الإحياء

دورية علمية جامعية محكمة دولية تصدرها كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة1 - الجزائر

المجلد: 22 – الجزء: 2 - العدد: 31 – ذو القعدة 1443 هـ – جوان 2022 م

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

الإحيـــاء

مجلة علمية جامعية محكمة دولية

تصدرهـا كليـة العلوم الإسلاميـة

جامعة باتنة (1) الحاج لخضر – الجزائر

المجلد: 22 الجزء 2- العدد التسلسلي: 31
ذو القعدة 1443هـ/ جوان 2022م

عنوان المراســلات

مجلة الإحيـــاء

كلية العلوم الإسلامية

جامعة باتنة (1)، الجزائر

الهاتف: 96 33 25 33 00213

الفاكس: 95 33 25 33 00213

رابط صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

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

الرابط المخصص لإرسال المقالات إلى المجلة هو:

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

قواعد وشروط النشر في مجلة "الإحياء"

1- تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأكاديمية المحققة لشروط وقواعد البحث العلمي المتعارفة.

2- أن لا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم لأي جهة أخرى للنشر، وأن يتناول قضية من القضايا التي تدخل ضمن اهتمامات المجلة وتخصصاتها العلمية.

3- أن لا يكون البحث مستلا من رسالة أكاديمية (ماستر أو ماجستير أو دكتوراه).

4- ينبغي أن لا يزيد البحث على ثلاثين صفحة وأن لا يقل عن عشر صفحات حجم (A4).

5- ترسل البحوث والمقالات العلمية – حصريا - على موقع المجلة في منصة المجلات العلمية الجزائرية، ضمن قالب الملف النموذجي للمجلة المتوفر في الموقع، وفق برنامج Word بخط Times New Roman حجم 14 بالنسبة للمتن و12 بالنسبة للهوامش.

6- أن يتضمن البحث ملخصاً بالعربية وآخر بالإنجليزية، مع الكلمات المفتاحية باللغتين كذلك.

7- أن يتضمن ملخص السيرة الذاتية للمؤلف: الاسم واللقب، الرتبة العلمية، مؤسسة العمل أو الدراسة، المنشورات العلمية، رقم الهاتف.

8- تخضع البحوث المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتعلم إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة الخبرة.

9- لهيئة التحرير حق الفحص الأولي للبحوث وتقرير أهليتها للتحكيم أو رفضها، كما تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض العبارات التي لا تتناسب مع أسلوب النشر.

10- ترتب البحوث في كل عدد، وفق اعتبارات فنية، لا علاقة لها باسم الباحث أو رتبته العلمية.

11- ترسل البحوث والمقالات - حصريا - على رابط المجلة في البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

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

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

رقم الفاكس: **95 33 25 33 213+)**

البريد الإلكتروني للمراسلة: elihyaarevue@gmail.com

الإحـيـــاء

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

هيئة التحرير

مدير المجلة رئيس التحرير:

أ.د. مسعود فلوسي

عميد كلية العلوم الإسلامية

نائب رئيس التحرير
أ.د. نورة بن حسن

السكرتارية:
لينـدة محلبي

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

المحررون المساعدون

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

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

بدران بن لحسن bbenlahcene@gmail.com جامعة حمد بن خليفة - قطر

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

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

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

رحيمة عيساني rahimaaissani73@gmail.com جامعة العين - الإمارات

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

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

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

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

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

عبد الكريم حامدي Abdelkrim_2007@yahoo.fr جامعة باتنة1

بدر الدين زواقة zaouaga@yahoo.com جامعة باتنة1

عبد الرزاق بلعقروز abderrezak19@yahoo.fr جامعة سطيف1

فؤاد بن عبيد fouadbenabid@yahoo.com جامعة باتنة1

نورة بن حسن nourabenhacene@yahoo.fr جامعة باتنة1

عائشة غرابلي gherabli.aicha@gmail.com جامعة باتنة1

عبد القادر بن حرزالله kharzallah@yahoo.fr جامعة باتنة1

هلايلي حنيفي hanifi_andalous@yahoo.fr جامعة سيدي بلعباس

وسيلة خلفي khelfi66@yahoo.fr جامعة الجزائر1

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس العدد 31- جوان 2022

الموضوع	الصفحة
- **التعليم الشرعي: رؤية إصلاحية** **أ.د/ زياد خليل الدغامين** - جامعة آل البيت الأردن	**11**
- **التطبيقات الدعوية لمفهوم الحوافز الإدارية** **د/ سهيل محمد قاسم مينق** - جامعة أم القرى السعودية	**31**
- **وقت انتهاء أداء زكاة الفطر - دراسة حديثية فقهية-** **د/ أمين عبد القادر العواطلي** - وزارة التربية والتعليم - الأردن	**53**
- **الوكالة في الزكاة وأحكامها في الفقه الإسلامي** **الناصر بورورو - د/ باجو مصطفى** - جامعة غرداية	**69**
- **البيع المتلازم دراسة مقارنة بين أحكام الفقه الإسلامي وموقف المشرع الجزائري** **محمد عساسي - د/ نورالدين بوكرديد** - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة	**83**
- **قاعدة المشقّة تجلب التّيسير وأثرها في الفروق الفقهيّة عند المالكيّة** **رضا منصور** - كلية العلوم الإسلامية – جامعة بن يوسف بن خدة - الجزائر	**101**
- **مقاصد التنوع في العبادات - مناسك الحج أنموذجا-** **حكيم لوهابي - د/ عماد جراية** - معهد العلوم الإسلامية – جامعة الوادي	**117**
- **أثر جائحة كورونا في الموازنة بين المصالح والمفاسد** **أمال بوخالفي - أ.د/ أم نائل بركاني** - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1	**143**
- **الوقف النقدي وأثره في التنمية المستدامة** **يوسف صغور - أ.د/ صليحة بن عاشور** - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1	**163**
- **ما جرى به العمل في المغرب الأوسط، وأثره في فتاوى علمائه المالكية** **عبد الوهاب مرابطين - د/ عبد المجيد خلادي** – جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة	**177**
- **التكامل المعرفي والفتوى في الغرب الإسلامي** **رحومة محمد العربي - د/ معمر قول** - معهد العلوم الإسلامية – جامعة الوادي	**199**
- **التمكين في الأرض في زمن الكورونا من خلال القرآن الكريم: دراسة موضوعية** **د/ محمد لفرم** – الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، فاس المغرب	**219**
- **مقاربة مفهومية لمصطلح الجهاد بين الدعوة إلى الدين وإظهار الدين** **د/ عبد الباسط دردور** – كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1	**257**

- **تبادل المصوّتات القصيرة في القراءات الأربع الشّاذّة الزائدة على العشر** 275
د/ جمال كويحل - جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2
د/ بوزيد مومني - جامعة محمد الصديق بن يحي جيجل
- **سياق النص بين التأويل والقصدية في مقاربة النص القرآني** 287
د/ بهلول شعبان - كلية الآداب واللغات والفنون جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة
- **فصاحة الكلمة بين تقعيدات البلاغيين واستعمالات القرآن الكريم** 307
هشام زايدي - أ.د/ السعيد بوخالفة - كليّة العلوم الإسلاميّة - جامعة باتنة1
- **وجوه التّرجيح اللّغوية عند الإمام الشّوكاني من خلال تفسيره فتح القدير** 319
خليل الزاوي - د/ ميلود عمارة - معهد العلوم الإسلامية – جامعة الوادي
- **استدراك المُلّا خسرو على الزّمخشري من خلال حاشيته على تفسير البيضاوي** 331
هشام بلقاضي - أ.د/ عبد الحفيظ هلال - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
- **توظيف الاتجاه المقاصدي في التفسير وأثره في التجديد** 347
سميرة بن حمودة - د/ مسعودة عدوي – كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **منهج ابن عاشور في الرد على شبهات اليهود من خلال تفسيره التحرير والتنوير** 365
جيلالي بوتمرة - أ.د/ الشيخ خليفي - جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان
- **مميّزات الشُّروح الحديثيّة المعاصرة .....** 381
عبد الكريم مبرك - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **الأصول والضوابط التربوية والمنهجية للرد "ابن المواق نموذجا"** 395
محمد علي بوطالبي – د/ سامية دردوري – كلية العلوم الإسلامية- جامعة باتنة1
- **نقد مكانة المرأة في الثالوث المسيحي** 413
آمنة فارس - أ.د/ فوزية شراد - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
- **المصطلح الصّوفيّ بين المصدر الدّينيّ والتّأويل الفلسفيّ** 423
د/ حاج بنيرد - كلية الآداب واللّغات، جامعة مولود معمري، تيزي وزّو
- **دور المسجد في تنمية الوعي البيئي - دراسة نظرية -** 435
مروان مهداوي - جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2
- **حقوق الإنسان الثقافية في الشريعة الإسلامية والقوانين الجزائرية** 451
الصالح براجل - د/ محمد بلعلياء - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة تلمسان
- **قياس شرط الإمام النَّسائي في سننه الكبرى في طبقات الإمام الزهري** 469
عبد الرؤوف بن حمة – د/ آسيا علوي - كلّيّة العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- **عوائق الحماية الدولية للأقليات المسلمة** 491
عيسى عقون – أ.د/ جميلة قارش - كلّيّة العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

- **توظيف القواعد الفقهية في النّوازل المازونية** 515
مولاي زيان - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية - جامعة أبوبكر بلقايد تلمسان
أ.د/ رزاق حبيب - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية – جامعة أحمد بن بلة وهران 1
- **خصوصية الجرائم الأسرية المستحدثة في ضوء المتغيرات المعاصرة** 527
د/ عماد عجابي - كلية الحقوق والعلوم السياسية – جامعة محمد بوضياف مسيلة
- **رؤى أولية لاعتماد معايير الإبلاغ المالي الدولية للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة.....** 541
سعد قديري – د/ زكرياء دمدوم - د/ صالح حميداتو
كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير - جامعة الوادي
- **صيغ التمويل التشاركي (المشاركة والمضاربة) آلية لتحقيق الأمن الاقتصادي** 557
د/هند مهداوي - د/ إسماعيل مراد - جامعة عين تموشنت
- **النحو الوظيفي والمعنى في مدوّنة الفرّاء - رؤية لسانية حديثة -** 571
د/ أحمد دحماني - معهد الآداب واللغات – المركز الجامعي أحمد زبانة غليزان
- **الحجاج اللغوي عند أبو بكر العزاوي** 585
د/ زينة بن لحرش - أ.د/ فوزية شراد – كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
- **الظواهر الأسلوبية في قصيدة "يا نائي الدار" للشاعر عبدالرزاق عبدالواحد** 599
د/ مجدي بن علي الأحمدي – جامعة تبوك - المملكة العربية السعودية
- **الرسم الكاريكاتوري للشخصية اليهودية في رواية "نساء في الجحيم" لعائشة بنور** 613
د/ سهام خينوش - جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2
- **الهوية الوطنية ومخاطر العولمة** 625
د/ حملاوي مهتور – جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة
- **روجيه جارودي ومشروع حوار الحضارات مقاربة بين المنطلقات والإمكانيات** 639
د/ خديجة جوادة - كلية العلوم الإسلامية – جامعة بن يوسف بن خدة الجزائر 1
- **فكرة التجديد ومشروع حسن حنفي النهضوي** 659
د/ زروقـي ثـامر - المركز الجامعي آفلو الأغواط
- **تربية الأسرة بين الصحة والمرض ضمن أطر ممارسة المواطنة الاجتماعية** 673
أ/ عشور مكاوي - د/ بوجمعة عمارة - جامعة محمد البشير الإبراهيمي - برج بوعريريج
- **مقاربة التمكين المعلوماتي للمرأة: حماية للطفل من مخاطر المعلوماتية** 683
نهاد رحمين – د/ عتيقة كواشي - كلية الحقوق - جامعة باتنة1
- **الالتحاق المبكر بالمدرسة ودوره في ظهور صعوبات التعلم الأكاديمية من وجهة نظر المعلمين** 697
عزوز شافية - د/ قالي جنات - كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية – جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي
- **مستوى المهارات الحياتية لدى تلاميذ السنة الثالثة ثانوي دراسة ميدانية** 711
أمال بورحلي - أ.د/ بوطغان محمد الطاهر – جامعة البليدة

- **مستوى النفوذ والتحكم في المجال بالممالك الإسلامية السودانية: دولة السنغاي أنموذجا** 723
  د/ حسين بوبيدي - جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 2
- **حركات الهجرة واللجوء بين دولة الخلافة والإمبراطورية البيزنطية....** 749
  منصف مباركية –جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة
- **التصوف في المغرب الأوسط زمن الموحدين -أبو مدين شعيب (ت594هـ) أنموذجا-** 767
  سليمة بن حسن - د/ صلاح الدين هدوش - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة1
- **بلورةِ الوعي التّحرري الإفريقي من خلال (جورج بادمور) و(كوامي نكروما)** 781
  احمد فار - كلية العلوم الإنسانية - جامعة أبو القاسم سعد الله 2 الجزائر
- **مدينة أشير من خلال الكتابات التاريخية والمصادر الجغرافية في العصر الوسيط** 791
  د/ نعيمة بوكرديمي - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف
- **دور مؤتمر المغرب العربي في تفعيل النضال السياسي المغاربي المشترك 1947-1949** 803
  عزيزة طرودي - د/ صالح حيمر - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة العربي التبسي تبسة
- **الأمراض والأوبئة بمنطقة الأوراس خلال الاستعمار الفرنسي** 815
  يسين وادفلي - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة 1
- **أحداث العنف الدامية بالولاية الخامسة بوهران يوم 5 جويلية 1962** 829
  د/ خديجة بختاوي - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة سيدي بلعباس
- **التعليل المصلحي بين الانضباط والتسيب** 843
  حمزة سهايلية – أ.د/ مليكة مخلوفي - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
- **الأسرة الجزائرية والانحراف الفكري للأبناء - بين تداعيات المشكلة وسبل الوقاية -** 863
  د/ عبد الباقي عجيلات - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة محمد لمين دباغين سطيف2
- **التأصيل النقدي في الكتابات التاريخية المعاصرة "أكرم ضياء العمري أنموذجا"** 877
  مرزوقي حمامة - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
- **مسألة التعريب في العلاقات الجزائرية الفرنسية على ضوء اتفاقيات إيفيان (1962-1989)** 895
  عبد الرحمان بوقارة - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
- **هجرة العرب القدامى وآثارها في نهضة الحبشة من 700ق م إلى ما قبل الإسلام** 905
  أحمد بن خيرة - أ.د/ غانية البشير - جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي
- **العمارة السكنية التقليدية بالجنوب الشرقي الجزائري** 921
  د/ كريم الطيب - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة1
- **العُرف في مجتمع الصحراء الغربية، دراسة إنثروبولوجية من خلال المونوغرافيا الإسبانية** 935
  د/ نورالدين حمادو - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية – جامعة أدرار
- **أخلاقيات المهنة المكتبية وواقع الالتزام بها في المكتبات الجامعية الجزائرية...** 947
  د/ زينب بن الطيب - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة1

ـ تأثير الصحافة الإلكترونية الجزائرية من خلال نشر مستجدات كوفيد 19 **961**

أمينة بن سخرية ـ **أ.د/ باديس مجاني** ـ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة1

ـ علم المناسبات وتطوره الدلالي عند المفسرين **977**

د/ عدنان بن محمد أبو عمر ـ الكلية الجامعية للأم والعلوم الأسرية عجمان الإمارات

محمد براء بن عبد الغني الصباغ ـ جامعة يالوفا تركيا

ـ أثر التفكير الإيجابي والتوجه نحو الحياة على قلق المستقبل لدى طلبة الجامعة المقبلين على التخرج **993**

ياسين بلاح ـ **أ.د/ سليمان جارالله** ـ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة 1

- The Role of Plurilingualism and Metacognition in Literary.... 1005

Dr Bouazid Tayeb- University Mohamed Boudiaf-Msila

- Grammar Teachers' Beliefs and Teaching Practices... 1017

Nassira Boudersa- École Normale Supérieure-Assia Djebar-Constantine

- Factors Affecting the Quality of Student's Doctoral and Master... 1031

Dr. Salim OUNIS University Of Khenchela

Dr. Salima AMRANI University Hadj Lakhdar Batna-1

- The Path of the Maghrebian Unity According to the Current... 1041

Mederbel Mustapha El Amine - Pr. Medjaoud Mohamed

University Djillali Laibès Sidi Bel Abbès

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾

[سورة فصلت: 33]

صدق الله العظيم

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 11– 30
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التعليم الشرعي: رؤية إصلاحية

Shari'ah Education: Reformist Vision

أ.د/ زياد خليل الدغامين
جامعة آل البيت الأردن
zdaghamin@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2022/03/24 تاريخ القبول: 2022/06/05

الملخص:
يتناول هذا البحث أبرز مشكلات التعليم الشرعي، ويهدف إلى تصور الحلول لها فيما يرجع إلى: الطالب، والمدرس، والمقرر الدراسي، والبرنامج الأكاديمي، والوسط التعليمي. وبين سبب إحجام الطلبة عموما عن الالتحاق ببرامج علوم الشريعة من أسباب نفسية واجتماعية وسياسية، وخلص إلى ضرورة إصلاح كل هذه العناصر، وأول أسباب الإصلاح استقلال التعليم عن كل المؤثرات الخارجية، وإصلاح الطالب نفسياً ومعنوياً، وإصلاح المدرس معرفياً ومنهجياً وقيمياً، وإصلاح الكتاب المقرّر والبرامج الدراسية والوسط التعليمي ضرورات لازمة لعملية إصلاح التعليم. وسلك البحث المنهج التحليلي والوصفي، ووقع في مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة. وأوصى بضرورة العناية بالتعليم الشرعي ورفده بالمتطلبات اللازمة المادية والمعنوية كي يستأنف وظيفته في بناء الأمة وتقوية الدولة.
كلمات مفتاحية: أزمة التعليم الشرعي؛ طالب الشريعة؛ مدرس الشريعة؛ الوسط الأكاديمي.

Abstract :

This research includes the manifestations of the crisis experienced by sharia education in our educational institutions, despite holding of many conferences, and authoring a great deal of scientific research, articles and books in this context. The causes of this crisis are referred to the student, teacher, literature, course plan and the academic program. Furthermore, this research illustrates the reasons why the students refuse to enroll in the sharia science program; for example, the reasons vary from psychological to social and political reasons. This research also shows the necessity of tackling this issue and dealing with its causes. There are many solutions to address this problem. First of all, keeping education independent and free from all external influences. Secondly Treating the student psychologically and morally and curing the teacher's knowledge, values and methodology. Finally, improving the course curriculum, study programs and educational community is highly essential to reform the education. In conclusion, this research recommends taking care of sharia education and provide it with financial and moral requirements in order to rise again.
Key words: the Crisis of Sharia education; Sharia student; Sharia schooler; Academic environmen.

المقدمة:

تعيش علوم الشريعة -اليوم- أزمة كبيرة تتمظهر في المقررات والمناهج الدراسية والبرامج الأكاديمية، وفي طرق التدريس، وأزمة أخرى في نوعية المعلّم والمتعلّم، والطالب والمدرّس، وأزمة ثالثة في الوسط الأكاديمي والأجواء العلمية السائدة في المؤسسات التعليمية... أدّت كلها إلى ضعف في نتاج

تدريس هذه العلوم، وضعف في مخرجاتها. يدرك ذلك كلّ ممارس أو مطّلع على العملية التعليمية، بل لا أبالغ إذا تنبأت بمستقبل غير واعد لمخرجات هذه العملية إن ظلّ هذا الوضع قائماً، وأنّ هذه المخرجات بما هي عليه من مستوى بالغ في الضآلة، وتحصيل بالغ في الضحالة بات يشمل معظم مؤسسات التعليم الشرعي؛ لذلك لا أكون مجازفا إذا قلت: إنّ عملية التعليم الشرعي أصبحت بحاجة إلى الدخول في العناية الحثيثة! يدلّ لذلك مستوى التحصيل العلمي لمخرجات التعليم بمراحله الثلاث: البكالوريوس، والماجستير، والدكتوراه. وكيف يمكن أن نتخيل مستوى البحث العلمي حين يكتب طالب رسالة علمية بمستوى درجة الماجستير لتكون أولى نتائجه أنّ الشيطان عدو للإنسان!! بل إنّ بحثا علمياً يهدف صاحبه إلى الترقية إلى رتبة "أستاذ مشارك" كانت بعض نتائج أبحاثه: أنّ أسماء سور القرآن كانت بتوقيف من النبي ﷺ، وأنّ إفشاء السلام يكون بتحية الإسلام المعروفة "السلام عليكم ورحمة الله وبركاته" وعدم استبدالها بغيرها من التحايا!!

نعم، التعليم الشرعي يواجه أزمة متعدّدة الجوانب تشمل عناصر العملية التعليمية كلها، ابتداء بالطالب ومروراً بالمدرس وانتهاءً بالوسط الأكاديمي. إضافة إلى المادة العلمية التي تدرس في علوم الشريعة هي الأخرى تمثل جانباً من الأزمة، ففي علوم القرآن والتفسير أصبحت عملية التدريس مقتصرة على حفظ أقوال السابقين، وليس بالإمكان تجاوز ما قالوه وما سطروه! وفي علوم الحديث ظلّ البحث قائماً في أحوال الرجال جرحًا وتعديلاً، وضبطاً وتوثيقاً، وتحوّلت علوم الآلة وأدواتها إلى غاية! وحفظ أقوال السلف في علم العقيدة فريضة على كل طالب وطالبة، ولا بدّ - كذلك- من بعث المعتزلة من قبورهم للرد عليهم، وإحياء الفرق الميتة للتنكيل بها على صعيد النقد العلمي... وبمعنى آخر هيمن تراث الأمّة على عقول أبناء الجيل بقضه وقضيضه، وغثّه وسمينه، حتى سمعت من يقول من جهابذة علم الحديث:" لو اكتفى الطلبة بدراسة فتح الباري لما كان هناك داع لدراسة مواد أخرى، ففي الفتح الغنية والكفاية"، وفي هذا تغييب للطالب عن واقعه وواقع مجتمعه، وواقع أمته، ويظهر أنّ القاسم المشترك الأعظم في منهج تدريس علوم الشريعة هو غيابها عن واقع حياة دارسها، وانكفاؤها عن مواجهة التحديات التي تعصف بالأمة! والمقرّرات الدراسية الحديثة - في كثير منها- ما هي إلا صدى لما ورد في كتب التراث الفقهي والعقدي والتفسيري والحديثي، فتعيش الحاضر بعقلية الماضي وطريقة تفكيره، وليس المشكلة في الماضي قطعاً، إنّما هي في الحاضر العاجز الذي يشمل ركني العملية التعليمية: الطالب والمدرس.

لقد شهدنا زماناً كان فيه تراث الأمة يحظى باحترام فوق العادة، وكان هذا الوضع مستنكراً عند بعضهم بوصفه معوّق نهضة وانطلاق حضارة، ويا ليت هذا التراث ظلّ يحظى بالعناية والاحترام عند أبنائه، بل وجدنا اليوم من ثار عليه، وتمرّد على أدبياته مع إفلاس وفقر مدقع في طرح البديل! وبات لا يعرف البخاري ولا مسلماً، وإن سألته عن صاحب الأم والرسالة استغرق في تفكير عميق ليقول بعدها: لا أدري! وهذا تحدّ خطير يقطع خلف هذه الأمة عن سلفها، ويقودها نحو جهالة جهلاء، وضلالة عمياء!

أضف إلى ذلك، جملة التحديات المعاصرة التي تواجهها هذه العلوم، ومن أبرزها تلك الخطة الممنهجة التي تمارس من أجل تجفيف منابع العلم الشرعي ضمن حملة كبرى لتجفيف الحسّ الديني بدعاوى باطلة مزيفة كالإرهاب وغيره، وقد قامت دعوات علنية عالمية تدعو إلى تغيير التعليم الديني في العالم الإسلامي وتطويره ليتواكب مع روح العصر ومتطلباته المرسومة من ذوي أصحاب القرار والهيمنة، وإنشاء مراكز متخصصّة تراقب ذلك، بل تعالت صيحات في أوروبا تطالب بتعديل نصوص القرآن الكريم نفسه! ناهيك عن مخططات تهدف إلى إعداد مشايخ يصنعونهم صناعة وفق ما يريدون!

لذلك، يبدو واضحاً للعيان تراجع أعداد الطلبة الذين يدرسون الشريعة في الجامعات عن سبق عزيمة وإصرار وإرادة حرّة. وإذا ما قدّر لهذا الوضع أن يستمر، فإنّ نتائجه الكارثية ستدفع الأمة إلى مستنقع الجهالة ومستودع الضلالة.

ويهدف هذا البحث إلى بيان الأزمة الحقيقية التي تعاني منها علوم الشريعة وكلياتها، على أنني لم أر من كتب فيه من هذه الوجهة، أو خطّ فيه رسالة علمية، أو سلّط الضوء ونحا باتجاهها، عدا أعمال مؤتمرات أعدت أوراقها على عجل، مثل:

1. المؤتمر العالمي الذي عقد في عمّان بعنوان: "علوم الشريعة في الجامعات" والذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة 1994 بالتعاون مع جمعية الدراسات الإسلامية وثلاث جامعات رسمية هي: الأردنية واليرموك ومؤته. وتضمن بحوثا عن واقع تدريس علوم الشريعة، والحاجة إلى تطويرها، ومعايير اختيار مدرسي علوم الشريعة وطلابها، وقدمت مقترحات لتدريس بعض المواد. وتمخض المؤتمر عن أن أسباب الأزمة ترجع في الغالب إلى المحتوى التدريسي، وتموضع المشكلة في المنهج والمقرر، وهو خلاف بحثنا هذا.

2. مؤتمر عالمي حول التعليم الشرعي وسبل ترقيته عقد في الدوحة بتنظيم الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين عام 2016. قدّم فيه سبعة عشر بحثاً تدور حول التجارب العملية والمشروعات الفكرية، وهدف إلى بيان الإيجابيات والسلبيات في المدارس الشرعية التقليدية والمدارس المعاصرة للوصول إلى مشروع علمي قابل للتطبيق يبين فيه كيفية الارتقاء بالطالب والمعلم، والمنهج والمقررات، وكان من أهدافه مواصلة البحث لتقديم مشروع متكامل بهذا الخصوص[1].

3. مؤتمر عالمي حول التعليم الشرعي وسبل تطويره، وهو مؤتمر علمي عقدته جامعة النجاح الوطنية في نابلس- فلسطين سنة 2017. دارت بحوثه حول: تطوير تدريس علوم الشريعة، وتطوير كلياتها، وحاجة كليات الشريعة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، والوقف وأثره في دعم التعليم الشرعي، والتحديات والصعوبات التي تواجه كليات الشريعة، ودور كليات الشريعة في الحياة العامة، وسمات طلاب الشريعة...، والذي اتفقت عليه هذه البحوث هو أنّ كليات الشريعة تتعرض لهجمات محلية ودولية لتفريغها من محتواها، وتجريديها من مهماتها.

4. مؤتمر عالمي حول: العلوم الشرعية: تحديات الواقع وآفاق المستقبل، أقيم في عُمان، ونظمته كلية العلوم الشرعية في نهاية عام 2018. تناول موضوع الفتاوى الشرعية والاجتهاد واستثمار الوقف، ومقاصد الشريعة، والعلوم الشرعية والأمان الحضاري، والعلوم الشرعية وسبل الاستجابة لمتطلبات العصر، ومتطلبات الواقع.

5. وهناك كتب مفردة تناول أصحابها الأزمة ومظاهرها وأسهموا في التنظير لحل بعض جوانبها، فأبو الحسن الندوي كتب بعنوان: الطريقة المثلى لإعداد خريجي الجامعات الإسلامية، نشرته مكتبة الهداية 1413. وحسن ملا عثمان كتب عن طرق تدريس المواد الدينية الإسلامية، وعبد الوهب طويلة كتب عن التربية الإسلامية وفن التدريس، وزين الدين محمد كتب عن تدريس الحديث النبوي. وخالد الصفدي مع عبد الرحمن حللي كتبا عن أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي...

لكن دراستنا ستتجاوز هذه المكتوبات لتشير إلى جوانب الأزمة القائمة للإحاطة بأبعاد أكثر شمولاً، وهي غير تلك الأزمات التي مضى عليها نحو عقدين ونصف من الزمان حين انعقد المؤتمر الأول لهذا المقصد. محاولين وضع منظور يسهم في حلّ بعض مظاهر هذه الأزمة، أما حلّ الأزمة كلها فذاك شأن

اشتد فيه الخطب واتسع فيه الرقع على الراقع! فلا حلّ إلا باستقلال حقيقي، وإرادة حرّة، وعزيمة قوية تمتلكها الأمة لتصلح شأن تعليم أبنائها!

وستقع هذه الدراسة في خمسة مباحث وخاتمة.

المبحث الأول: الأزمة القائمة في الإحجام عن دراسة علوم الشريعة

المبحث الثاني: الإصلاح النفسي لطالب علوم الشريعة

المبحث الثالث: مؤهلات مدرس علوم الشريعة

المبحث الرابع: المناهج والمقررات الدراسية

المبحث الخامس: الوسط التعليمي

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

المبحث الأول: الأزمة القائمة في الإحجام عن دراسة علوم الشريعة

يصعب أن نعيد كل الأسباب الكامنة وراء ضعف مخرجات علوم الشريعة إلى عضو هيئة التدريس وإن كان يشكل بعض الأزمة. كذلك، الوسط العام والأحوال المحيطة بتدريس هذه العلوم، أضف إلى ذلك المناهج والمقررات الدراسية... كل هذه الأسباب أدّت إلى حالة من التأزم في مخرجات العملية التعليمية الشرعية. وأهم تلك الأزمات وأكثرها قوّة تلك الأزمة المتمثلة في الإحجام عن دراسة علوم الشريعة! والطالب هو الحلقة الأولى من حلقات التأزّم، ولنوضح ذلك بشيء من التفصيل:

الطالب من حيث تكوينه النفسي والمعرفي يشكل الأزمة الأولى مع أنّه عماد العملية التعليمية برمتها، لكن الإحباطات التي يعاني منها طلبة علوم الشريعة كثيرة تتوزع على مختلف أنشطة الحياة وميادينها، والأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والبطالة، وقلّة الوظائف، واعتماد الطالب لسنّ متأخرة على نفقة والديه أو إخوته حتى بعد التخرّج، ومن ثمّ انعدام الأمل والطموح في المستقبل... كل تلك الأحوال تدفع إلى تشكيل نفسية الطالب، وإذا كان هذا شأن نفسية محبطة تطلب العلم، فإنّ روح المبادرة والإبداع والقدرة على متابعة قضايا العلم ستكون واهية واهنة، بات المهم لدى الطالب أن يبحث في سوق التعليم عن رخصة عمل تمكنه من الحصول على وظيفة يمارس من خلالها نشاطه الاجتماعي في الحياة. ومن شان هكذا مخرجات ونفسيات أن تحطّم أقوى سلاح تملكه الأمم والمجتمعات، أعني: سلاح العلم والمعرفة! وأخطر ما في هذه النفسية أن يتحول العلم لديها من كونه رسالة إلى كونه وظيفة وسبب رزق!

ولذلك، فإنّ خريج الثانوية العامة لا يوجّه بوصلته في اختياره الأول للدراسة نحو علوم الشريعة ابتداء، وليست كليات الشريعة هي هدفه الأول، إلا بعد أن تستنفد كل الخيارات أمامه، عندها لا مانع عنده من حمل رخصة عمل في الشريعة. ولو تم الاطلاع على طلبات التقديم للدراسة في الجامعات التي تعبر بصدق عن خيارات الطلبة لوجدنا نسبة ضئيلة جدّاً كان خيارها الأول دراسة الشريعة لا تتجاوز في أحسن الأحوال وأقصاها وبقطع النظر عن المعدل اثنين بالمائة (2%)، من مجموع الطلبة المتقدمين بعشرات الآلاف إلى هيئة القبول الموحد في الأردن. والجدول الآتي يوضح النسبة الحقيقية للطلبة الراغبين بدراسة الشريعة من الذكور والإناث، وكانت دراسة الشريعة هي خيارهم الأول عند تقديم الطلبات[2].

العام الدراسي	مجموع الطلبة المتقدمين	عدد الذكور	عدد الإناث	مجموع الراغبين	الحد الأدنى لمعدل الثانوية العامة	النسبة المئوية لمجموع الراغبين
2017-2016	33728	223	432	655	% 65	0.02 %
2018-2017	36829	54	160	214	% 80	0.006%
2019-2018	42779	160	328	488	% 75	0.01%

وبناءً على هذه المعطيات يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

1- يلاحظ أنّه كلما ارتفع معدل القبول لتخصص الشريعة تقلّ نسبة الراغبين في دراسة هذا التخصص، فلما كان معدل القبول 65 % كانت نسبة الراغبين 2% تقريبا. وقلّت هذه النسبة إلى 1% حين ارتفع المعدل إلى 75%؛ وانكمشت إلى 0.006% حين أصبح المعدل 80%؛ مما يعني أنّ ذوي المعدلات المتوسطة والضعيفة هم الذين كان خيارهم الأول دراسة الشريعة في الأعم الأغلب.

2- إنّ عدد الراغبين في دراسة الشريعة من الإناث يبلغ ضعف العدد الراغب في دراسته من الذكور تقريباً؛ وكلما ارتفع المعدل تزداد نسبة الإقبال من الإناث، يتضح ذلك حين كان معدل القبول 80% حيث بلغ عدد الإناث ثلاثة أضعاف عدد الذكور تقريباً.

3- هؤلاء تم إعلان قبولهم في التخصص الذي يرغبون به، لكن هل سجلوا فعلاً في هذا التخصص؟

4- هذه الأرقام لا تعني أنّ هؤلاء هم المقبولون فقط في تخصص الشريعة، فقد حرم المعدل كثيراً من الطلبة الذين يرغبون بدراسة تخصصات أخرى، فلما أوصدت أبواب تلك التخصصات في وجوههم تحوّل بعضهم إلى دراسة الشريعة فازدادت أعدادهم! وهذا مظهر أزمة خطيرة، إذ كيف يتفاعل من كان هذا وصفه مع علوم الشريعة، وكيف سيبدع فيها، وقديماً قال علماؤنا: "اعلم أنّ كثيراً من النّاس يقضون السنين الطِّوال في تعلُّم العلم، بل في علمٍ واحد، ولا يحصُلون منه على طائلٍ، وربّما قضَوا أعمارهم فيه ولم يرتقوا عن درجة المبتدئين، وإنّما يكون ذلك لأحد أمرين: **أحدهما**: عدم الذكاء الفطري، وانتفاء الإدراك التصوُّري. وهذا لا كلام لنا فيه ولا في علاجه. **والثاني**: الجهل بطُرُق التعليم، وهذا قد وقع فيه غالب المعلّمين»[3]، بل عدّ بعضهم أهم سبب لضعف خريجي الشريعة عدم إقبال الأذكياء على دراسة علوم الشريعة، وسوء مناهج التعليم وطرق التدريس"[4].

5- الطلبة الذكور هم الخطباء وأئمة المساجد والدعاة إلى الله فلو أحصينا الذي رغبوا بدراسة الشريعة منهم في السنوات الثلاث الماضية سنجد العدد متواضعاً إلى حدّ كبير، فقط أربعمائة وسبعا وثلاثين طالباً (437) يرغبون بدراسة الشريعة بحق، وهو اختيارهم الأول. وهذا العدد لا يلبي ولا يفي بحاجات سوق العمل من معلمين وأئمة وخطباء ووعاظ!

6- إنّ نسبة الراغبين في دراسة الشريعة تتناسب أعدادهم عكسياً مع معدلاتهم في الثانوية العامة، فكلما ارتفع المعدل قلّت النسبة، وكلما نقص المعدل زادت النسبة، ولو افترضنا ارتفاع المعدل إلى 85% لربما تجد عدداً محدوداً جداً ممن يرغب بدراسة الشريعة لا تتجاوز نسبته الواحد بالألف(% 0.001) وسيكون جلّهم من الإناث.

أضف إلى ذلك أسباباً أخرى يمكن إجمالها في الآتي:

1- ضعف الالتزام والوازع الديني، أو ضعف التدين بصفة عامة عند كثير من الناس، أو ضعف التربية الإسلامية في البيوت المسلمة، مما يحدّ من الرغبة بدراسة هذا التخصص، فالناس لا تهيّئ أبناءها ولا

تغريبهم بدراسة علوم الشريعة، وحين يظهر على الابن علامات الذكاء والنبوغ سهر عليه أهله وبذلوا له جلّ عنايتهم، ونذروه ليدرس الطب أو الهندسة أو الصيدلة أو علوم الطيران... يستخسرون أن يذهب تعب أبنائهم سدى!! ولو رغب الأول في الثانوية العامة في الفرع العلمي مثلاً بدراسة علوم الشريعة لمنعه المجتمع من ذلك، ولربما وصفه بالجنون!!

2- المكانة الاجتماعية الحالية والمستقبلية لخريج الشريعة، حيث ينظر إليها المجتمع على أنها مكانة متواضعة؛ لأنّ وظيفة الخريج إما أن تكون إمام مسجد وخطيب جمعة، أو معلّم مدرسة، أو موظفاً في بعض الدوائر الحكومية، وهي وظائف ارتبطت برواتب ضعيفة مجردة من كثير من الحوافز. والتعليم في زماننا أصبح ينظر إليه على أنه مهنة واستثمار وتجارة، وليس رسالة حضارية ترقى بالأمم والمجتمعات، ولولا أنّ معدل الثانوية العامة يشكل عائقاً أمام رغبات الناس، لكانت غالبيتهم تطمح إلى دراسة تلك التخصصات التي تدرّ دخلاً مالياً مريحاً كالطب والهندسة ودكتور الصيدلة وغيرها. هذا الهدف المالي الاستثماري الذي تحول به التعليم إلى سلعة هو الذي يحكم قرار الطالب وأهله حين يختارون نوع التخصص الذي يرغب بدراسته، فضلا عن حظوة أصحابه بمكانة اجتماعية محترمة.

3- أضف إلى ذلك أنّ بعض وسائل الإعلام أسهمت في عملية تشويه متعمّد لعلوم الشريعة وعلمائها وطلبتها، وموّال الإرهاب وإيقونته تتردّد على ألسنة كثير من العلمانيين والليبراليين[5]، وتحوم قريباً منهم، وتتهم كليات الشريعة بأنّها مصدره، بل هناك من اشتط به القلم، وجنح به الوهم فسطّر مقالاً بعنوان: "داعش تمتلك كلية الشريعة في الجامعة الأردنية"، و"أنّ كلية الشريعة هي جزيرة داعش"[6]. ولأجل هذه الأوهام والظنون يطالبون بتجفيف منابعه كما يزعمون، ولذلك تنظر إلى كليات الشريعة بعين الريبة. ولأجل هذا التخوّف لا تحظى كليات الشريعة بأي عناية أو رعاية فمبانيها لم تتطور منذ إنشائها، والتعيينات فيها تضيق إلى أبعد الحدود بعيداً عن المعايير العلمية!

4- من أسباب الإحجام عن دراسة علوم الشريعة افتقاد دراستها إلى حوافز مادية أو معنوية تغري بدراستها، فلا من حيث الدخل مجدياً، ولا من حيث المكانة الاجتماعية مرموقاً، وهذا ما يفتّ في عضد طلبة علوم الشريعة، فوظيفة الدارس لعلوم الشريعة وظيفة ذات امتيازات وحوافز ضعيفة جداً بخلاف التخصصات الأخرى، مما يعني عزوف الطلبة عن دراسة هذا التخصص، فالشريعة – على رأي بعضهم- لا تمكن من عيش رغيد، وحياة مريحة، في نظرهم!

غير أنّ هذه الأزمة ليست ذاتية المنشأ في الأعم الأغلب، فلا يمكن إهمال المؤثرات الخارجية التي تتبناها القوى العظمى التي تفرض سياسات تعليمية مرتبطة بمساعدات مادية تقدم لأدواتها في بلاد العالم الإسلامي لتقزيم تدريس علوم الشريعة، ويرى الجندي أنّ هذه القوى: "عمدت أول ما عمدت إلى هدم ثلاث دعائم من كيان الأمة تلك هي: حجب الشريعة الإسلامية في نظام الحدود، وتغيير نظام الاقتصاد بفرض الربا، ثم كانت خطته الماكرة في تغيير مناهج التربية والتعليم، وإخراج القرآن والإسلام من هذا البناء الثقافي، وتفريغه من روح الإيمان بالله، ومنهج التكامل والترابط بين القيم وأخلاقية أسلوب الحياة. وحشوه بروح المادية والتمرد على الله، والثورة على القيم الروحية والخلقية، وعبادة الجسد والمادة"[7]. ولذلك كانت الدعوة إلى استقلالية الأمة وحريتها في اتخاذ قراراتها هي بداية الطريق لإصلاح عملية التعليم من ألفها إلى يائها.

المبحث الثاني: الإصلاح النفسي لطالب علوم الشريعة

إذا لم يكن طالب علوم الشريعة ذا رغبة حرّة، شغوفاً مولعاً بحب القرآن وعلومه، والسنة وعلومها... فلن يبلغ الذروة في العلم، ولن يقاربها، فإنّ المطلوب من الناحية النفسية إرادة حازمة ورغبة جامحة في طلب العلم هي حصيلة تربية بيتية ومدرسية عميقة، والانطباع العام أنّ أغلب طلبة علوم الشريعة يفتقرون إلى مثل هذه الإرادة والرغبة. أضف إلى ذلك ضعف الهمة وضعف الالتزام عند كثير منهم، وهذا ما يدعو إلى التفكير في الإصلاح النفسي للطالب، ليس بردم الهوّة، أو رأب الصدع بينه وبين علوم الشريعة فحسب، بل بحبّ هذا العلم حبّا يؤهله للإبداع والتفوّق فيه. وهذه قضية تستوجب العناية في وقت مبكر جداً، يسهم في بنائها جهات عديدة ابتداءً بتوجيه الوالدين، مروراً بالمعلم القدوة، والصحبة الطيبة، والقرابة الصالحة، والجيرة الخيرّة، وأهل العلم والفضيلة، وانتهاءً بالمجتمع والدولة التي ينبغي أن توفر الأجواء اللازمة والحوافز المناسبة لطلبة علوم الشريعة؛ فهم معاول بناء مهمة في حياة الأمة والمجتمع، هذا كله من جهة.

ومن جهة أخرى إصلاح هذا الأمر بإصلاح علاقة الطالب بكتاب الله تعالى من حيث مسؤوليته في أخذ هذا الكتاب بقوّة، وحدود فهمه والالتزام بهديه. وقد تقرّر في هدي النبي صلى الله عليه وسلم معاني مهمة يحتاجها كل من يقبل على كتاب الله متفهماً أو متعلّماً، ومن هذه المعاني ما يرجع إلى طالب العلم نفسه، ومنها ما يرجع إلى موقع القرآن الكريم في نفسه صاحبه الذي يتفهمه ويتعلمه، وبمعنى آخر، كيف لطالب علوم الشريعة أن ينظر إلى كتاب الله تعالى. ولنتناول هذا الأمر في مطلبين اثنين:

المطلب الأول: الحالة النفسية الحاكمة للطالب في علاقته بالقرآن الكريم

شأن طالب علوم الشريعة في نفسه أن يكون كبيراً، واستشعاره الدائم أنّ الله تعالى أراد به خيراً في دراسته لهذا الدين، كما أخبر ﷺ حين قال: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين..." الحديث[8]، ولشأن هذا العلم وقيمته وأثره خصّ النبي ﷺ ابن عباس بدعوة صالحة حين قال: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"[9].

وينبغي أن تتولّد لديه رغبة جامحة وحبّ كبير لطلب هذا العلم، وفي كلام علمائنا وسلوكهم المثل الطيب والقدوة الحسنة، فقد قال الشافعي رحمه الله: حق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه، والصبر على كل عارض دون طلبه، وإخلاص النية لله تعالى في إدراك علمه نصّاً واستنباطاً، والرغبة إلى الله تعالى في العون عليه، فإنّه لا يُدرَك خيرٌ إلا بعونه[10]. وقد سئل الشافعي رحمه الله: كيف طلبك للعلم؟ قال: طلب المرأة المضلّة ولدها وليس لها غيره[11].

فإذا أخلص الطالب في حبّ العلم، وقصد بذلك وجه الله تعالى، وحرص على أن يتفقّه في دين الله، فإنه يكون قد ارتقى نفسياً، وتأهّل معنوياً ليفهم كلام الله تعالى، ولعلّ هذا ما ينبغي أن يتمتع به طالب العلم من صفات نفسية، فاختياره هو أفضل اختيار وأوفقه، وعلمه بدين الله هو أرفع العلوم وأنفعها، وبناءً على ذلك، ينبغي أن يجرّد نفسه لهذا المقصد، وينقي نفسه من كل ضعف، خصوصاً ضعف الهوى والشهوة وغيرها، فإن كان نقياً انعكست أنوار القرآن على قلبه، وتجلّت في سلوكه، قال الزركشي رحمه الله: اعْلَمْ أَنَّهُ لَا يَحْصُلُ لِلنَّاظِرِ فَهْمُ مَعَانِي الْوَحْيِ وَلَا يَظْهَرُ لَهُ أَسْرَارُهُ وَفِي قَلْبِهِ بِدْعَةٌ أَوْ كِبْرٌ أَوْ هَوًى، أَوْ حُبُّ الدُّنْيَا، أَوْ وَهُوَ مُصِرٌّ عَلَى ذَنْبٍ، أَوْ غَيْرُ مُتَحَقِّقٍ بِالْإِيمَانِ، أَوْ ضَعِيفُ التَّحْقِيقِ، أَوْ يَعْتَمِدُ عَلَى قَوْلِ مُفَسِّرٍ لَيْسَ عِنْدَهُ عِلْمٌ، أَوْ رَاجَعٌ إِلَى مَعْقُولِهِ، وَهَذِهِ كُلُّهَا حُجُبٌ وَمَوَانِعُ بَعْضُهَا آكَدُ مِنْ بَعْض"[12].

وإذا كان وصول الطالب إلى هذا المستوى من التهيئة والإعداد النفسي ضرورة مهمة من ضرورات دراسة علوم الشريعة وتلقيها، فإنّ كليات الشريعة معنية بتوفير البيئة اللازمة، أو إيصال الطلبة إلى هذا المستوى النفسي عبر مقرر دراسي يخصّص لهذا المقصد، أو عبر خطاب عام، ونهج متّبع تسلكه تلك

الكليات لغرس قيم العلم وحبّ العلم في نفوس الطلبة، وعدم الاكتفاء بتلقين الطالب معلومات متنوعة في علوم الشريعة، وهو غير مؤهل لحملها، أو ثمة حواجز نفسية تحول دون تفاعله معها.

المطلب الثاني: التصوّر الحاكم لعلاقة الطالب بالقرآن الكريم

إذا استقرّ مبدأ تعظيم القرآن في نفس الطالب وأصبح قيمة علمية وسلوكية، فإنّ مما لا شكّ فيه أن ينعكس إيجاباً على فهم كتاب الله تعالى، فمن أحبّ القرآن تنوّر قلبه، وانشرح صدره لهديه وتفهّم معانيه، وهذه مسألة يصعب إهمالها، لما يترتب عليها من رغبة ماسّة، وحاجة ملحّة تتولّد عنده لتفهّم تلك المعاني. وينطق الرسول بالصدق والحق حين يبين مكانة طالب علم القرآن فيصفه بأنّه خير الناس، فيقول: "خيركم من تعلّم القرآن وعلّمه"[13]؛ لأنّ علوم الشريعة ومعارفها وهداياتها تشكل منهج التعامل الحق مع مفردات الوجود كله: منهج التعامل الحقّ مع الله الخالق الحقّ، ومع الكون المخلوق بما فيه من إنسان وحيوان، وأرض وسماء، وزمن وهواء، وماء وأشياء تملأ الطبيعة والكون، فبالقرآن الكريم يتعلم كلّ هذا ويعلّمه الناس، فإذا ما استقام التعليم واستوى على هذا النهج، فإنّ الأمة ستجنى ثمار هذا النوع من التعليم بأسرع ما يمكن! إنه لم يجن على الأمة اليوم سوى هذا النهج العلماني التجهيلي في التعليم الذي أورثها مآسي كثيرة، وأخضعها لمصائب عديدة، فأنتج أجيالاً ضيّعت الأمانة والأخلاق والقيم فضاع العباد، وضاعت البلاد، وضاقت سبل العيش بالناس، واستشرى الفساد الذي بدّد مقدرات الأمة وخيراتها، فأتلف تلك المقدرات دون أن تحصّن الأمة مكانتها العلمية والحضارية بين الأمم!

لقد أثنى النبي ﷺ على أحد أصحابه حين ذكر عنده وهو شريح الحضرمي، فقال في شأنه: "ذاك رجل لا يتوسّد القرآن"[14]، أي: لا ينام عن القيام به، ولا يغفل عنه تلاوته، وهذا مدح له، خاصّة وأنّ شريحاً - كما ذكر العلماء- من أفضل أصحاب رسول الله ﷺ[15]. وهذا يعني أنّ متعلّم القرآن متعلّق بحبه، والقيام به، وهو بعد نفسي يبين مدى ارتباط قلبه ونفسه بالقرآن الكريم، وتحقيق هذا البعد مع القرآن سينتج إنساناً مستقيماً أميناً صادقاً عفيفياً طاهراً نقياً تقياً متعاوناً محباً للخير، كارهاً للشرّ، لا يخون، ولا يغدر، ولا يأكل الحرام، ولا يسرق، ولا يزني، ولا يبيع الأوطان، مخلصاً لدينه وأمته ووطنه! وعلى هذه الحالة ينشأ العلم الصحيح ويؤتي أكله وثماره.

ويبين الرسول ﷺ القدوة المثلى، والأسوة الحسنة، المعلم الأول للإنسانية خطوة مهمة تتعلّق بضرورة فهم القرآن والحياة به، ويفسّر سلوكه ﷺ حين كان يقوم الليل يردّد آية واحدة، أو حين يقرأ سوراً عديدة في ركعة واحدة، بتلك القوّة النفسية التي تظهر شدّة تعلّقه بالقرآن الكريم، فقد قرأ سور: البقرة وآل عمران والنساء في ركعة، لا يمرّ بآية رحمة إلاّ سأل، ولا بآية عذاب إلاّ استجار[16]. وهو تعلّق إذا ما هيمن على قلب طالب العلم، فإنه يولّد عنده إرادة وهمّة، وعزيمة قويّة في تعلّمه ودراسة علومه، وهو سبب وجيه في نجاح العملية التعليمية.

إنّ هذه العلاقة تتأسس على مبدأ التلقي والانقياد، أو التفاعل البصير مع آياته وبيناته، تفاعلاً تظهر آثاره في الواقع المعيش لطالب العلم، فحين يروى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنّه: مكث على سورة البقرة ثماني سنين يتعلمها[17]. ندرك أن معنى الحفظ هو إقامة آياتها التي تتجسّد في السلوك واقعاً حياً، وليس أن يسترجع آياتها عن ظهر قلب. هذا التفاعل يعبر عن التفسير العملي لآيات القرآن الكريم، وهو معين للتفسير النظري من حيث فهم مقاصده وهداياته، فإذا ما اجتهد العبد – مثلا- في تحقيق الخشوع في الصلاة بتحقيق معانيها الظاهرة والباطنة فإنّ ذلك يعدّ تفسيراً لقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ (المؤمنون1-2) ثمّ البحث عن سبل تحقيقه في واقع الفرد والجماعة، ولا يقتصر تفسير

الآية على بيان معاني الخشوع لغة واصطلاحاً، والتدليل عليه بما ورد في شعر العرب، وقصّ حكايات الخاشعين في الصلاة!

وممّا يلزم طالب علوم الشريعة معرفته بعد تعظيم القرآن وتقديسه، الإقبال على قراءته وتدبّره، بحيث يكون له ورد يومي لا ينقطع عنه، وهذا من تعظيم القرآن. وطالب علوم الشريعة لا يدع فرصة لتعظيم القرآن الكريم إلا سلكها يبتغي بذلك الأجر والثواب، ويلتمس بذلك فهمه وإدراك معانيه وأحكامه، واكتشاف أنواره وأسراره.

فإن أتمّ ذلك، فقد رفع عن نفسه الملامة والإثم والحرج، فهو يتعلّم، ويعمل بما يتعلم، فلا يجد الناس عليه مطعناً، ولا هو من الذين يقولون ما لا يفعلون، ولا هو يخالف إلى ما ينهى عنه، فلا يجد اليأس والحرج والانهزام إلى نفسه سبيلاً! فالعلاقة الحاكمة إذن، تترسخ بمثل هذه القيم لئلا يكون القرآن حجة عليه يوم القيامة. كما أخبر النبيّ ﷺ: "والقرآن حجة لك أو عليك"[18]، وإلى هذا وجّه رسول الله ﷺ حذيفة بن اليمان حين قال له: "يا حذيفةُ، تعلَّم كتابَ اللهِ واتَّبعْ ما فيه." ثلاث مِرارٍ[19].

وإن أقام حدود ما أنزل الله فيه، ووقف عندها فهو حجته عند الله تعالى، وإلا فالقرآن حجة عليه في الدنيا والآخرة، لأنّ قراءته له هي قراءة الحمار يحمل أسفاراً! وهي قراءة حذر الوحي منها.

المبحث الثالث: مؤهلات مدرس علوم الشريعة

حين يمارس عملية التعليم شخص أصابته حظوة الوساطة والمحسوبية فعيّن مدرساً في معهد أو جامعة عن غير أهلية وجدارة، وحين يكون الهوى هو الغالب في سلوك المدرس في تقييم الطلبة ورصد نتائجهم، وحين تتحول عملية التدريس إلى تلقين، أو قراءة نصية يتتابع طلبة الفصل على قراءة مادتها حتى نهاية المحاضرة، وحين يكلف الطلبة أنفسهم بالتحضير لإلقاء المحاضرة، وحين يتحوّل التعليم الشرعي إلى وظيفة، وحين يموت الضمير الأكاديمي... حين يكون ذلك كذلك ندرك أنه يراد لعلوم الشريعة أن تفقد كلّ قيمة لها، وكل أثر وفاعلية في حياة الطلبة فضلا عن حياة الناس، قال بدر الدين الحلبي رحمه الله: "من أشدِّ الأشياء ضرراً على العلم والمتعلِّمين، أن يتولَّى أمر التعليم من لا يحسِنُه، ولا يتقنه، ولم يُحَصِّل فيه ملكةً تامّة قويّة تؤهِّله للتعليم"[20]. فما التكوين المعرفي والمخرجات التي ستنتجها مثل هذه العملية التعليمية!

مدرس الشريعة هو الحلقة الأعقد والأهم في العملية التعليمية، والمسؤولية الأكبر تقع على عاتقه في غرس حب العلم الشرعي في نفوس الطلبة، وتحفيزهم على تحصيله، ليعرفوا أصوله وفروعه، ويتقنوا مسائله ودقائقه، فهو الحامل رسالة النبوّة، بل هو وريث النبوّة، وهذا ما ينبغي أن يعظم في نفسه، ويتجذّر في حسّه، إنه ليس موظفاً يتقاضى راتباً آخر الشهر، وإن فقد الشعور بقيمة الرسالة التي يحملها، وروح المبادرة والمثابرة في العطاء، وإن كان تأهيله ضعيفاً من الناحية العلمية، وإن كان ضعيف الالتزام بهدي دينه، أو كان التزامه دون مستوى التزام عوام الناس، وإن لم يكن يفكر بأنه قدوة لطلابه وأسوة لهم، وإن كثرت أعذار غيابه عن تدريس طلابه... فإنّ ذلك مما يعجّل بانهيار عملية التعليم الشرعي، ولا يتوقف انعكاس أثره السلبي عند تدريس علوم الشريعة فحسب، بل العلوم كلها: الإنسانية والاجتماعية وغيرها ستتأثر بذلك الفقر العلمي والمسلكي المدقع.

ويعيد بعضهم مظاهر هذه الأزمة إلى قلة الكفاءات العلمية في التخصصات الدقيقة للعلوم الشرعية، والضعف اللغوي والتقني لدى المدرسين، وأنانية النخبة القائمة، وكثرة الحواجز بين الطلاب والمدرسين[21]. أضف إلى ذلك، هيمنة القوى السياسية، وتغوّل السلطات الحاكمة على العملية التعليمية لتنحرف بوصلة التعليم عن مسارها، على الأقل في بلدان العالم العربي!

ومن هنا يتوجه الحديث عن مدرس الشريعة من حيثيات عديدة: من حيث علمه ومعارفه، وتدينه والتزامه، وهيئته وهندامه، ورسالته وقيمه ومثله العليا في حياته العلمية والاجتماعية، وأهدافه من وقوفه أمام طلابه. ولنتحدث عن كل واحدة بقدر ما يسمح به البحث.

1- **علم مدرس الشريعة ومعارفه**: اكتساب العلم وتحقيقه والتعمق فيه، وبذل الجهد في تحصيله والسهر من أجله، والصبر على طلبه، ومتابعة كل جديد فيه، سمات بارزة في سلوك المدرس الجامعي، هذه السمات هي من أركان مؤهلاته التي تسمح له بالوقوف أمام الطلبة معلماً وموجّهاً. وتحصيل العلم ليس مرحلة تنتهي عند الدكتوراه، ولا ترقى بصاحبها لتتوقف به عند درجة الأستاذية... وكم من أستاذ لما وصل إليها حطّ به الرحل، وطوى صفحة البحث وهجر القرطاس والقلم! نفهم من هذا أنّ السلوك البحثي الذي كان يقوم به هذا المدرس ما كان إلا وسائل لتحسين الدخل والوضع المعيشي، والارتقاء في السلّم الوظيفي، والمنافسة على كراسي الإدارة، ولما كانت هذه عنده غايات لا وسائل، سلك كلّ السبل الممكنة للوصول إليها، بقطع النظر عن مشروعية ما يقوم به، فالمجاملات الأكاديمية تدفع الباحث إلى إدراج اسم زميله في البحث دون أن يكتب فيه حرفا، وقد يشترك فيه من يحسنه ومن لا يحسنه، قال الحلبي: "وكل موضوع اشترك في البحث فيه من لا يحسنه مع من يحسنه كان نجاحه بعيداً، بل ربما كانت هذه المشاركة صارفة عن الوصول إلى النتيجة الحسنة"[22]. وربما تستثمر بحوث الطلبة ليوظفها في بحوثه دون الإشارة إليها، والانتقاص من قدر المحاضرة ووقتها هو نوع من السرقات العلمية، إضافة إلى السطو المباشر على بحوث سابقة وانتحالها.

إنّ مخرجات البحث العلمي في علوم الشريعة يغلب عليها التواضع، بل إنّ جهود البحث العلمي لدى أعضاء هيئة التدريس إضافة إلى بحوث رسائل الماجستير والدكتوراه... تتصف بأمرين أثنين، الأول: الجمود الذي يهيمن على معظم البحوث الشرعية وعجز معظمها عن الاستجابة لمتطلبات العصر وتحدياته، فالبحث العلمي يدور في حلقة مفرغة، لا يضيف إلى المعرفة جديداً، والثاني: التجديد الفجّ غير المنضبط، فلربما اشتط بعضهم -بداعي التجديد- فأنتج آراءً وأفكاراً لا تنسجم ومقاصد الشرع والدين.

إنّ أهم شيء ينبغي أن يعتاده المدرس وينشأ عليه هو البعد المنهجي الذي هو ضرورة يجب أن تتجسد في تكوين مدرس علوم الشريعة[23]. وإنّه لا يمكن أن تتحول وظيفة البحث العلمي وأنشطته إلى وسائل كسب غير مشروع، وذلك لما يؤدي إليه من فساد العملية التعليمية، وفساد مخرجات التعليم الشرعي وغيره، حين تتحوّل الوسيلة إلى غاية، والحوافز إلى أهداف، والرسالة إلى وظيفة! وقد ذكر علماؤنا صفات مهمة للمعلم ترجع إلى تعلقه بالعلم درساً وتدريساً ذكرها ابن جماعة في أدب العالم والمتعلم، من أهمها[24]:

أولاً: أن يصون العلم كما صانه علماء السلف ويقوم له بما جعله الله تعالى له من العزّة والشرف فلا يذله بذهابه ومشيه إلى غير أهله من أبناء الدنيا من غير ضرورة.

ثانياً: أن ينزّه علمه عن جعله سلمًا يتوصل به إلى الأغراض الدنيوية من جاه أو مال أو سمعة أو شهرة أو خدمة أو تقدم على أقرانه.

ثالثاً: أن لا يستنكف أن يستفيد ما لا يعلمه ممن هو دونه منصبًا أو نسبًا أو سنًا، بل يكون حريصًا على الفائدة حيث كانت، والحكمة ضالة المؤمن يلتقطها حيث وجدها.

رابعاً: الاشتغال بالتصنيف والجمع والتأليف، لكن مع تمام الفضيلة، وكمال الأهلية، فإنه يطلع على حقائق الفنون ودقائق العلوم للاحتياج إلى كثرة التفتيش والمطالعة والتنقيب والمراجعة.

إنّ العلم بأصول الدين، وأمهات المسائل العلمية، وتاريخ التراث الإسلامي، وإتقان علوم الشريعة، والإلمام بمهمات علوم العصر، والاطلاع على مستجداته، والخبرة بالواقع المعيش من حيث ما يدور فيه من أحداث سياسية، ومشكلات اقتصادية، وتحديات تعصف بالأمة من الضرورات المعرفية، أي: النضج العلمي والأفق الواسع بمتطلبات الواقع وتحدياته قدر الطاقة والإمكان. إنّ في سيرة علمائنا السابقين مثالاً يحتذى، فقد كان العالم منهم أشبه بموسوعة علمية. وكان واحدهم يتقن كل علوم عصره، أو معظمها. والعالم المعاصر مع الانفجار المعرفي الهائل يحتاج إلى أن يلمّ بشيء من هذه المعرفة قدر الإمكان.

2. **التدين والالتزام**: يمكن تعريفه بالصفات الخلقية والنفسية التي ينبغي أن يكون عليها مدرس الشريعة، تحدث العلماء كثيراً عما ينبغي أن يكون عليه مدرس الشريعة من علم وورع وتقوى وخلق ودين، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، إلى صفاته مع نفسه، وصفاته مع درسه، وصفاته مع طلابه، لأنه القدوة والمثل لطلابه، ويذكر ابن جماعة الكناني ثنتي عشرة صفة للعالم في نفسه، وتتركز على ثلاثة محاور: إصلاح علاقته بنفسه، وعلاقته بخالقه، وعلاقته بالناس، هي[25]:

الأول: دوام مراقبة الله في السرّ والعلن. والالتزام بشعائر الإسلام والمندوبات الشرعية، وأن يطهر باطنه وظاهره بالأخلاق الحميدة، والجدّ والاجتهاد في العبادة. وأن يتخلق بالزهد والتقلل من الدنيا.

الثاني: أن يتنزه عن دني المكاسب ورذيلها طبعًا، وعن مكروهها عادة وشرعاً. والاشتغال والإشغال قراءة وإقراء ومطالعة وفكرًا وتعليقًا وحفظًا وتصنيفًا وبحثًا.

الثالث: معاملة الناس بمكارم الأخلاق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصبر على الأذى بسبب ذلك، صادعاً بالحق عند السلاطين، باذلاً نفسه لله لا يخاف فيه لومة لائم.

هذه الأوصاف تجعل المعلم يتفوّق بأخلاقه على أخلاق العوام، وأنصاف المتعلمين والمتفيقهين، وتتشكل في نفسه القدوة؛ ليكون مثالاً يحتذى في سيرته وسريرته.

3. **الهيئة والهندام**: من قيم العلم التي تعكس اهتمام مدرس الشريعة بالعلم واحترامه وتوقيره له أن يكون حسن الهيئة والهندام، لما لذلك من أثر في نفوس طلابه، فالمظهر العام ضروري يعكس مزيداً من الاحترام للعلم، ولا شك أن سيكون له أثر إيجابي على نفوس كليهما: المعلم وطلابه.

والأحاديث النبوية في هذا السياق بلغت حدّاً جعلت علماء الحديث لأجله أن يضعوا كتاباً للباس والزينة في الصحاح والسنن التي دوّنوها، وتظهر تلك الأحاديث ما عليه الإسلام من ذوق رفيع في الاهتمام بمظهر الإنسان كما اهتمامه بمخبره وباطنه، من ذلك مثلا" قول النبي ﷺ: «ما على أحدكم -إن وَجد- أن يتخذ ثوبين ليوم الجمعة سوى ثَوبَيْ مَهْنتِهِ»[26].

وقد حثّ الصادق الأمين ﷺ على التحلّي بحسن الهيئة والسمت، فقال: "إن الهدي الصالح والسمت الصالح والاقتصاد جزء من خمسة وعشرين جزءاً من النبوة"[27]. والسّمت كما في المصباح المنير: الْقَصْدُ وَالسَّكِينَةُ وَالْوَقَارُ، وَسَمَتَ الرَّجُلُ سَمْتًا مِنْ بَابِ قَتَلَ إذَا كَانَ ذَا وَقَارٍ، وَهُوَ حَسَنُ السَّمْتِ أَيْ: الْهَيْئَةِ[28]، فمراعاة الهيئة الإسلامية والصبغة الخاصة من الحشمة والوقار والسكينة والخلق الرفيع، والبعد عن سفاسف الأمور مطلوب شرعاً؛ لأنّ ذلك من توقير العلم والسنة[29].

وفي سير السلف الصالح من الصحابة والتابعين وسيرة علمائنا ما يجعل ذلك عرفاً من أعراف العلم وقيمه الأصيلة، فعن عمر رضي الله عنه قال: أستحب للقارئ أن يكون ثوبه أبيضاً، يعني: يفعل ذلك توقيراً للعلم"[30].

وقال ابن جماعة: "إذا عزم على مجلس التدريس تطهر من الحدث والخبث، وتنظف وتطيب، ولبس من أحسن ثيابه اللائقة به بين أهل زمانه، قاصدًا بذلك تعظيم العلم وتبجيل الشريعة"[31].

وقالوا: يستحب له إذا أراد حضور مجلس التحديث أن يتطهر بغسل أو وضوء، ويتطيب ويتبخر ويستاك كما ذكره ابن السمعاني، ويسرح لحيته ويجلس في صدر مجلسه متمكنًا في جلوسه بوقار وهيبة، وقد كان مالك يفعل ذلك فقيل له فقال: "أحب أن أعظم حديث رسول الله ﷺ ولا أحدث إلا على طهارة متمكنًا". وكان يكره أن يحدث في الطريق أو وهو قائم"[32].

وكان الإمام مالك رحمه الله إن أخبره الفقهاء أنهم يريدون الحديث دخل إلى بيته واغتسل ولبس أحسن ثيابه وتبخر بالمسك والعود ثم يخرج إلى الحديث، ويطلق البخور بالمسك والعود طول مجلسه ذلك حتى يفرغ تعظيماً للحديث[33].

وسَأَلَ رَجُلٌ ابْنَ الْمُبَارَكِ عَنْ حَدِيثٍ، وَهُوَ يَمْشِي، فَقَالَ: «لَيْسَ هَذَا مِنْ تَوْقِيرِ الْعِلْمِ»[34].

وقال مالك بن أنس رحمه الله: «إِنَّ مَجَالِسَ الْعِلْمِ تُحْتَضَنُ بِالْخُشُوعِ وَالسَّكِينَةِ وَالْوَقَارِ»"[35]، كل هذه الآثار وغيرها تدل على قيم العلم في المظهر والمخبر- ولما افتقدها كثيرون انعكست سلبا على التعليم الشرعي ومخرجاته! فلا هيئة مدرس الشريعة هيئة عالم، ولا هيئة طالب علوم الشريعة هيئة طالب علم ذكوراً كانوا أم إناثاً!

4- **القيم والمثل العليا**: نوعان من القيم توجهان مدرس علوم الشريعة، القيم العلمية والقيم الاجتماعية، أما القيم العلمية فتتمثل في تقدير العلم واحترامه، واحترام أهله وطلبته، وبذل قصارى الجهد في تحصيله، وتحقيق مسائله، ونشره بين الناس، والالتزام بقيم الأمانة العلمية والنزاهة والموضوعية في التعامل مع الآراء والاجتهادات المخالفة لوجهة نظر المدرس، وأن يكون هذا العلم وسيلة إلى طاعة الله تعالى، والدعوة إلى سبيله بالحكمة والموعظة الحسنة، فالعلماء ورثة الأنبياء، والأنبياء هم القدوة والمثل الأعلى للعلماء.

إنّ حضور قيم العلم - التي تعدّ من الفرائض- في نفوس من يطلب العلم ومن يعلمه ضرورة لازمة لصلاح العملية التعليمية. وهو ما ينبغي أن ينشأ عليه طلبة علوم الشريعة، وما ينبغي أن يكون حاضراً في سلوك علمائها، وإلا فقد انهارت هذه القيم فيتخرج الطالب من الجامعة دون أن يدخل المكتبة، ويتنقل بين أروقتها يقلب النظر في رفوفها. فما قيمة الكتاب عنده أو عند من يدرسه!

أما القيم الاجتماعية، فهي تلك الملكات الراسخة التي ينطلق منها مدرس الشريعة في تعامله مع أفراد المجتمع خصوصا طلبة العلم، حيث تتجسد فيه قيم مدرس الشريعة في الحياة، ومدرس الشريعة هو أول وأولى من تظهر قيم الشريعة في سلوكه وأخلاقه بصفة عامة، فالعالم لا يعرف منه إلا أن يكون عالماً، ولا ينبغي أن يعرف عنه إلا الوسطية والاعتدال وحبّ العلم، والجود والكرم والعزّة والإباء وكرامة النفس، والأفق الواسع، والرفق في الأمر كله، وجمال الظاهر وصلاح السريرة والباطن. ولأنّه من أكثر الناس اتصالاً بالناس فلا بد أن يكون حسن الخلق لا فظّاً ولا غليظاً كما هي سمة الإسلام، فعن عكرمة رحمه الله قَالَ: «لِكُلِّ شَيْءٍ أَسَاسٌ، وَأَسَاسُ الْإِسْلَامِ الْخُلُقُ الْحَسَنُ»[36]، فأن يكون مبشراً أفضل من أن يكون منفراً.

والهيبة والوقار مظهران مهمّان يعكسان القيم التي يتصف بها أهل العلم ومدرسو الشريعة، فصلاحهم يجعلهم موضع ثقة وقدوة عند الناس.

5. **المقصد والهدف**: ليس العلم الذي يسعى الطلبة إلى تحصيله ذاك الذي يقصد إلى الحصول على شهادة أو رخصة عمل يتكسب بها الطالب؛ ليكون عبد وظيفة يقتات عليها. فالعلم لم يكن هكذا في تاريخنا

الإسلامي، لم يطلب لرزق ولا لعمل ولا لوظيفة، ولم تكن ثمة وظائف يتنافس عليها العلماء وطلبة العلم، بل كانوا يطلبون العلم لوجه الله تعالى، ويعلمونه ابتغاء مرضاة الله تعالى، ومن أقوالهم المأثورة في ذلك:

قول سفيان بن عيينة: كنت قد أوتيت فهم القرآن، فلما قبلت الصّرّة من أبي جعفر سلبته[37].

وقول يزيد بن ميسرة: من أراد بعلمه وجه الله تعالى أقبل الله بوجهه ووجوه العباد إليه، ومن أراد بعلمه غير وجه الله صرف الله وجهه ووجوه العباد عنه[38].

وسئل الثوري: العلم أفضل أم الجهاد؟ فقال: ما أعلم شيئاً أفضل من العلم إذا صحت فيه النية. فقيل: يا أبا عبد الله، ما النية في العلم؟ قال: يريد الله ربه، والدّار الآخرة[39].

وقال الحسين بن منصور اليمني: "أن يقصد العالم بعلمه وجه الله تعالى ولا يقصد به توصلاً إلى غرض دنيوي، كتحصيل مال أو جاه أو شهرة أو سمعة أو تميز عن الأقران ونحو ذلك، ولا يشين علمه وتعليمه بشيء من الطمع في رفق يحصل له من مشتغل عليه بمال أو خدمة أو نحوها، وإن قلّ، وإن كان على صورة الهدية، التي لولا اشتغاله عليه لما أهداها إليه، وكان منصور لا يستعين بأحد يختلف إليه في حاجة[40].

ثمة مقاصد عليا للعملية التعليمية أبرزها حفظ العلم وتداوله ونشره وتطويره، وتوظيفه لرقي الفرد ونهضة الأمة، إنّه باستخدام هذا العلم يتم إيجاد الوعي الذي يحصن الأمة، ويدافع عن ماضيها وحاضرها، ويخطط لوصولها وبقائها في قمة الهرم بين الأمم. إنه لا شيء أنفع في نهضة الأمة من العلم، ولا يتحقق ذلك إلا إذا كان حب العلم وتعظيمه يسري في دماء أبناء الأمة وعلمائها.

إنّ إنتاج "علماء" بهذه الأوصاف هو تحدّ كبير تواجهه الأمة، فبإقرار كل من له شأن في التعليم يظهر أنّ الجامعات ومؤسسات التعليم لا تنتج علماء، ومما يزيد الطين بلّة أنّ دوائر عالمية وأخرى تبعية خبيثة تغذي إنتاج علماء يصنعونهم على أعينهم، يغدقون عليهم يبتغون تحريف الكلم عن مواضعه، ويملون عليهم ما يريدون شرعنته من قوانين السياسة وقرارات الحكم!

المبحث الرابع: المناهج والبرامج والمقررات الدراسية

لن نستطرد في بيان مشكلات المناهج والمقررات الدراسية من حيث ضعفها، وعدم قدرتها على مواكبة متطلبات العصر، وعمومية الأهداف وعدم انبثاقها من رؤية واضحة أو فلسفة بينة، وانغلاقها على العلوم الأخرى، وأخطر ما في هذه المشكلات أن تتحول الوسيلة إلى هدف، وعلم الآلة إلى غاية... ولكن بحسبنا أن نشير هنا إلى أمرين يتعلقان بمدى التحصيل العلمي للطلبة، هما:

الأول: المناهج التي يدرسها الطلبة في علوم الشريعة إجمالاً ومدى استيعابها للواقع المعاصر واستجابتها لتحدياته، وتأهيل الطلبة بما يستوعب متطلبات العصر، وقدرة تلك المناهج على بناء خطاب إسلامي معاصر قادر على اختراق الحواجز والحدود ليصل إلى قلوب الناس جميعا محققاً العالمية التي هي خاصية من خصائصه. وهي مناهج تتعرض الآن لأبشع حملة من التزييف والتزوير والتشويه تهدف إلى الإجهاز عليها، وحرفها عن مسارها.

أضف إلى ذلك، أن المطلوب من المناهج الجديدة أن تنقل تفكير الدارس من مستوى الفرد ومشكلاته وقضاياه إلى مستوى الأمة والدولة. لا أن يبقى تناول الفقه الفردي محصوراً في نطاق سلوك الأفراد، ولا أن يبقى تفسير القرآن محصوراً في معاني المفردات وأسرارها، بل يتحول ذلك إلى تفسير يضع برامج علمية، ويقدم حلولاً عملية لمشكلات الأمة المسلمة، بل لمشكلات البشرية جمعاء.

"ومن الضروري أن يكون لكليات الشريعة والقانون دور في تقنين الأحكام الشرعية يبدأ بإدخال فكرة التقنين ضمن توصيفات المناهج الدراسية"[41].

الثاني: الكتاب المقرر، وهو الكتاب الذي يشتمل على مادة ذات قيمة علمية ومنهجية، وفقه جليل يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويجعل الطالب على صلة قوية بتراث الأمة النافع المفيد، ويعرّف بمنهجية البحث العلمي فيها، ويشتمل على أساليب في التعليم، وأسس التقييم. على أنه ليس بمقدور كل مدرس إعداد كتاب مقرر، لأنّه ممّا يتطلب خبرة علمية وتربوية واسعة، وباع طويل في التدريس. ومتابعة لأحدث ما تنشره مؤسسات التعليم والبحث العلمي.

وهنا تبرز أهم مشكلات تدريس علوم الشريعة وتحدياتها، أما ما يجري في كثير من الجامعات فإنّ الكتاب المقرر واحد من اثنين:

1- كتاب قديم لا يستطيع الطالب حلّ ألفاظه، وفكّ رموزه سواء في كتب العقيدة أو الفقه أو الأصول أو البلاغة أو التفسير... وهذا يقطع الطالب عن واقعه في بعض مجالات علوم الشريعة، ليشتغل بفك الألفاظ وحلّ رموز العلم ومصطلحاته، وحفظ مادة ومصطلحات سرعان ما ينساها، إضافة إلى العقم اللغوي الذي لا يمكنه من استيعاب كلام العلماء.

2- كتاباً يؤلفه مدرس المادة على عجل، يخرق فيه قواعد البحث العلمي وأخلاقياته ومناهجه، ولربما يؤلف ذلك الكتاب ليكون مصدر دخل له أو لجملة المؤلفين، أو يكون ملتزماً فيه بأخلاقيات البحث العلمي، ولكنه يفتقر إلى الأهداف والمنهجية العلمية في البحث، وهذا أحد أوجه الخلل في تدريس علوم الشريعة، ومن شأن هذا أن يسهم في قطع صلة الطالب بكنوز المعارف التي يزخر بها تراثنا الإسلامي.

وهل ثمة قراءات ذاتية إضافية تعمق في نفس الطالب تلك الأهداف العلمية والمنهجية؟

إنّ حضور البعد المنهجي في المقررات الدراسية في علوم الشريعة ضرورة لازمة، بحيث لا تقتصر معرفة الطالب على مضامين علمية ومعرفية فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى تأسيس أو تأصيل عقلية علمية ومنهجية مبدعة لديها القدرة على النقد والتحليل.

أما البرامج الدراسية في علوم الشريعة فإشكالاتها كثيرة، ويترتب عليها إجمالاً سلبيات كثيرة تنعكس على الخلفية العلمية والمعرفية لطالب الشريعة، فحين تنفصل –مثلاً- اللغة العربية عن علوم الشريعة يصبح مستهجناً في نظر الطالب أن يتدخل التفسير في علوم اللغة، وبسبب الضعف اللغوي يعجز الطالب عن فهم أساليب البيان في القرآن الكريم والسنة النبوية. وإذا تخرج من قسم الفقه وأصوله لا يعرف كيف يخرج حديثاً، وإذا تخرج من قسم أصول الدين لا يعرف الفرق بين الفرض والواجب. ودخل تخصص الإمامة والوعظ ليزيد الطين بلة، وليقتصر هدف البرنامج على تزويد المساجد بخطباء ووعاظ، أو واعظات، مع إلمام بالمسائل التي يكثر سؤال الناس عنها.

إنّ التخصص في المرحلة الجامعية الأولى ينبغي أن يكون تخصصاً واحداً؛ ليحيط الطالب وليتأصل بعلوم اللغة والبلاغة والفقه والأصول والحديث والتفسير والعقيدة، ولتتشكل قاعدة علمية راسخة يستند إليها الطالب ويقف عليها. أو تزيد مساحة متطلبات الكلية لتستغرق سنتين دراسيتين ليقدر على تشكيل تلك الأرضية العلمية والمعرفية، أما أن تقتصر على عدد من المواد لا تتجاوز – في أحسن تقديراتها- سبعة مواد فهذه غير كافية لتشكيل عقلية الطالب وصياغة منهج تفكيره.

أضف إلى هذه المشكلات مشكلة عرض المادة العلمية وتدريسها، وما تعانيه من ضعف هي الأخرى من حيث مناهج وطرق التدريس، وبدائية الوسائل المستخدمة في التدريس، ومن شأن هذا كله أن يضاعف حجم الأزمة التي تعاني منها علوم الشريعة.

والمطلوب بحق في المناهج الدراسية –اليوم- مدّ جسور التواصل مع العلوم الأخرى الإنسانية والاجتماعية، وهناك تجربة ناجحة قامت بها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، حيث ألزمت طلاب معارف الوحي - الشريعة- بضرورة اختيار تخصص واحد من فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية، والزمت طلبة التخصصات الإنسانية والاجتماعية بدراسة تخصص الشريعة، وكذا شأن الطلبة في كليات العلوم النظرية والتطبيقية. وطرحت برامج منضبطة لهذه الغاية، مما يجعل الطلبة أكثر تأهيلاً في سوق العمل، وأكثر فاعلية في المجال العلمي والمعرفي.

المبحث الخامس: الوسط العلمي

نعني بالوسط العلمي ذلك التفاعل المثمر بين الطلبة في ملازمتهم لأعضاء هيئة التدريس، ويمكن أن يكون التواصل العلمي بين الطلبة أنفسهم، وبين أعضاء هيئة التدريس بعضهم مع بعض في بيئة جامعية تموج بالنشاط العلمي والمعرفي، فالعقول الكبيرة هي التي تتحدث دوماً عن الأفكار. وقد أصل علماؤنا السابقون مبدأ التواصل الحي والملازمة الدائمة للمعلم أو الشيخ، ولم يستثنوا أحداً من ضرورة مجالسة العلماء حتى قالوا: "خير الأمراء من يجالس العلماء"[42]. فالملازمة والمتابعة تكشف غايتها المتمثلة في النصح والتناصح فيما يعود بالنفع والخير على الفرد والأمة. ولا يتحقق طلب العلم إلا بها، فمن لم يلتزم العلماء يأخذ عنهم، ويسألهم فليس بمتعلم ولا طالب علم، فقد أخرج أبو عمرو الداني من زمرة المقرئين كل من لم يجالسِ العلماء، ولم يذاكرَ الفهماء، ولم يكثرَ العَرْض للقرآن على القراء، ولا سأل عمَّا يجبُ السؤالُ عنه، مما يدقُّ ويعزُب من الأُصول والفُروع، مما لا بُدَّ لمن تَعرَّض للتصدُّر ورواية الحرف من السؤال عنه، والكشفِ عن حقيقته، ولم يكن معه من الإعراب مما يُقيم به لسانه، ويعرفُ به خطَأه من صوابه، فليس بمقرئ في الحقيقة"[43].

بل تجاوز الأمر حدود طالب العلم ليشمل الخلفاء وأئمة المسلمين، وأنّ الواجب عليهم ملازمة العلماء والفقهاء التي عدّها أبو بكر الخوارزمي من أسباب بقاء الدولة؛ لأنّ مجالسة العلماء ومصاحبة الفقهاء بركة وقوّة في الدين والملك"[44].

هذا هو الأصل في طلب العلم: الملازمة والمتابعة للعلماء وسؤالهم والاستفادة منهم في العلم والمعرفة والأخلاق وشؤون الحياة فيما هو فرض وواجب أو حلال أو حرام...، هذا الوسط العلمي لا حضور له اليوم في الجامعات ولا المدارس، ولا حتى في المساجد! الوسط الذي تهيمن فيه قضايا العلم على ذلك التفاعل والتواصل لا حضور له، وبذلك تفقد العملية التعليمية واحدة من أركانها وركائزها.

واذا أضفنا إلى ضعف هذا الوسط ضعفاً آخر يستتبعه ولا ينفك عنه، وهو محدودية التحصيل العلمي للطالب - مع وجود التعليم الوجاهي الذي يعبر عن الوسط العلمي- على اختلاف مراحل دراسته سواء في مؤسسات التعليم العام أو الخاص – ندرك أنّ العملية التعليمية تسير بانحدار متسارع إلى المجهول الذي يؤذن ليس بتدني مستوى مخرجات التعليم فحسب، بل انهيار منظومة التعليم كلها، وهي مؤذنة بخراب البلاد وهلاك العباد، وزوال الدول !

وحين يبتدع العباقرة أسلوب التعليم الإلكتروني أو التعليم عن بعد (E-Learning) أو يستوردونه، ليقتحم العملية التعليمية ندرك أنّه قد تم تسليع التعليم، وأنّ العلم قد تحوّل إلى مادة تباع وتشترى تجارة

واستثماراً، فما قدرة الطالب على التركيز في تلك المحاضرات التي تدرس عن بعد؟ وما الذي سيجنيه طالب من معرفة ومنهج وطرق تفكير حين يعتكف على قراءة ذاتية لكتاب أو مقرر دراسي مفصولاً عن وسطه العلمي! ومنقطعاً عن بيئته الأكاديمية!! ثمّ كيف يوثق بطالب علم لم يلزم أستاذه، بل لم يره عياناً! لقد تقطعت أوصال العلم حين تحوّل إلى معلومات ساكنة صمّاء!

إنّه بغياب الوسط العلمي وسكونه وخموله، سيصبح العلم في نظر الطالب بضاعة مزجاة، وسلعة هينة، يزهد في طلبها، بله التفاني من أجل الحصول عليها! ولذلك يعيش طالب العلم حالة من الضعف والإعياء في تحصيل العلم وطلبه تنعكس على مبلغ فهمه واستيعابه لمسائل العلم وقضاياه، خاصة تلك المسائل المتعلقة بعلم التفسير. ادع إلى محاضرة علمية وقم بالترويج لها، وانظر كم عدد الذين يحضرون هذه المحاضرة من الطلبة! إنّ همّ الطالب متوجه إلى الحصول على الشهادة الجامعية ليلتحق بسوق العمل، وليخط مسيرته في الحياة، فالعلم عنده مجرد وسيلة، والشهادة هي غاية الغايات ومنتهى الأحلام والسعادات!

والنتيجة أن هذا الضعف العام يتناسق مع واقع الضعف المجتمعي في نظرته إلى هذه العلوم.... فضعف علوم الشريعة تعكس ضعف التدين المجتمعي بوجه عام. وضعف التدين المجتمعي تعكس ضعف هذه العلوم بقلة المقبلين عليها من أولي النهى والألباب. فهل يغضب المجتمع من إمام يلحن في قراءة القرآن؟ وهل يغضب المجتمع من ضعف خطبة خطيب الجمعة؟ أو من ضعف مسؤول تقلد منصباً دينيا كبيراً أكبر من حجمه بأضعاف مضاعفة؟

إنّ المطلوب أن تعود اللحمة قوية بين الطالب وأستاذه، وأن ينشأ وسط علمي يشتغل بمحاضرات عامة، وندوات علمية، ومناظرات ونقاشات، وحوارات ولقاءات فكرية أو فقهية وأسئلة وجوابات...، فإنّ من شأن هذا أن ينعكس إيجاباً على العملية التعليمية. وإذا خلا من ذلك، وحلّ محله فراغ وإهمال، وتفريط في العناية بالعلم ومسائله فإنّ رغبة الطلبة بتحصيل العلم عموماً ستؤول إلى ضعف كبير. والمؤسسات العلمية معنية بأنظمتها وتعليماتها بتحريك هذا الساكن، ومعنية بأن تجعل من تلك المؤسسات منارات علم، ومشاعل معرفة، بحيث يسري حبّ العلم والتعلّم في نفوس الطلبة ووجدانهم. فهل ينشغل الوسط العلمي بقضايا العلم والمعرفة!! وهل يكون المسجد هو البديل لملازمة الشيخ وتلقي العلم كما يشهد بذلك التاريخ!

نتائج الدراسة:

لا أجزم أنني أحطت بما لم يحط به الأوائل والأواخر، ولكن حسبي أني وجهت البوصلة نحو جانب مهم من جوانب إصلاح عملية التعليم الشرعي يشمل أركان العملية التعليمية، ومن أبرز النتائج التي توصلت إليها الدراسة ما يأتي:

1. ثمة إحجام عن دراسة علوم الشريعة في الجامعات المحلية يتناسب عكسيا مع معدل الحصول على الثانوية العامة، فكلما ارتفع المعدل قلّت نسبة المقبلين على دراسة هذه العلوم.
2. يعزى قلّة نسبة المقبلين على دراسة علوم الشريعة إلى ضعف الحوافز المادية والمعنوية التي يتمتع بها خريجو الشريعة، إضافة إلى عوامل نفسية واجتماعية وسياسية تحدّ من الإقبال على دراسة هذه العلوم.
3. التحرّر من التبعية، والاستقلالية في التخطيط للتعليم الهادف يعدّ القاعدة الأساس التي ترتكز عليها عملية إصلاح التعليم بوجه عام.
4. إصلاح نفسية الطالب وردم الهوّة بينه وبين القرآن الكريم، وتأهليه لدراسة علوم الشريعة شرط رئيس لإصلاح عملية التعليم الشرعي. ويكون ببيان العلاقة التي ينبغي أن تكون مهيمنة على نفسية الطالب إزاء القرآن الحكيم، والتصور الحاكم للطالب في علاقته بالقرآن الكريم.

5. ومدرس علوم الشريعة يحتاج إلى صناعة علمية ومعرفية ومنهجية وأخلاقية وقيمية وسلوكية ليكون مؤهلاً لتدريس هذه العلوم، والواقع يشهد بضعف مخرجات التعليم الشرعي، وأنّه سبب لا يمكن إهماله من حيث إسهامه في ضعف هذه المخرجات.
6. والمناهج والمقررات الدراسية تحتاج إلى إعادة صياغة؛ لإثبات قدرتها على الاستجابة لمتطلبات العصر وتحدياته، لا استجابة للضغوط السياسية أو الإملاءات الوافدة.
7. وآخر عناصر العملية التعليمية هو الوسط الأكاديمي الذي يجب أن يصنع صناعة محكمة، ليكون حافزاً وداعماً للعملية التعليمية. فوضع الطلبة والأساتذة في أجواء مشحونة بنشاط علمي فريد ينعكس إيجاباً على حبّ العلم والتنقيب عن دُرره وفوائده.

ومن **التوصيات**:

- أن تأخذ الحكومات المسلمة على عاتقها إنشاء مؤسسات علمية تهدف إلى إنتاج علماء ذوي كفاءة علمية ومعرفية عالية.
- تحسين الأحوال المعيشية لطلبة العلوم الشرعية، واستيعابهم في سوق العمل، ومكافأتهم برواتب عالية، على أن لا تقل رواتبهم عند تعيينهم عن رواتب أمثالهم من خريجي الطب والهندسة والصيدلة... فهذا يسهم إلى حدّ كبير في رفع شأن خريجي كليات الشريعة!
- إنشاء مؤسسات وقفية تدعم الأذكياء من ذوي المعدلات المرتفعة لدراسة علوم الشريعة، وتتكفل برعايتهم طيلة فترة الدراسة الجامعية الأولى.

دليل المصادر والمراجع

1. الإبشيهي، محمد بن أحمد، المستطرف في كل فن مستطرف، بيروت: عالم الكتب، 1419 هـ.
2. الأصبحي، مالك بن أنس، الموطأ، دار التأصيل، 2016.
3. الأصفهاني، أحمد بن عبد الله، أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مصر: دار السعادة، 1974.
4. الأعظمي، محمد ضياء الدين، المدخل إلى السنن الكبرى، الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي.
5. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود. الكويت: مؤسسة غراس للنشر، 2002.
6. ابن بدران، عبد القادر بن أحمد، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401هـ.
7. البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، القاهرة: دار الشعب، 1987.
8. البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، الرياض: مكتبة المعارف.
9. البيهقي، أحمد بن الحسين، المدخل إلى علم السنن، تحقيق: محمد عوامه، مصر/ دار المنهاج، 2017-
10. ابن جماعة الكناني، بدر الدين محمد بن إبراهيم، تذكرة السامع والمتعلم في أدب العالم والمتعلم، مكتبة مشكاة الإسلامية.
11. ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي الشهير بابن الحاج، المدخل، بيروت: دار التراث، بلا تاريخ.
12. الجندي، أحمد أنور، التربية الإسلامية هي الإطار الحقيقي للتعلم. المكتبة الشاملة.
13. الحلبي، بدر الدين، التعليم والإرشاد، مصر: مطبعة السعادة، 1906.
14. حنبل، الإمام أحمد بن محمد، المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م
15. الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار المعرفة.
16. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، بيروت: مؤسسة الأعلمي 1412ه.
17. السجستاني، أبو داوُد، سليمان بن الأشعث. السنن، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009.
18. الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مصر: مكتبة الحلبي، 1940م.
19. الشحود، نايف؛ المفصل في فقه الدعوة إلى الله تعالى. المكتبة الشاملة.
20. صالح، أيمن، ضعف خريجي كليات الدراسات الشرعية، المكتبة الشاملة.
21. الصمدي، خالد وحللي، عبد الرحمن، أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي، دمشق: دار الفكر، 2007.

22. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري، الاستيعاب في أسماء الأصحاب، بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ، هامش الإصابة.
23. عبد العاطي، محمد، تقنين الأحكام الشرعية ضرورة عصرية، ضمن أعمال ندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر، الإمارات العربية، المكتبة الشاملة.
24. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، توالي التأنيس بمعالي محمد بن إدريس، تحقيق: عبد الله الكندري، دار ابن حزم 2008م.
24. غرايبة، رحيل، كليات الشريعة والإرهاب" جريدة الدستور تاريخ 2017/3/17م.
25. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، بيروت: المكتبة العلمية.
26. القاسمي، محمد جمال الدين، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، بيروت، دار الكتب العلمية.
27. النسائي، أحمد بن شعيب، السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدّة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1986م.
28. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
29. اليمني، الحسين بن منصور؛ آداب العلماء والمتعلمين، توثيق المكتبة الشاملة.
30. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي- الأردن.

المواقع الإلكترونية

31. موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.https://www.iumsonline.org/ar
32. https://www.khaberni.com
33. مشهور السعيدي، كلية الشريعة وقائمة الإرهاب،
http://www.alkuwaityah.com/Article.aspx?id=428538

Sources and References

1. Al-Ibshihi, Muhammad bin Ahmed, al-Mostatraf fi kulli fanen mostazraf Beirut: The World of Books, 1419 AH.
2. Al-Asbahi, Malik bin Anas, Al-Muwatta, Dar Al-Taseel, 2016.
3. Al-Asfahani, Ahmed bin Abdullah, Abu Noaim, Hilyat al-Awliya and Tabaqat al-Asfiya, Egypt: Dar al-Saada, 1974.
4. Al-Azami, Muhammad Dia al-Din, The Introduction to the Great Sunnah, Kuwait: Dar al-Kholafa for the Islamic Book.
5. Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din, Sahih Sunan Abi Dawood. Kuwait: Ghiras Publishing Corporation, 2002.
6. Ibn Badran, Abdul Qadir bin Ahmed, The Introduction to the Imam Ahmad Doctrine, edited by: Abdullah Al-Turki, Beirut: Moasasat al-Risalah, 1401 AH.
7. Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, Al-Jami al-Sahih, Cairo: Dar Al-Shaab, 1987.
8. Al-Baghdadi, Abu Bakr Ahmad bin Ali, Al-Khatib, Al-Jami Li Akhlaq ar-Rawi wa aadab as-sami, edited by Mahmoud Al-Tahan, Riyadh: Knowledge Library.
9. Al-Bayhaqi, Ahmad Ibn Al-Hussein, Introduction to the Science of Sunan, edited by: Muhammad Awamah, Egypt / Dar Al-Minhaj, 2017
10. Ibn Jama`ah al-Kinani, Badr al-Din Muhammad Ibn Ibrahim, Tathkirat assami' Wa al-Mota'alim Fi aadab a;-A'alim Wa al-Mota'alim , Mishkat Islamic Library.
11. Ibn al-Hajj, Abu Abdullah Muhammad bin Muhammad al-Abdri al-Fassi al-Maliki, known as Ibn al-Hajj, Al-Madkhal, Beirut: Dar Al Turath, without history.
12. Al-Jundi, Ahmad Anwar, Islamic education is the true framework for learning. Almaktabah Al-Shamilah.
13. Al-Halabi, Badr al-Din, Teaching and Guidance, Egypt: Al-Saada Press, 1906.
14. Hanbal, Imam Ahmad Ibn Muhammad, Al-Musnad, edited by: Shuaib Al-Arna`out, Beirut: Moasasat Al-Risala, 2001
15. Al-Zarkashi, Badr al-Din, al-Burhan Fi Uluom Al-Qur'an, edited by: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Beirut: Dar Al-Ma'rifah, without history.

16. Al-Zamakhshari, Jarallah Mahmoud bin Omar, Rabih al-Abrar Wa Nussoss Al-Akhyar, Beirut:Mosasat Al-Alamy.1412 AH.
17. Al-Sijistani, Abu Dawud, Sulayman bin Al-Ash'ath. Al-Sunan, edited by: Shuaib Al-Arnaout, Beirut: Dar Al-Risala Al-Alamiah, 2009.
18. Al-Shafi'i, Muhammad bin Idris, Al-Risalah, edited by Ahmad Shaker, Egypt: Al-Halabi Library, 1940 AD.
19. Al-Shohood, Naif; Al-Mofassal Fi Fiqih ad-Da'awah ila Allah Ta'ala. Almaktabah Al-Shamilah.
20. Saleh, Ayman, Weak graduates of the Faculties of Sharia Studies, Almaktabah Al-Shamilah.
21. Al-Samadi, Khaled and Hilali, Abdul-Rahman, The Crisis of Religious Education in the Islamic World, Damascus: Dar Al-Fikr, 2007.
22. Ibn Abd al-Barr, Abu Omar Yusef bin Abdullah al-Nimri. Al-Istee'ab Fi Ma'rifat al-Asshab, Beirut: Arab Book House, without date.
23. Al-Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar, Tawali at-Tasees Fi Ma'ali Muhammad bin Idris, investigation by: Abdullah Al-Kandari, Dar Ibn Hazm, 2008 AD.
24. Gharaibeh, Raheel, Colleges of Sharia and Terrorism, Al-Dustour Newspaper, dated 3/17/2017.
25. Al-Fayoumi, Ahmad Bin Muhammad, Al-Misbah Al-Munir, Beirut: The Scientific Library.
26. Al-Qasimi, Muhammad Jamal al-Din, Qawa'ed attahdeeth Fi fonoon Mosstalah al-Hadith, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Ulmiah.
27. Al-Nasa'i, Ahmad Bin Shuaib, Al-Sunan, edited by: Abd Al-Fattah Abu Ghuddah, Halab: Islamic Publications Library, 1986 AD.
28. Al-Naysaburi, Muslim bin Al-Hajjaj, Al-Jami' Al-Sahih. Investigation: Mohamad Fouad Abdel-Baqi. Beirut:Dar Ihyaa' at-Turath Al-Arabi.
29. Al-Yamani, Al-Hussein Bin Mansour; Aadab al-Ulamaa' Wa al-Muta'almeen, Almaktabah Al-Shamilah.
30. The Ministry of Higher Education and Scientific Research – Jordan.

Websites

31. World Federation of Muslim Scholars website. https://www.iumsonline.org/ar
32. https://www.khaberni.com
33. http://www.alkuwaityah.com/Article.aspx?id=428538

الهوامش:

[1]- ينظر: موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.
[2]- قامت وزارة التعليم العالي والبحث العلمي في الأردن مشكورة بتزويدي بهذه المعلومات في الفترة من 20-2018/11/30
[3]- ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401هـ، ص 485.
[4]- أيمن صالح، ضعف خريجي كليات الدراسات الشرعية، ص 41، المكتبة الشاملة.
[5]- انظر مقال د. رحيل غرايبة بعنوان : كليات الشريعة والإرهاب" جريدة الدستور تاريخ 2017/3/17م
[6]- انظر: موقع خبرني، تاريخ 25-2-2018. https://www.khaberni.com، وانظر: مشهور السعيدي، كلية الشريعة وقائمة الإرهاب، 29-7-2017. http://www.alkuwaityah.com/Article.aspx?id=428538
[7]- أحمد أنور الجندي، التربية الإسلامية هي الإطار الحقيقي للتعلم، المكتبة الشاملة، ص 2.
[8]- البخاري، الجامع الصحيح، القاهرة: دار الشعب، 1987. كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ح 71.
[9]- أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م، ج 4، ص 225، ح 2397.
[10]- محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مصر: مكتبة الحلبي، 1940م، ص 19.

[11]- انظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، توالي التأنيس بمعالي محمد بن إدريس، تحقيق: عبد الله الكندري، دار ابن حزم 2008م. ص 145. وورد هذا السؤال بصيغة: كيف طلبك للأدب، انظر: ابن جماعة الكناني، تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، ص 5.

[12]- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار المعرفة، ج 2، ص 180-181.

[13]- رواه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب فضائل القرآن، باب: خيركم من تعلّم القرآن وعلمه، ج6، ص 236، ح 5027.

[14]- أخرجه الإمام أحمد في المسند، ح 15762، قال الأرناؤوط في تخريجه: إسناده صحيح. القاهرة: مؤسسة قرطبة.

[15]- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري، الاستيعاب في أسماء الأصحاب، بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ، هامش الإصابة، ج 2، ص 143.

[16]- أحمد بن شعيب النسائي، السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدّة، كتاب الافتتاح، باب مسألة القارئ إذا مرّ بآية رحمة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1986م. ج 2، ص 177، ح 1009.

[17]- مالك بن أنس الأصبحي، الموطأ، دار التأصيل، 2016، ج 1، ص 346، ح 196.

[18]- مسلم بن الحجاج النيسابوري، الجامع الصحيح، كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، ج 1، ح 223، ص 220.

[19]- أبو داوُد، سليمان بن الأشعث السجستاني. كتاب السنن، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009. كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها، ج 4، ح 4246، ص 96.

[20]- بدر الدين الحلبي، التعليم والإرشاد، مصر: مطبعة السعادة، 1906 ص 245-246.

[21]- خالد الصمدي وعبد الرحمن حللي، أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي، دمشق: دار الفكر، 2007. ص 140-141.

[22]- الحلبي، التعليم والإرشاد، ص 115.

[23]- انظر: خالد الصمدي، وعبد الرحمن حللي، أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي، ص 57.

[24]- انظر: بدر الدين محمد بن إبراهيم، ابن جماعة الكناني، تذكرة السامع والمتعلم في أدب العالم والمتعلم، مكتبة مشكاة الإسلامية، ص16-18.

[25]- انظر: المصدر السابق نفسه، ص: 10-18.

[26]- انظر: سنن أبي داود السنن، كتاب الصلاة، باب اللبس يوم الجمعة، ح 1078. وهو حديث صحيح. كما ذكر الألباني في صحيح سنن أبي داود، الكويت: مؤسسة غراس للنشر، 2002، ح 989.

[27]- حديث حسن لغيره، انظر: أبو داُود كتاب الأدب، باب في الوقار. ج 7، ح 4776، ص 155.

[28]- أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، بيروت: المكتبة العلمية، ص 287.

[29]- انظر: نايف الشحود؛ المفصل في فقه الدعوة إلى الله تعالى. المكتبة الشاملة، ج 12، ص 38.

[30]- ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي الشهير بابن الحاج، بيروت: دار التراث، بلا تاريخ. ج 1، ص 135.

[31]- تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم، ص 19.

[32]- محمد جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، بيروت، دار الكتب العلمية، ص 234.

[33]- المدخل لابن الحاج، ص 135.

[34]- أحمد بن الحسين البيهقي، المدخل إلى علم السنن، تحقيق: محمد عوامه، مصر، دار المنهاج، 2017- ج 2، ص 816.

[35]- محمد ضياء الدين الأعظمي، المدخل إلى السنن الكبرى، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، ص 393.

[36]- أحمد بن عبد الله، أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مصر: دار السعادة، 1974، ج 3، ص 340.

[37]- أبو بكر أحمد بن علي، الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، الرياض: مكتبة المعارف، ج 1، ح 843، ص 367.

[38]- محمد بن أحمد الإبشيهي، المستطرف في كل فن مستطرف، بيروت: عالم الكتب، 1419 هـ، ص 27.

[39]- جار الله محمود بن عمر الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، بيروت: مؤسسة الأعلمي 1412ه، ج 4، ص 33.

[40]- الحسين بن منصور اليمني؛ آداب العلماء والمتعلمين، توثيق المكتبة الشاملة، ص 1.

[41]- محمد عبد العاطي، تقنين الأحكام الشرعية ضرورة عصرية، ضمن أعمال ندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر، الإمارات العربية، المكتبة الشاملة، ص 29.

[42]- الزمخشري، ربيع الأبرار، ج 4، ص 35.

[43]- انظر: أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، شرح قصيدة أبي مزاحم الخاقاني، تصحيح: خليل أبو عنزة، ص 16.

[44]- انظر: الخوارزمي، أبو بكر محمد بن العباس، مفيد العلوم ومبيد الهموم، بيروت: المكتبة العصرية، 1418هـ ، ص 447-449.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 31 – 52
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التطبيقات الدعوية لمفهوم الحوافز الإدارية

DAWA APPLICATIONS FOR THE CONCEPT OF ADMINISTRATIVE INCENTIVES

د/ سهيل محمد قاسم مينق
الأستاذ المساعد بقسم الدعوة والثقافة الإسلامية بجامعة أم القرى السعودية
smqmishiming@uqu.edu.sa

تاريخ الإرسال: 2022/01/23 تاريخ القبول: 2022/03/01

الملخص:

عنوان هذا البحث **"التطبيقات الدعوية لمفهوم الحوافز الإدارية"** رغب الباحث من خلاله في دراسة تقويمية لمفهوم الحوافز ضمن علم إدارة الموارد البشرية، ودراسة عدد من النماذج العملية لتطبيق هذا المفهوم في حياة السلف الصالح في التاريخ الإسلامي بغية الخروج بنتائج حقيقية واقتراحات علمية وتطبيقية تسهم في تحسين أداء المؤسسات الدعوية وإدارة وتحفيز الدعاة، وتمت صياغة مشكلة البحث في الإجابة على السؤال الرئيس: ما التطبيقات الدعوية للمفهوم العلمي للحوافز الإدارية ضمن وظائف علم إدارة الموارد البشرية، ومدى الاستفادة من تطبيقاتها الدعوية المعاصرة؟، وتفرع عنه عدد من التساؤلات من أبرزها: ما التأصيل الإسلامي لمفهوم الحوافز ضمن إدارة الموارد البشرية الدعوية؟ وما التطبيقات العملية المقترحة لتفعيل مفهوم الحوافز في المؤسسات الدعوية؟ وظهرت أهمية البحث من خلال التعريف بسبق الإسلام وشموليته في العناية بجوانب الحياة كافة، ومنها الجانب الإداري، لاسيما العناية الفائقة بمفهوم الحوافز الذي يؤدي إلى نجاح العملية الإدارية، إضافة إلى تقديم مقترحات تطبيقيات دعوية قد تسهم في تحسين أداء الأعمال الدعوية وتحفيز الدعاة والمدعوين، ولتحقيق أهداف البحث اعتمد الباحث على المنهج الاستقرائي، فقام بجمع المسائل العلمية المتعلقة بمفهوم الحوافز الإدارية من خلال كتب إدارة الموارد البشرية، واستقراء الوقائع التاريخية للإدارة الإسلامية المتصلة بمفهوم الحوافز، واستفاد الباحث من عدد من الدراسات السابقة التي درست أنظمة الحوافز وعلاقتها بالإدارة العامة والإسلامية، وتميز عنها في دراسته بدراسة عدد من النماذج التطبيقية لمفهوم الحوافز ضمن الإدارة الإسلامية، ويتكون البحث من: تمهيد، وثلاثة فصول، وخاتمة، وقائمة المصادر، على النحو التالي:

تمهيد: تضمن التعريف بالموضوع، وأسباب اختياره، والأهداف التي يسعى لتحقيقها، والدراسات السابقة، ومنهج البحث ومكوناته.

الفصل الأول: عناية الإسلام بالحوافز وتطبيقاتها في الكتاب والسنة.

الفصل الثاني: نماذج من تطبيقات السلف لمفهوم الحوافز الإدارية.

الفصل الثالث: أهم خصائص الحوافز في المنهجية الإسلامية، ومقارنتها بمفهوم الحوافز المعاصر.

قائمة المراجع.

الكلمات المفتاحية: التطبيقات؛ الدعوية؛ الحوافز؛ التطبيق؛ التاريخ.

Abstract:

The researcher wanted to conduct an evaluation study for the concept of incentives within of human resource management science ; and compare it with practical models in Islamic history in order to come up with real results and practical suggestions that contribute to improve the performance of advocacy (DAWA) institutions and motivating preachers (caller to Islam).

The research problem was in main question: What are the advocacy (DAWA) applications in Islamic history for the concept of administrative incentives, and extent of contemporary benefit from it? The sub-question, most notably: What is the Islamic rooting of the concept of incentives? What are the practical applications proposed to activate the concept of incentives in advocacy institutions?

The importance of this research showed introducing the precedence of Islam in caring for all aspects of life, administrative aspect, taking care of the concept of incentives that support success of administrative process, and presenting advocacy (DAWA) proposals that may contribute to improve the management of preachers (caller to Islam) and motivating the invitees (people those whom called to Islam) .

The Inductive Approach was adopted in collecting scientific issues for the concept of administrative incentives, historical induction of Islamic management related to the concept of incentives, making the necessary comparisons, benefit of a number of studies related to incentive systems in public and Islamic administration.

The research contains the following:

An **introduction** that included a definition of subject, reasons for choosing it, its objectives, approach, components, and its three chapters:

Chapter One: Islam's care for incentives and their applications in the Qur'an and Sunnah.

Chapter Two: Examples of the applications of the predecessors to the concept of administrative incentives.

Chapter Three: The most important characteristics of incentives in the Islamic methodology, and their comparison with the contemporary concept of incentives.

List of references.

Keywords: applications; Dawa; Incentives; history; application.

تمهيد:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا رسول الله محمد بن عبد الله وآله الأطهار، وصحابته الأخيار، وأحبابهم وأتباعهم من هذه الأمة الأبرار، وبعد:

فعدم التسوية بين المجتهد وغيره، والمحسن وضده، والعامل وغير العامل منهج تعامل بيّن، وطريقة إسلامية أصلية تضمنتها نصوص الوحي المطهر، والسنة النبوية الكريمة، وتشبعت بها المواقف المتتابعة من خريجي مدرسة النبوة الأوائل، اقتداءً بالرسول القدوة ﷺ، وترفعاً عن ظلم أحد أو هضم حقه، وحتى يتهيأ للمحسن مزيدًا من إحسانه وإتقانه، ولا يتمادى المسيء في إساءاته وإخفاقه، فإن في التسوية بينهما، تثبيط للمحسن عن الإحسان، وتهيئة للمسيء على مزيدٍ من الخذلان، وهو من أخطر أبواب الظلم الإداري المقنع.

فمن ذلك قول: ﴿لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء:95)، فلم يسوي الله بين من يبذل ماله ونفسه مجاهداً في سبيل الله، وبين من لا يفعل ذلك من أهل الإسلام، واستثنى أولي الضرر من أصحاب العاهات المزمنة كالعمى والعرج والمرض المزمن والفقر المدقع وأمثالهم[1].

وقال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ ۚ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا ۚ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (الحديد:10)، وفي الحديث عن أنس بن مالك أنه وقع كلام وجدال وخصام بين خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن عوف ﷺ، فقال خالد لعبد الرحمن تستطيلون علينا بأيام سبقتمونا بها؛ فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: "دعوا لي أصحابي، فوالذي نفسي بيده لو أنفقتم مثل أحدٍ أو مثل الجبال ذهبًا ما بلغتم أعمالهم" وفي رواية " لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحدٍ ذهبًا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه"[2].

وقد تُرجمت هذه القاعدة الإسلامية في تطبيقات الرعيل الأول الأفذاذ من هذه الأمة وسلفها الصالح من الصحابة الكرام رضوان الله عليهم والتابعين لهم في العصور الزاهرة من عمر الأمة المحمدية على رسولها أفضل الصلاة والسلام، فهذا الفاروق رضي الله عنه لا يسوي في العطاء بين السابقين ومن بعدهم أو بين البدريين وغيرهم، أو بين الهاشميين رهط النبي ﷺ ومن سواهم[3].

فعن الحسن البصري رحمه الله قال: "اجتمع أشراف قريش عند باب عمر بن الخطاب فيهم الحارث بن هشام وأبو سفيان بن حرب وسهيل بن عمرو وتلك العبيد والموالي من أصحاب رسول الله ﷺ فخرج آذنه فأذن لبلال وصهيب وغيرهما، وترك الآخرين فقال أبو سفيان لم أر كاليوم إنه أذن لهذه العبيد وتركنا جلوساً ببابه لا يأذن لنا، فقال سهيل بن عمرو وكان رجلاً عاقلاً: أيها الناس إني والله لأرى الذي في وجهكم؛ فإن كنتم غضاباً فاغضبوا على أنفسكم دعي القوم ودعيتم، فأسرعوا وأبطأتم، ثم قال: والله ما سُبقتم إليه من الفضل أشد عليكم فوتًا من بابكم الذي تنافستم عليه[4]، بل ويعلم رعيته أحد أهم ركائز الإدارة الإسلامية في هذا الجانب حين يقول لعماله الذين يديرون الولايات نيابة عنه "فمن أحسن نزده، ومن يسئ نعاقبه"[5].

وإبراز المحسنين والمتميزين ومكافأتهم وشكرهم منهج إسلامي أصيل، وفي التوجيه النبوي يقول ﷺ: "لا يشكر الله من لا يشكر الناس"[6]، وفي رواية أخرى" أشكر الناس لله أشكرهم للناس"[7]، وهكذا نتلمس مراعاة الإسلام للطبيعة البشرية التي جبلت على طلب التحفيز والتشجيع، ولا عجب فهذا الدّين تنزيل من لدن الخالق العليم بخلقه ﷻ، وهو أعلم بما ينفعهم وما فيه موافقة لفطرهم وزيادة في فعاليتهم وإنتاجيتهم واستمرار حيويتهم ونشاطهم، قال تعالى: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: 14).

وإذا كان بعض المتخصصين يرى أن نشأة السلطة تعود إلى شعور الإنسان بالخطر الذي يتهدده، مما حتم عليه نوعاً من التعاون الإنساني ضمن جماعة، ثم أدرك فيما بعد ضرورة إيجاد نظام معين لهذه الجماعة يتمتع بقدر من السلطة... وعليه نشأت الدولة البدائية، ثم تطور المفهوم حتى وصل إلى العصور الحديثة، فإننا عندما يكون حديثنا عن الإسلام ودولته والإدارة فيه فالموضوع يختلف تماماً، ويرجع ذلك إلى أن الأساس في دولة الإسلام والإدارة الإسلامية هو طاعة الله في إقامة أمره على هذه الأرض، وإقامة المآثر الإيمانية والمكارم الربانية في حياة البشرية[8].

ونحن في معتقدنا الإسلامي نؤمن أن سر وجود الدنيا وبقائها هو الإنسان المؤمن الصالح، ومتى زال هذا النوع من الوجود لم يعد لهذه الدنيا معنى للبقاء، وعندها تقوم الساعة وتنقضي القصة برمتها، قال ﷺ: "لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله الله"[9]، وقال ﷺ: "لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق"[10]، أي قوم ليس فيهم مؤمن يعرف الله.

فالإنسان، وهو المورد الأهم والأساس في كل منظومة اجتماعية أو سياسية أو إدارية أو دعوية، ويتطلب التعامل معه معارف ومهارات متعددة ومتنوعة بهدف الاستفادة من طاقته وإنجازاته وتوظيفها لتحقيق الأهداف الكبيرة والتطلعات المنشودة، وهو ما يسمى في علم الإدارة الحديث بـــ **"إدارة الأفراد"**، و**"العلاقات العمالية والصناعية"**، و**"شؤون القوى العاملة"** أو **"شؤون الموظفين"** أو ما أطلق عليه مؤخراً **"إدارة الموارد البشرية"**، وهو تخصص استقل مؤخراً بكيان متكامل ضمن علم الإدارة العامة، ليكون تخصصاً مستقلاً له فروعه ومنهاجه ووظائفه ودراساته[11].

ولذا جاءت الرغبة في البحث عن مفهوم أحد وظائف علم إدارة الموارد البشرية المتعلقة بتحفيز العنصر البشري نحو مزيد من الإنتاجية والجودة، وهي الحوافز التي تسهم بشكل ملموس في كسب ولاء الأفراد اللازم لبيئة العمل، ورفع مستوى الأداء، وديمومة العمل والولاء والانتماء، واستعراض التطبيقات الدعوية في تاريخ الإسلام لمفهوم الحوافز الإدارية، وبيان سبق الإسلام في تشريعاته للعناية بتكوين الداعية وتحفيزه ودعمه نفسياً وفكرياً وعلمياً - وهو الأهم - قبل توفير الدعم المادي والحسي والتنظيمي والتشريعي، تيسيرًا للاستفادة منها في التطبيقات الدعوية الميدانية، وبالله التوفيق.

مشكلة الدراسة وتساؤلاتها: يمكن صياغة مشكلة الدراسة في الإجابة على السؤال الرئيس التالي:

[ما التطبيقات الدعوية لمفهوم الحوافز الإدارية ضمن وظائف علم إدارة الموارد البشرية، وما مدى الاستفادة من تطبيقاتها الدعوية المعاصرة؟]، ويتفرع منه عدد من الأسئلة الفرعية الأخرى ومنها:

- ما الشواهد على عناية الإسلام بالحوافز، ومراعاتها في تطبيقاته الدعوية؟
- ما التأصيل الإسلامي لمفهوم الحوافز ضمن إدارة الموارد البشرية الدعوية؟
- ما التطبيقات العملية المقترحة لتفعيل مفهوم الحوافز في المؤسسات الدعوية؟

أهداف الدراسة:

- التعريف بوظيفة الحوافز، وموقعها من علم إدارة الموارد البشرية المعاصر، وبيان أقسامها وشروط أنظمتها في الإدارة الإسلامية.
- توضيح وبيان عناية الإسلام بمفهوم الحوافز، وتطبيقاته المختلفة ومنهجيته المتميزة به في هذا المجال.
- تقديم تطبيقات عملية للاستفادة من مفهوم الحوافز الإدارية في تجويد العمل الدعوي على مستوى الأفراد والمؤسسات.

أهمية الدراسة: تظهر أهمية هذا البحث من خلال النقاط التالية:

- التعرف على أثر الإسلام وسبقه وشموليته في العناية بجوانب الحياة كافة، ومنها الجانب الإداري، لاسيما العناية الفائقة بمفهوم الحوافز الذي يؤدي إلى نجاح العملية الإدارية.
- يضيف البحث بياناً لجهود السابقين من علماء الإدارة في استقراء نصوص الإسلام وثقافته وتاريخه في الجوانب الإدارية التي يتفق الجميع على نجاح الإسلام فيها إبّان القرون المئوية المتتالية التي قاد فيها البشرية.
- يقدم البحث مقترحات لعدد من التطبيقات الدعوية التي قد تسهم في تحسين أداء الاعمال الدعوية في تفعيل جانب الحوافز الإدارية للدعاة والمدعوين.

منهج الدراسة: لتحقيق هدف هذه الدراسة سار الباحث فيه وفق المنهج الاستقرائي والذي يقوم على التتبع لأمور جزئية بالاستعانة ثم افتراض الفروض لاستنتاج أحكام عامة منها[12].

- ولذا قام الباحث بجمع المسائل العلمية المتعلقة بمفهوم الحوافز من خلال كتب إدارة الموارد البشرية.
- ثم استقرأ الوقائع التاريخية للإدارة الإسلامية المتصلة بمفهوم الحوافز وفق وظائف علم إدارة الموارد البشرية المعاصر.
- وحرص على استخلاص الأفكار الإدارية في علم إدارة الموارد البشرية وما يتعلق بها من خلال المراجع التي حصل عليها، وقد أشار في الحاشية إلى أبرز وأشهر المراجع دون استقصاء.
- والتزم الباحث بعزو النصوص الشرعية من القرآن والسنة إلى مواضعها في القرآن، ومظانها من كتب السنن دون استقصاء، مع الحكم عليها ما أمكن من أقوال أهل العلم بهذا الفن ماعدا ما في الصحيحين فاكتفي بالعزو لهما أو لأحدهما.

الدراسات السابقة:

1- دراسة بعنوان **"نظم الحوافز ودورها في رفع مستوى أداء العاملين "(دراسة ميدانية على العاملين بإمارة منطقة الرياض)**، وهي عبارة عن بحث مقدم لاستكمال متطلبات درجة الماجستير في العلوم الإدارية من معهد الدراسات العليا بجامعة نايف العربية للعلوم الأمنية تقدم بها الباحث/ عبد الله بن عبد العزيز بن عبد الرحمن العنقري عام 1419هـ/1999م، وقد عنيت الدراسة بالحوافز المطبقة بأمارة منطقة الرياض ومدى رضا العاملين عنها، وتطرق الباحث في الإطار النظري لمفهوم الحوافز وأبرز النظريات المتعلقة بها، وأشار إلى تخطيط نظام الحوافز والعوامل المؤثرة عليها، وتحدث عن الحوافز في نظام الخدمة المدنية بالمملكة العربية السعودية، وتوصل الباحث إلى عدد من النتائج من أهمها:

- أن نسبة العاملين في عينة الدراسة الذين حصلوا على حوافز منخفضة.
- ودلت النتائج أن غالب العينة يصوتون بعدم الرضا عن الحوافز التي تمنح لهم وأنها لا تتناسب مع المجهودات المبذولة.
- ودلت الدراسة كذلك على أن الترقية تعتبر أهم الإجراءات الإدارية التي تحفز العاملين.
- ثم يأتي بعدها في الأهمية المكافآت والانتدابات، وخطابات الشكر والتقدير.

2- دراسة بعنوان **"الحوافز في الفكر الإداري الإسلامي وبعض النظريات الحديثة"- دراسة ميدانية-** رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير في الإدارة العامة لكلية الاقتصاد والإدارة بجامعة الملك عبد العزيز تقدم بها الطالب/ فراج بن محمد ظافر الأسمري عام1418هـ/1998م، اعتمد فيها على المنهج التاريخي المقارن في محاولة لإبراز الوسائل والأساليب التي يتم من خلالها إشباع الاحتياجات والرغبات الكامنة في الإنسان بهدف تحفيزه لإطلاق قدراته وإمكانياته التي وهبها الله له واستثمارها إتقان العمل الذي يقوم به ورفع إنتاجيته فيه، ومن ثم مقارنتها مع النظريات الحديثة في مجال الحاجات والحوافز، أملاً في إلقاء الضوء على الفكر الإسلامي في هذا الجانب بغية تأصيله وتطبيقه في الواقع العملي، وقد توصل الباحث إلى عدد من النتائج من أهمها:

- وجود اختلافات بين النظريات الحديثة التي تفسر دوافع وحاجات النفس البشرية وكيفية تحفيزها، مع إغفالها للجوانب الروحية والتي تعتبر أهمها.
- الإسلام ينظر للإنسان نظرة إيجابية فقد حظي بالتكريم والاستخلاص في الأرض وحمل مسؤوليات عظيمة بينما لا يلقى الإنسان هذا التكريم في النظريات الحديثة.

- بالرغم من وجود اختلافات بين الفكر الإداري الإسلامي والنظريات الحديثة فإن هناك أيضاً جوانب من الشبه بنسب متفاوتة من نظرية لأخرى.

مكونات الدراسة: تتكون من: تمهيد، وثلاثة فصول، وخاتمة، وقائمة المصادر، على النحو التالي:

- أما التمهيد: فقد تضمن التعريف بالموضوع، وأسباب اختياره، والأهداف التي يسعى لتحقيقها، والدراسات السابقة، ومنهج البحث ومكوناته.
- وفي الفصل الأول تم الحديث عن عناية الإسلام بالحوافز وتطبيقاتها في الكتاب والسنة.
- وتضمن الفصل الثاني استعراض نماذج من تطبيقات السلف لمفهوم الحوافز الإدارية.
- وتم في الفصل الثالث عرض أهم خصائص الحوافز في المنهجية الإسلامية، ومقارنتها بمفهوم الحوافز المعاصر.
- ثم الخاتمة، فالمصادر.

الفصل الأول: عناية الإسلام بالحوافز وتطبيقاتها في الكتاب والسنة

إذا ما علمنا أن الحافز – موضوع بحثنا – ما هو إلا محرك للدوافع التي هي في حقيقتها ناشئة عن حاجة أصلية في النفس البشرية أو عارضة عليها، كحاجة الإنسان إلى التعبد واللجوء بفطرته إلى قوة عظمى خارجة عنه يعبدها ويتضرع إليها، ويستمد العون منها، فهذه حاجة فطرية جبلية، تدفعه للبحث عن إشباع هذه الحاجة الملحة، والإسلام ببراهينه العقلية والتاريخية والحسية يحفز العاقل في تفكيره والسعيد في قدره إلى اتباع هذا الدين والدخول في زمرة المسلمين، وهكذا الحاجة إلى الطعام والنكاح واللباس والطمأنينة ونحوها حاجات أصلية، وهناك حاجات طارئة كالحاجة إلى التداوي عند المرض، والتدفئة عند البرودة، وزيادة الكسب عند الحاجة ونحوها، وعن زود الإنسان عن عرضه وحياضه إذا أغضب وظلم، كلها حاجات نجد عناية الإسلام بها وبمراعاتها وسن الضوابط لإشباعها بتوسط واتزان.

وقد أفرد عدد من علماء الإسلام موضوع الحاجات وتقسيماتها في مباحث جليلة جمعوا فيها ما استنبطوه من تلك التقسيمات وأنواعها، وجعلوها غالباً تحت عنوان مقاصد الشريعة الإسلامية.

فذكروا أن هناك حاجات رئيسة للإنسان لا يمكنه العيش عيشة كريمة يرتضيها خالقه دون العناية بها والمحافظة عليها، وذكروا أن مقاصد الشريعة الإسلامية الكبرى تتوجه للعناية بها والمحافظة عليها، وهي الحاجات الضرورية الخمس لكل إنسان (المحافظة على الدين: ولذلك حرم الله الردة، والمحافظة على النفس: وقد حرم الله قتل النفس بغير حق، والمحافظة على العقل: ولذا حرم الشارع الخمر وكل مسكر، والمحافظة على العرض: ومنه تحريم الزنا والبغاء، والمحافظة على المال: ولذلك حرم الله السرقة والغلول)، **فهذه الحاجات الأولية والرئيسة** لكل فرد مهما تغيرت معتقداته أو بيئته، وهي أوسع وأشمل وأدق تفصيلاً من الحاجات التي ذكرها علماء النفس القدماء والمعاصرين، وتسمى في الإسلام بالضروريات الخمس الكبرى بحيث: "لو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدمت النفس (المكلف) لعدم التدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش"[13].

ويلي الحاجات الأساسية في الإسلام الحاجات التكميلية وهي كل حاجة لا يترتب على فقدها انعدام الحياة السوية، ولكن يترتب على فقدانها شدة ومشقة حقيقية تلحق بالمكلف، وتعرف بأنها: "كل ما يفتقر إليه الإنسان من حيث التوسعة ورفع الحرج، فلو لم يراع دخل على المكلفين الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ

مبلغ الفساد المتوقع في المصالح العامة"، ويمثلون لها بحاجات الإنسان للبيوع بأنواعها والإيجارات، وإقامة القضاء والشرطة، وشروط النكاح، وكثير من أحكام المباحات في المعاملات وغيرها.

ثم تأتي الحاجات التكميلية أو التحسينية، أو ما يطلق عليه حاليًا في الرؤية الاستراتيجية 2030 للمملكة العربية السعودية، بمصطلح (جودة الحياة)، وهي: "ما يكون بها كمال نظام الحياة والطمأنينة والبهجة والسكون والدعة، وتقع موقع التحسين والتيسير للمزايا، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات، كحاجة الإنسان إلى خصال الفطرة، وأحكام اللباس والستر، وأبواب الآداب في الإسلام كثير منها من هذا القبيل"[14].

وقد جاءت النصوص المتوافرة في القرآن والسنة متضمنة العناية بتلك الحاجات الفطرية للإنسان، والحض على رعايتها، وسدها وإشباعها بانضباط وتكامل وشمول لجوانب النفس البشرية المتعددة والمختلفة، ضماناً لاتزان النفس البشرية حتى لا تفقد حيويتها الإنتاجية، واستمرار فعاليتها وانتماءها لمشروعات الإسلام الكبيرة والعظمى، و"العملية الإدارية مهمتها تزويد المنشأة بما تحتاجه من طاقة بشرية مسلمة بأسلوب يحرص على تكافؤ الفرص وعدالة الاختيار، على أن تكون هذه الطاقة ذات كفاءة عالية تستجيب لمعايير القوة والأمانة والحفظ والعلم، وتعمل على تحقيق أهداف مشروعة، ويمكن استخدام طاقة بشرية غير مسلمة ذات مهارة مهمة مطلوبة عند الضرورة ولفترة محدودة وبترتيب مسبق يهيئ الإدارة للاستفادة من خبرتها اللازمة"[15].

ويتولد عن تلك الحاجات في النفس البشرية، دوافع نفسية تختلف درجة إثارتها من شخص إلى آخر حسب مستوى النقص الداخلي في الحاجة، إضافة إلى مؤثر خارجي يؤثر على درجة فاعلية الدافع قوة وضعفاً يطلق عليه **الحافز**، فهناك ترابط وثيق بين الحاجات الفطرية التي ركبها الله في النفس البشرية، وبين الدوافع التي تتولد عن تلك الحاجات عندما يشعر الإنسان بنقص فيها، وبين الحوافز الخارجية التي تحفز الإنسان لسد حاجاته، وبين درجة الدافعية الداخلية التي تتولد لديه حسب درجة الحافز.

وهناك علاقة أيضاً بين وجود الدوافع ودرجة الدافعية، وبين نوعية السلوك الذي سيسلكه الفرد حسب نوعية البيئة والثقافة والخلفية المعرفية التي نشأ فيها، وقد قدم لرسول الله ﷺ ضبٌّ مشويٌّ - حيوان من الزواحف الصحراوية - فقرب إليه فأهوى إليه بيده ليأكل منه، فقال له من حضر: يا رسول الله ﷺ إنه لحم ضب، فرفع يده عنه، فقال له خالد بن الوليد: يا رسول الله أحرام الضب؟! قال: لا، ولكن لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه، فأهوى خالد إلى الضب فأكل منه ورسول الله ﷺ ينظر، ولم يشاركه في أكله[16].

وعندما نتناول موضوع العناية الإسلامية بالحوافز سنعرض لبعض نصوص الشريعة الوفيرة التي تضمنت إشارة واضحة لمفهوم الحوافز حسب المفهوم المعاصر في علم إدارة الموارد البشرية، والتي من خلالها تتجلى بصفاء ووضوح عناية الإسلام الفائقة بتحفيز وتشغيل وتفعيل موارده البشرية إبّان تربعه على سدة الإدارة العالمية للأمم لأكثر من ألف عام مضت، وذلك من خلال النصوص التالية:

أولاً: من القرآن الكريم

1- قال تعالى محفزاً عباده على بذل جهدٍ أكثر، بأداء متميز يتمثل في الإخلاص أولاً، في تنفيذ مهمة جليلة لا يقوم بها عادة إلا الأكفاء المخلصون، ألا وهي إصلاح ذات البين، وسد منافذ الشيطان الذي يسعى للإفساد والتحريش بين فريق العمل الواحد من أعضاء المجتمع الإسلامي، فيقول الله عزّ في علاه: ﴿لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ابْتِغَاءَ

مَرْضَـــاتِ اللَّهِ فَسَـــوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النســـاء: 114)، ولو أن أحد أثرياء الناس وكرمائهم وعد المتنافسين في مسابقة (ما) بجائزة عظيمة (لا يتوقعونها)، لكان ذلك أدعى لتحفزهم وتحميسهم في المنافسة للظفر بها، ولله ﷻ المثل الأعلى كيف سيكون حال المتنافسين في إنجاز هذه المهمة (الإصلاح بين الناس) وهي غير واجبة، بل من باب النفل، إذا كان من يعدهم بالجائزة العظيمة أكرم الأكرمين، ومن له الغنى المطلق وبيده ميراث السموات السبع والأراضين ﴿لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (الحج: 64)، والإصلاح بين الناس هنا عام في الدماء والأعراض والأموال، وفي كل شيء يقع التداعي فيه، وقد جعل الله مجرد الأمر بها خيراً، ورغب في فعلها، والترغيب بمعنى التحفيز لقوله تعالى: "ومن يفعل ذلك" لأن فعلها أقرب إلى الله من مجرد الأمر بها، إذ خيرية الأمر بها إنما هي لكونه وســـيلة إلى فعلها"[17].

2- وقال تعالى محفزاً عباده للهجرة في ســـبيله – والهجرة عمل قد يكون واجباً، وقد يكون مندوباً غير مفروض، لاسيما إذا كان المكان المهاجر إليه أقل اقتصاداً وجمالاً ورفاهيةً أو صفراً من ذلك كله مقارنة بالمكان المهاجر منه - وعدم قبول المسلم الركون والسكون لظروف لا يستطيع معها إظهار شعائر دينه بحرية وسلام، وترك الالتفات لما قد يوسوس به الشيطان أن تلك المهمة ليس في الإمكان إتمامها فيخسر العامل وضعه الحالي، ولا يظفر بوضع أفضل، فيقول الله جل في علاه: ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً ۚ وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (النساء: 100)، قال ابن كثير: وهذا تحريض على الهجرة وترغيب في مفارقة المشركين، وأن المؤمن حيثما ذهب وجد عنهم مندوحة وملجأ يتحصن فيه .... والمراغم هو المنع الذي يتحصن به، ويراغم به الأعداء"[18].

3- وقال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وأولئك هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 104)، والأشهر هنا أن (من) تبعيضية على قول عدد من المفسرين، وأن القيام بمهمة الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات التي إذا قام بعض البعض سقط الحرج والإثم عن الباقين، ويأثمون جميعهم لو تركوها كلهم، قال ابن الجوزي:" و(من) هاهنا تدخل لتحض المخاطبين من ســـائر الأجناس، وهي مؤكدة أن الأمر للمخاطبين... ويجوز أن يكون أمر منهم فرقة، لأن الدعاة ينبغي أن يكونوا علماء بما يدعون إليه، وليس الخلق كلهم علماء"[19]، وهاتان المهمتان - الغير واجبتين على الأعيان، ندب الله إليها العقلاء وحفزهم للقيام بها، لأنهما من الأعمال المتميزة الجليلة التي بها خيرية الأمة وحفظها ولا يحســـن أن يقوم بها إلا الأكفاء والمحتســـبين، وجعل الحافز الجاذب لهم تبوء مكانة الفلاح والانضمام لركب المفلحين عند الرحمن الرحيم.

4- وقال ربنا محفزاً عباده لكف النفس عن الاقتصاص من ظلم الظالم، وترغيباً لهم في العفو والتجاوز عمن أســـاء إليهم بعد تبين الجائز لهم في فعله إذا عدلوا عن العفو إلى إيقاع العقوبة، فقال تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ﴾ (النحل: 126)، فجعل حافزه للعفو تبوء منزلة الصابرين، الذين وعدهم الله أن يوفيهم أجرهم بغير حساب، وكان رسول الله ﷺ لما وقف على عمه حمزة رضي الله عنه مقتولاً، وقد مثل به المشركون يوم أحد أقسم قائلاً: "أما والله لأمثلن بسبعين منهم مكانك"، فلما نزلت هذه الآية ، فقال: "نصبر ولا نعاقب، كُفُّوا عن القوم إلا أربعة"[20].

5- وقال تعالى: ﴿مَّن يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا ۖ وَمَن يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُ كِفْلٌ مِّنْهَا ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾ (النساء: 85)، والمعنى بالشفاعة الحسنة شفاعة الإنسان للإنسان ليجتلب له

نفعاً، أو ليصلح بينه وبين أخيه، أو أنه دعاء المؤمن لإخوانه، أو هي الشفاعة بمعنى تشفيع وِتر المسلمين في الجهاد وتكثير سوادهم، فمن فعل ذلك أو شيئاً منه كان له نصيب من أجر هذه الأعمال، وفي هذا تحفيز وتحريض وحث على هذه الأعمال المندوبة غالباً.[21]

ثانياً: من السنة النبوية الشريفة

1- عن عروة رضي الله عنه قال: أشهد أن رسول الله ﷺ: "قضى أن الأرض أرض الله، والعباد عباد الله، ومن أحيا موانًا فهو أحق به، جاءنا بهذا عن النبي ﷺ الذين جاءوا بالصلوات عنه"[22].... فهذا **حافز نبوي** لاستصلاح الأرض وزراعتها، وتوسيع الرقعة الخضراء المثمرة منها، وبذلك تتجه الأمة إلى الاكتفاء الذاتي بطعامها وأقواتها من زراعة أرضها، وهو حافز يمنح للأداء المتميز في أحياء الموات من الأرض، قال في شرح الهداية من كتب الحنفية : "الإحياء تسبب للحياة النامية بناء أو غرس أو حراثة أو سقي، وعرّفه المالكية: بأنه لقب لتعمير داثر الأرض بما يقتضي عدم انصراف المعمر عن انتفاعه بها، وعند الشافعية: عمارة الأرض الخربة التي لا مالك لها، والإحياء عند الحنابلة: عمارة ما لم يجر عليه ملك لأحد، ولم يوجد فيه أثر عمارة، وحكمة مشروعيته أنه سبب لزيادة الأقوات والخصب للأحياء"[23].

2- وعن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "نضر الله امرأً سمع منا حديثًا فحفظه حتى يبلغه، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه "[24]، ففي هذا الحديث عرض نبوي كريم فيه **حض وتحفيز** لأفراد الأمة على حفظ العلم من حديث رسول الله ﷺ بإتقان، وتحفيز إلى تبليغه بإتقان لنشر السنة وبث العلم، والحافز - وما أدراك ما الحافز - الدعاء النبوي المبارك المقبول لمن فعل هذا الفعل وقام بهذه المهمة بأداء متقن متميز أن يرزقه الله بياض الوجه وحسنه ونوره ونضارته وبهاءه في الدنيا والآخرة، قال المباركفوري: "والمعنى أن من سمع حديثاً من الرسول ﷺ أو من أصحابه فبلغه من غير زيادة ولا نقصان خصه الله بالبهجة والسرور لما رُزق بعلمه ومعرفته من القدر والمنزلة بين الناس في الدنيا ونعمه في الآخرة حتى يرى عليه رونق الرخاء والنعمة... ولو لم يكن في طلب الحديث وحفظه وتبليغه فائدة سوى أن يستفيد بركة هذه الدعوة المباركة لكفى ذلك فائدة وغنماً، وجلَّ في الدارين حظاً وقسماً"[25].

3- وعن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ يوم حنين: "من قتل كافرا فله سلبه"[26]، فهذا تشجيع منه ﷺ للمجاهدين في سبيل الله، وتسمى هذه المكافآت في علم الإدارة الحديث (بالحوافز الوظيفية)[27]، وهو من **حوافز الجهاد**، فلم يسوي الشارع بين المجاهد المتميز في أداءه وشدة حرده وبأسه على الكفار، وبين غيره ممن هو أقل تميزاً وأداءً؛ وإن كانا في أصل الأجر سواء فلهما الجنة أن قَبِلَ اللهُ جهادهما، أم السَلَب فهذا زيادة على الأجر لا يمنح لكل أحد، ولهذا الحافز أثر إيجابي في الواقع الجهادي العملي.

4- ويمكننا أن ننظر إلى السهم الذي قسمه الله من الزكاة للمؤلفة قلوبهم مثالًا آخر **للحوافز التي** يثير بها الإسلام أتباعه أو من يرجوا أن يكونوا من أتباعه على الدخول في حماه والانقياد له والاستسلام الكامل لحكمه وعدله، أو على الأقل **نحفزه أن** يكفّ شره عن الإسلام وأهله، وهو سهم الزكاة المخصص للمؤلفة قلوبهم تحفيزاً وترغيبًا لهم للدخول في الدين والثبات عليه، كما قال صفوان بن أمية رضي الله عنه: لقد أعطاني رسول الله ﷺ يوم حنين، وإنه لأبغض الناس إليّ، فما زال يعطيني حتى إنه لأحب الناس إليّ[28]، ويطلق لقب (مؤلف) في الفقه: على السيد المطاع في قومه ممن يُرجى إسلامه، أو يُرجى أن يكفّ شره بإعطائه من الزكاة، أو يُرجى بإعطائه قوة إيمانه، أو إسلام نظيره، أو جبايتها ممن لا يعطيها، أو دفعٌ عن المسلمين، فيعطى ما يحصل به تأليفه عند الحاجة إلى إعطائه[29]، قال ابن عباس ﷺ في المؤلفة قلوبهم:"

هم قوم كانوا يأتون رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان رسول الله ﷺ يرضخ[30] من الصدقات فإذا أعطاهم من الصدقة قالوا هذا دين صالح وإن كان غير ذلك عابوه"[31].

5- وعن المستورد بن شداد قال: سمعت النبي ﷺ يقول: "من كان لنا عاملًا فليكتسب زوجة؛ فإن لم يكن له خادم فليكتسب خادما، فإن لم يكن له مسكن فليكتسب مسكنًا، فمن اتخذ غير ذلك فهو غالّ أو سارق"[32]، وهو مثال نبوي رائع لمفهوم **المزايا والحوافز الوظيفية**، قال ابن جماعة: "ويفرض السلطان لكل واحد من الأمراء والأجناد من العطاء والإقطاع قد ما يحتاج إليه في كفايته اللائقة بحالته ومروءته ومنزلته في الزوجات والأولاد والعبيد والإماء والخدم والدواب من مؤونة وكسوة وسكن وخيل وسلاح وحاجة سفره، ويراعي في ذلك الزمان والمكان والرخص والغلاء وعادة البلد في المطاعم والملابس الشرعية، فيكفيه المئونات كلها"[33].

الفصل الثاني: نماذج من تطبيقات السلف لمفهوم الحوافز الإدارية.

من خلال دراسة المواقف العملية من حياة السلف الصالح والرعيل الأول من الصحابة الكرام والتابعين لهم بإحسان رضي الله عنهم أجمعين، والتي تتعلق أحداثها أو يوجد ضمن أحداثها تطبيق لمفهوم الحوافز الإدارية، وتحفيز القدرات والمهارات لبذل المزيد من الجهد لتحقيق أهداف المشاريع الإسلامية الرائدة التي ينفذونها، والسعي البيّن للمحافظة على الكفاءات البشرية وتنمية مهاراتها منعًا لضعفها أو تسربها، يتبين عمق الإدارة الإسلامية الربانية بمعرفة حاجات النفسية البشرية، والقدرة الرائعة على إشباعها بالطرق المشروعة لدى رجالات الإسلام الأوائل، وكفاءتهم الكبيرة للقيادة والتوجيه، وعناية الإسلام بالحوافز لأهميتها في تفعيل وتنمية موارده البشرية، ومن أمثلة ذلك :

1- عن أبي قتادة رضي الله عنه أنه قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ في عام حنين، فلما التقينا كانت للمسلمين جولة قال: فرأيت رجلا من المشركين قد علا رجلًا من المسلمين، قال: فاستدرت له حتى أتيته من ورائه، فضربته بالسيف على حبل عاتقه (وصلة ما بين العنق والكاهل)، فأقبل عليّ فضمني ضمة وجدت منها ريح الموت، ثم أدركه الموت فأرسلني، فلحقت عمر بن الخطاب، فقلت له: ما بال الناس؟ قال: أمر الله، ثم إن الناس رجعوا، وجلس رسول الله ﷺ فقال: "من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه" قال: فقمت ثم قلت: من يشهد لي؟ ثم جلست، ثم قال الثانية: "من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه" قال: فقمت ثم قلت: من يشهد لي؟ ثم جلست، ثم قال ذلك الثالثة، فقمت فقال رسول الله ﷺ: "ما لك يا أبا قتادة؟" قال: فاقتصصت عليه القصة، فقال رجل من القوم: صدق يا رسول الله، وسلب ذلك القتيل عندي، فأرضه منه، فقال أبو بكر الصديق: لاهاً الله إذا، يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله فيعطيك سلبه، فقال رسول الله ﷺ: " صدق، فأعطه إياه" ، فقال أبو قتادة: فأعطانيه، فبعت الدرع، فابتعت به مخرفاً (المخرف بفتح الميم: البستان) في بني سلمة، فإنه لأول مال تأثلته في الإسلام[34]، ففي هذه القصة **تطبيق لمنح الحوافز، وعدم التعنيف على أخذها** فهذا مجاهد يطالب بسلب قتيله من الكفار، وهو حافز مادي دنيوي، لأن الجهاد إذا كان من أجل هذه الغنائم والأسلاب لما كان في سبيل الله، ولكن لا يسوي الإسلام بين المجاهد المجتهد والأقل اجتهاداً، ولذا غضب صديق الأمة رضي الله عنه - والذي تربى في المدرسة النبوية الإدارية - من هذا المتطفل الذي يريد أن يحوز حافزاً وجائزة ومنزلة مالية ليست له، واعتبره ظالم يجب منعه من التعدي والظلم على حوافز غيره، فكيف يُكافأ بشيء لم يعمله، وهو العدل الرائع في نظام الحوافز الجهادية في الإسلام، وقد جعل الإسلام للنكاية في العدو بقتل رجالاته حافزاً آخر أخروي ومعنوي زيادة على الحافز الدنيوي المادي الملموس ، فقال ﷺ: "لا يجتمع كافر وقاتله في النار أبدا"[35]، ومن تتبع

أثر هذه الحوافز في نفوس الأفراد وجد عجباً حتى روي أن أبا طلحة رضي الله عنه لما سمع رسول الله ﷺ يقول يوم حنين: "من قتل رجلا فله سلبه"، فقتل يومئذ عشرين رجلاً وأخذ أسلابهم"[36].

2- وفي القادسية لحق بطل من أبطالها يُقال له " زُهرة بن الحوية التميمي" بفلول الفرس المنهزمة وقائدهم الجالينوس يجمّعهم، فقتله زهرة وأتى بسلبه إلى سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، فرأى السلب كثيراً عليه، فلم يمضِ له كل سلبه، فلما علم عمر بن الخطاب رضي الله عنه بذلك، كتب إلى سعد القائد – يبين له خطورة تصرفه ذلك مع هذا الفرد المتميز صاحب الأداء المتميز الذي استحق يفعله ذاك الحافز المرصود له – فقال في كتابه: " أما بعد: .. تعمد إلى مثل زُهرة، وقد صلِيَ بمثل ما صلَى به، وقد بقي عليك من حربك ما بقي، تفسد قلبه؟!.... امض له سلبه، وفضله على أصحابه عند عطائه بخمسمائة"، وهذه مكافأة أخرى **بمثابة الحافز المعنوي لتميزه، يُمنح له علانية** أمام زملائه في المشروع لتحفيزهم للأداء المتميز في مشروع الفتوح الإسلامية والجهاد[37].

3- وروى أهل السِّيَر أن رجلاً كان مع أبي موسى الأشعري رضي الله عنه وكان ذا صولٍ ونكاية في العدو، فغنموا مغنماً، فأعطاه أبو موسى بعض سهمه فأبى أن يقبله، فجلده أبو موسى عشرين سوطاً وحلق شعر رأسه، فجمع الرجل شعره وترحّل إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه حتى دخل عليه، فأخذ شعره وضرب به صدر عمر، ثم قال: "أما والله لولا النار" - أي لولا خوفي عليك من النار ما فعلت ما فعلت- فسأله عمر عن حاله فقال: "إني كنت ذا صوت ونكاية.. وأخبره بأمره... فضربني أبو موسى عشرين سوطاً وحلق رأسي، فقال عمر:" لأن يكون الناس كلهم على صرامة هذا، أحب إلى من جميع ما أفاء الله علينا"، ثم كتب إلى أبي موسى: "سلام عليك، أما بعد: فإن فلاناً أخبرني بكذا وكذا، فإن كنت فعلت ذاك في ملأ من الناس فعزمت عليك لما قعدت له في ملأ من الناس حتى يقتص منك"، فقدم الرجل فقال له الناس: اعف عنه، فقال: لا والله، لا أدعه لأحد من الناس. فلما قعد أبو موسى ليقتص منه، رفع الرجل رأسه إلى السماء، ثم قال: اللهم إني قد عفوت عنه"[38].

وهكذا يقِّرُ الإسلام الحوافز ويجعل المطالبة بها حقٌ متاح لكل متميز كفء، مع اشتراط الإخلاص لئلا يحبط العمل، ويتضح من هذا الموقف وما قبله إدراك القيادة الإسلامية الراشدة المتمثلة في أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه لأهمية تطبيق مفهوم الحوافز الإسلامية وإيصالها للمتميزين، وإدراكهم للمخاطر المترتبة على بخسها والتساهل في أدائها بحجة أن الأجر قد ثبت عند الله للمخلصين كما يفعله اليوم من لا يدرك ما أدركه الأفذاذ الأوائل، ومن المعلوم أن المخاطر المترتبة على إهمال الحوافز نابع من دوافع فطرية نحو إشباع الحاجات وسدها بطريقة سليمة، وإلا فمع مرور الزمن يتسرب الأكفاء من المشروع، وتضعف الإنتاجية ويتعلل المتميزون عندئذ بطول المدة والسآمة والملل، وقد يكون الجميع من العاملين والمسئولين غير مدركين للأسباب الحقيقة وراء ذلك الضعف والفتور[39].

4- وكان أول خطبة خطبها عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن حمد الله وأثنى عليه ثم قال: "أما بعد، فقد ابتليت بكم وابتليت بي، وخلفت فيكم بعد صاحبي، فمن كان بحضرتنا باشرناه بأنفسنا، ومن غاب عنا وليناه أهل القوة والأمانة، ومن يحسن نزده حسنا، ومن يسيء نعاقبه، ويغفر الله لنا ولكم"[40]، وهكذا ينبغي أن يفرق بين المحسن والمسيء، وبين المتميز وغيره، ومجازاة المحسن المتميز من باب **تحفيزه وتشجيعه**، أما إهمال العناية بتحفيز المتميزين، وتأخير منحهم حوافزهم المشروعة، وعدم إتاحة المساحة الكافية لهم للمطالبة بحوافزهم، بل العكس لومهم واتهام نياتهم، كل ذلك تثبيط لهم، ومساواتهم ظلمًا بغيرهم من الكسالى أو على الأقل العاديين ممن لا تميز لهم ولا إتقان.

5- ومن أقوال الفاروق رضي الله عنه: "ثلاث من الفواقر، جار مقامة إن رأى حسنة سترها، وإن رأى سيئة أذاعها، وامرأة إن دخلت عليها لسنتك وإن غبت عنها لم تأمنها، وسلطان إن أحسنت لم يحمدك، وإن أسأت قتلك"[41]، فعدّ عدم المكافأة على الإحسان بحمده وما فوقه - إذ انضاف إليه المحاسبة الشديدة على الأخطاء - من حياة البؤس والتعاسة، **لأن الإنسان بحاجة إلى حافز على إحسانه بشكر أو مكافأة،** والإخلاص ألا يكون همه ذلك الحافز، وإنما ما وعده الله من الثواب على الإحسان ثم إذا جاء بعد ذلك دون تطلع فهو من عاجل بشرى المؤمن قال ﷺ: "من صنع إليكم معروفاً فكافئوه فإن لم تجدوا ما تكافئونه فادعوا له حتى تروا أنكم قد كافأتموه"[42]، وقال ﷺ: "من صنع إليه معروف فقال لفاعله جزاك الله خيرًا فقد أبلغ في الثناء"، قال الترمذي هذا حديث حسن جيد غريب[43]، وقال ﷺ: "لا يشكر الله من لا يشكر الناس"[44].

الفصل الثالث: أهم خصائص الحوافز في المنهجية الإسلامية، ومقارنتها بمفهوم الحوافز المعاصر

عندما نتكلم عن منهجية الإدارة الإسلامية في العناية بالحوافز وأنظمتها يحسن بنا أن نتذكر أن هذه العناية تنبع من خصائص الإدارة الإسلامية ذاتها، حيث أن أنظمة الحوافز أحد وظائف إدارة الموارد البشرية في العملية الإدارية، ولذا سنعرض استقراء خصائص الإدارة الإسلامية أولًا، ثم نعرج على تعداد خصائص الحوافز في الإدارة الإسلامية، ثم نتبعهما بما يمكن استنباطه من خصائص إضافية من خلال دراسة النماذج التاريخية للحوافز، وأخيراً نجري المقارنات بينها وبين خصائص الحوافز الإدارية في علم الموارد البشرية المعاصر، على النحو التالي:

أولاً: يرى الدكتور محمد نور الدين عبد الرزاق أن النموذج الإسلامي للإدارة العامة جاء متميز بالآتي:

1- مرونة الشريعة الإسلامية وقابليتها للملائمة مع مختلف البيئات، ومختلف ظروف الزمان والمكان، فضلاً عن مراعاة صالح الفرد في دنياه وآخرته... ولا جدال في أن هذه المرونة أدت إلى أن تتمتع الدول الإسلامية بنظام إداري قوي استطاع أن يتلاءم مع ظروف الدولة التي بلغت شأوًا عالياً من الازدهار والاتساع... ومكنها من إدارة أراضيها الواسعة ورعاية مصالحها المتشعبة ونظامها الضخم مئات السنين، والاستمرار في أداء الخدمات العامة بقوة ومتانة وحيوية حتى في أحلك الظروف، وفي ذلك دليل على المرونة العالية التي اتصف بها الإسلام عموماً، واتصفت بها الإدارة الإسلامية خاصةً.

2- عدم وجود نموذج إسلامي - تفصيلي - للإدارة، لأن القول بوجود ذلك النموذج الإداري التفصيلي في الإسلام، يوجب على المسلمين في كل زمان ومكان تطبيق ذلك النموذج...ولكن الشريعة الإسلامية جاءت في مجال الإدارة بمبادئ عامة تُعنى بالكليات تاركة التفاصيل لولاة الأمر في كل عصر حسب مصالح ما يتلاءم مع مصالح العباد والبلاد، مع إتاحة الفرصة لتطور إدارة الدولة كما هو مشاهد في تاريخ الدول الإسلامية.

3- ومن أهم تلك المبادئ العامة في الإدارة الإسلامية ما يلي:

أ- اختيار الأصلح للعمل، أي اختيار أصلح العناصر البشرية لتولي المناصب والمهام في أي أمر من أمور المسلمين كما قال تعالى يبين شروط الموظف في الإسلام: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ (القصص:26)، وقد قال ﷺ: "من قلد إنسانا عملا، وفي رعيته من هو أولى منه، فقد خان الله، ورسوله، وجماعة المسلمين"[45].

ب- تحديد الاختصاصات والسلطات، كما يحدثنا التاريخ عن عثمان وعلي وزيد وأبيّ رضي الله عنهم كانوا مختصين بكتابة الوحي، وكان الزبير بن العوام وجريم بن الصلت رضي الله عنهما يقومان بكتابة أموال

الصدقات، وكان حذيفة يعد التقديرات على زكاة النخل، والمغير بن شعبة والحسن بن نمير يكتبان المداينات والمعاملات بين الناس، وكان زيد بن ثابت يختص بالترجمة والكتابة للملوك والزعماء حتى بغير العربية رضي الله عنهم، وقد ثبت أن رسول الله ﷺ كثيراً ما كان يؤكد ذلك عندما يقول: "أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدهم في دين الله عمر، وأصدقهم حياء عثمان، وأقضاهم علي بن أبي طالب، وأقرؤهم لكتاب الله أبي بن كعب، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، ألا وإن لكل أمة أمينا، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح"[46].

ج- العدالة وهي من مبادئ الإدارة الإسلامية عموماً وليست مقصورة على القضاء كما تفعله القوانين الوضعية، بل مبدأ عام وقاعدة عامة تحكم كل الأمور مهما كان قدرها أو مقدارها، وهي مفروضة على كل من يملك سلطة أيا كانت كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل:90).

د- المساواة وهو مبدأ مضمون في الشريعة الإسلامية وتعني أن يعامل الناس جميعًا متمتعين بالحقوق العامة، دون تفريق بسبب الأصل أو الجنس أو اللون أو الثروة أو الجاه وغيرها.

و- الشورى وهو من أشهر مبادئ الإدارة الإسلامية، وأوجب الإسلام الأخذ بها بدءاً برسول الله ﷺ الذي قال الله له: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران: 159)، وأثنى الله على اتباع النبي ﷺ من المؤمنين إلى يوم القيامة بهذه الصفة فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (الشورى: 38).

هـ- مبدأ الرقابة والمحاسبة من أهم مبادئ الإدارة الإسلامية، وفي التنزيل يقول ربنا الجليل: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المدثر: 38)، وقال تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الحشر: 18) [47].

ثانياً: أما ما يتعلق بخصائص الحوافز في الإدارة الإسلامية:

فقد تعرض عدد من الباحثين منهم **الدكتور أحمد المزجاجي** في كتابه (مقدمة في الإدارة الإسلامية) حيث ألمح لما يجب توافره في تصميم الحوافز في الإدارة الإسلامية، فذكر عددًا من الخصائص منها:

1- الإنصاف والعدل: ويعني التعامل مع منسوبي المنشأة على قدم المساواة بغض النظر عن الفروقات العرقية أو الجنسية ذكراً كان أو أنثى أو القبلية أو المذهبية أو الإقليمية، وبدون أن تكون هناك مؤثرات بسبب القرابة أو النسب أو المصلحة الخاصة أو المجاملة، لأن المقياس الوحيد هو العمل وما ينتجه الموظف من وحدات سواء كانت خدمية أم سلعة.

2- تفاوت الأجر على أساس تفاوت العمل: أي أن طبيعة العمل هو المحك الذي على ضوئه يترتب معرفة الوحدات المنتجة منه ونوعيتها وبالتالي تحديد الأجر المناسب على قدر الجهد المبذول، فإذا تفاوت الأجر على غير هذا الأساس من العدل، وجب تعويض المتضرر بطريقة أو بأخرى حتى يتسنى تصحيح وضعه.

3- الجمع بين الحافز المادي والروحي: إنه لمن العدل والإنصاف أيضاً إعطاء كلٍ من الحافز المادي والروحي وزناً واحداً متساوياً بحيث لا يطغى أحدهما على حساب الآخر لأن الإجحاف بأي منهما يخل بعملية التوازن الطبيعي الذي خلقه الله تبارك وتعالى في الإنسان.

4- أن لا يكون هناك فارق زمني كبير بين الأجر وانجاز العمل: أي انه لا يجوز تأخير المخصص للعامل دون عذر شرعي متى ما استوفى من العامل عمله، قال ﷺ: (أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه)[48]، وقال ﷺ: (ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة؛ رجل أعطى بّي ثم غدر، ورجل باع حرًا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرًا فاستوفى منه ولم يوفه أجره)[49]، وبما أن المسلمين عند شروطهم فإنه بالاتفاق المسبق مع العامل يمكن تعجيل أجره أو تأجيله وعلى حدود ذلك يتم الالتزام، وإذا ترتب على تأخير الأجر عن الوقت المتفق عليه أي ضرر وجب على صاحب العمل أن يرفع عن العامل الضرر الواقع بسبب هذا التأخير لأنه (لا ضرر ولا ضرار).

5- إعداد برامج تدريبية وتشجيع الانضمام إليها: وهذا الحافز يؤدي إلى زيادة المعرفة والمهارة لدى الموظف الأمر الذي سيعود على كل من الموظف والمنشأة بالخير الوفير، قال تعالى ﴿:وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه:114)، ومن أجل التشجيع لمنسوبي المنشأة على الانضمام إلى مثل هذه البرامج التدريبية ينبغي على الإدارة اتباع سياسة تحفيزية معينة تغري الموظف بالالتحاق بمثل هذه البرامج والدورات التأهيلية ذات المردود الجيد لكل من المنشأة والموظف في وقت واحد.

6- ومن قواعد الحوافز في الإسلام التنوع المادي والمعنوي والروحي: لتحقيق التوازن وإعطاء كل ذي حق حقه، وتحقيق التكامل والشمولية التي تميز الإسلام عموماً وأنظمته الاجتماعية والسياسية والإدارية خصوصاً[50].

ثالثًا: أما عن الخصائص المستنبطة من دراسة التطبيقات التاريخية السابقة:

فمن خلال دراسة النماذج السابقة لتطبيقات السلف الصالح لمفهوم الحوافز يمكن أن نضيف عدداً من الخصائص للمنهجية الإسلامية في العناية بمفهوم الحوافز الإدارية، زيادةً على ما سبق، في النقاط التالية:

1- إقرار الإسلام بالحاجات الفطرية: سبق الإسلام غيره في تقرير الحاجات في النفس البشرية، وحثّ على العناية بها جميعاً باعتدال ووسطية، وأن في كل جانب من تلك الجوانب على صاحبه حق يجب عليه أن ينجزه بقدره.

2- تأكيد الإسلام على أهمية الحوافز لتوزان الفطرة البشرية: فقد عامل الإسلام النفس البشرية بفطرتها التي تتطلع عفوياً إلى الحوافز بمختلف أنواعها ودرجاتها، فأعطى العديد من الحوافز في كل مشروع على حده بما يناسبه.

3- السماح بمطالبة الفرد بحوافزه: فلم يعنف فرداً طالب وجادل عن حقه في الحافز، بل ولم يمنعه أو يحجر عليه من المطالبة العلنية أمام الجميع، وربما كان في ذلك تحفيز لمن كان له حق في حافز مشروع ولم تعلم عنه الإدارة العليا أن يظهر نفسه من غير تثريب.

4- تنويع الحوافز وتقسيمها: فشرع الإسلام حوافز دنيوية وأخروية كالجنة ورضا الرحمن عز وجل، ولم يغفل الحوافز المادية والمعنوية كمنح الأرض لمن يحيها، ومنح السلب كائنًا من كان لمن يثخن أكثر في العدو، وجعلها فردية تبنى على إنتاجية الفرد وجماعية تتعلق بإنتاج الجماعة كلها، وإيجابية وسلبية، وخاصة وعامة.

5- تمييز الحوافز عن غيرها من الأجور والمزايا: فنجد الإسلام قد بيّن الأجر الذي يستحقه في الآخرة والذي يعتمد على الاحتساب، وبين الحافز الذي هو زيادة وفضل، وجعل لبعض الأعمال أجرا أخرويًا مقابل

الإخلاص، ثم لكل تميز في الأداء حافزاً إضافي دنيوي، وجعل مزايا لبعض الأعمال مخصوصة للقائمين بها.

6- مناسبة الحافز للمهمة: فمناسبة الحافز لما تتطلع إليه النفوس مهم جداً، وتتغير التطلعات بحسب المواقف، فالجنة بغية المسلمين كلهم في كل أعمالهم فهي تحفيزهم للعمل على بلوغها، ثم يتميز الجهاد بتطلع النفوس إلى السلب، وفي العلم والتعليم يكون الحافز الأكثر جذباً ليس سلب القتلى أو المهزومين في المناظرات العلمية فليس ثمة وجود لذلك، ولكن اجتماع الكون بملائكته وأنسه وجآنه ودوابه للاستغفار لمعلم الناس الخير حافز لمواصلة الجهد وسلوك طرق الجنة لطالب العلم، كما روي عن أبي أمامة الباهلي، قال: ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم رجلان أحدهما عابد والآخر عالم، فقال رسول الله ﷺ: فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم. ثم قال رسول الله ﷺ: (إن الله وملائكته وأهل السموات والأرضين حتى النملة في جحرها وحتى الحوت ليصلون على معلم الناس الخير).[51]

7- أخلاقيات الحوافز: يتبلور مفهوم الحوافز الإدارية من خلال مفهوم الإدارة الإسلامية القائم على الأخلاقيات كالإنصاف والعدل والوسطية والتوازن والمساواة وحفظ المعروف ومقابلة الإحسان والإساءة بالإحسان، فهذه الأخلاقيات من خصائص الحوافز في الإسلام بخلاف غيرها من الأنظمة المعاصرة؛ حيث تُبنى على المصلحة الشخصية واغتنام الفرص غالباً.

8- الشفافية والفورية والعلانية: تتسم منهجية الحوافز في الإسلام بالوضوح والشفافية فقد بيّن وأعلن لأفراده (ماذا يعملون؟) وعلى (ماذا يحصلون؟)، ونهى عن التأخير والمماطلة، ولم يجعل حوافزه سراً تُمنح للمتميز خفية، بل تعطى علانية، وفي حديث بيعة العقبة الثانية بيعة النساء بيان للمطلوب من أهل يثرب (المدينة المنورة) من الأوس والخزرج، وعلى ماذا سيحصلون، في رواية محمد ن كعب القرظي في الفتح " قال عبدُ اللهِ بنُ رَواحةَ: يا رسولَ اللهِ، اشترِطْ لربِّك ولنفسِك ما شِئْتَ، فقال: أشتَرِطُ لربي أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئًا، وأشترِطُ لنفسي أن تَمْنَعوني مما تمنعون منه أنفسَكم، قالوا: فما لنا إذا فعَلْنا ذلك؟ قال: الجنةُ، قالوا: رَبِحَ البيعُ، لا نقيلُ ولا نَسْتَقيلُ، فنزل (إن الله اشترى...)الآيةُ[52].

مقارنة بين مفهوم الحوافز في الإسلام، والمفهوم المعاصر:

هناك جوانب تتفق فيها الإدارة الحديثة مع المنهجية الإسلامية يما يتعلق بمفهوم الحوافز، وجوانب أخرى يتميز بها أحدهما عن الآخر، فمن جوانب **الاتفاق ما يلي:**

1- نجد المنهج الإسلامي منذ أربعة عشر قرناً قد توصل لأهمية الحوافز في تحفيز الكوادر البشرية في سائر مشاريع الحياة بما فيها المشاريع العسكرية الكبرى المتعلقة بإدارة الدولة العليا، وتوصلت الإدارة المعاصرة من خلال نظرياتها المتلاحقة ودراساتها الطويلة إلى أهمية تفعيل الحوافز لضمان نجاح العملية الإدارية برمتها.

2- أقرت الإدارة الإسلامية منذ القدم أهمية عنصر الفورية في منح الحافز وإنجاز الوعد، وضمان الأجر عند انتهاء العامل من أداء مهمته، وهو ما توصل إليه علماء الإدارة الحديثة ونصوا على أن من شروط نظام الحوافز الناجح (الفورية) فيتم حصول الموظف على الحافز فور تحقق الهدف.

3- تنوع الحوافز لتشمل المعنوية منها والمادية، والفردية والجماعية، والايجابية والسلبية، عنصر حيوي من عناصر أنظمة الحوافز الفاعلة، ولن تحقق الحوافز ذات النوع الواحد كالماديات مثلاً تحفيزاً لجميع العاملين، ومع مرور الوقت تصبح هذه الأنظمة محبطة وليست محفزة، ويعتبر الموظفون مواردها حقاً

لهم وليست حوافز للمتميزين منهم كالترقيات والعلاوات السنوية في الوظيفة العامة اليوم، وهذا التنوع بارز وبيّن في منهجية الإسلام وأكدته الدراسات الحديثة في إدارة الموارد البشرية.

4- عدالة الحوافز بمعنى حصول المتميز عليها دون غيره مهما كانت جنسيته أو انتمائه من الخصائص التي ظهرت جلية في تطبيقات المسلمين الأوائل كما ظهر في الأمثلة السابقة وغيرها، وتنص الإدارة المعاصرة على هذه الخصيصة الجوهرية في أنظمة الحوافز الناجحة بحيث تُبنى على عدم التمايز أو التحيز.

5- مبدأ الوضوح والتحديد للحافز أقره الإسلام فمثلاً تم تعيين سلب القتيل في المعركة حافزاً بعينه مهما كانت قيمته، وتم تخصيص نسبة معينة كحافز مثل تحديد ربع الغنيمة (25%) للسرية المتقدمة قبل الجيش، وثلث الغنيمة (30%) للسرية المتأخرة عن الجيش، في حالة حصولهم على غنائم من معاركهم التي خاضوها بمفردهم، وقد علل علماء الإسلام التفرقة بينهما أن السرية المتقدمة تنتظر الجيش القادم بعدها مدداً لها - بعد الله - فتقوى بهذا الانتظار الباعث للأمل في قلوبهم وبالتالي يتميز أداؤهم، بخلاف السرية المتأخرة، فلا ينتظرون المدد لأن الجيش قد مضى وتقدم قبلهم[53]، وكذلك تتفق الإدارة المعاصرة على هذا المعنى فتقرر أن ضمان ووضوح الحافز شرط لتحقيق التحفيز، أما الاحتمالية والضبابية المتعلقة برأي المسؤول الفلاني أو انتقائية ومزاجية اللجنة الفلانية فقلما ينشط الموظف لمثل هذه الحوافز.

6- التفرقة بين المتميزين في نفس الحافز خصيصة جلية في منهجية الإسلام، فالحوافز على قدر الجهد، فطبيعة العمل وحجمه يترتب عليه نوع الحافز، بغض النظر عن الشخص العامل، فلو قتل أضعف جندي وأصغرهم أكبر وأعتى جندي كافر في الجيش المقابل أخذ سلبه كائنًا من كان، وهذا ما تؤكد الإدارة المعاصرة أن طردية العلاقة بين العمل والحوافز مهمة جداً، فكلما ازداد الجهد ازداد الحافز كماً ونوعاً، وأن ثبات الحافز عند مستوى ما، وعدم إمكانية تجاوزه ولو ازدادت إنتاجية التميز أمر مضر بنظام الحوافز، وسبب في ترهله وسقوطه.

وقد تميزت منهجية الإسلام في تفعيل الحوافز بعدة خصائص عن المفهوم المعاصر، بما يلي:

1- انفرد منهج الإسلام في تفعيل الحوافز بالربانية فهو منهج استمد قوته ومشروعيته من الله الخالق المحيط علمه بكل شيء، وبذلك حقق قوته وأصالته وصلابته، و(يا له من دين لو كان له رجال).

2- وتميزت بتقسيم الحوافز إلى دنيوية وأخروية، وجعلت الحافز الأخروي المتمثل في دخول الجنة هو المقصود الأول لكل عامل مسلم إلا أنه يحتاج إلى إخلاص ونية صالحة واحتساب، ومع ذلك فلا يمنع هذا الحافز من الحوافز الدنيوية الأخرى، ولا يتعارض معها البتة، وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ لا يرجون إلا الله، ومع ذلك نالوا حوافزهم في الدنيا بل وطالبوا بها علانية دونما خوفٍ أو تأنيب.

بينما تميزت إدارة الموارد البشرية المعاصرة في عدة جوانب، بما يلي:

1- تقرر الإدارة الحديثة أن نظام الحوافز الفعّال هو ذلك النظام المبني على دراسات ميدانية واجتماعية واقتصادية لحاجات العاملين واتجاهاتهم، وإمكانيات المنشأة وميزانيتها.

2- كما تنص على أهمية توضيح مفهوم الحوافز للعاملين وخلق صلة وثيقة في ذهن العامل بين الأداء الجيد وتحقيق الهدف والحصول على الحافز.

3- وتترجم هذه الخصيصة في إعلان نظام واضح يشمل سياسات الإدارة العليا، وأهداف نظام الحوافز، وخطوات الحصول عليه، وشروط ذلك وتوقيته، لكي يكون كل عامل بصير بنفسه وعمله.

4/ توحيد أهداف المنظمة وأهداف العاملين وتخصيص الحوافز فيما يحقق تلك الأهداف عنصر نصت على أهميته الإدارة الحديثة، وأكدت أهميته وإيجابية.

ومن الملاحظ أن منهجية الإسلام لا تعارض هذه الخصائص الأربعة السابقة، ولم تغفلها بالكلية، وإنما تم استقراء الخصائص العمومية لمنهجية الإسلام والتي شملت جميع المشاريع في الحياة العملية، ولا يمنع ذلك من بلورة مفهوم الإسلام للحوافز في نظام يتفق مع سياسات كل مشروع على حده، ومع مراعاة أهداف العاملين في المؤسسات الدعوية والدعاة فيه خاصة؛ والمبنية على الدراسات والأبحاث ومن ثم الإعلان عنه للجميع، فهذه الخطوات مما تشملها خصائص الإدارة الإسلامية عموماً.

الخاتمة

لعل من أبرز هذه التطبيقات المقترحة للاستفادة من مفهوم الحوافز الإدارية تطبيقه على (مشروع كفالة داعية) من خلال دراسة لاحتياجات الداعية الأساسية له ولمن يعول من طعام ومسكن وملبس وتعليم وعلاج، إضافة إلى تحديد مبالغ إضافية لتأمين عدد من المميزات لهم وفق سنوات الخدمة لكل داعية؛ منها منح الداعية ضمان صحي له ولأسرته يترقى مستواه وفق سنوات الخدمة، وتأمين تعليمي لأبنائه بعد مضي خمس سنوات مثلاً في تفرغه للدعوة.

والدراسة الحقيقة لتحديد المبلغ الكافي لسد الاحتياجات الأساسية لكفالة الداعية، كفيل بإذن الله في تفرغ الداعية لدعوته دون إشغاله بأمور معيشته، وفيما روي عن الخليفتين أبي بكر الصديق وعمر الفاروق رضي الله عنهما تطبيق عملي لكفالة من يتفرغ لأمور المسلمين كالإمامة أو ما دون ذلك كالداعية والمعلم وطالب العلم وكل من كان نفعه متعدياً؛ فلا بد من تخصيص كفالة مالية كافية لحاجاته ومن يعول.

وقد روى ابن سعد في الطبقات بسنده عن عطاء بن السائب قال: لما استخلف أبو بكر رضي الله عنه أصبح غاديًا إلى السوق وعلى رقبته أثواب يتجر بها، فلقيه عمر بن الخطاب، وأبو عبيدة ابن الجراح فقال له: أين تريد يا خليفة رسول الله؟ قال: السوق، قالا: تصنع ماذا وقد وليت أمر المسلمين؟ قال: فمن أين أطعم عيالي؟ قالا له: انطلق حتى نفرض لك شيئًا فانطلق معهما، ففرضوا له كل يوم شطر شاة وكسوة في الرأس والبطن".[54]

وروى البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: "لما استخلف أبو بكر الصديق قال: "لقد علم قومي أن حرفتي لم تكن تعجز عن مئونة أهلي، وشغلت بأمر المسلمين، فسيأكل آل أبي بكر من هذا المال، واحترف للمسلمين فيه"[55]، ولما وُلي عمر بن الخطاب أمر المسلمين بعد أبي بكر مكث زمانًا لا يأكل من المال حتى دخلت عليه في ذلك خصاصة، وأرسل إلى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستشارهم في ذلك فقال: قد شغلت نفسي في هذا الأمر فما يصلح لي فيه؟ فقال عثمان بن عفان: كل وأطعم...وقال عمر لعلي: ما تقول أنت في ذلك؟ قال: غداء وعشاء، فأخذ عمر بذلك".[56]

وقد ترد مسألة مهمة عند قراءة هذا الموضوع المتعلق بعناية الإدارة الإسلامية بالحوافز وهي "هل هناك تناقض بين الرغبة الفطرية في حصول المتميز على الحافز المشروع وبين إخلاص النية من النظرة الشرعية؟ "أو بمعنى آخر" هل يقدح الحصول على الحافز في الإخلاص؟"، **والإجابة على هذا التساؤل في التفصيل التالي:**

أولاً: لا يصح عقلاً ولا نقلاً وجود تعارض بين أمر يقره الإسلام ويضمنه للمتميزين من أفراده وهو الحافز الشرعي، وبين ما يأمرهم به من الإخلاص ثم يكون هناك خلاف وتضاد بينهما بحيث يقدح طلب الحافز أو الحصول عليه في أصل الإخلاص.

ثانياً: إذا عمل المسلم عملاً وهو لا ينظر إلا إلى الأجر الدنيوي المباح والحوافز المشروعة فقط لا يرجو غيرهما، فله ما نوى كما قال ﷺ: "ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها، فهجرته لما هاجر إليه " [57]، فإن كان المطلوب مباحاً، كان فعله مباحاً، وإن كان محرماً انقلب فعله إلى التحريم.

ثالثاً: أما إذا أراد المسلم أن يأخذ على عمله أجراً يعيش به، أو حتى أن يتوسع به ولو كان غنياً، فذلك حقه في العقل والشرع والعادة، فإذا عمل وأخلص النية فذلك أفضل العمل وأحبه إلى الله، ثم إذا حصل على أجرٍ بعد ذلك كأجر المجاهد والقاضي ومعلم القرآن أو حتى الموظف في قطاع رسمي أو أهلي، فهذا أجر لا يتعارض مع إخلاصه ولا يدخل أصلاً في باب الإخلاص.

رابعاً: إذا جمع المسلم بين الإخلاص في عمله وبين أخذ الأجر عليه والحصول على الحافز المشروع له، فهذا أمر ممكن وجائز، بل والحصول على الحوافز علانية مما يحفز الجميع على الإبداع في الإنتاجية، وقد أثنى النبي ﷺ على من تصدق أمام الناس، فحفز الناس على الصدقة حتى قال وقد تلألأ وجهه الكريم ﷺ فرحاً، وأمامه كومان من طعام ولباس: "من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها لا ينقص من أجورهم شيئا ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها لا ينقص من أوزارهم شيئاً"[58]، ولكن ينبغي على المسلم مراقبة نيته أن تبقى على الأصل وهو أن الباعث ابتغاء مرضاة الله، وأن لا يصيبه الغرور، وألا يكترث بحرمانه من الحافز أحياناً لعدم توفر شروط الحصول عليه، كفقد البينة على القتيل من الكفار في الجهاد، لقوله ﷺ "من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه"[59]، ولا بأس أن يجتهد في إحضار بينته فذلك أمر مشروع، ولا يتعلق الإخلاص على ظهور والعمل وخفائه؛ بقدر ما يتعلق بعمل القلب وما يقع فيه من النظر إلى إرادة الله وطلب ثوابه ورضاه، وأما الظهور والخفاء فيكون بحسب الحال، كما قال تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (البقرة:271)، قال ابن كثير: "الإسرار بالصدقة أفضل من إظهارها لأنه أبعد عن الرياء إلا أن يترتب على الإظهار مصلحة راجحة من اقتداء الناس به فيكون أفضل"[60].

أخيراً: الخلط في هذه المسألة أشكل على البعض لا سيما في الأعمال التطوعية والخيرية، فجعل بعضهم معيار الإخلاص العمل بدون أجر أو حافز حتى ولو كان معنوياً، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾ (الإنسان:9)، والحقيقة أن الآية في حق العامل وليس في حق غيره، فالمسلم إذا أخلص عمله فهو ممن لا ينتظر جزاءً ولا شكوراً، ولكن هذا الأمر لا يخاطب به المدير أو المسئول، فذلك عليه أن يقتدي برسول الله ﷺ الذي كان يعلن شكر أصحابه كما في الحديث الصحيح الذي قال فيه " إن أمنَّ الناس علي في ماله و صحبته أبو بكر ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر خليلاً و لكن أخوة الإسلام لا يبقين في المسجد خوخة إلا خوخة أبي بكر"[61].

المصادر والمراجع:

1- ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن الجزري الموصلي، الكامل في التاريخ، ت: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، ط 1 عام 1417هـ -1997م.

2- الأشعري، أحمد داود المزجاجي، مقدمة في الإدارة الإسلامية: 251 – 256. مقدمة في الإدارة الإسلامية، أحمد داود المزجاجي الأشعري احمد داود المزجاجي الأشعري، ط 1 عام 1421هـ / 2000م ـ جدة المملكة العربية السعودية.

3- الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، توزيع المكتب الإسلامي ببيروت، ط 1 عام 1409هـ.

4- الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن النسائي، الناشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، توزيع المكتب الإسلامي ببيروت، ط 1 عام 1409هـ.

5- الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة، المكتب الإسلامي بيروت، ط5 عام 1405هـ.

6- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي ببيروت، ط 3 عام 1408هـ.

7- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن الترمذي، الناشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، توزيع المكتب الإسلامي ببيروت، ط 1 عام 1408هـ.

8- الألباني، محمد ناصر الدين، مختصر صحيح البخاري: 463. مختصر صحيح البخاري، محمد الألباني، المكتب الإسلامي ببيروت، ط 5 عام 1406هـ.

9- الألباني، محمد ناصر الدين، مختصر صحيح مسلم، المكتب الإسلامي ببيروت، ط 5 عام 1405هـ.

10- البسام، عبد الله بن عبد الرحمن، نيل الآرب في تهذيب شرح عمدة الطالب: 73/2. نيل الآرب في تهذيب شرح عمدة الطالب، عبد الله البسام، ط3 عام 1426هـ، دار الميمان بالرياض.

11- البهوتي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات، عالم الكتب بلبنان، ط2 عام 1416هـ.

12- البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ط 1414.

13- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي بيروت، ط 4 عام 1407هـ/1987م.

14- الجيزاني، محمد، تهذيب الموافقات للشاطبي، دار ابن الجوزي السعودية، ط1عام1421/2هـ.

15- ابن حبان، صحيح ابن حبان، طبعة بيت الأفكار الدولية.

16- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، سير أعلام النبلاء للذهبي، ت: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3 عام 1405 هـ-1985م.

17- الربيعة، عبد العزيز، يطلب من طباعة وتوزيع المؤلف نفسه، ط3 عام 1424هـ.

18- الزبيدي: محمّد الحسيني (المتوفى: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر بيروت، ط1 عام 1414هـ.

19- زويلف، مهدي حسن، إدارة الأفراد، مجدلاوي عمان، ط 3 عام 1419هـ.

20- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد، نصب الراية لأحاديث الهداية، ت: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر بيروت، دار القبلة للثقافة الإسلامية السعودية، ط1 عام 1418هـ-1997م.

21- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد، الطبقات الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1 عام 1410 هـ- 1990م.

22- السلفي، محمد لقمان، رش البرد شرح الأدب المفرد للبخاري، دار الداعي للنشر بالهند، ط 1 عام 1426هـ.

23- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، تاريخ الخلفاء، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية بلبنان، ط عام 1418هـ.

24- الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، دار الوفاء بالمنصورة بمصر، ط 2 عام 1418هـ.

25- الطمّاوي، سليمان بن محمد، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة دراسة مقارنة، دار الفكر العربي مصر، ط 2عام 1980م.

26- ابن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة: 306- 308. مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور، دار النفائس- الأردن، ط2عام1421هـ.

27- عبد الرزاق، محمد نور الدين، مبادئ علم الإدارة مع دراسة تطبيقية للإدارة العامة في المملكة العربية السعودية، دار العلم للطباعة والنشر لبنان.
28- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، طبعة دار المعرفة بيروت.
29- القناوي، الشريف حسن، إدارة الفاروق عمر رضي الله عنه، مطابع الصفا بالسعودية، طـ 1 عام 1401هـ.
30- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، طبعة دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
31- المباركفوري، محمد عبد الرحمن، تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي، بيت الأفكار الدولية الأردن، ط 2004م.
32- المزيد، صالح محمد الفهد، كسب الموظفين وأثره في سلوكهم، مطبعة المدني بمصر، ط عام 1403هـ.
33- المطيري، حزام، الإدارة الإسلامية المنهج والممارسة، طـ 2 عام 1425هـ، مكتبة الرشد بالرياض.
34- ابن مفلح، عبد الله محمد بن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة بيروت، ط3 عام1419هـ، 1999م.
35- الموسوعة الفقهية من مطبوعات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، مطبوعات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، طـ4 عام 1414ه.
36- النووي، يحي بن شرف، المنهاج للنووي على شرح صحيح مسلم بن الحجاج: 1220. المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، طبعة بيت الأفكار الدولية.
37- الهيثمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: 48/8. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، القاهرة: دار الريان للتراث، بيروت: دار الكتاب العربي ،1407هـ.

الهوامش:

1- ذكر أهل التاريخ وسير الرجال أن ابن أم مكتوم رضي الله عنه والذي كان سببا في نزول الاستثناء في هذه الآية، وخفف الله بسببه عن عميان الأمة وأصحاب العاهات إلى يوم القيامة، ومع ذلك فقد نال شرف الشهادة أيام عمر رضي الله عنه، فاستشهد مجاهداً يوم القادسية، وهو يحمل الراية، ويقول: أني رجل أعمى لا أفر رضي الله عنه وأرضاه، انظر: الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، سير أعلام النبلاء للذهبي: 360/1.
2- أخرجه أبو داود في سننه برقم (3893)، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن أبي داود: 881/3،
3- انظر: القناوي، الشريف حسن، إدارة الفاروق عمر ﷺ:82-83.
4- الهيثمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: 48/8.
5- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، تاريخ الخلفاء: 162.
6- السلفي، محمد لقمان، رش البرد شرح الأدب المفرد للبخاري: 112.
7- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزياداته:232/1.
8- المطيري، حزام، الإدارة الإسلامية المنهج والممارسة: 23.
9- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن الترمذي:242/2.
10- رواه مسلم برقم (1209)، وقد أخرج أحمد في مسنده عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: "يخرج الدجال في أمتي فيمكث أربعين فيبعث الله تعالى عيسى ابن مريم كأنه عروة بن مسعود الثقفي فيطلبه فيهلكه ثم يمكث الناس سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الأرض أحد في قلبه مثقال ذرة من إيمان إلا قبضته حتى لو أن أحدكم دخل في كبد جبل لدخلت عليه حتى تقبضه فيبقى شرار الناس في خفة الطير و أحلام السباع لا يعرفون معروفا و لا ينكرون منكرا"، وصححه الألباني، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير:1336/2.
11- زويلف، مهدي حسن، إدارة الأفراد:11.
12- الربيعة، عبد العزيز، البحث العلمي: 178/1.
13- الجيزاني، محمد، تهذيب الموافقات للشاطبي:118.
14- ابن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة: 306-308.

15- الأشعري، أحمد داود المزجاجي، مقدمة في الإدارة الإسلامية: 223.
16- أخرجه النسائي برقم 4218، انظر: النسائي، أحمد بن شعيب بن علي، سنن النسائي: 686.
17- الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير:816/1.
18- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم:542/1-543.
19- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير: 434/1.
20- رواه الترمذي برقم (2501)، وقال حسن غريب، وصححه الألباني، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن الترمذي: 67/3، والأربعة كما في كتب شرح الحديث هم: عِكْرِمةَ بنَ أبي جهلٍ، وعبدَ اللهِ بنَ سعدِ بنِ أبي السَّرْحِ، وقد أسلما رضي الله عنهما، وعبدَ اللهِ بنَ خطَلٍ، ومِقْيَسَ بنَ صُبابةَ؛ وقد قتلا مشركين في فتح مكة.
21- أبن الجوزي، أبو الفرج، زاد المسير في علم التفسير:150/2.
22- أخرجه أبو داود برقم (3076)، وحسنه الألباني، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع وزيادته: 1/ 536.
23- الموسوعة الفقهية من مطبوعات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت: 238/2-239.
24- أخرجه الترمذي برقم (2140)، وصححه الألباني، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن الترمذي: 338/2.
25- المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي:2025/2.
26- أخرجه الترمذي في سننه، وصححه الألباني، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن الترمذي: 108/2.
27- انظر: المزيد، صالح محمد الفهد، كسب الموظفين وأثره في سلوكهم: 99-100.
28- أخرجه ابن حبان في صحيحه برقم (4808)، انظر: ابن حبان، صحيح ابن حبان: 837.
29- البسام، عبد الله بن عبد الرحمن، نيل الآرب في تهذيب شرح عمدة الطالب: 73/2.
30- رضخ له من ماله، إذا أعطاه عطاء غير كثير يرضخه رضخا، والرضخ: العطية القليلة، انظر: الزبيدي: محمّد الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس: 271/4.
31- انظر: البهوتي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات: 1/ 456.
32- أخرجه الإمام أحمد: 229/4، وصححه الألباني، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود: 568/2.
33- انظر: المزيد، صالح محمد الفهد، كسب الموظفين وأثره في سلوكهم: 264، نقلا عن تحرير الأحكام لابن جماعة: 243.
34- أخرجه أبو داود وغيره، وصححه الألباني، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود: 518/2.
35- رواه مسلم، انظر الألباني، محمد ناصر الدين، مختصر صحيح مسلم: 291.
36- أخرجه أبو داود وغيره، وصححه الألباني، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود: 519/2.
37- انظر: ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن الجزري الموصلي، الكامل في التاريخ: 314/2.
38- انظر: القناوي، الشريف حسن، إدارة الفاروق: 58.
39- يمكننا رصد بعض تلك المخاطر من خلال التجربة الماركسية وكيف أن حذف مفهوم الحوافز للمتميزين جعل القوى العاملة غير منتجة وخاملة فالمتميز والكسول في النظرة الماركسية الشيوعية سواء بل ربما أخذ الكسول معونات أكثر من المتميز حسب القاعدة المخالفة للفطرة (من كلٍ حسب طاقته، ولكلٍ حسب حاجته).
40- انظر: السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء: 162.
41- انظر: الطمّاوي، سليمان بن محمد، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة دراسة مقارنة: 487.
42- أخرجه النسائي في سننه، وصححه الألباني، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن النسائي: 541/2.
43- أخرجه الترمذي، وصححه الألباني، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن الترمذي: 200/2.
44- السلفي، محمد لقمان، رش البرد شرح الأدب المفرد للبخاري: 118.
45- علق الزيلعي في نصب الراية على الحديث بقوله: "روي من حديث ابن عباس، وأخرجه الحاكم في المستدرك بلفظ" من استعمل رجلا على عصابة، وفي تلك العصابة من هو أرضى لله منه، فقد خان الله، ورسوله، وجماعة المسلمين"، وقال: حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه وتعقبه الذهبي فقال: حسين بن قيس ضعيف، انتهى. قلت: إنما يعرف هذا من

كلام عمر بن الخطاب، انظر: الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد، نصب الراية لأحاديث الهداية: 62/4.

46- أخرجه الترمذي برقم (3790)، وابن ماجه برقم (154) واللفظ له.

47- أنظر: عبد الرزاق، محمد نور الدين، مبادئ علم الإدارة مع دراسة تطبيقية للإدارة العامة في المملكة العربية السعودية: 106-123.

48- رواه البيهقي في السنن الصغير، عن أبي هريرة رضي الله عنه: 321/2، وضعفه الألباني، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الضعيفة: برقم (7023).

49- أخرجه البخاري في صحيحه، عن أبي هريرة رضي الله عنه برقم (2270).

50- الأشعري، أحمد داود المزجاجي، مقدمة في الإدارة الإسلامية: 251 – 256.

51- رواه الترمذي في سننه برقم (2685)، وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب.

52- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري: 6/6، والحديث مرسل.

53- انظر: المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي: 1428/1-1429.

54- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي، الطبقات الكبرى: 184/3.

55- البخاري، كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله بيده، انظر: الفتح:303/4

56- الطبقات لابن سعد: 307/3.

57- رواه البخاري في صحيحه، انظر فتح العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري: 9/1.

58- أخرج القصة النسائي برقم (2394)، وصححها الألباني، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن النسائي: 539/2.

59- أخرجه أبو داود وغيره، وصححه الألباني، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود :518/2، وقد سبق.

60- ابن كثير، أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم:322/1.

61- انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزياداته برقم (2007): 1/ 403.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 53 – 68
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

وقت انتهاء أداء زكاة الفطر
دراسة حديثية فقهية
The Ending Time for Giving out Zakat Al-Fitr
A Jurisprudential Hadith Study

د/ أمين عبد القادر العواطلي
وزارة التربية والتعليم - الأردن
awatli.ameen@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2020/10/13 تاريخ القبول: 2022/01/10

الملخص:
هدف البحث إلى تحقيق القول في وقت أداء زكاة الفطر، ومن أجل تحقيق ذلك تم تناول الأحاديث الواردة في المسألة بالدراسة والتحليل من حيث الصحة والضعف ووجه دلالتها، وبيان منهج الفقهاء في دراسة هذه النصوص وتوجيهها من خلال اتباع المنهج الاستقرائي والاستنتاجي. وقد خلصت الدراسة إلى أنَّ الأحاديث الواردة في المسألة منها ما هو صحيح غير صريح، وهو حديث ابن عمر الذي يحمل على الاستحباب. ومنها ما هو صريح غير صحيح وهو حديث ابن عباس وأنَّ الراجح فيه الوقف، وغاية ما يدل عليه أنَّ أداء الزكاة بعد الصلاة خلاف الأولى.
الكلمات المفتاحية: زكاة الفطر؛ صدقة.

Abstract
This paper aims to justify the time for giving out Zakat Al-Fitr. For doing so, this study will examine and study relevant Hadith on the subject matter, trying to clarify their solidity, weakness and the aspect of their significance. In doing so, the author will study and analysis the Islamic Jurisprudence opinions on the subject matter on an inductive and deductive approach. The author reached a general conclusion for this study that there are some Hadith on the subject matter that are solid but implied and implicit such as hadith Ibn Omar which is being taken with consideration as prefer-ableness. On the other hand, some Hadith are explicit yet incorrect such as Hadith Ibn Abbas and and most likely for such Hadith to be susbended, as the purpose of evidence indicating when paying zakat after prayer.
Keywords: Zakat Al-Fitr; charity.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على رسول الرحمة ومعلم الأمة محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

من العبادات الموسمية التي فرضها الله تعالى وجعلها واجبة على كل مسلم زكاة الفطر، التي أضيفت إلى سبب وجوبها وهو الفطر من رمضان، وكانت الحكمة من وراء مشروعية هذه العبادة الرفق بالفقراء بإغنائهم عن السؤال في يوم العيد، وإدخال السرور عليهم في يومٍ يُسرُ المسلمون بقدوم العيد عليهم، وتطهير من وجبت عليه بعد شهر الصوم من اللغو والرفث. وهذه العبادة كغيرها من العبادات يتعلق بها الكثير من المسائل والأحكام الشرعية، ومن هذه المسائل الوقت الذي ينتهي به أداء هذه الزكاة. فوقع الاختيار على بحث هذه المسألة لما يأتي:

- ما يُشاع على المنابر وبعض الوسائط الإعلامية[1] والذي كنت أعتقدهُ سابقاً أنَّ وقت أداء هذه العبادة ينتهي مع وقت خروج الإمام لصلاة العيد، وأنَّ من أداها بعد ذلك كانت مجرد صدقة من القربات التي يؤديها المسلم في مختلف الأوقات. ولكن لما رأيت فتوى دائرة الإفتاء الأردنية برقم (2949) والتي تنص على حرمة تأخير إيصال هذه الزكاة إلى مستحقيها عن غروب شمس يوم عيد الفطر ومراجعة مصادر الفتوى أثار الأمر انتباهي وعزمت على القراءة والكتابة في المسألة.

مشكلة الدراسة:

تتمثل مشكلة الدراسة في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما هو وقت إخراج زكاة الفطر؟
- ما وجه التعارض بين النصوص الواردة في المسألة؟

أهمية الدراسة:

- ببيان أقوال الفقهاء في وقت أداء زكاة الفطر.
- بيان منهج الفقهاء في معالجة وجه التعارض بين النصوص الشرعية وتوجيهها في هذه المسألة.

الدراسات السابقة:

من خلال البحث والمراجعة لم يطلع الباحث على دراسة أفردت في المسألة باستثناء ما جاء في دراسة القرضاوي[2]. إلا أنَّ هذه الدراسة جاءت مقتضبة واقتصر فيها الباحث على ذكر الأقوال من دون تفصيل في ذكر الأدلة ومناقشتها.

منهج البحث: اقتضت طبيعة البحث أن يتبع الباحث المناهج الآتية:

المنهج الاستقرائي: المتمثل في استقراء أقوال الفقهاء في المسألة، وما ورد فيها من نصوص شرعية واجتهادات.

المنهج الاستنتاجي: الذي يقوم على الدراسة والمقارنة والترجيح بين الآراء.

خطة البحث: سار البحث في مقدمة، ومبحثين، وخاتمة على النحو الآتي:

المقدمة: وفيها أهمية البحث، ومشكلته، والدراسات السابقة.

المبحث الأول: أقوال الفقهاء في وقت إخراج زكاة الفطر، وفيه مطلبان:

الأول: آراء الفقهاء في وقت إخراج زكاة الفطر.

الثاني: نصوص الفقهاء في المسألة.

المبحث الثاني: الأحاديث الواردة في المسألة ودراستها، وفيه مطلبان:

الأول: حديث ابن عمر رواية ودراية.

الثاني: حديث ابن عباس رواية ودراية.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج التي انتهى إليها البحث.

ثبت المصادر والمراجع.

إجراءات البحث:

- تخريج الأحاديث الواردة في المسألة وعزوها إلى مصادرها الأصلية، وذكر حكم العلماء عليها.
- ذكر أقوال الفقهاء بمختلف المذاهب الفقهية من مصادر المذهب المعتمدة.
- ذكر نصوص الفقهاء والمحدثين من كتبهم المعتبرة؛ لبيان آراءهم في المسألة على وجه التصريح والبيان، ووجه توجيههم لدلالات النصوص في المسألة.

المبحث الأول: أقوال الفقهاء في وقت أداء زكاة الفطر.

تمهيد:

أضيفت الزكاة إلى الفطر؛ لأنه سبب وجوبها، لما ثبت من حديث عبد الله بن عمر أنه قال: « أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ عَلَى النَّاسِ، صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ، ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى، مِنَ الْمُسْلِمِينَ»[3] . كما اتفقوا على أنَّ حكمها فرضٌ على كل مسلم. **قال ابن المنذر:** " أجمع عوام أهل العلم على أنَّ صدقة الفطر فرض. وممن حفظنا ذلك عنه من أهل العلم، محمد بن سيرين، وأبو العالية، والضحاك، وعطاء، ومالك، وأهل المدينة، وسفيان الثوري، والشافعي، وأبو ثور، وإسحاق، وأصحاب الرأي"[4]. وذهب الحنفية إلى أنها واجبة ليست بفريضة؛ لأنَّ الواجب عندهم أحط رتبة من الفريضة[5]. وفي رأيٍ عند المالكية أنها سنة[6].

المطلب الأول: آراء الفقهاء في وقت أداء زكاة الفطر

تحرير محل النزاع:

قبل البدء باستعراض أقوال لابد من تحرير موطن النزاع في المسألة على النحو الآتي:

- ذهب جمهور الفقهاء إلى أنَّ زكاة الفطر واجبة على كل مسلم ذكراً كان أو أنثى، حراً أو عبداً، صغيراً أو كبيراً[7].
- ذهب جمهور الفقهاء إلى جواز تعجيل أداء زكاة الفطر بيومٍ أو يومين، وأن المستحب أداؤها قبل الخروج لصلاة العيد[8].
- اتفق جمهور الفقهاء على أنَّ أداء زكاة الفطر لا يسقط عن الذمة إلا بأدائها لمستحقيها[9].
- اختلف الفقهاء في الوقت الذي يعتبر دفع زكاة الفطر أداء هل هو منحصر فيما قبل صلاة العيد أم ممتد لما بعد الصلاة؟

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[10]، والمالكية[11]، والشافعية[12]، والحنابلة [13]، إلى أنه يجوز إخراج زكاة الفطر بعد صلاة العيد، وأنَّ وقتها موسع إلى غروب شمس يوم العيد. **قال الكاساني**: " وأما وقت أدائها فجميع العمر عند عامة أصحابنا ولا تسقط بالتأخير عن يوم الفطر"[14] .

القول الثاني: ذهب ابن حزم[15]، وبعض الحنابلة[16]، والشوكاني[17]، والصنعاني[18]، وقولٌ لابن القيم[19]، إلى حرمة تأخير أداء زكاة الفطر إلى ما بعد صلاة العيد. ومع هذا التحريم فإنها لا تسقط وتبقى في الذمة. وفي هذا الخصوص قال ابن حزم: "ووقت زكاة الفطر الذي لا تجب قبله، إنما تجب بدخوله، ثم لا تجب بخروجه فهو إثر طلوع الفجر الثاني من يوم الفطر، ممتدا إلى أن تبيض الشمس وتحل الصلاة من ذلك اليوم نفسه... فإذا تم الخروج إلى صلاة الفطر بدخولهم في الصلاة فقد خرج وقتها... فمن لم يؤدها

حتى خرج وقتها فقد وجبت في ذمته ومَالِهِ لمن هي له- يقصد المستحقين لها- ، فهي دين لهم، وحق من حقوقهم"[20].

القول الثالث: ذهب ابن تيمية[21] ورجحه ابن القيم[22]، وبعض المعاصرين [23]، إلى أنَّ أداء زكاة الفطر ينتهي مع نهاية أداء صلاة العيد. قال ابن القيم: "وكان من هديه ﷺ إخراج هذه الصدقة قبل صلاة العيد، .. ومقتضى هذين الحديثين[24] أنه لا يجوز تأخيرها عن صلاة العيد، وأنها تفوت بالفراغ من الصلاة، وهذا هو الصواب، فإنه لا معارض لهذين الحديثين ولا ناسخ، ولا إجماع يدفع القول بهما، وكان شيخنا يقوي ذلك وينصره"[25]. **وقال ابن عثيمين**: "والصحيح: أن إخراجها في هذا الوقت محرم، وأنها لا تجزئ "[26].

المطلب الثاني: نصوص الفقهاء في المسألة:

في هذا المطلب سأتعرض لنقل بعض النصوص الفقهية من كتب السادة الفقهاء بمختلف المذاهب لما له من تعلق بالاستدلال في هذه المسألة، وكما يُقال من أسند لك فقد أحالك.

أولاً/ المذهب الحنفي:

قال المرغيناني: "والمستحب أن يخرج الناس الفطرة يوم الفطر قبل الخروج إلى المصلى، لأنه ﷺ كان يخرج قبل أن يخرج... وإن أخروها عن يوم الفطر لم تسقط، وكان عليهم إخراجها..."[27].

قال الكاساني: "وأما وقت أدائها فجميع العمر عند عامة أصحابنا ولا تسقط بالتأخير عن يوم الفطر... غير أن المستحب أن يخرج قبل الخروج إلى المصلى؛ لأنَّ رسول الله ﷺ كذا كان يفعل..."[28].

ثانياً/ المذهب المالكي:

قال مالك: "رأيتُ أهل العلم يستحبون أن يخرجوا صدقة الفطر إذا طلع الفجر من يوم الفطر من قبل أن يغدوا إلى المصلى، قال مالك: وذلك واسع إن شاء أن يؤدي قبل الصلاة أو بعدها"[29].

قال الدسوقي: "وندب إخراجها بعد الفجر قبل الصلاة... ولا تسقط الفطرة بمضي زمنها"[30].

ثالثاً: المذهب الشافعي:

قال النووي: "واتفقت نصوص الشافعي والأصحاب على أنَّ الأفضل أن يخرجها يوم العيد قبل الخروج إلى صلاة العيد وأنه يجوز إخراجها في يوم العيد كله وأنه لا يجوز تأخيرها عن يوم العيد وأنه لو أخرها عصى ولزمه قضاؤها وسموا إخراجها بعد يوم العيد قضاء"[31].

قال الشربيني: "ويسن أن لا تؤخر عن صلاته للأمر به قبل الخروج إليها في الصحيحين... ويحرم تأخيرها عن يومه بلا عذر ... فلو أخر بلا عذر عصى وقضى لخروج الوقت على الفور لتأخيره من غير عذر"[32].

رابعاً/ المذهب الحنبلي:

قال ابن قدامة: "المستحب إخراج صدقة الفطر يوم الفطر قبل الصلاة؛ لأنَّ النبي ﷺ أمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة. ... فإن أخرها عن الصلاة ترك الأفضل ... فإن أخرها عن يوم العيد أثم ولزمه القضاء"[33].

قال البهوتي: "وآخر وقتها غروب الشمس يوم الفطر ... فإن أخرها عنه أثم لتأخيره الواجب عن وقته، ولمخالفته الأمر وعليه القضاء؛ لأنها عبادة فلم تسقط بخروج الوقت، كالصلاة والأفضل: إخراجها يوم العيد قبل الصلاة أو قدرها"[34].

المبحث الثاني: الأحاديث الواردة في المسألة ودراستها

المطلب الأول: حديث ابن عمر رضي الله عنهما رواية ودراية.

عَنْ عُمَرَ بْنِ نَافِعٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: « فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَكَاةَ الفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى العَبْدِ وَالحُرِّ، وَالذَّكَرِ وَالأُنْثَى، وَالصَّغِيرِ وَالكَبِيرِ مِنَ المُسْلِمِينَ، وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلاَةِ »[35]. وفي رواية: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ: أَمَرَ بِزَكَاةِ الْفِطْرِ قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ »[36].

وجه الاستدلال: أنَّ السنة إخراج زكاة الفطر قبل خروج الناس إلى الصلاة؛ لأمر النبي (ﷺ) بذلك [37].

هذا الحديث استدل به أصحاب المذهب الثالث إلى أنه لا يجوز تأخير صدقة الفطر عن صلاة العيد، وأنها تفوت بالفراغ من صلاة العيد، بينما ذهب جمهور الفقهاء إلى أنَّ الأمر بذلك محمول على الاستحباب. وفيما يأتي توجيه الاستدلال بهذا الحديث:

1- إنَّ غاية ما تُفيدُهُ صيغة الأمر في الحديث الاستحباب لا الوجوب. **قال العراقي:** "صيغة أمر محتملة للاستحباب كاحتمالها للإيجاب وليست ظاهرة في أحدهما بخلاف صيغة افعل فإنها ظاهرة في الوجوب فلما ورد هذا الحديث بصيغة الأمر اقتصرنا على الاستحباب؛ لأنه الأمر المتيقن والزيادة على ذلك مشكوك فيها ثم قال جمهور الفقهاء لا يجوز تأخير إخراجها عن يوم الفطر وبه قال الشافعية والحنفية والمالكية وهو المشهور عند الحنابلة"[38].

2- ورد في السنة النبوية ما يدل على أنَّ الأداء شامل لكل يوم الفطر إلى ما قبل الغروب. ومن ذلك: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: «كُنَّا نُخْرِجُ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ الفِطْرِ صَاعًا مِنْ طَعَامٍ»[39].

قال ابن بطال: "وقول أبى سعيد: كنا نخرج يوم الفطر، هو مجمل يحتمل أن يكون قبل الصلاة، ويحتمل أن يكون بعد الصلاة "[40]. **وقال ابن حجر:** "ودل حديث بن عمر على أن المراد بقوله يوم الفطر أي أوله وهو ما بين صلاة الصبح إلى صلاة العيد وحمل الشافعي التقييد بقبل صلاة العيد على الاستحباب لصدق اليوم على جميع النهار"[41].

3- إنَّ المقصود من الأمر بدفعها إلى المساكين في ذلك الوقت سبب إلى انتفاعهم بها ذلك اليوم وفطرهم بها وبذلك يستغنون عن التطوف في ذلك اليوم على الناس[42]. **قال ابن بطال:** "وإذا كانت صدقة الفطر لإغناء السؤال عن المسألة ذلك اليوم جاز إخراجها بعد الصلاة؛ لأنَّ ذلك كله يوم الفطر"[43]. ويؤيد ذلك ما جاء في إحدى روايات ابن عمر عن أبي معشر بزيادة: "اغْنُوهُمْ عَنْ طَوَافِ هَذَا الْيَوْمِ "[44]. **قال البيهقي:** أبو معشر هذا نجيح السندي المديني، غيره أوثق منه[45].

4- هذا القول هو مذهب عامة السلف وأهل الحديث بالإضافة إلى مذهب الفقهاء. ومن نصوصهم في ذلك ما يأتي:

أ. **قال الترمذي:** "هذا حديث حسن صحيح غريب، وهو الذي يستحبه أهل العلم: أن يخرج الرجل صدقة الفطر قبل الغدو إلى الصلاة"[46].

ب. **قال الكشميري:** "يستحب أداؤها قبل الصلاة ولو أداها بعد صلاة العيد كان أداءً لا قضاء"[47].

ج. **قال الزرقاني:** "والأمر للندب كما قال مالك وذلك واسع إن شاء الله أن تؤدى قبل الغدو من يوم الفطر وبعده، أي: بعد الغدو وهو العود من المصلى، فيجوز تأخيرها إلى غروب شمس يوم العيد، وحرم تأخير أدائها عنها إلا لعذر كغيبة ماله أو الأخذ؛ لأن القصد إغناء الفقراء عن الطلب فيه" [48].

د. **قال الخطابي:** "وأما وقت إخراجها فالسنة أن تخرج قبل الصلاة، وهو قول عامة أهل العلم وقد رخص ابن سيرين والنخعي في إخراجها بعد يوم الفطر. وقال أحمد أرجو أن لا يكون بذلك بأس. وقال بعض أهل العلم تأخير إخراجها عن وقتها من يوم الفطر كتأخير إخراج زكاة الأموال عن ميقاتها فمن أخرها كان آثما إلاّ من عذر"[49].

ه. عَنْ عَطَاءٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «مِنَ السُّنَّةِ أَنْ تُخْرِجَ صَدَقَةَ الْفِطْرِ قَبْلَ الصَّلَاةِ»[50].

و. عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَطَاءٌ، أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ: «إِنِ اسْتَطَعْتُمْ فَأَلْقُوا زَكَاتَكُمْ أَمَامَ الصَّلَاةِ أَوْ بَيْنَ يَدَيِ الصَّلَاةِ - يَعْنِي صَلَاةَ الْفِطْرِ»[51].

ز. عَنْ جَابِرٍ، عَنِ الْحَكَمِ، قَالَ: «كَانُوا يَسْتَحِبُّونَ إِخْرَاجَهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ» وَقَالَ: عَامِرٌ «إِنْ شَاءَ عَجَّلَهَا وَإِنْ شَاءَ أَخَّرَهَا»[52].

ح. عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ: قُلْتُ لِعَطَاءٍ: هَلْ فِي ذَلِكَ حَرَجٌ إِنْ أَخَّرْتُهَا حَتَّى تَكُونَ بَعْدَ الْفِطْرِ؟ قَالَ: «لَا»[53]. عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، أَنَّهُ كَانَ «يُعَلِّمُهُمْ صَدَقَةَ الْفِطْرِ بَعْدَ الصَّلَاةِ »[54].

ط. عنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ: «صَدَقَةُ الْفِطْرِ يَوْمَ الْفِطْرِ زَكَاةٌ، وَمَنْ أَعْطَاهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهِيَ صَدَقَةٌ»[55].

ي. عَنْ زُهَيْرٍ، قَالَ: ثنا أَبُو إِسْحَاقَ، قَالَ: كَانَ أَبُو مَيْسَرَةَ «يُطْعِمُ بَعْدَمَا يُصَلِّي»[56].

المطلب الثاني: حديث ابن عباس رضي الله عنهما رواية ودراية.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ بَشِيرِ بْنِ ذَكْوَانَ ، وَأَحْمَدُ بْنُ الْأَزْهَرِ قَالَا: حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا أَبُو يَزِيدَ الْخَوْلَانِيُّ، عَنْ سَيَّارِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الصَّدَفِيِّ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: «فَرَضَ رَسُولُ اللهِ ﷺ زَكَاةَ الْفِطْرِ طُهْرَةً لِلصَّائِمِ مِنَ اللَّغْوِ وَالرَّفَثِ، وَطُعْمَةً لِلْمَسَاكِينِ ، فَمَنْ أَدَّاهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ ، فَهِيَ زَكَاةٌ مَقْبُولَةٌ، وَمَنْ أَدَّاهَا بَعْدَ الصَّلَاةِ، فَهِيَ صَدَقَةٌ مِنَ الصَّدَقَاتِ»[57].

وجه الاستدلال: الحديث يدل على أنه ينبغي المبادرة في أداء صدقة الفطر قبل الصلاة، وإلا لم تكن زكاة فطرٍ، وإنما صدقة من الصدقات التي تؤدى في سائر الأوقات [58]. **قال ابن القيم:** "ومقتضى هذين الحديثين[59] أنه لا يجوز تأخيرها عن صلاة العيد، وأنها تفوت بالفراغ من الصلاة، وهذا هو الصواب، فإنه لا معارض لهذين الحديثين ولا ناسخ، ولا إجماع يدفع القول بهما"[60].

من خلال النظر في الحديثين يتبين لنا أنَّ حديث ابن عباس معارض لحديث ابن عمر، وبذلك فإنهما يدخلان في باب مختلف الحديث الذي يشمل كل حديثين متعارضين وأمكن دفع التعارض بينهما بالجمع، أو النسخ، أو الترجيح. وبناءً على ذلك هل يقوى حديث ابن عباس على معارضة حديث ابن عمر؟ لأنه من المعلوم أنَّ من شروط الاحتجاج بالسنة يتوقف على أمرين:

الأول: ثبوت سندها إلى الرسول ﷺ.

الثاني: ثبوت دلالتها على الحكم[61]. وفيما يأتي ستتم دراسة هذين الشرطين:

الشرط الأول: ثبوت سند الحديث

أولاً: اختلف في هذا الحديث من حيث الرفع والوقف، فمدار الحديث على مروان بن محمد وقد رواه عنه خمسة من الرواة هم: محمود بن خالد الدمشقي، وعبد الله بن عبد الرحمن، وعبد الله بن أحمد بن بشير، وأحمد بن الأزهر، إبراهيم بن عتيق العنسي. فجميع الرواة رووا الحديث بالوقف على ابن عباس بينما رواه إبراهيم بن عتيق العنسي بالرفع كما هو في سنن الدارقطني. حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ صَاعِدٍ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَتِيقٍ الْعَبْسِيُّ بِدِمَشْقَ، حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ مُحَمَّدٍ الدِّمَشْقِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو يَزِيدَ الْخَوْلَانِيُّ، حَدَّثَنِي سَيَّارُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الصَّدَفِيُّ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: "زَكَاةُ الْفِطْرِ

طُهْرَةٌ لِلصَّـــائِمِ....إلخ". ولترجيح رواية من هذه الروايات لا بد من النظر في ترجمة هؤلاء الرواة عن المدار.

محمود بن خالد الدمشقي: قال أحمد بن أبي الحواري: حدثنا محمود بن خالد الثقة الأمين. قال أبو حاتم: كان ثقة رضى. وقال النسائي: ثقة. وذكره ابن حبان في كتاب: الثقات[62].

عبد الله بن عبد الرحمن: قال عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، عن أبيه: عبد الله بن عبد الرحمن **إمام أهل زمانه**. وقال أبو حاتم بن حبان: كان من الحفاظ المتقنين، وأهل الورع في الدين، ممن حفظ، وجمع، وتفقه، وصنف، وحدث. وقال الحافظ أبو بكر الخطيب: كان أحد الرحالين في الحديث، والموصوفين بحفظه وجمعه، والإتقان له، مع الثقة[63].

عبد الله بن أحمد بن بشير: قال أبو حاتم: صدوق. قال أبو القاسم بلغني عن هاشم بن مرثد الطبراني أنه قال: سمعت يحيى بن معين يقول: ابن ذكوان ليس به بأس[64].

أحمد بن الأزهر: وقال أبو حاتم الرازي وصالح بن محمد البغدادي الحفاظ: صدوق. وقال النسائي: لا بأس به. **وقال الدارقطني**: لا بأس به، وقد أخرج في الصحيح عن من هو دونه وشر منه [65].

إبراهيم بن عتيق العنسي: قال أبو حات: سمعنا منه وهو صدوق، كتب عنه[66].

وبذلك تترجح لدينا رواية الوقف على الرفع؛ لأنها رواية شـاذة مخالفة لما هو أوثق منها في العدد والضـبط، كما هو مصـطلح عليه في علم الحديث. **قال البيقوني:** وما يخالف ثقة فيه الملا..... فالشـاذ والمقلوب قسمان تلا[67].

ثانياً: على فرض ثبوت الرواية مرفوعة للنبي ﷺ فإنها لا تقوى على معارضـــة رواية ابن عمر؛ وذلك بسبب غرابة الإسناد في هذه الرواية إذ اشتهرت في طبقاتٍ متأخرةٍ من السند، علاوةً على ذلك عدم علو درجتهم في الحفظ والضبط. وفيما يأتي بيان ذلك:

هذا السند من مشهور مروان بن محمد تفرد به عن أبو يزيد الخولاني، وتفرد به عن سيار بن عبد الرحمن الصدفي، تفرد به عن عكرمة، تفرد به عن ابن عباس، وفيما يأتي ترجمة رواة أعمدة السند:

مروان بن محمد بن حسان الأسدي: قال أبو حاتم، وصالح بن محمد الحافظ: ثقة [68]. وقال الذهبي: مروان بن محمد الدمشقي الطاطري ثقة[69].

أبو يزيد الخولاني واسمه يزيد بن مسلم: قال ابن حجر: صدوق من السابعة[70] .

سيار بن عبد الرحمن الصدفي المصري: قال الذهبي: صدوق[71]. وقال الرازي: سمعت أبي يقول ذلك وسألته عنه **فقال: شيخ**. حدثنا عبد الرحمن قال سئل أبو زرعة عن سيار بن عبد الرحمن الصدفي فقال: مصري ليس بأس[72].

عكرمة مولى ابن عباس: قال الرازي: نا عبد الرحمن قال سألت أبي عن عكرمة مولى ابن عباس فقال هو ثقة، قلت يحتج بحديثه؟ قال نعم إذا روى عنه الثقات والذى انكر عليه يحيى بن سعيد الأنصاري ومالك فلسبب رأيه[73]. وقال العجلي: مكي، تابعي، ثقة، برئ مما يرميه به الناس من الحرورية. **وقال البخاري**: ليس أحد من أصحابنا إلا وهو يحتج بعكرمة. **وقال النسائي**: ثقة[74].

فحديثٌ بهذا الإسناد لا يقوى على معارضـة حديث ابن عمر وهو بأحسن أحواله إسنادٌ حسن[75]. وبذلك يترجح عليه حديث ابن عمر المتفق عليه.

الشرط الثاني: دلالة الحديث على الحكم

بعد ما تبين في الشرط الأول رجحان عدم ثبوته مرفوعاً إلى النبي ﷺ، وأنَّ الراجح في ذلك وقفه على ابن عباس، فبذلك يكون مرجوحاً بالنسبة لحديث ابن عمر. ولكن على فرض ثبوته مرفوعاً للنبي ﷺ هل في هذا الأثر دلالة صريحة على انتهاء وقت أداء زكاة الفطر بانتهاء وقت صلاة العيد ؟ هذا ما ستتم الإجابة عنه.

1- إنَّ غاية ما يفيده هذا الأثر أنه جاء لبيان سبب وجوب الزكاة، أو معللاً سبب الوجوب، وهذا ما صرح به جمهور الفقهاء وشراح الحديث. ومن أقوالهم في ذلك ما يأتي:

قال العراقي: "وسبب وجوبها ما يجري في الصوم من اللغو بما ورد عن ابن عباس قال: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر طهرة للصائم أو الصيام من اللغو والرفث ...الخ"[76].

وقال الخطابي: "وقد عللت بأنها طهرة للصائم من الرفث واللغو فهي واجبة على كل صائم غني ذي جدة ويسر أو فقير يجدها فضلاً عن قوته إذ كان وجوبها عليه بعلة التطهير وكل من الصائمين محتاجون إليها، فإذا اشتركوا في العلة اشتركوا في الوجوب[77].

1- ما تم ذكره سابقاً من الآثار عن ابن عباس وغيره[78] تفيد الاستحباب لا الوجوب بمعنى الالزام. وفي هذا **قال العيني:** " قوله: "ومن أداهما بعد الصلاة " أي: بعد صلاة العيد. وليس فيها ما يدل على أنه إذا أداها بعد الصلاة أنها لا تقبل؛ بل الذي يدل أن إخراجها قبل الصلاة أفضل، لئلا يتشاغل الفقير بالمسألة عن الصلاة "[79].

2- جمهور الفقهاء ذهبوا إلى أنَّ من دفع زكاة الفطر قبل الصلاة أو بعدها يعتبر أداءً، ومن دفعها بعد اليوم الأول كانت قضاءً. **قال ابن نجيم:** "وفي أي وقتٍ أدى كان مؤدياً لا قاضياً كما في سائر الواجبات الموسعة ... والتحقيق أنه بعد اليوم الأول قاضٍ لا مؤدٍ؛ لأنهُ من قبيل المقيد بالوقت بقوله ﷺ: « أغنوهم في هذا اليوم عن المسألة » ومقتضاه أنه يأثم بتأخيره عن اليوم الأول على القول بأنه مقيد، وعلى أنه مطلق فلا إثم"[80].

القول الراجح:

وفي ختام البحث يترجح للباحث أنَّ الأمر الثابت والمتفق عليه بين أصحاب المذاهب هو ثبوت فرضية زكاة الفطر، وما عدا ذلك من حيث وقت الوجوب، ووقت الاخراج إنما هي من اجتهادات الصحابة التي لا مرجح لقولٍ فيها على الآخر. لذا فإنَّ الباحث يرى رجحان قول جمهور الفقهاء من أنَّ أمر دفع زكاة الفطر موسع إلى ما قبل غروب شمس يوم عيد الفطر، وأنَّ من أداها بعد الصلاة يكون قد فعل خلاف الأولى، ولا حرج في ذلك، ولكن الأولى وخروجاً من الخلاف، ومن أجل تحقيق الغاية المقصودة من زكاة الفطر وهي تحقيق الإغناء للفقراء والمحتاجين لهذه الصدقة كي يتمكنوا من تحصيل حاجياتهم قبل يوم العيد، وعدم اشغالهم بها في يوم الفطر، لعدم تمكنهم من ذلك وخاصة في هذه الأيام، بخلاف زمن النبي ﷺ وأصحابه، أن يكون أداء هذه الفريضة عملاً بسنة ابن عمر- رضي الله عنهما- فقد ثبت عنه أنهُ كان يرسلها لمن يقومون بجمع زكاة الفطر قبل يوم الفطر بيومين أو ثلاثة. روى الإمام مالك: «أنَّ عبد الله بن عمر كان يبعث بزكاة الفطر إلى الذي تجمع عنده قبل الفطر، بيومين أو ثلاثة»[81].

الخاتمة:

وفيها أهم النتائج والتوصيات:

أولاً: أهم النتائج

1- دلت السنة النبوية على أنَّ على استحباب إخراج زكاة الفطر قبل الخروج للصلاة؛ لتحقيق الحكمة من فرضيتها وهو إغناء الفقراء عن المسألة وانشغالهم بذلك عن الصلاة.

2- ذهب جمهور الفقهاء من المذاهب الأربعة إلى أن وقت أداء زكاة الفطر ممتد إلى ما قبل غروب شمس يوم العيد، وأنَّ المستحب من ذلك أداؤها قبل الصلاة. ومن دفعها بعد ذلك كانت قضاءً لا أداء.

3- مذهب جمهور الفقهاء والمحدثين أنَّ حديث ابن عمر يفيد الاستحباب لا الالزام.

4- الراجح من حديث ابن عباس الوقف لا الرفع إلى النبي ﷺ وبذلك لا يجوز البناء عليه حكماً فقهياً لا تجوز مخالفته.

ثانياً: التوصيات:

1- يوصي الباحث بأهمية الاهتمام بالدراسات الجامعة بين الحديث والفقه لما لها من أثر في الجمع والتوفيق بين النصوص بعيداً عن روح التعصب للرأي والمذهب.

2- الاهتمام بالدراسات الحديثية الفقهية يسهم في تنمية الملكة الفقهية للباحث.

المصادر والمراجع:

1- الأصبحي: مالك بن أنس بن مالك بن عامر (ت: 179ه)، المدونة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م.

2- ـــــ، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، أبو ظبي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، ط1، 1425 هـ- 2004م.

3- الألباني: محمد ناصر الدين (ت: 1420ه)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1405 هـ - 1985م.

4- الأنصاري: زكريا بن محمد بن زكريا(926ه)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، د ط، د ت.

5- الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب (ت: 474ه)، المنتقى شرح الموطأ، مصر، مطبعة السعادة، ط1، 1332 هـ.

6- البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله (256ه)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

7- ابن بطال: أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت: 449ه)، شرح صحيح البخاري لابن بطال، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض، مكتبة الرشد، ط2، 1423هـ - 2003م.

8- البغوي: محمد الحسين بن مسعود بن محمد (ت: 516ه)، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش، بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ - 1983م.

9- البهوتي: منصور بن يونس بن صلاح الدين (ت: 1051ه)، كشاف القناع عن متن الإقناع، بيروت، دار الكتب العلمية، د ط، د ت.

10- البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي (ت: 458ه)، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ - 2003م.

11- الترمذي: محمد بن عيسى بن سَوْرة (279ه)، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، د ط، 1998م.

12- الحاكم: محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه (ت: 405ه)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ- 1990م.
13- ابن حجر: أحمد بن علي بن محمد (ت: 852ه)، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، سوريا، دار الرشيد، ط1، 1406ه- 1986م.
14- ـــــ، فتح الباري شرح صحيح البخاري، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، 1379 ه.
15- ابن حزم: علي بن أحمد بن سعيد (ت:456ه)، المحلى بالآثار، بيروت، دار الفكر، د ط، د ت.
16- الخطابي: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم (ت:388ه)، معالم السنن، حلب، المطبعة العلمية، ط1، 1351هـ - 1932م.
17- الدارقطني: علي بن عمر بن أحمد بن مهدي (ت: 385هـ)، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1424 هـ - 2004م.
18- أبو داود: سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (202هـ - 275 هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، بيروت- دار الرسالة العالمية، د ط، د ت.
19- الدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة (ت:1230ه)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت، دار الفكر، د ط، د ت.
20- ابن دقيق العيد (ت: 702ه)، إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنة المحمدية، د ط، د ت.
21- الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت: 847ه)، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق: محمد عوامة أحمد محمد نمر الخطيب، جدة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، ط1، 1413 هـ - 1992م.
22- الرازي: محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس (ت: 327ه)، الجرح والتعديل، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1271هـ- 1952م.
23- الزرقاني: محمد بن عبد الباقي بن يوسف (ت: 112ه)، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1424هـ - 2003م.
24- سالم: أبو مالك كمال بن السيد، صحيح فقه السنة وأدلته وتوضيح مذاهب الأئمة، القاهرة، المكتبة التوفيقية، د ط، 2003م.
25- السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت:483ه)، المبسوط، بيروت، دار المعرفة،1414هـ - 1993م.
26- الشربيني: شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب (ت: 977ه)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م.
27- الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله (ت: 1250ه)، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، القاهرة، دار الحديث، ط1، 1413هـ - 1993م.
28- ابن أبي شيبة: عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان (ت: 235ه)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1409ه.
29- الشيرازي: إبراهيم بن علي بن يوسف (ت: 476ه)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، د ط، د ت.
30- الصنعاني: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني (ت: 1182هـ)، سبل السلام شرح بلوغ المرام، القاهرة، دار الحديث، د ط، د ت.
31- الصنعاني: عبد الرزاق بن همام بن نافع (ت: 211ه)، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الهند، المجلس العلمي، ط2، 1403ه.
32- ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز (ت: 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، بيروت، دار الفكر، ط: 2، 1412هـ - 1992م.

33- ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله بن محمد (ت: 463هـ)، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1421 ه - 2000 م.
34- ابن عثيمين: محمد بن صالح بن محمد (ت: 1421ه)، الشرح الممتع على زاد المستقنع، الرياض- دار ابن الجوزي، ط1، 1422 - 1428 هـ.
35- ـــــــ، شرح البيقونية في مصطلح الحديث، القاهرة، دار الآثار، د ط، 200م.
36- العدوي: علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي (ت:1189ه)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، بيروت، دار الفكر، د ط، 1414هـ - 1994م.
37- العراقي: زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن (ت: 806هـ)، طرح التثريب في شرح التقريب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د ط، د ت.
38- العينى: محمود بن أحمد بن موسى (ت: 855ه)، شرح سنن أبي داود، تحقيق: خالد بن إبراهيم المصري، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1420 هـ -1999م.
39- ـــــــ، البناية شرح الهداية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ- 2000 م.
40- الفوزان: صالح بن فوزان بن عبد الله، الملخص الفقهي، الرياض، دار العاصمة، ط1، 1423هـ.
41- ابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد (ت:620ه)، المغني، مكتبة القاهرة، د ط، 1388هـ - 1968م.
42- القرضاوي: يوسف، فقه الزكاة دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، القاهرة، مكتبة وهبة، ط25، 1433ه- 2013م.
43- القشيري: مسلم بن الحجاج أبو الحسن (ت:261ه)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د ط، د ت.
44- ابن القيم: محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت:751ه)، زاد المعاد في هدي خير العباد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط27، 1415هـ -1994م.
45- الكاساني: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد (ت:587ه)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتب العلمية ، ط2، 1406هـ - 1986م.
46- الكشميري: محمد أنور شاه بن معظم شاه (ت: 1353ه)، العرف الشذي شرح سنن الترمذي، تصحيح: الشيخ محمود شاكر، بيروت، دار التراث العربي، ط 1، 1425 هـ - 2004 م.
47- ابن ماجه: أبي عبد الله محمَّد بن يزيد (209- 273 ه)، سنن ابن ماجة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، محمَّد كامل قره بللي، عَبد اللّطيف حرز الله، بيروت- دار الرسالة العالمية، د ط، د ت.
48- المرداوي: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان (ت: 885ه)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، د ت.
49- المزي: يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف (ت: 742ه)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1400ه- 1980م.
50- ابن مفلح: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد (ت: 884ه)، المبدع في شرح المقنع، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ - 1997م.
51- المقدسي: عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد (ت: 624ه)، العدة شرح العمدة، القاهرة، دار الحديث، د ط، 1424هـ 2003 م.
52- ابن الملقن: سراج الدين أبو حفص عمر بن علي (ت: 804ه)، البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، الرياض، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط1، 1425هـ-2004م.
53- ابن المنذر: أبو بكر محمد بن إبراهيم (ت: 319ه)، الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، رأس الخيمة، مكتبة مكة الثقافية، ط1، 1425هـ - 2004م.

54- الموصلي: عبد الله بن محمود بن مودود (ت:683ه)، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: محمود أبو دقيقة، القاهرة، مطبعة الحلبي، د ط، 1356هـ - 1937 م.
55- ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، (ت: 970ه)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، ط2، د ت.
56- النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت: 676ه)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ.
57- ـــــــ، المجموع شرح المهذب، بيروت، دار الفكر، د ط، د ت.

الهوامش:

(1) https://www.islamweb.net/ar/fatwa/26574 ، https://islamqa.info/ar/answers/37636 /

(2) القرضاوي: يوسف، فقه الزكاة دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، القاهرة، مكتبة وهبة، ط25، 1433ه- 2013م، 963/2.

(3) القشيري: مسلم بن الحجاج أبو الحسن، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير، برقم (984).

(4) ابن المنذر: أبو بكر محمد بن إبراهيم ، الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، رأس الخيمة، مكتبة مكة الثقافية، ط1، 1425هـ - 2004 م، 61/3.

(5) الكاساني: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت- دار الكتب العلمية ، ط2، 1406ه - 1986م، 69/2، البغوي: محمد الحسين بن مسعود بن محمد ، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش، بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ - 1983م، 71/6.

(6) العدوي: علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، بيروت، دار الفكر، د ط، 1414ه - 1994م، 511/1، الحطاب: محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، بيروت- دار الفكر، ط3، 1412هـ - 1992م، 365/2.

(7) ابن المنذر: الإشراف على مذاهب العلماء، 61/3.

(8) ابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني لابن قدامة، مكتبة القاهرة، د ط، 1388ه- 1968م، 90/3.

(9) الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 74/2.

(10) الكاساني ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 74/2، ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز ، رد المحتار على الدر المختار، بيروت، دار الفكر، ط: 2، 1412هـ - 1992م، 358/2.

(11) الدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت، دار الفكر، د ط، د ت، 507/1-508، العدوي: حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، 514/1، الأصبحي: مالك بن أنس بن مالك بن عامر، المدونة ، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م، 385/1.

(12) الشيرازي: إبراهيم بن علي بن يوسف، المهذب في فقه الإمام الشافعي، بيروت- دار الكتب العلمية، د ط، د ت، 303/1، الشربيني: شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1415ه - 1994م، 112/2، الأنصاري: زكريا بن محمد بن زكريا، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، د ط، د ت، 388/1.

(13) البهوتي: منصور بن يونس بن صلاح الدين، كشاف القناع عن متن الإقناع، بيروت، دار الكتب العلمية، د ط، د ت، 252/2، ابن مفلح: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد، المبدع في شرح المقنع، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ - 1997م، 383/2، ابن قدامة: المغني ، 3/ن89.

(14) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 74/2.
(15) ابن حزم: علي بن أحمد بن سعيد، المحلى بالآثار، بيروت، دار الفكر، د ط، د ت، 265/4 وما بعدها.
(16) المرداوي: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، د ت، 178/3.
(17) الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، القاهرة، دار الحديث، ط1، 1413هـ - 1993م، 218/4.
(18) الصنعاني: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، القاهرة، دار الحديث، د ط، د ت، 538/1.
(19) الصنعاني: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، القاهرة، دار الحديث، د ط، د ت، 538/1.
(20) المحلى، 265/4.
(21) عزاه إليه ابن القيم في زاد المعاد، ولم أجد أثراً لهذا القول في مجموع الفتاوى والفتاوى الكبرى.
(22) ابن القيم: محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط27، 1415هـ 1994م، 21/2.
(23) ابن عثيمين: محمد بن صالح بن محمد، الشرح الممتع على زاد المستقنع، الرياض، دار ابن الجوزي، ط1، 1422- 1428ه، 172/6، الفوزان: صالح بن فوزان بن عبدالله، الملخص الفقهي، الرياض، دار العاصمة، 1423ه، 351/1، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، الرياض، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، 373/9، فتوى رقم (2896)، سالم: أبو مالك كمال بن السيد، صحيح فقه السنة وأدلته وتوضيح مذاهب الأئمة، القاهرة، المكتبة التوفيقية، د ط، 2003م، 83/2.
(24) إشارة إلى حديثي ابن عمر وابن عباس، وسيأتي تخريجهما في المبحث الآتي.
(25) زاد المعاد، 21/2.
(26) الشرح الممتع، 172/6.
(27) العيني: محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد ، البناية شرح الهداية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1420 ه - 2000 م، 503/3. وانظر: الموصلي: عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: محمود أبو دقيقة، القاهرة، مطبعة الحلبي، د ط، 1356 هـ - 1937 م، 124/1، السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، المبسوط، بيروت- دار المعرفة،1414هـ - 1993م، 102/3.
(28) بدائع الصنائع، 74/2.
(29) المدونة، 385/1، ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله بن محمد، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1421ه – 2000 م، 271/3.
(30) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 507/1- 508. وانظر: العدوي: علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، بيروت، دار الفكر، د ط، 1414ه - 1994م، 514/1.
(31) النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، بيروت، دار الفكر، د ط، د ت، 128/6.
(32) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، 112/2. وانظر: الأنصاري: أسنى المطالب في شرح روض الطالب، 388/1، الشيرازي: المهذب في فقه الإمام الشافعي، 303/1.
(33) المغني، 89/3.
(34) كشاف القناع، 252/2. وانظر: المقدسي: عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد: العدة شرح العمدة، القاهرة، دار الحديث، د ط، 1424هـ 2003 م، ص152.

(35) البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه ،الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه ، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، كتاب الزكاة ، باب فرض صدقة الفطر، برقم (1503).

(36) البخاري: صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب الصدقة قبل العيد، برقم (1509)، القشيري: مسلم بن الحجاج أبو الحسن، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د ط، د ت، كتاب الزكاة ، باب الأمر بإخراج زكاة الفطر قبل الصلاة، رقم (986)، وغيرهم من طرق(أسامة بن زيد، وموسى بن عقبة، والضحاك) عن نافع عن ابن عمر.

(37) ابن بطال: علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري لابن بطال، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض، مكتبة الرشد، ط2، 1423هـ - 2003م، 566/3، النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392ه، 63/7، ابن دقيق العيد، إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنة المحمدية، د ط، د ت، 387/1.

(38) العراقي: زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن، طرح التثريب في شرح التقريب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د ط، د ت، 64/4.

(39) البخاري: صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب الصدقة قبل العيد، برقم (1510)، مسلم: صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير، برقم (985).

(40) شرح صحيح البخاري، 566/3.

(41) ابن حجر: أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، 1379ه، 375/3.

(42) السرخسي: المبسوط، 102/3، الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب ، المنتقى شرح الموطأ، مصر، مطبعة السعادة ، ط1، 1332 هـ، 190/2، الشربيني: مغني المحتاج، 112/2.

(43) شرح صحيح البخاري، 575/3.

(44) البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 1424 هـ - 2003 م، كتاب الزكاة، باب وقت إخراج زكاة الفطر، برقم (7739).

(45) **ذهب كل من ابن حجر، وابن الملقن إلى تضعيفه**. ينظر: ابن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، 375/3، ابن الملقن: سراج الدين أبو حفص عمر بن علي، البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، الرياض، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط1، 1425هـ-2004م، 621/5. كما نقل تضعيفه عن العلماء الذهبي فقال: "قال أحمد صدوق لا يقيم الاسناد وقال بن معين ليس بالقوي وقال بن عدي يكتب حديثه مع ضعفه مات 4 17ه". الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق: محمد عوامة أحمد محمد نمر الخطيب، جدة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، ط1، 1413 هـ - 1992 م، 317/2.

(46) الترمذي: محمد بن عيسى بن سَوْرة ، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، د ط، 1998م، كتاب الزكاة، باب ما جاء في تقديمها قبل الصلاة، برقم (677).

(47) الكشميري: محمد أنور شاه بن معظم شاه، العرف الشذي شرح سنن الترمذي، تصحيح: الشيخ محمود شاكر، بيروت- دار التراث العربي، ط 1، 1425 هـ - 2004 م، 138/2.

(48) الزرقاني: محمد بن عبد الباقي بن يوسف، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية ، ط1، 1424هـ - 2003م، 223/2.

(49) الخطابي: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم، معالم السنن، حلب، المطبعة العلمية، ط1، 1351 هـ - 1932 م، 48/2.

(50) ابن أبي شيبة: عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1409ه، كتاب الزكاة- زكاة الفطر تخرج قبل الصلاة، 395/2، برقم (10324).

(51) الصنعاني: عبد الرزاق بن همام بن نافع، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الهند، المجلس العلمي، ط2، 1403ه، كتاب صلاة العيدين- باب متى تلقى الزكاة، 328/3، برقم (5834).

(52) ابن أبي شيبة: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، كتاب الزكاة، زكاة الفطر تخرج قبل الصلاة، 395/2، برقم (10330).

(53) عبد الرزاق: المصنف، كتاب صلاة العيدين، باب متى تلقى الزكاة، 329/3، برقم (5842).

(54) ابن أبي شيبة: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، كتاب الزكاة، زكاة الفطر تخرج قبل الصلاة، 395/2، برقم (10331).

(55) ابن أبي شيبة: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، كتاب الزكاة، زكاة الفطر تخرج قبل الصلاة، 395/2، برقم (10332).

(56) ابن أبي شيبة: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، كتاب الزكاة، زكاة الفطر تخرج قبل الصلاة، 395/2، برقم (10333).

(57) أبو داود: سليمان بن الأشعث الأزدي ، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، بيروت- دار الرسالة العالمية، د ط، د ت، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر، برقم (1609)، قال شعيب: إسناده حسن. أبو يزيد الخولاني وشيخه سيار بن عبد الرحمن صدوقان. ابن ماجه: أبي عبد الله محمَّد بن يزيد، سنن ابن ماجة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، محمَّد كامل قره بللي، عَبد اللّطيف حرز الله، بيروت، دار الرسالة العالمية، د ط، د ت، أبواب الزكاة، باب صدقة الفطر، برقم (1827)، الدارقطني: علي بن عمر بن أحمد بن مهدي ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، سنن الدارقطني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1424ه- 2004م، كتاب زكاة الفطر، 61/3، برقم (2067)، **قال الدارقطني:** ليس فيهم مجروح، الحاكم: محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ- 1990م، 568/1، برقم (1488)، قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط البخاري، ولم يخرجاه.

من طرق (محمود بن خالد الدمشقي، وعبد الله بن عبد الرحمن، وعبد الله بن أحمد بن بشير، وأحمد بن الأزهر، إبراهيم بن عتيق العنسي) عن مروان بن محمد، حدثنا أبو يزيد الخولاني، عن سيار بن عبد الرحمن الصدفي، عن عكرمة عن ابن عباس.

(58) الشوكاني: نيل الاوطار، 546/4، الصنعاني، سبل السلام، 540/1.

(59) إشارة إلى حديث ابن عمر السابق.

(60) زاد المعاد في هدي خير العباد، 21/2.

(61) ابن عثيمين: محمد بن صالح، شرح البيقونية في مصطلح الحديث، القاهرة، دار الآثار، د ط، 200م، ص10.

(62) المزي: يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف ، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1400ه- 1980م، 297/2.

(63) المزي: تهذيب الكمال في أسماء الرجال، 215/15.

(64) المزي: تهذيب الكمال في أسماء الرجال، 282/14.

(65) المزي: تهذيب الكمال في أسماء الرجال، 258/1.

(66) الرازي: محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس ، الجرح والتعديل، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1271 هـ 1952م، 122/2.

(67) ابن عثيمين: شرح البيقونية، ص66.

[68] المزي: تهذيب الكمال، 401/27.
[69] الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، 254/2.
[70] ابن حجر: أحمد بن علي بن محمد، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، سـوريا- دار الرشـيد، ط1، 1406ه-1986م، ص684.
[71] الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، 475/1،
[72] الجرح والتعديل، 256/4.
[73] الجرح والتعديل، 7/8-9.
[74] المزي: تهذيب الكمال، 289/20.
[75] كما نص على ذلك الألباني. ينظر: الألباني: محمد ناصـر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السـبيل، بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1405 هـ - 1985م، 332/3.
[76] طرح التثريب، 48/4.
[77] معالم السنن، 47/2.
[78] ينظر: ص13.
[79] العينى: محمود بن أحمد بن موسـى، شـرح سـنن أبي داود، تحقيق: خالد بن إبراهيم المصـري، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1420 هـ -1999م، 319/6.
[80] ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، ط2، د ت، 275/2. وانظر: الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 507/1، النووي: المجموع، 128/6.
[81] مالك: أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179ه)، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، أبو ظبي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، ط1، 1425 هـ - 2004 م، كتاب الزكاة، وقت إرسال زكاة الفطر، 405/2، رقم (994).

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 69 – 82
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الوكالة في الزكاة وأحكامها في الفقه الإسلامي

Agency In Zakat And Its Provisions In Islamic Jurisprudence

طالب الدكتوراه الناصر بورورو[1] **أ.د/ باجو مصطفى**
جامعة غرداية
مخبر الجنوب الجزائري للبحث في التاريخ والحضارة الإسلامية
boronacer@gmail.com mubajou@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2022/02/10 **تاريخ القبول: 2022/06/07**

الملخص:
يهدف البحث إلى بيان مفهوم الوكالة في الزكاة وأنواعها وشروطها وأحكامها؛ حيث تناول الفقهاء الوكالة في فقه المعاملات والزكاة في فقه العبادات، لكن قلة منهم تناول الموضوع المبحوث.
وتوصل البحث إلى نتائج هامة، منها: جواز الوكالة على الزكاة دفعا وقبضا، عدم جواز أخذ الوكيل من الزكاة إلا بإذن الموكل، وعدم جواز توكيل الوكيل لوكيل آخر على الزكاة إلا بإذن الموكل، عدم ضمان الوكيل إذا تلفت الزكاة في يده من غير تقصير منه.
الكلمات المفتاحية: وكالة؛ زكاة؛ الوكالة في الزكاة؛ فقه إسلامي.

Abstract:
The research aims to clarify the concept of agency in Zakat, its types, terms and conditions; Where the jurists dealt with agency in the jurisprudence of transactions and zakat in the jurisprudence of worship, but few of them dealt with the subject under investigation**.**
The research reached important results, including: the agency's permissibility of zakat payments and receipts, the inadmissibility of the agent taking zakat from zakat except with the permission of the client, and the inadmissibility of the agent assigning another agent to zakat without the permission of the client, the lack of guarantee for the agent if the zakat is destroyed in his hand without shortcoming from him**.**
Keywords: Agency; zakat; agency in zakat; Islamic jurisprudence.

مقدمة:

الزكاة ركن من أركان الإسلام، يجتهد المسلم لأدائها وفق ما يرضي الله تعالى، فيترقب وقتها ويحسب ما عليه منها، ثم يبحث عن مستحقيها كي يدفعها لهم، ويبرئ ذمته منها، وقد يجد أولائك المستحقين في متناوله، وقد لا يصل إليهم إلا من خلال وسيط؛ يكون نائبا له في دفعها إلى أهلها.
نفس الأمر مع مستحق الزكاة، فقد يكون قريبا من المزكي فيتسلم الزكاة منه مباشرة، كما قد يحول بينه وبين المزكي حائل ما؛ يدفعه إلى أن ينيب غيره في تسلم تلك الزكاة.

[1]- المؤلف المرسل

والناظر في الواقع، يجد الكثير من المكلفين يفعلون ما سبق، لأسباب عدة، أبرزها أن المزكي قد لا تكون له معرفة بأحوال الناس، ومن ثم لا يعرف المستحقين للزكاة، فيوكل من يعرفهم في دفعها، سواء كان العارف فردا أو مؤسسة. وهذا ما دفع الباحثَين للغوص في هذه المسألة الهامة.

ويمكن صياغة إشكالية البحث كالآتي:

ما الوكالة في الزكاة؟ وما شروطها وأحكامها؟

ويتفرع عنها إشكالات فرعية هي:

- ما حقيقة الوكالة في الزكاة؟ والفرق بينها وبين الولاية والنيابة؟
- هل يجوز للمزكي أن يوكل غيره في إيصال الزكاة إلى أهلها؟ وهل يجوز لمستحق الزكاة أن يوكل غيره في قبضها؟
- ما شروط الوكيل على الزكاة قبضا وإعطاء؟
- ما الأحكام التفصيلية المتعلقة بهذه المسألة؟ (إذا تلفت الزكاة بيد الوكيل فمن يضمنها؟ هل يجوز للوكيل أن يأخذ من الزكاة التي وكل على تفريقها على المستحقين؟ هل يجوز للوكيل أن يوكل غيره؟...)

وللإجابة عن الإشكالات المذكورة جاءت خطة البحث كالآتي:

المبحث الأول: الوكالة في الزكاة: تعريفها ومشروعيتها وشروطها: في هذا المبحث بين الباحثان حقيقة الوكالة في الزكاة، والفرق بين الوكالة والولاية والنيابة، ثم بينا مشروعية الوكالة في الزكاة، ثم شروط الوكالة في قبض الزكاة وأدائها.

المبحث الثاني: أحكام الوكالة في الزكاة: افتتح هذا المبحث بجملة من الضوابط الفقهية الحاكمة للموضوع، ثم شرع في بيان بعض الأحكام التفصيلية وهي:

- ضمان الزكاة إذا تلفت بيد الوكيل.
- أخذ الوكيل من الزكاة لنفسه وعياله.
- تعدد الوكلاء.
- مسقطات الوكالة.
- ضوابط التقييد والإطلاق في الوكالة في الزكاة.

وتكمن **أهمية البحث** في الآتي:

- أنها مسألة عملية، يمارسها الكثير من الناس، فوجب على أهل العلم بحثها، وتوضيح أحكامها للمكلفين، ليلتزموا فيها شرع الله تعالى.
- أنها مسألة جزئية لم يقف الباحثان على دراسة معاصرة تلم شتاتها في موضع واحد.

بعد هذه المقدمات الضرورية، دونك – أيها القارئ الكريم- تفصيل البحث:

المبحث الأول: تعريف الوكالة في الزكاة ومشروعيتها وشروطها

المطلب الأول: التعريف الإفرادي

في هذا المطلب سيتم بيان المقصود من الوكالة في الزكاة، من خلال التعريف الإفرادي ثم التعريف المركب

الفرع الأول: تعريف الوكالة

أولا: تعريف الوكالة لغة: الوَكالة أو الوِكالة مأخوذة من مادة الواو والكاف واللام التي تدل على "اعتماد غيرك في أمرك"[1]، ومنه الوكيل: الذي يعتمد عليه في الأمر[2]. ووكيل الرجل: الذي يقوم بأمره،

سمي وكيلا لأنه موكول إليه الأمر؛ فيكون الوكيل - على هذا القول- فعيل بمعنى مفعول[3]. ومنه اسم الله الوكيل وهو "المقيم الكفيل بأرزاق العباد، وحقيقته أنه يستقل بأمر الموكول إليه"[4].

ثانيا: تعريف الوكالة اصطلاحا:

عند **الإباضية**: عرفها السالمي نظما فقال: عقد به يقوم غير الفاعل مقامه في كل شيء قابل[5].

الحنفية: إقامة الغير مقام نفسه في التصرف[6].

المالكية: نيابة ذي حق - غير ذي إمرة ولا عبادة - لغيره فيه، غير مشروط بموته[7].

الشافعية: تفويض شخص ما له فعله مما يقبل النيابة إلى غيره ليفعله في حياته[8].

الحنابلة: استنابة جائز التصرف مثله فيما تدخله النيابة من حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين[9].

يلاحظ من التعريفات السابقة أن المذاهب قد اتفقت على المعنى الإجمالي للوكالة، وهو أن يقوم شخص مقام شخص آخر في القيام بعمل ما.

ثالثا: الوكالة والألفاظ المشابهة لها:

1- النيابة: النيابة في الاصطلاح أن يقوم الإنسان بأداء أمر بدلا عن غيره[10].

وذهب ابن رشد وعياض إلى أن النيابة والوكالة متساويتان، وذهب غيرهما إلى أن النيابة أعم من الوكالة، ويمثلون لذلك بتولية الحاكم أميرا أو قاضيا؛ أو إنابة إمام للصلاة فليست وكالة هنا[11].

2- الولاية: الولاية في الاصطلاح: تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى[12]. والصلة بينها وبين الوكالة "أن كلا منهما نيابة، ولكن الوكالة نيابة اتفاقية، أما الولاية فنيابة شرعية أو إجبارية"[13].

الفرع الثاني: تعريف الزكاة

أولا: تعريف الزكاة لغة: الزكاة في اللغة لها معنيان: الزيادة والنمو، وسميت به الزكاة الشرعية لأنها سبب لزيادته وطهارته[14]، قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ (التوبة: 103).

ثانيا: تعريف الزكاة اصطلاحا: الزكاة في الاصطلاح هي: أداء حق يجب في أموال مخصوصة، على وجه مخصوص، ويعتبر في وجوبه الحول والنصاب[15].

المطلب الثاني: التعريف المركب

مما سبق يتبين أن الوكالة هي تفويض الغير في القيام بفعل محدد وأن الزكاة هي الصدقة الواجبة، ومن ثم فإن الوكالة في الزكاة: هي تفويض الغير في أداء الصدقة الواجبة لمن يستحقها؛ أو تفويضه في قبضها ممن وجبت عليه.

ويرى اطفيش[16] أن الوكالة والأمر والخلافة في باب الزكاة بمعنى واحد، ومن ثم فقد عنون لهذا الباب ب: الوكالة والخلافة في دفع الزكاة[17]، والاستخلاف في أخذ الزكاة[18]، ويبدو أنه سار على نهج الشماخي[19]؛ حيث سبقه باستخدام تلك المصطلحات بنفس المعنى.

المطلب الثالث: مشروعية الوكالة في الزكاة

ذهب جمهور الفقهاء إلى جواز الوكالة في الزكاة إعطاء وقبضا[20]، لكنهم فضلوا أن يؤديها المزكي بنفسه[21]؛ لأنه أدرى بتفريق نفسه أكثر من الوكيل؛ ثم إن الوكيل إذا خان لا تبرأ ذمة المزكي؛ وهذا خاص بالوكيل؛ أما لو سلمها للإمام فإن ذمته تبرأ بمجرد قبضها[22]. ودليل الجواز[23] أن النبي ﷺ بعث عماله لقبض الصدقات وتفريقها، وقال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب، فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى، فإذا عرفوا ذلك، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم

وليلتهم، فإذا صلوا، فأخبرهم أن الله افترض عليهم زكاة في أموالهم، تؤخذ من غنيهم فترد على فقيرهم، فإذا أقروا بذلك فخذ منهم، وتوق كرائم أموال الناس»[24].

ومن أدلة الجواز كذلك حديث جابر بن عبد الله قال: أردت الخروج إلى خيبر فأتيت رسول الله ﷺ، فسلمت عليه، وقلت له: إني أردت الخروج إلى خيبر فقال: «إذا أتيت وكيلي فخذ منه خمسة عشر وسقا، فإن ابتغى منك آية، فضع يدك على ترقوته»[25].

ووجه الدلالة من الحديث أن الرسول ﷺ أراد أن يساعد جابرا فأرشده إلى أن يقصد وكيله على الزكاة بخيبر فيأخذ منه خمسة عشر وسقا إذا احتاج؛ لأنه حينئذ يكون ابن سبيل[26].

واختلف فقهاء الشيعة في المسألة فجوز بعضهم الوكالة في الزكاة إعطاء وقبضا، وجوزها بعضهم في الإعطاء دون القبض، وبعضهم اختار العكس، ومنعها البعض إطلاقا. واستدل المانعون إطلاقا؛ بأن الأصل هو المنع ولا دليل على الجواز، وكذلك فإن ذمة المزكي مشغولة بالواجب ولا تبرأ بالتوكيل؛ بل بقبض المستحق لها. واستدل القائلون بالجواز باتفاق الفقهاء على جواز إعطائها للإمام أو عامله؛ وهما وكيلان لأهل الزكاة[27]

ويرى الباحثان أن الأدلة التي ذكرها المجوزون أقوى، فالأصل هو الجواز -لا المنع كما ذكر المانعون-، أضف إلى ذلك الأدلة المذكورة سابقا؛ واتفاق الفقهاء قديما وحديثا على جواز تسليمها للإمام أو من يقوم مقامه.

ومن فروع جواز الوكالة أن الفقير إذا قال للمزكي: أعط الزكاة لفلان مقابل دين علي له؛ جاز ذلك بناء على أن الدائن وكيل للفقير في القبض[28]. بل جوز الكدمي ذلك ولو لم يأمر الفقير الدائن بقبض الزكاة وكالة عنه؛ فيكفي أنه قد وكل المزكي في دفع الدين عنه؛ لكن الأفضل عنده أن يطلب الدائن من المزكي أن يكون -المزكي- وكيلا له في دفع دينه من زكاته[29].

ومن التطبيقات المعاصرة للمسألة أن المزكي قد يوكل لجان الزكاة لتفريق زكاته لأنها أكثر معرفة بالمحتاجين ومستحقي الزكاة[30].

المطلب الرابع: شروط الوكالة في الزكاة

الفرع الأول: شروط الوكالة في إعطاء الزكاة

1- أن يكون الوكيل ثقة: نُسب إلى أبي الحواري أنه اشترط في الوكيل في أداء الزكاة أن يكون ثقة مأمونا[31]، وذهب آخرون إلى أنه يندب اختيار أمين إن وجد؛ لكن لا يجب؛ فإن وجد أمينا واختار غيره جاز، وإن لم يجد أمينا جاز له توكيل من وجد[32].

لكن إذا كان الوكيل غير ثقة فهل تبرأ ذمة الموكل أم أنها لا تبرأ حتى يخبره أنه أوصلها أو حتى يتأكد أنها وصلت مستحقيها؟ وإذا كان ثقة فهل تبرأ ذمته أم يجب أن يخبره أنه بلغها؟ وإذا بلغه أنه قد بلغها فهل ذلك يكفي أم يجب أن يتأكد بنفسه؟

ذهب البعض إلى أن الوكيل ولو كان غير ثقة؛ فإن ذمة الموكل تبرأ إذا وصلت مستحقيها[33].

وذهب آخرون إلى أن الوكيل بدفع الزكاة إذا كان ثقة فقد برئ المزكي، وإن لم يخبره الوكيل أنه قد نفذها، وإن كان الوكيل غير ثقة فلا يبرأ المزكي حتى يعلم أن الوكيل قد نفذها في أهلها[34].

وإذا كان الوكيل ثقة، **وأخبر** أنه قد بلغها إلى مستحقيها فقد برئت ذمته، لقول الله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات: 6)، ووجه الدلالة منه أن التبين واجب مع الفاسق، أما إن كان غير فاسق فلا يجب التبين، وإلا لم يكن لذكر الفاسق معنى[35].

ويرى بعض الفقهاء أن ذمة الموكل لا تبرأ إلا بوصول الزكاة إلى مستحقيها؛ سواء كان الوكيل ثقة أو غير ثقة[36]؛ ومن ثم إن أرسلها مع وكيل أمين أو غير أمين فعليه أن **يسأل** من أُرسلت له ويتأكد من وصولها، حتى يعلم براءة ذمته، كما علم بشغلها، وقيل: لا يجب عليه أن يسأل إن أرسلها مع أمين[37]. أو عليه أن يسأل الوكيل عن وصولها؛ فإن صرح بوصولها ولو كان غير أمين وصدقه الموكل جاز؛ لكنه إن لم يجد الوكيل ليسأله فعليه أن يحتاط بإعادتها[38]؛ وكذلك إذا قال الوكيل: أوصلتها؛ وقال الذي أرسلت له: لم تصلني؛ فليحتط بإعادتها[39].

ويرى فقهاء آخرون العكس، أي عدم وجوب سؤال من أرسلت له؛ إذا صرح الوكيل بإيصالها؛ سواء كان ثقة أم غير ثقة[40].

وفصل بعض الفقهاء فقالوا: إذا كان الوكيل طفلا أو مشركا فلا يكتفى بإخبارهم أنهم أوصلوها؛ وقيل: إذا صدقه كفى[41].

ويمكن هنا استحضار الضابط الذي ينص على أن الوكيل أمين (سيأتي الحديث عنه) وبناء عليه لا يجب على المزكي أن يتأكد من وصولها، ولا أن يسأل الوكيل ولا من أرسلت له الزكاة، مهما كانت صفة الوكيل. ويرى الباحثان أن التأكد من وصولها أفضل إذا كان ذلك ممكنا؛ خاصة في هذا العصر الذي أصبح فيه التواصل سهلا، أما إن لم يمكن وأخبره الوكيل أنه قد بلغها، أو كان أمينا ثقة، فذلك كاف، فالحكم يبنى على الظواهر، ولا يمكن أن يُكلف المزكي عنتا.

2- جوز الفقهاء أن يكون الوكيل على أداء الزكاة رجلا أو امرأة، بالغا أو صبيا[42] مسلما أو مشركا[43]. لكن العوتبي يرى أن الوكيل إذا كان صغيرا "قد عرف الخير من الشر والجنة من النار، وما يزيده وما ينقصه" وغلب على ظن الموكل أنه يبلغها إلى من أمره أن يدفعه له، ولا يتلفها، "فذلك جائز على ما تجري به العادة بين الناس، أما في الحكم فلا"[44]؛ لكنه صرح بأنه إذا كان الوكيل طفلا صغيرا أو خادما، وأخبره أنه قد بلغ الزكاة للفقير مثلا، واطمأن قلبه إلى صدقه وأمانته جاز[45].

3- النية: اشترط الفقهاء أن ينوي الموكل عند إعطائه الزكاة للوكيل، وأن ينوي الوكيل عند تنفيذه الوكالة بأنها زكاة عن موكله، فإن نوى الوكيل ولم ينو الموكل لم يجز؛ لأنها فرض، فلا تجوز بغير نية، وإن نوى الموكل عند الدفع للوكيل ولم ينو الوكيل عند الدفع ففيه خلاف، وبالجواز قال أبو الخطاب وبعض الشافعية؛ لأن الذي عليه الفرض قد نوى[46].

وإن دفعها المزكي إلى الإمام ولم ينو ففيه الخلاف؛ فقيل بالجواز، وهو رأي الحنابلة وبعض الشافعية لأن يد الإمام كيد الفقراء ولأن الإمام لا يدفع له إلا الفرض فيكتفى بالظاهر عن النية. وقيل بعدم الجواز، وهو قول للشافعية، لأن الإمام وكيل الفقراء؛ ولو دفع إلى الفقراء بغير نية لم يجز[47].

وذهب الشافعي والخرقي إلى أن الإمام إذا أخذها عنوة أجزأت؛ ولو بغير نية المزكي، لأن نية المزكي تعذرت فقامت نية الإمام مقام نيته[48].

وذكر بعض الفقهاء أنه لو دفع إلى وكيله ناويا أنها صدقة نفل، ثم نوى أنها للفرض قبل أن يفرقها الوكيل فإنها تجزئ عن الفرض إذا كان القابض من أهل الزكاة[49].

الفرع الثاني: شروط الوكالة في قبض الزكاة

يجوز أن يكون الوكيل على قبض الزكاة ذكرا أو أنثى، موحدا أو مشركا، مع خلاف في جواز توكيل المشرك[50]، قيل بالجواز لأنه مجرد وكيل يقوم بما أمر به؛ وقيل بعدم الجواز؛ لأنه نجس، ولتنزيه العبادة

عنه؛ نظيره منع المشرك من ذبح الضحية[51]. وأما الطفل فيجوز أن يوكل على قبض الزكاة من شخص معين؛ ويبرأ بذلك المزكي[52].

وإذا كان الوكيل يرى الموكل لا تجوز فيه الزكاة فلا يجوز أن يكون وكيلا له في القبض، وقيل: يجوز إذا كان المزكي يعرف الموكل الذي ستؤول الزكاة إليه[53].

وإذا ادعى شخص أنه وكيل لفلان على قبض الزكاة؛ فإن كان الموكل أهلا للزكاة، والوكيل أمين جاز دفع الزكاة إليه، وإن كان الوكيل غير أمين فلا يصدق إلا بالبينة، وقيل: إن صدقه جاز إقباضه الزكاة. وكذلك إذا قال أمين: إن فلانا وكيل لفلان في قبض الزكاة؛ والموكل أهل للزكاة جاز إعطاؤها للوكيل[54].

المبحث الثاني: أحكام الوكالة في الزكاة

المطلب الأول: ضوابط فقهية عامة

قبل الدخول في تفاصيل الأحكام الشرعية المتعلقة بالموضوع المبحوث، يحسن التعرف على بعض الضوابط الفقهية العامة وهي:

1- لا يملك الوكيل من التصرف إلا ما يقتضيه إذن موكله من جهة النطق أو من جهة العرف[55]: وبناء عليه:

- لا يجوز للوكيل أن يوكل غيره؛ إلا إذا كان ذلك مسموحا به في العرف، وسيأتي الحديث عن الخلاف في المسألة.
- إن وُكل الوكيل على أخذ العشر جاز له أن يأخذ العشر ونصف العشر، لا ربع العشر من الذهب والفضة، ولا العشر أو نصفه أو ربعه من الأنعام، ولا عشر الحنث. وإن قال له: خذ نصف العشر لم يجز له أن يأخذ العشر؛ لأن نصف العشر يدخل في العشر عرفا؛ أما العكس فلا، وسيأتي تفصيل المسألة أكثر.
- إن وُكل على أخذ الزكاة عموما أخذ له من كل الأصناف، زروعا وذهبا وفضة وأنعاما، وإن قال له: خذ لي الصدقة، جاز أن يأخذ له الزكاة، لأن الصدقة لفظ عام، يدخل فيه الواجب والمندوب، وإن وكله على أخذ المسكنة جاز أن يأخذ له الزكاة لأنها جائزة للمسكين، وقيل: لا يأخذ له الزكاة بل يقتصر على الكفارات، وإن وكله على أخذ الحقوق جاز أن يأخذ له الزكاة لأنها من الحقوق[56].

2- يد الوكيل يد أمانة[57]: وبناء عليه:

- لا يجب على المزكي أن يتأكد من وصول الزكاة، ولا أن يسأل الوكيل ولا من أرسلت له، مهما كانت صفة الوكيل، وقد تقدم الحديث عن الخلاف في المسألة.
- إذا تلفت الزكاة بيد الوكيل على الإعطاء أو القبض؛ من غير تقصير أو إهمال منه فلا يضمن، وسيأتي الحديث عن المسألة.

3- من قبض المال لنفع مالكه لا غير قبل قوله في الرد: قولهم (لنفع مالكه لا غير) يعني أن تكون الوكالة بغير عوض[58]. وبناء عليه لو وكل المزكي غيره لدفع زكاته إلى معين فلم يجده مثلا، وادعى أنه رد الزكاة إلى صاحبها، ونفى المزكي، فإن القول قول الوكيل.

4- الوكالة مبنية على التوسع: أي أنها شرعت للتيسير على الناس ورفع الحرج عنهم، ولذلك يغتفر فيها الجهالة اليسيرة[59]. وبناء عليه لا يجب على المزكي أن يحدد للوكيل من يدفع له الزكاة، ويجوز له أن يقول له: ادفعها إلى من تدفع زكاتك له.

5- ما لا يكون لازما يصح الرجوع عنه؛ والوكالة منه[60]: أي أن الوكالة من العقود غير اللازمة، ومن ثم يصح الرجوع عنها، وبناء عليه يجوز للمزكي أن يعزل الوكيل ويسترجع الزكاة، ويجوز لمن وكل غيره لقبض الزكاة أن يعزله قبل القبض، لكن يجب أن يعلمه بعزله، وسيأتي مزيد تفصيل في المسألة.

6- إذا تعذر إيجاب العهدة على الوكيل تعلق بأقرب الناس إليه وهو الموكل[61]. وبناء عليه إذا كان الوكيل صغيرا أو مجنونا أو شيخا محجورا عليه، وضيع الزكاة مثلا أو أتلفها فإنه لا يضمن هو لأنه فاقد للأهلية، وبالتالي ينتقل الضمان إلى الوكيل.

المطلب الثاني: ضمان الزكاة إذا تلفت بيد الوكيل

إذا كان الوكيل ثقة، وتلفت الزكاة قبل أن تصل الفقراء، فذهب بعض الإباضية إلى أنه لا ضمان على المزكي؛ فهو كمن أعطاها لجامع الزكاة بأمر الإمام فمن أعطاها له لم يضمن، وقال آخرون: يضمن الوكيل، ولا يضمن المزكي[62]. وقال آخرون: يضمن الموكل ولا يضمن الوكيل؛ لأنه كالعامل على الزكاة فهو وكيل الإمام والإمام وكيل الفقراء[63]. ورد بأن "الفقير لم يوكله في شيء له معين يملكه، فلما كانت الوكالة على غير معلوم، وكان لمن وُكل عليه ألا يسلم شيئا لم يكن للوكالة وجه، وكان الضمان لازما له والزكاة عليه واجبة"[64]. ويرى الباحثان أن الوكيل إذا لم يقصر فالضمان على الموكل، ويجب على الوكيل إخباره بتلفها، أما إن قصر الوكيل فالضمان واجب عليه، وهذا ما ينص عليه الضابط: الوكيل أمين، وقد تقدم.

المطلب الثالث: أخذ الوكيل من الزكاة لنفسه وعياله

من وكل على تفريق الزكاة؛ هل له أن يعطي من يلزمه عوله؟ ذهب بعض الفقهاء إلى الجواز[65]، وذهب آخرون إلى المنع، فإن فعل ضمن[66].

واختلف الفقهاء كذلك فيمن وُكل على تفريق الزكاة هل له أن يأخذ منها إن كان فقيرا؟ فجوزه بعض، وكرهه بعض ومنع آخرون[67]، وفصل بعض الفقهاء فقالوا: إن كانت الزكاة غير معينة فله أن يأخذ منها، لأن للفقراء فيها حقا وهو منهم، وإن كان معينة لم يجز له الأخذ منها، وإن حجر عليه الأخذ فلا يجوز باتفاق، وإن سمح له جاز باتفاق، وإن قال فرقها على الفقراء ولم يعين له أحدا دون أحد؛ فقيل: لا يجوز له أن يأخذ منها؛ لأنه حينها لا يسمى مفرقا؛ وقيل: إن أعطى ثلاثة من الفقراء فصاعدا جاز له الأخذ لنفسه، وقيل: يكره، وقيل: يجوز إن اطمأن أن المراد تنفيذها؛ أما في الحكم فلا[68].

وجوز بعض الفقهاء كذلك لوكيل اليتيم إذا كان فقيرا أن يأخذ زكاة مال اليتيم لنفسه أو يعطيها زوجته[69]. وجوز بعضهم كذلك لمن كان الناس يضعون عنده زكاتهم ليفرقها؛ أن يأخذ منها أو يعطيها من يعوله؛ إذا كانوا مستحقين للزكاة؛ ما لم يحجروا عليه ذلك[70].

ويرى الحنابلة عدم الجواز[71]، والمالكية الجواز لأن علة الاستحقاق قائمة فلا فرق بينه وبين من يعطي لهم[72].

وسبب الخلاف في المسألة هل المخاطب داخل في عموم الخطاب أم لا؟[73].

وذهب د وليد شاويش إلى أنه لا يجوز للوكيل أن يأخذ من مال الزكاة إلا أن يأذن المزكي له إذنا خاصا، ويحدد له مقدار ما يأخذ؛ لأنه في هذه الحالة معط وآخذ في نفس الوقت، ومن شأن اجتماع الصفتين فيه أن تدفعه إلى محاباة نفسه؛ ولحماية مال الفقراء من تسلط الوكلاء عليه[74]. ويميل الباحثان إلى هذا الرأي لما فيه من الصرامة في حفظ المال العام.

المطلب الرابع: تعدد الوكلاء

اتفق الفقهاء على جواز أن يوكل الوكيل غيره في أداء ما وكل به إذا أمره الموكل بذلك، واتفقوا على عدم الجواز إذا منع من ذلك[75]، واختلفوا في حالة الإطلاق (لم يأمر ولم ينه).

فذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى أن الوكيل ليس له أن يوكل غيره فيما وكل به، لأنه وكل على عمل معين (أداء الزكاة مثلا) ولم يوكل على التوكيل، ثم إنه اختير لتلك الوكالة بناء على ما رآه الموكل فيه؛ فربما لا يرضى الموكل بمن سيختاره الوكيل[76]، ويميل الباحثان إلى هذا الرأي.

وذهب الإباضية[77] إلى أن الوكيل يجوز له أن يوكل غيره في حالة الإطلاق. ونص اطفيش على الجواز؛ سواء أمره الموكل بذلك أم لا[78]. وللحنفية قول بالجواز في دفع الزكاة، حيث ذهبوا إلى عدم الجواز في الأصل واستثنوا حالات منها: دفع الزكاة[79].

وقد يكون توكيل الوكيل غيره ضروريا؛ كأن يؤمر الوكيل بدفع الزكاة لامرأة غير محرم، فله أن يسلمها لامرأة تسلمها للمرأة التي أمر بإعطاء الزكاة لها[80].

المطلب الخامس: أحكام متعلقة بمسقطات الوكالة على الزكاة

1- إذا مات الموكل قبل أن يدفع الوكيل الزكاة فإنه لا يدفعها إلا بأمر الورثة؛ لأن ذلك المال انتقلت ملكيته إليهم، وكذلك إن جن أو ارتد؛ لبطلان تصرف الموكل؛ وبطلان تصرفه يؤدي إلى بطلان تصرف من يتصرف بأمره[81]. وذكر اطفيش[82] أن أصحاب الديوان ذهبوا إلى أنه يدفعها ولا ينتظر رأي الورثة.

2- إذا وكل الفقير من يقبض له الزكاة ثم مات الفقير؛ فإن علم بموته لم يجز أن يقبض له الزكاة[83]؛ فإن لم يعلم بموته إلا بعد أن قبض الزكاة؛ فهل تعطى لورثته أم ترد إلى المزكي؟:

الرأي الأول: ترجع إلى المزكي؛ لأن الفقير وكل من يقبض له مالا لا يستحقه بعد؛ لأن العطية لا تثبت إلا بالقبض، ومن ثم فإذا مات الفقير، فالزكاة ترجع إلى المزكي ليضعها في مستحق آخر[84].

الرأي الثاني: هي للفقير وورثته، لأن توكيل الفقير لمن يقبض له الزكاة جائز[85].

3- إذا وجد الوكيل على قبض الزكاة المزكي قد جن أو غاب أو أغمي عليه فإنه لا يأخذها من خليفته؛ لأن الوكيل لم يأمره بذلك[86]. وذكر اطفيش[87] قولا بالجواز؛ وبناء عليه يجوز أن تؤخذ الزكاة من وكيل الطفل والمجنون والغائب واليتيم.

4- إن وكله على قبض الزكاة، ثم قال له: عزلتك عن الوكالة قبل أن تأخذها؛ أو استغنيت قبل أن تقبضها لي، أو هذه الزكاة حرام عندي، أو استربتها، فلا يشتغل بذلك الادعاء وليضع الزكاة المقبوضة أمامه؛ إلا إذا كانت له بينه على ما ادعاه[88].

5- إذا نزع الموكل الوكالة من الوكيل؛ ولم يعلم الوكيل بذلك فدفعها؛ فقال بعض العلماء يضمن؛ لأنه فعل ما لا يجوز له فعله؛ ولو لم يعلم[89]، وذهب اطفيش[90] إلى عدم الضمان إن لم يعلم؛ لأن من قواعد الشرع استصحاب الأصل؛ فهو وكيل ما لم يعلم بنزعه من الوكالة بيقين، لكنه إن رأى أمارة لنزعه من الوكالة أو سمع خبرا؛ ولو غير راجح؛ فعليه أن يتأكد قبل أن يعطيه للمستحق، وهذا الرأي أولى بالترجيح في نظر الباحثين؛ إذ كيف يضمن وهو لم يعلم بعزله من الوكالة؟

6- ذهب الإباضية إلى أن الوكيل بقبض الزكاة لا يجوز له أن يأخذ الزكاة **لموكله** إذا أحدث الأخير مانعا للزكاة كارتكاب كبيرة؛ أو حدوث غنى؛ ولو رجع بعد ذلك؛ كأن يتوب عن الكبيرة؛ لأن الوكالة قد بطلت[91].

7- إذا بطلت الوكالة لسبب ثم زال ذلك السبب؛ كأن يرتد **الوكيل** ثم يسلم، أو يلتحق بدار الحرب ثم يرجع، أو يتجنن ثم يفيق فلا تبطل وكالته؛ لأن الوكالة إباحة للفعل، وتلك الأمور لا تمنعه من استعمال مباح له؛ مثل شخص أبيح له أكل طعام فأغمي عليه ثم استفاق، فيجوز له الأكل[92].

8- إذا وكله على دفعها **لمعين**، ثم تجنن ذلك المعين أو تغير بكبيرة أو استغنى أو ارتد لا تعطى له؛ لأنه أمر أن يعطيها لمن لا تجوز له؛ إلا المجنون فتعطى له؛ ولو افتقر الغني أو تاب صاحب الكبير أو أسلم المرتد بعد ذلك لم يجز إعطاء الزكاة له؛ لأن الوكالة قد بطلت[93].

المطلب السادس: أحكام تتعلق بالإطلاق والتقييد في الوكالة

1- إن وُكل الوكيل على أخذ العشر جاز له أن يأخذ العشر ونصف العشر، لأن العامة اعتادت أن تسمي زكاة الحب مطلقا -سواء كان عشرا أو نصفه- بالعشر. وإن وكله على أخذ العشر لم يجز له أن يأخذ ربع العشر من الذهب والفضة، ولا العشر أو نصفه أو ربعه من الأنعام. وإن قال له: خذ نصف العشر لم يجز له أن يأخذ العشر؛ لأن نصف العشر يدخل في العشر عرفا؛ أما العكس فلا.

وجوز بعض العلماء للوكيل على أخذ العشر أن يأخذ عشر الحنث، والمقصود به أن الرجل إذا قال: إن كان كذا أو لم يكن كذا فمالي للمساكين؛ فبعض العلماء قالوا: لا يجب أن يعطي ماله كله؛ بل عشره، وهذا هو عشر الحنث، ويرى اطفيش أنه إذا لم يتأكد أن الوكيل يقصد عشر الحنث فلا يأخذه[94].

2- إذا وكله على أخذ الزكاة وحدد له زمنا -من شهر كذا إلى شهر كذا مثلا- أو مكانا أو نوعا من الزكاة أو من يأخذ منه الزكاة فيجب عليه الالتزام بما حدد له؛ وإن تعدى وقبل الموكل جاز[95].

3- يأخذ الوكيل ما لم ينزع من الخلافة، وما لم يحدث لمن استخلفه مانع كالغنى أو الردة أو اقتراف الكبيرة، وذهب البعض إلى أنه يأخذ له زكاة سنة واحدة بناء على أن الأمر لا يدل على التكرار، وهو رأي الثميني، أما اطفيش فيرى أن الأمر لا يدل على التكرار إلا بقرينة، لكنه يرى أن الوكيل يجوز له أن يأخذ الزكاة ما لم ينزع أو يمنعه مانع، لأن علة التوكيل بأخذ الزكاة هي الاحتياج، وما دام الاحتياج قائما فللوكيل أن يأخذ له الزكاة، ولا حاجة لبناء هذه المسألة على مسألة الأمر واقتضائه التكرار[96].

الخاتمة:

لقد اهتم الفقهاء بمسألة الوكالة في الزكاة، وفصلوا في شروطها وأحكامها، وهذه خلاصة لأهم ما ذكروه فيها:

1- الوكالة في الزكاة هي أن يأمر المزكي غيره بدفع الزكاة إلى مسحقيها، أو يأمر المستحق للزكاة غيره أن يقبض له الزكاة من يد دافعها.

2- الوكالة على دفع الزكاة وقبضها جائزة، ولا دليل على المنع.

3- يشترط في الوكيل على الزكاة -أخذا وإعطاء- أن يكون أمينا ثقة.

4- نبه الفقهاء إلى النية في الوكالة في دفع الزكاة، فينوي الوكيل أنه يسلم تلك الزكاة نيابة عن صاحبها.

5- تندرج أحكام الباب في جملة من الضوابط منها: لا يملك الوكيل من التصرف إلا ما يقتضيه إذن موكله من جهة النطق أو من جهة العرف، يد الوكيل يد أمانة، من قبض المال لنفع مالكه لا غير قبل قوله في الرد، الوكالة مبنية على التوسع، ما لا يكون لازما يصح الرجوع عنه والوكالة منه، إذا تعذر إيجاب العهدة على الوكيل تعلق بأقرب الناس إليه وهو الموكل.

6- استنتج الباحثان من ثنايا مسائل الباب أن الوكالة في الزكاة قد تكون وكالة معينة، كأن يقول المزكي للوكيل: ادفع هذه الزكاة لفلان، وقد تكون وكالة غير معينة، كأن يقول له: ادفع هذه الزكاة لمستحقيها، وفي هذه الحالة يشترط أن يكون الوكيل عالما بالأحكام الشرعية، عنده من المعلومات ما يحقق به المناط ويتأكد من الاستحقاق.

7- إذا تلفت الزكاة بيد الوكيل، ولم يقصر، فإن المزكي هو الضامن، أما إن قصر فعليه الضمان.

8- لا يجوز للوكيل أن يأخذ من الزكاة التي وكل عليها؛ إلا بإذن من الموكل.
9- لا يجوز للوكيل أن يوكل غيره؛ إلا بإذن من الموكل.
10- لاحظ الباحثان أن فقهاء الإباضية اهتموا بهذه المسألة أكثر من فقهاء المذاهب الأخرى، حيث أفردوا لها مبحثا خاصا ضمن أبواب الزكاة.

المصادر والمراجع:

1- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1، 1422هـ.
2- البطاشي، محمد بن شامس (ت: 1420هـ)، غاية المأمول في علم الفروع والأصول، وزارة التراث القومي والثقافة، عمان، دون طبعة، 1985م.
3- البهوتي، منصور بن يونس (ت: 1051هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
4- الحصفكي، محمد بن علي (ت: 1088هـ)، الدر المختار شرح تنوير الأبصار (ومعه رد المحتار أو حاشية ابن عابدين)، دار الفكر، لبنان، ط2، 1412هـ - 1992م.
5- الحطاب، محمد بن محمد (ت: 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ - 1992م.
6- الحلبي، إبراهيم بن محمد (ت: 956هـ)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1419هـ - 1998م.
7- الحلي، الحسن بن يوسف (ت: 726هـ)، مختلف الشيعة، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، دون ناشر، ط2، 1413هـ.
8- الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد (ت: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1415هـ - 1994م.
9- أبو داود، سليمان بن الأشعث (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، دار الفكر، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
10- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة (ت: 1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، (د.ط.ت).
11- الرافعي، عبد الكريم بن محمد (ت: 623هـ)، فتح العزيز بشرح الوجيز (الشرح الكبير)، دار الفكر، (د.ط.ت).
12- السالمي، عبد الله بن حميد، مدارج الكمال نظم مختصر الخصال، مكتبة الضامري، عُمان، ط2، 2003م.
13- السالمي، عبد الله بن حميد، معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال، تحقيق: الحاج سليمان بن إبراهيم بابزيز وآخرون، مكتبة السالمي، عُمان، مكتبة الراشد، لبنان، ط1، 2008م.
14- السرخسي، محمد بن أحمد (ت: 483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، لبنان، دون طبعة، 1414هـ/ 1993م.
15- السعدي، جميل بن خميس (ق13هـ)، قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة، مكتبة الجيل الواعد، ط1، عُمان، 2015م.
16- الشماخي، عامر بن علي (ت: 792هـ)، الإيضاح، مكتبة مسقط، عُمان، ط5، 2004م.
17- اطفيش، أمحمد بن يوسف، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، دار الفتح، لبنان، ط2، 1972م.
18- عبد الله البسام، توضيح الأحكام من بلوغ المرام، مكتبة الأسدي، السعودية، ط5، 1423هـ/ 2003م.
19- العريني، طارق بن علي، الضوابط الفقهية المتعلقة بالوكالة: جمعاً ودراسة، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، العام الجامعي: 1430- 1431هـ.
20- العوتبي، سلمة بن مسلم (ق4 أو 5 أو 6ه)، الضياء، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، ط1، 2015م.
21- الغنيمي، عبد الغني بن طالب (ت: 1298هـ)، اللباب في شرح الكتاب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
22- ابن فارس، أحمد بن فارس معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دون طبعة، 1399هـ - 1979م.
23- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (ت: 620هـ)، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ - 1994م.
24- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (ت: 620هـ)، المغني، تحقيق: د عبد الله التركي، ود عبد الفتاح محمد الحلو، عالم الكتب، السعودية، ط3، 1417هـ - 1997م.

25- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت: 684هـ)، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1، 1994م.
26- الكندي، أحمد بن عبد الله (ت: 557هـ)، المصنف، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، ط1، 2016م.
27- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت: 450هـ)، الحاوي الكبير (شرح مختصر المزني)، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1419هـ/ 1999م.
28- المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان (ت: 885هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط2، دون تاريخ.
29- محمد بن العثيمين (ت: 1421هـ)، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1425هـ.
30- ابن منظور، محمد بن مكرم (ت: 630هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
31- مسلم، مسلم بن الحجاج (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون طبعة، دون تاريخ.
32- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم (ت: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2، دون طبعة، دون تاريخ.
33- النووي، يحي بن شرف (ت: 676هـ)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، دون طبعة، دون تاريخ.
34- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، دار السلاسل، الكويت، ط2، 1404هـ.

مواقع الأنترنت:

1- شبكة يسألونك الإسلامية، تحت إشراف أ.د/ حسام الدين عفانة، تم الاطلاع على الموقع يوم 20-02- 2019 على الساعة: 12:12، عنوان الموقع:

http://yasaloonak.net /

2- موقع الدكتور وليد شاويش: http://www.walidshawish.com
تاريخ الفتوى: 29-6-2016، تاريخ الاطلاع على الموقع: 13-01-2019 على الساعة: 9:23.

الهوامش:

[1]- ابن فارس، أحمد بن فارس معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دون طبعة، 1399هـ - 1979م، 136/6.
[2]- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 136/6.
[3]- ابن منظور، محمد بن مكرم (ت: 630هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، 736/11.
[4]- ابن منظور، لسان العرب، 734/11.
[5]- السالمي، عبد الله بن حميد، مدارج الكمال نظم مختصر الخصال، مكتبة الضامري، عُمان، ط2، 2003م، 109.
[6]- الحلبي، إبراهيم بن محمد (ت: 956هـ)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1419هـ - 1998م، 306/1.
[7]- الحطاب، محمد بن محمد (ت: 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ - 1992م، 181/5.
[8]- الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد (ت: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1415هـ - 1994م، 231/3.
[9]- البهوتي، منصور بن يونس (ت: 1051هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ، 461/3.
[10]- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة (ت: 1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، دون طبعة، دون تاريخ، 377/3.
[11]- حاشية الدسوقي، 377/3.

[12]- الحصفكي، محمد بن علي (ت:1088 هـ)، الدر المختار شرح تنوير الأبصار (ومعه رد المحتار أو حاشية ابن عابدين)، دار الفكر، لبنان، ط2، 1412هـ - 1992م، 55/3.
[13]- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، دار السلاسل، الكويت، ط2، 1404هـ، 6/45.
[14]- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 17/3.
[15]- الموسوعة الكويتية، 226/23.
[16]- اطفيش، أمحمد بن يوسف، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، دار الفتح، لبنان، ط2، 1972م، 266/3.
[17]- اطفيش، شرح النيل، 264/3.
[18]- اطفيش، شرح النيل، 268/3.
[19]- الشماخي، عامر بن علي (ت: 792هـ)، الإيضاح، مكتبة مسقط، عُمان، ط5، 2004م، 252/2 و257.
[20]- اطفيش، شرح النيل، 278/3؛ البطاشي، محمد بن شامس (ت: 1420هـ)، غاية المأمول في علم الفروع والأصول، وزارة التراث القومي والثقافة، عمان، دون طبعة، 1985م، 85/3؛ ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (ت: 620هـ)، المغني، تحقيق: د عبد الله التركي، ود عبد الفتاح محمد الحلو، عالم الكتب، السعودية، ط3، 1417هـ - 1997م، 202/7.
[21]- السعدي، جميل بن خميس (ق13هـ)، قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة، مكتبة الجيل الواعد، ط1، عُمان، 2015م، 156/27.
[22]- النووي، يحي بن شرف (ت: 676هـ)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، دون طبعة، دون تاريخ، 165/6.
[23]- ابن قدامة، المغني، 202/7.
[24]- متفق عليه: البخاري، كتاب التوحيد، رقم: 7372؛ مسلم، كتاب الإيمان، رقم: 31.
[25]- أبو داود، كتاب الأقضية، رقم: 3632؛ ضعفه الألباني.
[26]- عبد الله البسام، توضيح الأحكام من بلوغ المرام، مكتبة الأسدي، السعودية، ط5، 1423هـ/ 2003م. 4/ 558.
[27]- الحلي، الحسن بن يوسف (ت: 726هـ)، مختلف الشيعة، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، دون ناشر، ط2، 1413هـ، 18/6-19.
[28]- الكندي، أحمد بن عبد الله (ت: 557هـ)، المصنف، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، ط1، 2016م، 166/6؛ السعدي، قاموس الشريعة، 169/27 و209.
[29]- السعدي، قاموس الشريعة، 209/27.
[30]- شبكة يسألونك الإسلامية، تحت إشراف أ.د/ حسام الدين عفانة، تم الاطلاع على الموقع يوم 20-02- 2019 على الساعة: 12:12، عنوان الموقع:

http://yasaloonak.net/

[31]- السعدي، قاموس الشريعة، 211/27.
[32]- اطفيش، شرح النيل، 264/3؛ البطاشي، غاية المأمول، 82/3.
[33]- البطاشي، غاية المأمول، 82/3.
[34]- العوتبي، سلمة بن مسلم (ق4 أو 5 أو 6هـ)، الضياء، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عُمان، ط1، 2015م، 43/9 و48 و50؛ الكندي، المصنف، 195/6؛ السعدي، قاموس الشريعة، 27/ 154.
[35]- العوتبي، الضياء، 48/9؛ قاموس الشريعة، 155/27.
[36]- الشماخي، الإيضاح، 252/2.
[37]- الشماخي، الإيضاح، 255/2.
[38]- اطفيش، شرح النيل، 276/3؛ البطاشي، غاية المأمول، 84/3.
[39]- اطفيش، شرح النيل، 276/3.
[40]- الكندي، المصنف، 195/6.
[41]- اطفيش، شرح النيل، 264/3؛ البطاشي، غاية المأمول، 82/3.
[42]- الشماخي، الإيضاح، 252/2؛ اطفيش، شرح النيل، 264/3؛ النووي، المجموع، 165/6.
[43]- اطفيش، شرح النيل، 264/3؛ البطاشي، غاية المأمول، 82/3؛ النووي، المجموع، 165/6.

[44]- العوتبي، الضياء، 42/9.
[45]- العوتبي، الضياء، 52/9.
[46]- النووي، المجموع، 179/6؛ ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (ت: 620هـ)، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ - 1994م، 417/1.
[47]- النووي، المجموع، 179/6، ابن قدامة، الكافي، 417/1.
[48]- النووي، المجموع، 179/6، ابن قدامة، الكافي، 417/1.
[49]- النووي، المجموع، 185/6.
[50]- الشماخي، الإيضاح، 257/2؛ اطفيش، شرح النيل، 278/3؛ البطاشي، غاية المأمول، 85/3.
[51]- اطفيش، شرح النيل، 278/3.
[52]- اطفيش، شرح النيل، 279/3.
[53]- الشماخي، الإيضاح، 257/2.
[54]- اطفيش، شرح النيل، 278/3؛ البطاشي، غاية المأمول، 85/3.
[55]- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت: 684هـ)، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1، 1994م، 8/ 7، تكملة المجموع، 14/ 109، ابن قدامة، المغني، 243/7.
[56]- اطفيش، شرح النيل، 282/3.
[57]- السرخسي، محمد بن أحمد (ت: 483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، لبنان، دون طبعة، 1414هـ/ 1993م، 19/ 59 و68؛ القرافي، الذخيرة، 15/8، الرافعي، عبد الكريم بن محمد (ت: 623هـ)، فتح العزيز بشرح الوجيز (الشرح الكبير)، دار الفكر، دون طبعة، دون تاريخ، 60/11، ابن قدامة، الكافي، 144/2.
[58]- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت: 450هـ)، الحاوي الكبير (شرح مختصر المزني)، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1419هـ/ 1999م، 520/6؛ ابن قدامة، المغني، 216/7؛ ابن قدامة، الكافي، 144/2.
[59]- السرخسي، المبسوط، 19/ 102 و136؛ العريني، طارق بن علي، الضوابط الفقهية المتعلقة بالوكالة: جمعاً ودراسة، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، العام الجامعي: 1430- 1431هـ، 134.
[60]- ابن عابدين، رد المحتار، 536/5.
[61]- السرخسي، المبسوط، 140/18؛ ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم (ت: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2، دون طبعة، دون تاريخ، 51/7.
[62]- السعدي، قاموس الشريعة، 154/27.
[63]- العوتبي، الضياء، 45/9 و48 و49.
[64]- العوتبي، الضياء، 68/9.
[65]- العوتبي، الضياء، 49/9، الكندي، المصنف، 741/6؛ السعدي، قاموس الشريعة، 166/27.
[66]- العوتبي، الضياء، 49/9.
[67]- العوتبي، الضياء، 49/9؛ الكندي، المصنف، 741/6، السعدي، قاموس الشريعة، 166/27.
[68]- السالمي، عبد الله بن حميد، معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال، تحقيق: الحاج سليمان بن إبراهيم بابزيز وآخرون، مكتبة السالمي، عُمان، مكتبة الراشد، لبنان، ط1، 2008م، 642/7؛ السعدي، قاموس الشريعة، 167/27.
[69]- الكندي، المصنف، 742/6.
[70]- السعدي، قاموس الشريعة، 168/27.
[71]- المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان (ت: 885هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط2، دون تاريخ، 357/5؛ البهوتي، كشاف القناع، 463/3.
[72]- الحطاب، مواهب الجليل، 354/2.
[73]- الحطاب، مواهب الجليل، 354/2.

[74]- الفتوى منشورة في موقع الدكتور على هذا الرابط:http://www.walidshawish.com
تاريخ الفتوى: 29-6-2016، تاريخ الاطلاع على الموقع: 13-01-2019 على الساعة: 9:23.
[75]- الحصفكي، الدر المختار، 527/5، 21، الغنيمي، عبد الغني بن طالب (ت: 1298هـ)، اللباب في شرح الكتاب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية، لبنان، دون طبعة، دون تاريخ، 2 / 144، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه 3/ 388، مغني المحتاج 2/ 226، والمغني 215/5، البهوتي، كشاف القناع 3/ 466.
[76]- البهوتي، كشاف القناع 3 / 466، المرداوي، الإنصاف، 5 / 362؛ ابن قدامة، المغني 7 / 207؛ الغنيمي، اللباب 2 / 144، ابن نجيم، البحر الرائق 7 / 175.
[77]- الشماخي، الإيضاح، 257/2؛ اطفيش، شرح النيل، 279/3؛ البطاشي، غاية المأمول، 82/3 و85.
[78]- اطفيش، شرح النيل، 265/3.
[79]- الحصفكي، الدر المختار، 527/5.
[80]- السعدي، قاموس الشريعة، 157/27.
[81]- الشماخي، الإيضاح، 253/2؛ البطاشي، غاية المأمول، 82/3.
[82]- اطفيش، شرح النيل، 266/3.
[83]- اطفيش، شرح النيل، 284/3.
[84]- العوتبي، الضياء، 69/9.
[85]- العوتبي، الضياء، 69/9؛ اطفيش، شرح النيل، 284/3.
[86]- الشماخي، الإيضاح، 259/2؛ اطفيش، شرح النيل، 285/3.
[87]- شرح النيل، 285/3.
[88]- الشماخي، الإيضاح، 259/2.
[89]- الشماخي، الإيضاح، 254/2.
[90]- اطفيش، شرح النيل، 268/3- 269.
[91]- اطفيش، شرح النيل، 284/3؛ البطاشي، غاية المأمول، 85/3.
[92]- اطفيش، شرح النيل، 267/3.
[93]- اطفيش، شرح النيل، 268/3- 269.
[94]- اطفيش، شرح النيل، 282/3- 283.
[95]- اطفيش، شرح النيل، 280/3-281.
[96]- اطفيش، شرح النيل، 281/3.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص -ص: 83 – 100
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

البيع المتلازم دراسة مقارنة بين أحكام الفقه الإسلامي وموقف المشرع الجزائري

Correlated Sale - a comparative study between the provisions of Islamic jurisprudence and the position of the Algerian legislator

طالب دكتوراه محمد عساسي[1] **د. نورالدين بوكرديد**
كلية الشريعة والاقتصاد - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة
مخبر الدراسات الشرعية
mohamedassassi5@gmail.com boukredid2010@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/01 **تاريخ القبول: 2022/06/05**

الملخص:
هذه الدراسة عبارة عن محاولة للإحاطة بموضوع البيع المتلازم أو المشروط، وهي تحاول إظهار واقع هذه الممارسة التجارية وأثرها الاقتصادي والاجتماعي، وبيان موقف المشرع الجزائري منها، ثم الوصول إلى تكييف شرعي لها؛ للوقوف على مدى موافقتها أو مخالفتها لأحكام الشريعة الإسلامية.
الكلمات المفتاحية: البيع المشروط؛ البيع المتلازم؛ الفقه الإسلامي؛ المنافسة؛ الممارسة التجارية.

Abstract:
This study is an attempt to understand the issue of correlated or conditional sale, and it tries to show the reality of this commercial practice and its economic and social impact, to indicate the position of the Algerian legislator on it, and then to reach a legitimate adaptation of it, To determine the extent of her approval or violation of the provisions of Islamic law.
Keywords: Conditional Sale; Associated Sale; Islamic Jurisprudence; Competition; Commercial Practice.

مقدّمة:

الحمد لله رب العالمين وبه نستعين وصلى الله وسلم على نبينا محمد، أما بعد:

فإن الممارسات التجارية في الإسلام قائمة على أساس التراضي بين الطرفين، ولتحقيق ذلك من المهم أن يتمتع كل من المتبايعين بالحرية في التعاقد والاشتراط، لكن في بعض الأحيان يكون أحد الطرفين مسيطرا على المعاملة التجارية، فيشترط على الطرف الآخر شروطا مجحفة تخل بحريته في التعاقد؛ وبين حرية التعاقد وحرية الاشتراط، لا بد من تدخل الشرع والقانون لحماية الطرف الضعيف في هذه الممارسة التجارية دون إجحاف، وفي أسواقنا ومحلاتنا الكثير من الممارسات المتعلقة بهذه الحيثية، ومن ذلك ظاهرة البيع المشروط أو المتلازم كما تسمى في القانون، والتي تثير في كثير من الأحيان نزاعا بين المتعاملين التجاريين، مما يستدعي بيان موقف الشرع والقانون من هذه الممارسة، ومن هنا جاء هذا البحث الموسوم بـ: **"البيع المتلازم - دراسة مقارنة بين أحكام الفقه الإسلامي وموقف المشرع الجزائري"**.

[1]- المرسل المؤلف.

إشكالية البحث: يتفق أكثر القانونيين والاقتصاديين وفقهاء الشريعة المعاصرين على أن الأصل هو حرية التعاقد والاشتراط، ومن جهة أخرى يؤكدون على منع الشروط التعسفية التي تضر بأحد المتعاملين، وقد يختلفون في مدى كون شرط من الشروط تعسفيا، ومن ذلك البيع المتلازم، فهل يشكل هذا البيع ضررا على الممارسة التجارية -وبالتالي يجب تجريمه قانونا وتحريمه شرعا-أو لا؟ وتحت هذا السؤال أسئلة فرعية:

- ✓ ما المراد بالبيع المتلازم وكيف يمارس في أسواقنا ومحلاتنا؟
- ✓ ما الآثار الواقعية المرتبة عليه؟
- ✓ كيف عالج القانون ظاهرة البيع المتلازم؟ وما موقف الفقه الإسلامي من هذا كله؟

أهمية الموضوع: تكمن أهمية الموضوع في كونه يميط اللثام عن الموقف الشرعي والقانوني من البيع المتلازم، والذي قد يجهله المتعاملون به، مما يشجع الطرف القوي على ممارسته، ويجعل الطرف الضعيف يقبل به لجهله بحقوقه، وبتوضيح الموقفين القانوني والشرعي يمكن التقليل من حدة الظاهرة، حيث يرعوي القوي عن تعسفه، ويدافع الضعيف عن حقه.

الدراسات السابقة: لم أقف على دراسة خاصة بالبيع المتلازم في حدود اطلاعي، ولكن هذه الممارسة عموما تدرس في القانون من خلال التشريعات المقررة لحماية المنافسة والممارسة التجارية، ومن أهم البحوث في الموضوع:

1- البيع المحظور في قانوني المنافسة والممارسة التجارية، لعلاوي زهرة، وهي: أطروحة دكتوراه علوم في القانون الخاص، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة محمد بن أحمد وهران 2، 2018-2019.

2- جرائم البيع في قانوني المنافسة والممارسات التجارية، لسميحة علال، وهي: مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في القانون، كلية الحقوق، جامعة منتوري قسنطينة، 2004-2005م.

3- أما في الفقه الإسلامي فيذكر ضمن الشروط الجعلية في البيع، كما يدرس في مسألة الجمع بين عقود في عقد واحد، ومن أهم البحوث القريبة من الموضوع: بحث: اجتماع العقود المتعددة في صفقة واحدة، لنزيه حماد، ضمن كتابه: قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، دار القلم، دمشق سوريا، 1421هـ/2001م.

إضافة إلى كتب الفقه الإسلامي المختلفة التي ناقشت المسألة.

أهداف الدراسة: تهدف الدراسة إلى جملة أهداف أهمها:

- ✓ إظهار حقيقة البيع المتلازم وآثاره الواقعية.
- ✓ إيضاح موقف المشرع الجزائري من هذه الممارسة من خلال قانوني المنافسة والممارسة التجارية.
- ✓ الوصول إلى تكييف شرعي للبيع المتلازم، وبالتالي الوقوف على موقف الشريعة الإسلامية منه.

المنهج المتبع: اعتمدت عدة مناهج في معالجة الموضوع أهمها:

- ✓ **المنهج الوصفي:** واعتمدته لوصف الظاهرة واقعيا مستعينا في ذلك بأداة الملاحظة، حيث لاحظت الظاهرة من خلال خمسة محلات لبيع المواد الغذائية، وسوقين لبيع الخضر والفواكه؛ أحدهما للبيع بالجملة والآخر بالتجزئة.
- ✓ **المنهج الاستقصائي التحليلي:** واعتمدته في تتبع أقوال العلماء وآرائهم، وكذا في تتبع الأحكام القانونية المتعلقة بالموضوع.
- ✓ **المنهج المقارن:** واعتمدته في مقارنة المذاهب الفقهية ببعضها، وكذا في الموازنة بين الموقف القانوني والآراء الفقهية.

خطة البحث: قسمت البحث إلى مبحثين:

المبحث الأول: حول: تصوير مسألة البيع المتلازم وموقف المشرع الجزائري منها، وقسمته إلى مطلبين؛ أحدهما لتصوير المسألة واقعيا، والآخر لبيان الموقف القانوني منها من خلال القانون الجزائري.

المبحث الثاني: حول: الحكم الفقهي للبيع المتلازم، وقمت فيه برد المسألة إلى أصلها، وبينت الخلاف الفقهي حولها مع بيان سبب الخلاف والترجيح.

والله أسال التوفيق والسداد.

المبحث الأول: تصوير مسألة البيع المتلازم وموقف المشرع الجزائري منها

أعرّف في هذا المبحث البيع المتلازم، وأبين صورته كما يمارس في الأسواق والمحلات الجزائرية من خلال الملاحظة الشخصية وآراء الملاحظين، للوقوف على آثار هذه الممارسة ومبرراتها، ثم أبين كيفية تعامل القانون الجزائري مع هذه الممارسة التجارية وذلك في مطلبين.

المطلب الأول: ممارسة البيع المتلازم واقعها وآثارها

أعرّف في هذا المطلب البيع المتلازم، وأوضح فيه الواقع العملي لهذه الممارسة، وتبريرات ممارسيها، وما يترتب عليها من آثار على البائع والزبون، وعلى الاقتصاد الوطني.

الفرع الأول: تصوير ممارسة البيع المتلازم

أولا: مفهوم البيع المتلازم: بالرجوع إلى معنى التلازم واللزوم في العربية فإننا نجده يدل على مصاحبة الشيء بالشيء دائما، وارتباطه به ارتباطا لا ينفك عنه[1].

وهذا المعنى يتطابق مع مصطلح البيع المتلازم أو المرتبط الذي تستخدمه القوانين، وقد عرفت صفقات الربط بأنها: "موافقة طرف ما على بيع أحد المنتوجات شريطة أن يشتري المشتري أيضا منتوجا مختلفا أو متلازما أو على الأقل أن يوافق على أنه لن يشتري ذلك المنتوج من أي مورد آخر"[2].

ونجد في هذا التعريف أن مجرد موافقة المشتري على عدم اقتناء المنتج من مورد آخر يعد بيعا مرتبطا.

كما يعرف على أنه: "الأسلوب التجاري الذي تلجأ إليه المؤسسة الممونة والتي تكون في مركز قوة من أجل إلزام المؤسسات التابعة لها اقتصاديا على قبول شروطها التعسفية؛ والمتمثلة في بيع أحد المنتوجات مرافقا لمنتوج آخر، والذي يكون من نوع مخالف، بحيث تكون هذه الأخيرة في غالب الأحيان ليست بحاجة إليه"[3].

وهذا التعريف يشير إلى وجود ممون مسيطر ومشتر يمثل الطرف الضعيف في الممارسة التجارية، والذي يرضح اضطرارا لشرط الممون التعسفي، والمتعلق بشرائه منتجا لا يحتاجه غالبا مع المنتج الذي هو في حاجة إليه.

ثانيا- صورة البيع المتلازم واقعيا: تعريف البيع المتلازم يتوافق تماما مع التصوير الواقعي لهذه الممارسة التي انتشرت في المحلات والأسواق الجزائرية، والذي يسميه التجار "بيع المحتوم"[4]؛ حيث يشترط التاجر على المشتري مقابل أن يبيعه سلعة معينة - هو بحاجة إليها-، أن يشتري معها سلعة أخرى وتكون السلعة التي يرغب المشتري فيها غالبا سلعة مدعمة أو مفقودة في السوق وعليها طلب كبير، أما السلعة المشروطة فهي عادة سلعة كاسدة بسبب رداءتها، أو يقترب تاريخ انتهاء صلاحيتها ويخشى التاجر تلفها، ويحدد التاجر للمشتري غالبا الكمية التي يشتريها والتي قد تفوق أو تقل عن حاجته، دون أن يكون للمشتري بديل آخر عن هذه المعاملة التي يقبل عليها مرغما، وقد كان هذا التعامل معروفا في الجزائر في

عهد الاشتراكية، بل كانت الدولة نفسها تلزم الزبائن في الأروقة وأسواق الفلاح بشراء منتجات هم ليسوا بحاجة إليها، مقابل حصولهم على المواد الاستهلاكية الضرورية.

وبالدخول في اقتصاد السوق ومع تحسّن الأوضاع الاقتصادية اختفت الظاهرة[5]، لتعود في السنوات الأخيرة مع وجود ندرة في بعض المواد الأساسية - كمادة الحليب-[6]، وبالتتبع لاحظت أن هذا النوع من البيع، يمارس على عدة مستويات؛ في المحلات التجارية مع المواد المدعمة وهو الأكثر تأثيرا على المواطن لكونه يتعلق بشريحة أكبر من المواطنين وبمواد ضرورية للاستهلاك، كما ينتشر في أسواق الجملة لبيع الخضر والفواكه حيث يحتكر بعض التجار نوعا من الخضر أو حتى الفواكه واسعة الاستهلاك -في فترة ندرتها - لبيعها مع خضر أخرى كاسدة، أما في أسواق التجزئة فلم أقف على الظاهرة، لكن لا يزال رفض البيع بكمية أدنى ممارسا من طرف الكثير من التجار مع أنه لا حجة لهم في الامتناع عن البيع بكمية أدنى مع توفر الميزان الالكتروني اليوم، كما يمارس التلازم في أسواق المواشي باشتراط بيع شاة مع شاة أخرى.

وفي الآونة الأخيرة وبسبب جائحة كورونا والنقص الفادح في بعض الأدوية، ظهرت هذه الممارسة من خلال لجوء بعض موزعي الأدوية إلى البيع المتلازم مع الصيدليات[7].

الفرع الثاني: أسباب ومبررات انتشار ممارسة البيع المتلازم

يرى بعض الخبراء في علم النفس الاستهلاكي، أن ظهور "البيع المتلازم" في الجزائر إبان الاقتصاد الاشتراكي، كان مفهوما بحكم أن الاقتصاد كان محتكرا من طرف القطاع العام؛ أما اليوم فلا يمكن تبريره، إذ العرض أكبر من الطلب، والحل بيد المواطن الذي لا ينبغي أن يترك نفسه رهينة لجشع التجار، فبإمكانه استبدال المادة المدعمة التي هي السبب في وقوع هذا البيع في المحلات بمادة أخرى مؤقتا، أو مقاطعة هذه السلع[8]، ويحاول التجار تبرير سلوكهم بأنهم باتوا مضطرين للجوء إلى "البيع المتلازم"، في وقت يرون فيه سلعهم تتكدس بسبب تغير السلوك الاستهلاكي للجزائريين، ويشير تجار التجزئة خصوصا إلى أنهم أيضا يخضعون للبيع المشروط من قبل تجار الجملة[9]، ولهذا يمارسونه كما مورس عليهم، كما لاحظت من خلال فواتير التجار، أن سعر السلع المدعمة لا يغطي نفقاتها غالبا أو يحقق فائدة ضئيلة جدا، وكثير من المواطنين يأتون لشراء السلع المدعمة فقط دون غيرها، وهذا ما يجعل التجار مخيرين بين مخالفة القانون وبيع السلع المدعمة بسعر زائد أو بيعها متلازمة مع غيرها، وهي مخالفة أخرى كما سيأتي.

لكن المبررات التي يقدمها التجار-في نظري- واهية، لا تبرر ممارستهم تجاه المواطن باعتباره الحلقة الضعيفة في هذه العملية، وإنما عليهم طرح مشاكلهم على الوصاية والمطالبة بحقوقهم، خاصة وأنه لا يغيب عن وزارة التجارة -المسؤولة عن حماية التاجر والمستهلك معا-مثل هذه المشاكل، وهي تعترف أن هامش الربح في المواد المدعمة ضئيل، ويحتاج إلى مراجعة[10].

ويرى بعض الملاحظين أن ما ساهم في انتشار هذه الممارسة هو ضعف تدخّل الدولة وأجهزتها لضبط الأسواق، وانعدام ثقافة الإبلاغ عن التجاوزات لدى المستهلكين[11].

ولاحظت أن من أهم أسباب انتشارها الجهل بالقوانين، وعدم الصرامة في تنفيذها، فقد حاورت عددا من التجار فلاحظت أنهم على دراية بخطورة الزيادة في سعر المواد المدعمة قانونيا؛ لذا يتفادون ذلك غالبا، لكنهم لا يرون أن في البيع المتلازم أي مخالفة قانونية- أما بالنسبة للزبائن فإنهم في الغالب يجهلون الموقف القانوني من هذه الممارسة، وحتى بعد تعرفهم على ذلك فإن أغلبهم يرفض القيام بأي إجراء خشية أن يتوقف التاجر عن بيع السلعة المدعمة، وليس هناك ما يلزمه ببيعها، ومع هذا فأكثرهم يعبرون عن عدم رضاهم بها؛ بل يفضلون الشراء بأزيد من السعر المقنن على البيع المتلازم.

الفرع الثالث: آثار البيع المتلازم

للبيع المتلازم عدة أثار سلبية خصوصا على الطبقات الضعيفة التي تسعى للحصول على السلع المدعمة بأسعار معقولة، لكن بسببه أصبح المواطن مجبرا على شراء سلع أخرى لا يحتاجها، ويزيد من معاناته ارتفاع أسعار السلع البديلة على السلع المدعمة.

وهو لا يلحق الضرر بالزبون باعتباره مستهلكا فقط بل يلحق أيضا بالمؤسسة الزبونة نتيجة للخسارة التي تتكبدها من جراء اقتنائها لمنتوجات ليست بحاجة إليها، ويصعب عليها بيعها[12]، وفي نفس الوقت البيع المتلازم يسمح للتجار بتحقيق أرباح وتفادي خسائر؛ من خلال التخلص من السلع الكاسدة، مما يخول لهم فرصة رفع نسبة مبيعاتهم، وبهذا الشكل سيؤدي هذا النوع من البيوع إلى الحد من المنافسة في سوق السلع والخدمات[13] ، كما أنه يؤدي إلى المساواة بين منتوجين ليس لهما نفس القيمة، و يمنع المستهلك من رفض شراء منتوج لا يرغب في شرائه[14]؛ مما يؤثر سلبا على الاقتصاد ككل.

ومع الفائدة التي يحققها البيع المتلازم للتجار إلا أنني لاحظت أنه كثيرا ما يشوه سمعتهم ويوقعهم في نزاع مع المستهلكين. وبعد هذا العرض نتساءل عن موقف المشرع الجزائري من هذه الممارسة وكيف تعامل معها.

المطلب الثاني: موقف المشرع الجزائري من البيع المتلازم

نتكلم في هذا المطلب عن موقف المشرع الجزائري من هذه الممارسة وكيف حمى حرية التعاقد وحرية الاشتراط، وكيف تصدى لحماية الممارسة التجارية من التعسف.

الفرع الأول: تطور الموقف القانوني من البيع المتلازم

كان البيع المتلازم في ظل التوجه الاشتراكي الذي كانت تتبعه الجزائر مباحا، وبالتخلي عن هذا النظام، أصبحت هذه الممارسة محظورة، حيث جرمها المشرع في إطار عقود البيع أو الخدمات المبرمة بين المؤسسات فيما بينها أو بين المؤسسة والمستهلك[15]، وكان أول تجريم لهذه الممارسة من خلال القانون رقم 89-12 المتعلق بالأسعار، عبر المادة 27 التي أطلقت عليه اسم **"البيع المشروط"** وفي المادة 67 تمت تسميته بـ: "البيع بالملازمة"[16]، وهذا ما يدل على أن للكلمتين نفس المعنى[17]، وإن كان التعبير بمصطلح "التلازم" أدق- في نظري- من مصطلح "الاشتراط"؛ لأن الاشتراط يشير إلى معنى أعم يشمل التلازم وغيره، ثم كان تجريم البيع المتلازم مرة أخرى من خلال الأمر رقم 95-06 المتعلق بالمنافسة، من خلال المادة 60 من الفصل الثاني المتعلق بنزاهة الممارسات التجارية[18]، وفي مرحلة تالية تمّ تقسيم الأمر رقم 95-06 إلى قانون متعلق بالمنافسة وقانون متعلق بالممارسات التجارية[19]، من خلال: الأمر رقم: 03-03 المتعلق بالمنافسة، والقانون رقم 04-02 الذي يحدد القواعد المطبقة على الممارسات التجارية، وعلى أساس هذين القانونين يتم تفصيل الأحكام المتعلقة بالبيع المتلازم.

فبالنسبة للأمر 03-03 نصت المادة 11 من الباب الثاني المتعلق بمبادئ المنافسة من خلال الفصل الثاني المتعلق بالممارسات المقيدة للمنافسة، على أنه: "يحظر على كل مؤسسة التعسف في استغلال وضعية التبعية الاقتصادية لمؤسسة أخرى بصفتها زبونا أو ممونا إذا كان ذلك يخل بقواعد المنافسة، يتمثل هذا التعسف على الخصوص في:

- ✓ رفض البيع بدون مبرر شرعي
- ✓ البيع المتلازم أو التمييزي...."[20].

فنصت المادة على أن البيع المتلازم يخل بقواعد المنافسة، كما نصت المادة 14 من نفس الأمر على أن المعاملات المذكورة في المادة 11 مقيدة للمنافسة، أما القانون 04-02 فذكر صور التلازم من خلال المادة 17 منه، وقد نصت القوانين المذكورة على أن الهدف منها حماية المنافسة من جهة وحماية المستهلك من جهة أخرى[21]، ومن هنا منع البيع المتلازم.

الفرع الثاني: صور التلازم والاستثناء الوارد عليها

تميزت مواد الأمر 03-03 بنوع من التعميم مقارنة بالقانون 04-02 الذي ينص في الباب الثالث المتعلق بنزاهة الممارسات التجارية في الفصل الأول؛ الذي يحدد الممارسات التجارية غير الشرعية التي تتعارض مع نزاهة الممارسات التجارية، والتي نصت على أنه: "يمنع اشتراط البيع بشراء كمية مفروضة أو اشتراط البيع بشراء سلع أخرى أو خدمات وكذلك اشتراط تأدية خدمة بخدمة أخرى او بشراء سلعة.

لا يعني هذا الحكم السلع من نفس النوع المبيعة على شكل حصة بشرط أن تكون هذه السلع معروضة للبيع بصفة منفصلة"[22].

وقد تضمنت هذه المادة نقطتين مهمتين، حيث بينت صور التلازم، والاستثناءات الواردة عليها، فبينت صور التلازم وأنها تتعدى عملية البيع إلى مجال الخدمات؛ وفصلت الصور التي يمكن أن يظهر بها التلازم، وهي:

1- اشتراط البيع بشراء كمية مفروضة: ومثاله أن تلزم المؤسسة زبونها بشراء كمية معينة من الطماطم، في حين أنه لا يريد اقتناء سوى نصف هذه الكمية أو العكس، إلا أن تجريم هذه الممارسة ينتفي إذا ما اتجه المستهلك مثلا إلى تاجر الجملة وطلب منه كيلوغرام من التفاح، وهو لا يبيع إلا بالصندوق[23].

وهنا لدينا فرضيتان؛ فإما أن تكون كمية المنتوجات التي يريد التاجر بيعها كبيرة تفوق الطلب، أو أن تكون أقل من تلك التي يريد الزبون شراءها[24]، وهذه الفرضية الأخيرة جُرّمت قانونيا مفصولة عن البيع المتلازم تحت اسم: **"البيع المشروط باقتناء كمية دنيا"[25]**، ولكن ترى الباحثة سميحة علال أن هذه الجريمة ما هي إلاّ شكل من أشكال البيع المتلازم، وما جاء هنا ما هو إلا تكرار من شأنه أن يؤثر سلبيا في فهم النصوص القانونية، وقد يفهم منه أن البيع المشروط باقتناء كمية عالية يخرج من دائرة التجريم[26]، وأعتقد أن تخصيص المشرع للبيع المشروط بكمية دنيا بنص خاص منطقي؛ إذ الذي يفهم من البيع المتلازم، اشتراط معاملة زائدة عن حاجة الزبون، وذلك يدخل فيه اشتراط شراء كمية زائدة عن الكمية التي طلبها الزبون، أما البيع المشروط باقتناء كمية دنيا فيتعلق بما هو دون حاجة الزبون فهو خارج عن مفهوم التلازم، ومن المستبعد أن يقصد المشرع بهذا النص تجريم البيع بكمية دنيا وإباحة شرط البيع بكمية أكبر، وإن كان الأفضل تخصيص البيع بشراء كمية مفروضة بمادة مستقلة عن البيع المتلازم.

2- بيع منتوج ملازم لمنتوج آخر أو لتقديم خدمة: ومثاله: أن يشترط البائع على الزبون الذي يريد اقتناء كمية من حليب الأكياس العادي أن يشتري معها كيس حليب بقري، أو أن يشترط صاحب محل زيوت وتشحيم ألا يبيع زيت سيارة إلا إذا كان مرفقا بأداء خدمة كتجديد زيت المحرك، أو تغيير إطارات العجلات.

3- أداء خدمة ملازمة لخدمة أخرى أو لشراء منتوج: وهذه الصورة عكس الصورة السابقة، ومثالها أن يربط صاحب فندق بين تأجير غرفة وشراء وجبة من مطعمه.

وإذا كان البيع المتلازم مجرّما، بإحدى الصور السابقة، فإن هذا الحظر ليس مطلقا، بل استثنى المشرع منه حالة بيع السلع المشكلة لحصة واحدة، إذا تحقق شرطان:

أولا: يجب أن تكون المنتوجات المشكلة لحصة واحدة من نفس النوع، ومثاله: بيع المؤسسة لطاقم شرب القهوة.

ثانيا: يجب أن تكون الوحدات المشكلة لحصة واحدة، معروضة للبيع بصفة منفصلة، بمعنى أن كل وحدة من وحدات المنتوج تكون معروضة للبيع على حدى، ويكون للزبون الحق في الاختيار بين اقتناء كل الوحدات مجتمعة، أو في شراء الوحدة التي يريدها دون البقية[27].

الفرع الثالث: شروط تجريم البيع المتلازم والعقوبة المترتبة عليه

أولا: شروط تجريم البيع المتلازم: من النصوص القانونية يتضح أن أساس حظر هذه الممارسة هو أسلوب "الاشتراط" الذي تمارسه المؤسسة على زبائنها، والذي من شأنه أن يجعل رضا الزبون معيبا[28]، وليس كل اشتراط وتلازم يؤثر على رضا الزبون، وإنما هو التلازم الذي لا يترك بديلا للزبون، ومن هنا ركز الأمر 03- 03 على موضوع التبعية الاقتصادية التي عرفها بأنها: "العلاقة التجارية التي لا يكون فيها لمؤسسة ما حل بديل مقارن إذا ما أراد رفض التعاقد بالشروط التي تفرضها عليها مؤسسة أخرى سواء كانت زبونا أو ممونا"[29]، وعليه فإن تجريم البيع يحتاج إلى توفر جملة شروط هي:

1- يجب أن يتم بيع المنتجين بإيجاب وقبول واحد، أما إذا فرّق بينهما فلا مجال للحديث عن التلازم، لأننا في هذه الحالة نكون أمام عقدين منفصلين[30].

2- أن يكون المنتوج محل التعاقد من طبيعة مختلفة عن المنتوج الملازم له؛ وهنا يكون الزبون مكرها على اقتناء منتوج ليس بحاجة إليه[31]، ويلاحظ على هذا الشرط أنه يخرج صورة اقتناء سلعة بكمية أكبر مما يحتاجه الزبون عن مفهوم البيع المتلازم؛ لأن السلعة المرتبطة من نفس طبيعة السلعة الرابطة.

3- أن يكون البائع بقوة احتكارية أو مركزا مسيطرا في السوق بحيث يسيء استعمال هذه القوة.

4- أن يكون المنتج الرابط منتجا أساسيا و مهما بالنسبة للمشتري، ومن ثم يمثل قوة في حد ذاته[32].

ثانيا: عقوبة البيع المتلازم: إن البيع المرتبط يتم بين البائع والمشتري لكن رغم ذلك فإن هذا الأخير لا يقع عليه أي جزاء، ذلك أنه لم يكن يهدف إلى المساس بقواعد المنافسة، بل على العكس من ذلك فقد وقع عليه إكراه وإجبار لشراء المنتج الإضافي أو الخدمة[33]، ولذلك فإن العقوبة تتعلق بالطرف المشترط وقد نصت عليها المادة 35 من القانون 04-02 التي تعتبر البيع المتلازم ممارسة تجارية غير شرعية يعاقب عليها بغرامة من مائة ألف دينار (100000دج) إلى ثلاثة ملايين دينار(3000000دج).

المبحث الثاني: الحكم الشرعي للبيع المتلازم

سأحاول في هذا المبحث الوصول إلى حكم البيع المتلازم من خلال تكييفه مع ما هو متوفر في تراثنا الفقهي، وبيان مذاهب العلماء في ذلك وأدلتهم، لأصل إلى بيان سبب الخلاف وتنزيل الحكم على الواقع.

المطلب الأول: التكييف الفقهي لمسألة البيع المتلازم ومذاهب الفقهاء في ذلك

أتناول في هذا المطلب التكييف الفقهي لمسألة البيع المتلازم، وبناء على ذلك أبين الخلاف الفقهي حولها بحسب ما استطعت الوقوف عليه.

الفرع الأول: التكييف الفقهي لمسألة البيع المتلازم

البيع المتلازم غير معروف في كتب الفقه بهذا الاسم، وإنما يدخل في معنى البيوع المقترنة بشرط، ومصطلح البيع المشروط عند الفقهاء واسع يشمل البيع المتلازم وغيره؛ وعلى هذا اختلف الفقهاء في حكم الشروط المقترنة بالعقد اختلافا كبيرا بين موسع ومضيق، بعد اتفاقهم على صحة بعض الشروط وبطلان أخرى، لكن دائرة الخلاف كانت أوسع، وهي تتغير بتغير الزمان والمكان والعرف، والذي يهمني من خلافهم

خصوص مسألة البيع المتلازم، فقد ذكر الفقهاء تصريحا أو تلميحا مسألة حكم اشتراط البائع على المشتري شراء سلعة أخرى مع السلعة التي يريد شراءها وهذا هو البيع المتلازم، كما أن البيع المتلازم له علاقة بمسألة جمع عقود في عقد واحد بشرط أو بغير شرط، وفي هذا الباب اتفق الفقهاء من حيث الجملة على تحريم البيعتين في بيعة[34]؛ لكنهم اختلفوا في تفسيره، واتفقوا من ذلك على تحريم اجتماع عقدي البيع والقرض مطلقا بشرط أو بغيره[35]، واختلفوا في جمع ما عدا ذلك من العقود، كما اتفقوا على جواز اجتماع عقدي بيع دون شرط أحدهما في الآخر، كما لو باع سيارة ودارا بعشرة ملايين دينار من غير شرط[36]، وقد نص المانعون للبيع المتلازم على جوازه إذا عري عن الشرط[37]، إذن فمشكلة هذا البيع في الاشتراط الملزم، وعلى هذا الأساس اختلف الفقهاء، وهذا ما أوضحه في الفرع الآتي.

الفرع الثاني: مذاهب العلماء في حكم البيع المتلازم

من خلال تتبع آراء الفقهاء في المسألة، يمكن إجمالها في مذهبين؛ مذهب المانعين ومذهب المجيزين كالآتي:

القول الأول: مذهب المانعين للبيع المتلازم: ذهب جمهور العلماء[38] من الحنفية والشافعية والحنابلة والظاهرية إلى منع اشتراط بيع سلعة مع سلعة أخرى لا يريدها المشتري، وفيما يأتي تفصيل أقوالهم:

مذهب الحنفية: منع الحنفية الجمع بين صفقتين في صفقة واحدة؛ ومثلوا له بأن يبيعه كذا على أن يبيعه كذا[39]، ونص الطحاوي[40]، والسرخسي[41] على فساد شرط البيع في البيع، وفساد البيع بذلك، ونص المتأخرون من الحنفية على قاعدة عامة تتضمن الشرط الفاسد وأنه: "كل شرط لا يقتضيه العقد، ولا يلائمه، وفيه منفعة لأحد المتعاقدين ... "[42]، وفي البيع المتلازم شرط يعود على أحد المتعاقدين بالمنفعة، فلذلك هو ممنوع.

مذهب الشافعية: منع الشافعية اشتراط بيع أو شراء سلعة مع سلعة أخرى يريدها المشتري، وقد صرح الشافعي بذلك فقال: "ولا خير في أن أبيعك تمرا بعينه ولا موصوفا بكذا على أن تبتاع مني تمرا بكذا"[43]، وهو أحد التفسيرين الذين ذكرهما للبيعتين في بيعة[44]، وقال النووي عن تفسيري الشافعي للبيعتين في بيعة: "وعلى التقديرين البيع باطل بالإجماع"[45].

وللشافعية في بطلان البيع الأول أو الثاني المشروط أو هما معا ثلاثة أقوال كالآتي:

1- وهو المشهور أن العقد الأول باطل أما العقد الثاني، فإن كان المتعاقدان يعلمان بطلان الشرط صح وإلا فلا؛ وبه قطع البغوي وغيره[46]، ويرى الجويني أن البيع الثاني يصح مطلقا سواء علما بطلان الشرط أم لا[47]؛ وذلك بناء على أن الشرط الفاسد عند الشافعية يشترط فيه أن يكون مقارنا للعقد فإن كان قبله كان لغوا[48]، لكن النووي في المجموع رد عليه بأن المواطأة على شرط سابق لا تؤثر إذا اعتقد المتعاقدان عدم لزوم الوفاء به، وإنما يكون ذلك إذا علما فساده لا إن جهلاه، وعلى هذا وصف النووي قول البغوي بأنه الأصح[49]، وقد وصف في الروضة قول الجويني بالأقيس[50].

2- يصح البيع الأول ويلغى شرط البيع الثاني، وهو قول حكاه الجويني ووصفه بالغرابة[51]، كما نقله الرافعي وغيره، ورواه أبو ثور عن الشافعي؛ وضعفه النووي[52].

3- ذكر الماوردي ما يشبه أن يكون قولا ثالثا؛ أنّ البيع باطل في العقدين من غير تفصيل[53].

مذهب الحنابلة: مع أن الحنابلة هم أكثر أهل المذاهب تساهلا في باب الشروط، إلا أنهم ذهبوا إلى عدم صحة هذا البيع؛ فقد عدّه ابن قدامة من البيعتين في بيعة[54]، كما يذكره الحنابلة باعتباره شرطا فاسدا مبطلا للعقد إذ من الشروط الفاسدة عندهم؛ أن يشترط أحد المتبايعين على صاحبه عقدا آخر كسلف، أو قرض، أو بيع، أو غيره[55]، وهو الصحيح من المذهب[56]، ويحتمل عندهم أن يبطل الشرط وحده[57].

مذهب الظاهرية: ذكر ابن حزم البيعتين في بيعة، ومثل له بأمثلة منها صورة البيع المتلازم، ثم قال: "فهذا كله حرام مفسوخ...."[58]، وهذا يتوافق مع قاعدة الظاهرية في الشروط؛ فهم لم يصححوا عقدا ولا شرطا إلا ما ثبت جوازه بنص أو إجماع[59].

القول الثاني: مذهب المجيزين للبيع المتلازم: وهو مذهب المالكية[60] وابن تيمية[61]، الذين أجازوا البيع المتلازم ما لم يؤد إلى الربا.

أما المالكية فأساس إبطال الشروط عندهم؛ مدى تأثيرها على مقتضى العقد، بسبب إفضائها إلى الربا أو كثرة ما فيها من الغرر[62]، ويبدو أنهم لا يرون أن في البيع المتلازم ما يؤثر على مقتضى العقد، وهو عندهم ليس من البيعتين في بيعة[63]، ولا مانع عندهم من اجتماع عقدي بيع في عقد واحد لأن قاعدتهم تقوم على منع اجتماع العقود التي تضاد البيع معه فقط[64]، ولا خلاف بينهم في جواز بيع السلعتين إذا كانتا لمالك واحد[65]، دون تفصيل إذا كانت إحدى السلعتين مشروطة أو لا، وعلى هذا بنى عليش فتواه بجواز ما يقع في بلاد الريف بأن يبيع الرجل البقرة بنتاجها أو النعجة بنتاجها[66]، وقد نص ابن العربي على جواز البيع المتلازم، فبعد أن ذكر قول الشافعي في معنى بيعتين في بيعة، قال: "فذلك جائز، لا دخلة فيه"، وعن منع الحنفية للبيع المشروط بمثله، قال: "ولا شيء أجوز منه...."[67]؛ لكن ابن العربي نفسه في القبس ذكر تفسير مالك للبيعتين في بيعة وتفسير الشافعي الذي ذكرناه، وأقرهما قائلا: "وكلا التفسيرين صحيح والمسألتان جميعا لا تجوز..."[68]، وهذا الرهوني في معرض بيانه لجواز اجتماع عقد الهبة والبيع مثّل لذلك بصورة البيع المتلازم[69]، وفي المدونة عدة نماذج من التلازم أجازها مالك[70].

أما ابن تيمية فأنكر وجود دليل على فساد هذه المعاملة أو أي جمع بين عقدين إلا إذا كان وسيلة للربا[71]، وهذا يتفق مع مذهبه ومذهب تلميذه ابن القيم في البيعتين في بيعة وأنه لا يتنزل إلا على العينة[72]؛ ومذهبه في الشروط وأن الأصل فيها الإباحة[73]، ومذهبه في جواز اجتماع عقدين إذا لم يكن فيه ذريعة للربا، وكان كل منهما مباحا إذا انفرد[74]، وإن كان في كلام ابن تيمية ما يوهم أن مذهبه عدم جواز اشتراط عقد في عقد آخر، فيقول معللا لمنع الجمع بين الإجارة والمساقاة: "إن جعل أحد العقدين شرطا في الآخر لم يصح"[75]، لكن يبدو لي أن هذا الاستدلال من باب إلزام المخالف بقوله لا غير.

المطلب الثاني: أدلة الفريقين وبيان سبب الخلاف والترجيح

أبيّن في هذا المطلب أهم الأدلة التي استدل بها كل فريق، لأصل إلى سبب الخلاف وبيان القول الراجح.

الفرع الأول: أدلة القائلين بالمنع

استدل المانعون بعدة أدلة من السنة والقياس والمعقول أهمها:

أولا: من السنة

1- استدل الحنفية والشافعية بحديث أبي حنيفة عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده أن النبي ﷺ: "نهى عن بيع وشرط"[76]، وهذا البيع اجتمع فيه بيع وشرط فهو منهي عنه[77].

ويرد: بأن هذا الحديث لا يصح؛ أنكره أحمد وغيره، والأحاديث الصحيحة في إباحة الاشتراط تعارضه[78].

2- حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ: "نهى عن بيعتين في بيعة"[79].

وقد اجتمع في البيع المتلازم بيعتان في بيعة كما فسره الشافعي وأحمد، وهذا نهي والنهي يقتضي الفساد[80]، وعلة المنع هنا؛ إما: التعليق بالشرط المستقبل[81]، فيكون تحريم البيعتين في بيعة فرعا عن تحريم البيع والشرط، أو الغرر[82]، بسبب الجهالة بالثمن لأن احد المتعاقدين هنا ألزم الآخر مع الثمن بيع ما لا يلزم

فصار الثمن مجهولا ببعض الشرط، وجهالة الثمن تبطل البيع[83]، وبيّن الشافعي ذلك بأن المشتري لا يملك السلعة الأولى - وإن كان ثمنها معلوما- إلا بشرط دفع ثمن سلعة أخرى، فيكون ثمن السلعة الأولى هو ثمنها المعلوم مع حصة في الشرط في هذا البيع وهي مجهولة، فصار الثمن مجهولا[84].

ويرد: بأن حديث البيعتين في بيعة اختلف في معناه كثيرا[85]، وهذا التفسير والتعليل لا يلزمان المالكية، فهو أظهر عندهم في سد ذريعة الربا[86]، أو الغرر والجهالة الناشئة من التردد أما اجتماع العقود في عقد واحد دون وجود هذا التردد فجائز[87]، كما يرد على هذا الاستدلال بأن الذي حصل في العقد الأول هو الشرط فقط، والبيع الثاني تَمَّ على مبيع آخر في عقد آخر، فلا يصدق تسمية هذا الشرط بيعًا[88].

ثانيا: من القياس

إذ قاسه ابن قدامة على نكاح الشغار[89]، فهو في هذا البيع يقول له: أبيعك سلعتي على أن تبيعني سلعتك، وفي الشغار يزوجه وليته، على أن يزوجه الآخر وليته[90].

وقد يرد: بأن علة النهي عن الشغار ليست الاشتراط وإنما هي إسقاط الصداق، وقد نقل ابن قدامة نفسه أن المنصوص عن أحمد جواز الشغار إذا سمى مهرا[91]، ففي هذا القياس نظر.

ثالثا: من المعقول: استدلوا بـ:

1- أن في اشتراط البيع الثاني استغلالا لحاجات الآخرين، مما يؤدي إلى فوات حقيقة الرضا في هذا العقد[92].

2- أن فيه تأثيرا على رضا البائع أيضا إذا أسقطنا الشرط؛ لأن البائع لم يرض به إلا بذلك الشرط فإذا فات؛ فات الرضا به[93].

3- أنه يقع بسببه المنازعة فيعري العقد عن مقصوده؛ لأن المقصود من شرع الأسباب في المعاملات قطع النزاع[94]، فالمشتري يريد السلعة الأولى ولا رغبة له في الثانية والبائع لا يرضى أن يبيعها إلا أن يبيع معها الثانية.

أما رواية أبي ثور عن الشافعي أن البيع لا يفسد بل يلغى الشرط ويصح البيع، فدليلها قصة بريرة رضي الله عنها[95]، وفيها أن رسول الله ﷺ قال لعائشة: "اشتريها، فأعتقيها، فإنما الولاء لمن أعتق"[96]، فصحح العقد وأبطل الشرط.

الفرع الثاني: أدلة القائلين بجواز البيع المتلازم

استدل القائلون بجواز البيع المتلازم بأدلة من القرآن والسنة والمعقول، أهمها:

أولا: من القرآن: استدلوا بـعموم قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: 01) وهذه الآية عامة في الوفاء بالعقود.

ثانيا: من السنة: استدلوا بـ: قول النبي ﷺ: "الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا حرم حلالا أو أحل حراما"[97]، وقوله ﷺ: "المسلمون على شروطهم."[98]؛ فالأصل في الشروط كالأصل في العقود، وهو الإباحة حتى يقوم دليل المنع[99].

ثالثا: من المعقول: استدلوا بأن:

- ✓ انتفاء الجهل عن الثمن والمثمن جملة وتفصيلا[100]؛ فلا غرر فيه ولا جهالة.
- ✓ أنه لو جمع بين عقدين بلا شرط فهو جائز، وإذا كان هذا يباح بلا شرط، فما الذي يجعله ممنوعاً مع الشرط[101].

الفرع الثالث: سبب الخلاف والترجيح

أولا: سبب الخلاف: سبب اختلاف الفقهاء في حكم البيع بشرط البيع (البيع المتلازم) هو اختلافهم في تعليل نهي النبي ﷺ عن البيعتين في بيعة، فعلة المنع عند المانعين من جهة جهل الثمن، فهو عندهم من بيوع الغرر التي نهي عنها؛ أو من جهة اقترانه بالشرط؛ أما المجيزون كمالك ومن وافقه فعلة البيعتين في بيعة عندهم هي سد ذريعة الربا، أو الغرر الناشئ من التردد لا من جهة جهل الثمن، وهي علة لا تتحقق عندهم في البيع المتلازم.

كما أن المانعين حملوا حديث النهي عن بيعتين في بيعة على ظاهره، فقالوا بحرمة اجتماع أكثر من عقد في صفقة واحدة، ومن ذلك اجتماع بيعين في بيع، أما المالكية فغلبوا جانب المعنى فمنعوا جمع العقود المتضادة لا المتشابهة[102]، ومن أسباب اختلافهم النظر في مدى مناقضة شرط البيع لمقتضى العقد.

ثانيا: الترجيح والموازنة مع موقف القانون: المتتبع لفقهاء العصر يجد أغلبهم يميل إلى ترجيح الأقوال التي تتوافق مع حرية التعاقد والاشتراط عموما، ومن هنا رجح نزيه حماد ما ذهب إليه المالكية وابن تيمية لما فيه من وجاهة وظهور، ولقوة ما استدلوا به، ولما فيه من رفع للحرج على العباد وتخفيف وتيسير عليهم في معاملاتهم المالية ولأن تفسير الجمهور للبيعتين في بيعة فيه بعد، وذلك لعدم دخول الربا فيه[103]، كما رجح العثيمين رأي المالكية ودافع عنه لأنه ينطبق على القواعد الشرعية، وهو أقرب إلى السنة[104].

وعليه يظهر أن قول المالكية ومن وافقهم بجواز البيع المتلازم هو الراجح؛ أما إذا ظهر في المعاملة ما يتنافى مع الرضا، فإن المعاملة تحرم لعدم توفر الرضا لا لكونها بيعا متلازما، ويظهر أنه في تلك الحالة يبطل الشرط التعسفي لا البيع كله، لأن جزءا من المعاملة هو محل رضا بين المتعاقدين.

أما ما ذكرته آنفا من آثار سلبية للبيع المتلازم فليس ذلك بسبب التلازم وإنما بسبب وجود طرف مسيطر وطرف ضعيف لا يجد سبيلا آخر، فإذا كانت السوق تنافسية تتوفر فيها السلع بحسب رغبة المستهلكين، وتتحدد فيها الأسعار وفق قانون العرض والطلب، فإن البيع المتلازم يكون مقبولا، فإما أن يشتري الزبون وهو راض بالشرط، أو يترك المعاملة لتوفر البدائل، أما في سوق تغيب فيها الأخلاق وتغلب عليها الهيمنة من طرف بعض التجار، أو تحدد فيها الدولة أسعار بعض المواد تسعيرا جبريا دائما، دون مراعاة لمصلحة التاجر الذي سيستخدم جميع الوسائل لتعويض خسارته - من خلال التلاعب بنوعية أو جودة المنتوجات أو بالغش في الوزن أو بمخالفة السعر القانوني أو من خلال البيع المتلازم -؛ فيكون الزبون خاضعا للسيطرة؛ ويدخل في البيع المتلازم مكرها، وهذا ما نظر إليه المشرع حين منع البيع المتلازم وفق شروط محددة. وبهذا يتوافق الرأي الفقهي الذي اخترته مع موقف المشرع الجزائري.

خاتمة:

بعد هذه الدراسة توصلت إلى جملة نتائج وتوصيات أجملها في الآتي:

أولا: النتائج: توصلت إلى مجموعة من النتائج أهمها:

- ✓ البيع المتلازم هو ممارسة تجارية يلجأ إليها التاجر من أجل إلزام الزبون بشراء منتوج لا حاجة له به مرافقا لمنتوج آخر طلبه.
- ✓ تنتشر هذه الظاهرة في المحلات والأسواق -خصوصا-من خلال ربط بيع المواد المدعمة بمواد كاسدة، كما تظهر في مجالات أخرى.

- ✓ للبيع المتلازم آثار سلبية على الزبون مستهلكا كان أو تاجرا، كما أن له أثرا سلبيا على المنافسة وبالتالي على الاقتصاد عموما.
- ✓ جرّم القانون الجزائري عدة صور للبيع المتلازم وأشار إلى شروط تجريمه وفرض عليه عقوبات صارمة، لكن جهل المتعاملين بالقانون ونقص الصرامة في تطبيقه حالا دون القضاء على الظاهرة.
- ✓ البيع المتلازم غير معروف في كتب الفقه بهذا الاسم، وإنما يدخل في معنى البيوع المشروطة، كما أن له علاقة بمسألة جمع عقود في عقد واحد.
- ✓ نص بعض الفقهاء القدامى على صورة البيع المتلازم دون تفصيل، وعلى أساس ذلك بينت خلافهم في المسألة.
- ✓ رجحت رأي المالكية ومن وافقهم في القول بجواز البيع المتلازم، مراعاة لحرية التعاقد والاشتراط، وبينت أن الآثار السلبية للبيع المتلازم ليست بسبب التلازم وإنما لأسباب أخرى.
- ✓ يبدو أن الظاهرة لم تكن ذات تأثير في القديم لعدم توفر أسبابها ولذا لم يتوسع فيها فقهاؤنا القدامى، لكنها في نفس الوقت لم تنل حقها من الدراسة عند الفقهاء المعاصرين مع توفر الدواعي والأسباب.

ثانيا: التوصيات: وأهمها:

- ✓ العمل على تحرير السوق لتكون أكثر تنافسية وجعل التسعير استثنائيا.
- ✓ استخدام الوسائل المختلفة لتعريف التجار بالقانون وفتح الحوار معهم لحل مشاكلهم وإضعاف مبرراتهم في مخالفة القانون.
- ✓ ضرورة توعية المستهلكين بحقوقهم ونشر ثقافة التبليغ عن التجاوزات، والمبادرة إلى الاستجابة للتبليغ من طرف المصالح المختصة.
- ✓ تشديد الرقابة لمحاربة الغش والخداع والتعسف.
- ✓ بث أخلاق السوق في الإسلام التي تدعو إلى الرفق والسماحة، ونبذ الغش، من خلال الوسائل المختلفة.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية ورش.

النصوص القانونية:

1- الأمر رقم 95-06 المؤرخ في 23 شعبان 1415ه الموافق 25 يناير 1995 المتعلق بالمنافسة.

2- الأمر رقم: 03-03 المؤرخ في 19 جمادى الأولى 1424ه الموافق 19 يوليو 2003م المتعلق بالمنافسة.

3- القانون رقم 04-02 المؤرخ في 5 جمادى الأولى 1425 ه الموافق 23 يونيو 2004م، الذي يحدد القواعد المطبقة على الممارسات التجارية.

4- القانون رقم 89-12 المؤرخ في 2 ذي الحجة 1409هـ الموافق 5 يوليو 1989م، المتعلق بالأسعار.

الكتب:

1- أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت: 728هـ)، القواعد النورانية الفقهية، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل، دار ابن الجوزي، السعودية، 1422هـ.

2- أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، العقود، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة-مصر، دط، دت.

3- أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية-السعودية، 1416هـ/1995م

4- أحمد بن علي أبو بكر الجصاص (ت: 370هـ)، شرح مختصر الطحاوي، تحقيق: عصمت الله عنايت الله وآخرين، دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، 1431هـ- 2010 م.

5- أحمد بن فارس القزويني (ت:395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت لبنان، 1399هـ/1979م.
6- أسامة بن سعيد القحطاني وآخرون، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض - السعودية، 1433هـ/2012 م.
7- حمد بن محمد البستي الخطابي (ت: 388هـ)، معالم السنن، المطبعة العلمية، حلب-سوريا، 1351هـ/1932م.
8- زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم المصري (ت:970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة-مصر، ط: 2، دت.
9- سليمان بن أحمد الطبراني(ت:360هـ)، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة-مصر، دط، دت.
10- سليمان بن الأشعث؛ أبو داود السّجستاني (ت:275)، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط -محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، بيروت، لبنان، 1430هـ/2009م.
11- شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت:684)، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، الرياض السعودية، دط، دت.
12- عبد الملك بن عبد الله؛ أبو المعالي الجويني(ت:478هـ)، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، دمشق سوريا، 1428هـ/2007م.
13- عثمان بن علي؛ فخر الدين الزيلعي (ت:743هـ)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الأميرية، بولاق مصر، 1313 هـ.
14- علاء الدين علي بن سليمان المرداوي (ت:885هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط: 2، دت.
15- علي ابن حزم الأندلسي(ت:456هـ)، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت-لبنان، دط، دت.
16- علي بن أحمد العدوي (ت:1189هـ)، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت لبنان، د ط، 1414هـ/1994م.
17- علي بن الحسين السُّغْدي (ت:461هـ)، النتف في الفتاوى، تحقيق: صلاح الدين الناهي، دار الفرقان، عمان الأردن، ط: 2، 1404هـ/1984م.
18-علي بن سعيد الرجراجي (ت:633هـ)، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، دار ابن حزم، بيروت، 1428هـ.
19- علي بن محمد الماوردي (ت:450هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1419هـ/1999م.
20- كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام (ت:861)، فتح القدير، دار الفكر، بيروت لبنان، دط، دت.
21- مالك بن أنس (ت:179هـ)، المدونة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1415هـ/1994م.
22- مالك بن أنس: الموطأ، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، 1406هـ/1985م.
23- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت:751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1411هـ/1991م.
24- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تهذيب السنن، تحقيق: إسماعيل بن غازي مرحبا، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض-السعودية، 1428هـ/2007م
25- محمد بن أحمد شمس الأئمة السرخسي (ت:483هـ)، المبسوط، دار المعرفة بيروت، دط، 1414هـ/1993م.
26- محمد بن أحمد؛ أبو الوليد ابن رشد القرطبي (ت: 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث القاهرة، د ط، 1425هـ/2004 م.
27- محمد بن أحمد عليش (ت:1299هـ)، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة، دط، دت.
28- محمد بن أحمد الرهوني (ت:1373هـ)، حاشية الرهوني على شرح عبد الباقي الزرقاني على مختصر خليل، المطبعة الأميرية بولاق مصر، 1306هـ.
29- محمد بن إدريس الشافعي (ت:204هـ)، الأم، دار المعرفة – بيروت، 1410هـ/1990م.

30- محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت:256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، دار طوق النجاة، بيروت – لبنان، 1422هـ.
31- محمد بن صالح العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، 1422هـ.
32- محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي (ت:543هـ)، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1992م.
33- محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1418هـ/1997م.
34- محمد بن علي الشوكاني (ت:1250هـ): نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، 1413هـ/1993م.
35- محمد بن عيسى الترمذي (ت:279هـ)، سنن الترمذي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر، ط: 2، 1395هـ/1975م.
36- محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت:676هـ): المجموع شرح المهذب، دار الفكر، بيروت-لبنان، دط، دت.
37- محيي الدين يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط:3، 1412هـ/1991م.
38- منصور بن يونس البهوتى (ت:1051هـ)، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، الرياض السعودية، 1414هـ-1993م.
39- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويت، دار السلاسل الكويت، ط: 2، 1407 هـ/1987م.
40- موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي (ت:620هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، 1388هـ/1968م.
41- نزيه حماد، بحث: اجتماع العقود المتعددة في صفقة واحدة، قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، دار القلم، دمشق، 1421هـ/2001م.
42- وهبه الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق سوريًا، ط:4.

الرسائل الجامعية:

1- سميحة علال، جرائم البيع في قانوني المنافسة والممارسات التجارية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في القانون - كلية الحقوق، جامعة منتوري، قسنطينة، 2005- 2004.
2- علاوي زهرة، البيع المحظور في قانوني المنافسة والممارسة التجارية، أطروحة دكتوراه علوم في القانون الخاص، تخصص: علاقات الأعوان الاقتصاديين/المستهلكين، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة وهران2 محمد بن أحمد، 2018-2019.

المواقع الإلكترونية:

1- بوبكر بلقاسم، الجزائر تشهد ندرة في 300 دواء أبرزها "لوفينوكس"، موقع: الجزائر ultra، تاريخ النشر: 2020/11/29، تاريخ الدخول: 2020/12/01، https://ultraalgeria.ultrasawt.com
2- حمد فخري عزام: حكم اجتماع العقود في صفقةٍ واحدة "دراسة تأصيلية تطبيقية معاصرة"، موقع دار الإفتاء الأردنية، تاريخ النشر:2013/11/10، تاريخ الدخول: 2020/10/25،
https://www.aliftaa.jo/ResearchPrint.aspx?ResearchId=59
3- حمزة كحال: المستهلكون ضحية "البيع المشروط" للسلع في الجزائر، موقع: العربي الجديد، تاريخ النشر: 2018/12/31، تاريخ الدخول: 2020/10/18، https://www.alaraby.co.uk
4- روميساء بوزيدة: عودة البيع المشروط، موقع جريدة الصريح الجزائرية، تاريخ النشر: 2019/05/26، تاريخ الدخول: 2020/10/18، https://www.essarihonline.com
5- علي محي الدين القره داغي، أحاديث النهي عن صفقتين في صفقة واحدة - سندها ومتنها وفقهها، موقع الشيخ علي محي القره داغي، تاريخ الدخول: 2020/10/25، http://qaradaghi.com/chapterDetails.aspx?ID=332
6- لطيفة بلحاج، وزارة التجارة تتعهد بالقضاء على البيع المشروط لحليب الأكياس المدعم، موقع جريدة النصر، تاريخ النشر: 2020/02/11، تاريخ الدخول: 2020/11/20، https://www.annasronline.com/index.php

7- مرضي بن مشوح العنزي، النهي عن بيعتين في بيعة، موقع الألوكة، تاريخ النشر: 2018/11/14، تاريخ الدخول: 2020/11/20، https://www.alukah.net/sharia/0/

الهوامش

[1]- أحمد بن فارس القزويني الرازي (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت-لبنان، 1399هـ/1979م، ج: 2 ص:245.

[2]- علاوي زهرة، البيع المحظور في قانوني المنافسة والممارسة التجارية، أطروحة دكتوراه علوم في القانون الخاص، تخصص: علاقات الأعوان الاقتصاديين/المستهلكين، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة وهران-2-محمد بن أحمد، 2018- 2019، ص: 36.

[3]- سميحة علال، جرائم البيع في قانوني المنافسة والممارسات التجارية، مذكرة مقدمة لنيل الماجستير في القانون، كلية الحقوق، جامعة منتوري، قسنطينة، 2004-2005، ص: 16.

[4]- كلمة دارجة بين التجار مأخوذة من الحتم وهي في العربية بمعنى الحكم والإلزام وفي هذا إشارة إلى عدم الرضا عند الطرف المحتوم عليه (ينظر في معنى الحتم: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، م.س، ج: 2 ص: 134).

[5]- حمزة كحال، المستهلكون ضحية "البيع المشروط" للسلع في الجزائر، موقع العربي الجديد، تاريخ النشر:2018/12/31، تاريخ الدخول: 2020/10/18، https://www.alaraby.co.uk

[6]- روميساء بوزيدة، عودة البيع المشروط، موقع جريدة الصريح الجزائرية، تاريخ النشر: 2019/05/26، تاريخ الدخول: 2020/10/18، https://www.essarihonline.com

[7] -ب وبكر بلقاسم، الجزائر تشهد ندرة في 300 دواء أبرزها "لوفينوكس"، موقع: الجزائر ultra، تاريخ النشر: 2020/11/29، تاريخ الدخول: 2020/12/07، https://ultraalgeria.ultrasawt.com

[8]- وهذا اقتراح لو طبق سيكون على حساب جيب المواطن البسيط؛ إذ لو كان قادرا على استبدال المادة المدعمة هل كان سيرضى بشرائها؟

[9]- كحال، المستهلكون ضحية "البيع المشروط"، https://www.alaraby.co.uk

[10]- لطيفة بلحاج، وزارة التجارة تتعهد بالقضاء على البيع المشروط لحليب الأكياس المدعم، موقع جريدة النصر، تاريخ النشر: 2020/02/11، تاريخ الدخول: 2020/11/20، https://www.annasronline.com/index.php

[11]- كحال، المستهلكون ضحية "البيع المشروط"، https://www.alaraby.co.uk

[12]- سميحة علال، جرائم البيع في قانوني المنافسة والممارسات التجارية، ص:19.

[13]- سميحة علال، جرائم البيع في قانوني المنافسة والممارسات التجارية، م.ن، ص: 16-17.

[14]- علاوي زهرة، البيع المحظور في قانوني المنافسة والممارسة التجارية، ص:39.

[15]- سميحة علال، جرائم البيع في قانوني المنافسة والممارسات التجارية، م.س، ص:69.

[16]- القانون: 89-12 المؤرخ 2 ذي الحجة 1409هـ الموافق 1989/7/5م، المتعلق بالأسعار.

[17]- سميحة علال، جرائم البيع في قانوني المنافسة والممارسات التجارية، م.س، ص:15

[18]- الأمر:95-06 المؤرخ في 23 شعبان 1415ه الموافق 1/25/ 1995 م المتعلق بالمنافسة.

[19]- علاوي زهرة، البيع المحظور في قانوني المنافسة والممارسة التجارية، م.س، ص:35.

[20]- الأمر رقم: 03-03 المؤرخ في 19 جمادى الأولى 1424 ه الموافق 19 يوليو 2003م المتعلق بالمنافسة.

[21]- ينظر: المادة 01 من القانون رقم 04-02 مؤرخ في 5 جمادى الأولى 1425 ه الموافق 23 يونيو 2004، المحدد للقواعد المطبقة على الممارسات التجارية، والمادة 01 من الأمر رقم 03-03 المتعلق بالمنافسة.

[22]- المادة 17 من القانون 04-02 المحدد للقواعد المطبقة على الممارسات التجارية.

[23]- سميحة علال، جرائم البيع في قانوني المنافسة والممارسات التجارية، ص:71.

[24]- سميحة علال، جرائم البيع في قانوني المنافسة والممارسات التجارية، م.ن، ص:21.

[25]- المادة 11 من الأمر 03 / 03.

[26]- سميحة علال: جرائم البيع في قانوني المنافسة والممارسات التجارية، ص:23.

[27]- سميحة علال: جرائم البيع في قانوني المنافسة والممارسات التجارية، م.ن، ص:72.

[28]- سميحة علال: جرائم البيع في قانوني المنافسة والممارسات التجارية، م.ن، ص:71.

[29]- المادة: 3/د من الأمر 03-03.
[30]- سميحة علال، جرائم البيع في قانوني المنافسة والممارسات التجارية، ص: 17.
[31]- سميحة علال، جرائم البيع في قانوني المنافسة والممارسات التجارية، م.ن، ص: 18.
[32]- علاوي زهرة، البيع المحظور في قانوني المنافسة والممارسة التجارية، ص:40.
[33]- علاوي زهرة، البيع المحظور في قانوني المنافسة والممارسة التجارية، م.ن، ص:41.
[34]- نقل الإجماع على بطلان البيعتين في بيعة غير واحد من العلماء، ينظر: أسامة بن سعيد القحطاني وآخرون، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض السعودية، 1433 هـ -2012 م، ج: 2 ص: 342
[35]- محمد بن أحمد أبو الوليد ابن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث القاهرة، د ط، 1425هـ/2004 م، ج: 3 ص: 180.
[36]- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويت، دار السلاسل الكويت، ط: 2، 1407 هـ/ 1987 مـ، ج:9 ص: 272.
[37]- حمد بن محمد الخطابي (ت: 388هـ)، معالم السنن، المطبعة العلمية حلب، 1351هـ/1932م، ج: 3 ص: 123 وعلي بن محمد الماوردي: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1419هـ/1999م، ج:5 ص: 342.
[38]- الخطابي: معالم السنن، م.س، ج: 3 ص:123 وموفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي: المغني، مكتبة القاهرة، 1388هـ/1968م، ج:4 ص: 177.
[39]- كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام، فتح القدير، دار الفكر، دط، دت، ج:6 ص: 402 وعلي بن الحسين السُّغْدي، النتف في الفتاوى، تحقيق: صلاح الدين الناهي، دار الفرقان، عمان الأردن، ط: 2، 1404ه/1984م، ج:1 ص: 471.
[40]- أحمد بن علي أبو بكر الجصاص (ت: 370هـ)، شرح مختصر الطحاوي، تحقيق: عصمت الله عنايت الله وآخرون، دار البشائر الإسلامية بيروت، 1431هـ/2010 م، ج: 3 ص: 100.
[41]- محمد بن أحمد شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، دار المعرفة بيروت، دط، 1414هـ/1993م، ج:13 ص:17.
[42]- زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط: 2، دت، ج:6 ص: 92
[43]- محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت، 1410هـ/1990م، ج: 3 ص: 77
[44]- والوجه الثاني كما قال الشافعي: "أن يقول قد بعتك هذا العبد بألف نقدا أو بألفين إلى سنة قد وجب لك بأيهما شئت أنا وشئت أنت " الماوردي: الحاوي الكبير، ج:5 ص: 342.
[45]- محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، دط، دت، ج: 9 ص: 338، ولعله يقصد هنا أن "البيعتين في بيعة" باطل بالإجماع بغض النظر عن صوره التي يختلف فيها الفقهاء، أما إذا قصد أن التقديرين اللذين قال بهما الشافعي باطلان إجماعا فغير صحيح، فقد خالفه في ذلك غيره، إلا أن يقصد بالإجماع إتفاق الشافعية.
[46]- النووي، المجموع، ج: 9 ص: 373.
[47]- عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، دمشق سوريا، 1428هـ/2007م، ج: 5 ص: 436.
[48]- ينظر: النووي، المجموع، ج:9، ص: 374.
[49]- النووي: المجموع، م.ن، ج: 9 ص: 373.
[50]- يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، ط:3، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1412ه/1991م، ج: 3 ص: 400.
[51]- الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، م.س، ج: 5 ص: 376.
[52]- النووي، المجموع، م.س، ج: 9 ص: 369.
[53]- الماوردي، الحاوي الكبير، م.س، ج:5 ص: 342.
[54]- ابن قدامة، المغني، م.س، ج:4 ص: 177.
[55]- منصور بن يونس البهوتى، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، الرياض-السعودية، 1414هـ/1993م، ج: 2 ص:31.
[56]- علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط: 2، دت، ج: 4 ص: 349.

[57]- وهي رواية غير مشهورة عتدهم، ينظر: المرداوي، الإنصاف، م.ن، ج: 4 ص: 350.
[58]- علي ابن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، دار الفكر، لبنان، دط، دت، ج: 7 ص:501.
[59]- أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت: 728هـ)، القواعد النورانية الفقهية، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل، دار ابن الجوزي، السعودية، 1422هـ، ص: 256.
[60]- ابن قدامة، المغني، م.س، ج:4 ص: 177.
[61]- ابن تيمية، العقود، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة-مصر، دط، دت، ص: 189-191.
[62]- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج:3 ص:180.
[63]- "البيعتان في بيعة" عند مالك على صورتين: إحداهما: أن يبيع سلعة واحدة بثمنين مختلفين كأن يشتري سلعة إما بخمسة نقدا أو عشرة إلى أجل وقد لزمته بأحد الثمنين، والثانية: أن يبيعه إحدى سلعتين مختلفتين بثمن واحد كثوب وشاة بدينار على اللزوم. وشرط المنع في الصورتين كون البيع على اللزوم للمتبايعين أو لأحدهما وإلا جاز. ينظر: علي بن أحمد بن مكرم العدوي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر بيروت، د ط، 1414هـ / 1994م، ج: 2 ص: 172.
[64]- جمع المالكية أسماء العقود التي لا يجوز اجتماعها مع البيع في قولهم: "جص مشنق"، وهي: الجعالة والصرف والمساقاة والشركة والنكاح والقراض. (شهاب الدين القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، الرياض السعودية، دط، دت، ج: 3 ص:142).
[65]- علي بن سعيد الرجراجي، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، دار ابن حزم، بيروت لبنان، 1428هـ، ج: 6 ص: 342
[66]- محمد بن أحمد عليش، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة، دط، دت، ج:2 ص:98.
[67]- محمد بن عبد الله أبو بكر ابن العربي، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان، 1418ه/ 1997م، ج:5 ص: 192.
[68]- محمد بن عبد الله أبو بكر ابن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، 1992 م، ص: 842.
[69]- محمد بن أحمد الرهوني، حاشية الرهوني على شرح عبد الباقي الزرقاني على مختصر خليل المطبعة الأميرية-بولاق-مصر، 1306هـ، ج: 5 ص: 104.
[70]- مالك، المدونة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1415هـ / 1994م، ج: 3 ص:168.
[71]- ابن تيمية، العقود، ص: 189 و191.
[72]- ابن قيم الجوزية، تهذيب السنن، تحقيق: إسماعيل بن غازي مرحبا، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1428ه/2007م، ج: 4 ص: 1626.
[73]- ابن تيمية، القواعد النورانية، ص: 261.
[74]- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1411هـ/1991م، ج: 3 ص: 265.
[75]- أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية السعودية، 1416هـ/1995م، ج: 30 ص:284، وينظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج: 3 ص: 196.
[76]- سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين القاهرة، رقم: 4361، وقال ابن تيمية: "هذا حديث باطل ليس في شيء من كتب المسلمين." ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج:18 ص:63.
[77]- الماوردي، الحاوي الكبير، ج:5 ص: 342.
[78]- ابن تيمية، القواعد النورانية الفقهية، ص: 261.
[79]- مالك، الموطأ، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، 1406هـ/1985م، كتاب البيوع، باب النهي عن بيعتين في بيعة، رقم: 72(بلاغا)، وأبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي: سنن الترمذي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر، ط: 2، 1395هـ/1975م، باب ما جاء في النهي عن بيعتين في بيعة، رقم: 1231 قال الترمذي: "حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم".

[80]- ابن قدامة، المغني، ج:4 ص: 177.
[81]- محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، 1413هـ -1993م، ج: 5 ص: 181.
[82]- النووي، المجموع، ج: 9 ص: 338.
[83]- الماوردي، الحاوي الكبير، ج:5 ص: 342.
[84]- الشافعي، الأم، ج:3 ص: 77.
[85]- ينظر تفاصيل أقوالهم عند: علي محي الدين القره داغي، أحاديث النهي عن صفقتين في صفقة واحدة - سندها ومتنها وفقهها، موقع الشيخ علي محي القره داغي، تاريخ الدخول: 2020/10/25،
http://qaradaghi.com/chapterDetails.aspx?ID=332
وحمد فخري عزام: حكم اجتماع العقود في صفقةٍ واحدة "دراسة تأصيلية تطبيقية معاصرة"، موقع دار الإفتاء الأردنية، تاريخ النشر:2013/11/10، تاريخ الدخول: 2020/10/25،
https://www.aliftaa.jo/ResearchPrint.aspx?ResearchId=59
[86]- ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، ج: 3 ص:172
[87]- القره داغي، أحاديث النهي عن صفقتين في صفقة واحدة، م. س،
http://qaradaghi.com/chapterDetails.aspx?ID=332
[88]- مرضي العنزي، النهي عن بيعتين في بيعة، موقع الألوكة، تاريخ النشر: 2018/11/14، تاريخ الدخول: 2020/11/20،
https://www.alukah.net/sharia/0/
[89]- ابن قدامة، المغني، ج:4 ص: 177.
[90]- ابن قدامة، المغني، م.ن، ج:7ص: 176.
[91]- ينظر: ابن قدامة، المغني، م.ن، ج:7ص: 176.
[92]- وهبه الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط: 4، ج: 5 ص: 3459.
[93]- ابن قدامة، المغني، ج:4 ص: 177.
[94]- عثمان بن علي فخر الدين الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الأميرية، بولاق مصر، 1313 هـ، ج: 4 ص: 57.
[95]- النووي، المجموع، ج: 9 ص: 369.
[96]- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، دار طوق النجاة، بيروت لبنان، 1422ه، كتاب المكاتب، باب المكاتب، ونجومه في كل سنة نجم، رقم: 2560.
[97]- الترمذي، سنن الترمذي، باب ما ذكر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس، رقم: 1352، وقال: هذا حديث حسن صحيح.
[98]- سليمان بن الأشعث أبو داود السِّجِسْتاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، بيروت-لبنان، 1430هـ/2009م، كتاب الأقضية، باب في الصلح، رقم: 3594، وقال الأرناؤوط: "إسناده حسن".
[99]- محمد بن صالح العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، 1422هـ، ج:8 ص:240.
[100]- عليش، فتح العلي المالك، ج: 2 ص: 99.
[101]- العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، ج:8 ص:240.
[102]- حمد فخري عزام، حكم اجتماع العقود في صفقةٍ واحدة، https://www.aliftaa.jo
[103]- نزيه حماد، بحث: اجتماع العقود المتعددة في صفقة واحدة، قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، 1421هـ-2001م، دار القلم، دمشق سوريا، ص: 257.
[104]- العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، ج: 8 ص:241.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 101 – 116
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

قاعدة المشقّة تجلب التّيسير وأثرها في الفروق الفقهيّة عند المالكيّة ـ نماذج تطبيقيّة في الطّهارة والصّلاة ـ

The fiqhi maxim “Hardship begets Easiness” and its impact on fiqhi differencesamong the Malikis -Models of application in Purity and Prayer-

طالب دكتوراه رضا منصور
كلية العلوم الإسلامية – جامعة بن يوسف بن خدة - الجزائر
redhamansour@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/09/06 تاريخ القبول: 2022/03/16

الملخص:
يتناول هذا البحث أثر قاعدة "المشقّة تجلب التيسير" في الفروع الفقهيّة المتشابهة في الصّورة، وذلك بعرض نماذج تطبيقيّة من مسائل الطّهارة والصّلاة يظهر منها مدى اعتبار فقهاء المالكيّة لقاعدة المشقّة، واستصحابِها في الّتفريق بين الفروع الفقهيّة.
ويهدف البحث أصالةً إلى بيان أثر استصحاب القواعد الفقهيّة في النّظر الفقهي في فروع المسائل، وأنّ هذا الاستصحاب يعين على إدراك الفروق بين المسائل التي يتوهّم فيها النّاظر التّشابه.
كما يهدف البحث إلى الكشف عن العلاقة بين علم القواعد الفقهيّة وعلم الفروق الفقهيّة.
وقد خلص البحث إلى أنّ القاعدةَ الفقهيّة تعتبر من أخصّ مستندات الفرق الفقهيّ، وأنّ العلاقة بينهما هي علاقة الأصل بالفرع، وأنّ كثيراً من الفروق الفقهية بنيت على النّظر في القواعد الكلّية للتّشريع.
الكلمات المفتاحية: الفروق؛ الفقهية؛ أثر؛ المشقة؛ قاعدة؛

Abstract:
This research deals with the effect of the rule of "hardship begets Easines" on similar jurisprudential branches in the picture .And by presenting practical examples of issues of purity and prayer, it shows the extent to which Maliki jurists consider the rule of hardship. And accompany her in differentiating between the jurisprudential branches.

This research aims in the first degree to demonstrate the effect of accompanying the jurisprudential rules in the jurisprudential consideration of branches of issues, and this accompaniment helps to understand the differences between the issues in which the beholder fancies the parallels.

And it aims to discover the relationship between jurisprudential rules and jurisprudential nuances.

The research also concluded that the jurisprudential rule is one of the most important documents of the juristic difference and the relationship between them is the relationship of the parent and the child .And many of jurisprudential differences were based on considering the general rules of legislation.

Key words: The differences; Jurisprudence; Effect; Hardship; Rule.

مقدّمة:

لقد أخذ علمُ الفروقِ الفقهيّة مجالاً واسعاً في الدّراسات العلميّة الأكاديميّة، وصار محلّ اهتمام كثيرٍ من الباحثين في الكلّيّات الشّرعية، ذلك لإدراكهم أهمّيّةَ هذا العلم وضرورتَه للمتفقّه في أحكام الشّريعة.

وهذا التوجّه والقصد لتحرير مسائل هذا العلم يعتبر إكمالاً لمسيرة أئمّة الفقه والاجتهاد، الذين نوّهوا بقدر هذا العلم، وأهمّيته في ضبط المسائل وتحرير النّظائر، والغوص في أسرار التّشريع وحكمه.

ومن الجوانب المهمّة والجديرة بالبحث في هذا العلم، علاقته بالعلوم الأخرى؛ لا سيما العلوم التي تتّصل اتّصالاً مباشراً بموضوع هذا العلم، ومنها علم القواعد الفقهية.

فإذا كان موضوعُ علم الفروق الفقهيّة هو الفروع الفقهيّة التي تمثّل مجموعَ الأحكام العمليّة المستمدّة من الأدلّة التّفصيلية، فإنّ الإطارَ الكلّي الجامعَ لهذه الفروع والأحكام هي القواعد الفقهيّة.

ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث الذي يتناول موضوعَ أثرِ القاعدة الفقهيّة في الفرق الفقهيّ من خلال دراسةِ تطبيقيّةٍ لقاعدة المشقّة تجلب التّيسير وأثرها في التّفريق بين المسائل عند فقهاء المالكيّة.

وهذا الموضوع يمكن إبراز أهمّيّته من جانبين:

الأوّل: أنّه يتناول ركناً من أركان الفرق الفقهيّ، وهو المستند الذي يستند إليه الفرق، ويكشف عن ماهيّة هذا المستند، وأنّه ليس بالضّرورة أن يكون نصّاً صريحاً يفصح بالفرق بين المسألتين، تماماً كما هو الشّأن في الحكم الشّرعي، فقد يكون مستنده الدّليل المعيّن وقد يكون مستندُه قاعدةً كلّيّةً من قواعد الشّريعة.

الثّاني: أنّه يتناول قاعدةً كلّيّة من قواعد التّشريع باعتبارها مناطاً من مناطات الفرق بين المسائل المتشابهة.

ومع أهمّيّة هذا الموضوع فإنّني لم أطّلع في حدّ علمي على بحثٍ تناوله تناولاً مباشراً سواءً من حيث فكرتُه العامّة وهي أثر القواعد في الفروق، أو من حيث الزّاويةُ التي جرى فيها البحث وهي قاعدة المشقّة تجلب التّيسير وأثرها في الفروق الفقهيّة.

فأحسب أنّ موضوعَ العلاقة بين القواعد والفروق جديرٌ بالعنايةِ والبحثِ تنظيراً وتطبيقاً.

ومن خلال بيان أهمية الموضوع وأهدافه يمكن تحديد الإشكاليّة التي يقصد الباحث إلى الإجابة عنها: وهي أنّنا كثيراً ما نجد الفقهاء في تطبيقاتهم الفقهيّة يفرّقون بين مسألتين متشابهتين دون أن يذكروا لهذا التّفريق دليلا معيّنا، وإنّما يكون مأخذُ الفرق عندهم قاعدةً أصوليّةً أو قاعدةً فقهيّةً، أو طريقاً من طرق الاستدلال المعتبرة شرعاً.

وهنا يثور السّؤال الآتي:

ما مدى تأثير قاعدة المشقّة تجلب التّيسير على الفروق الفقهيّة عند المالكيّة؟

وما مظاهر هذا التّأثير في فقه الطّهارة والصّلاة؟

حدود الإشكالية: ليس من هدف البحث التّأصيل لقاعدة "المشقّة تجلب التّيسير"، ولا بيان تطبيقاتها في الفروع الفقهيّة، وإنّما يقتصر على بيان مفهومها وأثرها في الفروق الفقهيّة، وذلك بعرض أمثلة تطبيقيّة من باب الطّهارة والصّلاة يظهر من خلالها إعمال فقهاء المالكيّة لهذه القاعدة واعتبارها مناطاً من مناطات التّفريق بين المسائل.

ولكيلا يخرج البحث عن غايته ومقصوده كان الاقتصار على نقل كلام الفقهاء وتحليله على قدر من الاختصار بما يخدم مفردات البحث.

وقد اعتمدت في ذلك على المنهج الاستقرائي: وهو المنهج الرئيس في هذا البحث، فقمت بتتبع تطبيقات فقهاء المالكية الدّالة على موضوع البحث.

وهذا التتبّع لوحظ فيه ما يأتي:

أوّلا: التّنصيص على الفرق بمادّة (ف. ر. ق)

ثانيا: ما يدلّ على الفرق كالاستثناء، أو ذكر الاختلاف بين الصّورتين المتشابهتين، أو نفي التّسوية.

ثم قمت بتحليل النقول بما يكشف عن مدى اعتبار فقهاء المالكيّة لقاعدة المشقّة تجلب التّيسير في تحصيل الفرق.

وقد جاء البحث في مقدّمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

فذكرت في المقدّمة أهمّيّة البحث، والإشكاليّة المطروحة، وحدود الإشكاليّة، والمنهج المتّبع مع الخطّة التّفصيلية للبحث وهي كالآتي:

المبحث الأوّل: مفهوم الفروق الفقهية.

المطلب الأوّل: الفروق الفقهيّة -لغة واصطلاحاً-

المطلب الثّاني: مفهوم علم الفروق الفقهيّة.

المطلب الثّالث: علاقة علم الفروق الفقهيّة بالقواعد الفقهيّة.

المبحث الثّاني: مفهوم قاعدة المشقّة تجلب التّيسير.

المطلب الأوّل: شرح ألفاظ القاعدة وبيان معناها الكلّي.

المطلب الثّاني: أدلّة قاعدة المشقّة تجلب التّيسير والقواعد المتفرّعة عنها.

المطلب الثّالث: أقسام المشقّة وبيان شروط اعتبارها.

المبحث الثّالث: **نماذج من الفروق الفقهيّة التي بناها المالكيّة على قاعدة المشقّة تجلب التّيسير**.

المطلب الأوّل: نماذج من الفروق الفقهيّة التي بناها المالكيّة على قاعدة المشقّة تجلب التّيسير في باب الطّهارة.

المطلب الثّاني: نماذج من الفروق الفقهيّة التي بناها المالكيّة على قاعدة المشقّة تجلب التّيسير في باب الصّلاة.

المبحث الأوّل: مفهوم الفروق الفقهية:

المطلب الأوّل: الفروق الفقهية لغة واصطلاحا

الفروق الفقهيّةِ مركّبٌ وَصْفيٌّ من كلمتين، لذلك يقع الكلام عليه باعتبار جزأيه المفردين أوّلاً، ثمّ باعتباره لقباً للفنِّ ثانياً.

أ- **الفروق لغةً**:

الفروق: جمع فرقٍ، وهو ضدُّ الجمع، وأصله في اللّغة: الفصلُ والتّمييزُ والمزايلةُ بين الشّيئين حسّيّين كانا أو معنويين[1].

و(فرَّق): بالتّخفيف والتّثقيل بمعنىً واحدٍ، وفرّق بعض علماء اللّغة فجعلوا التّخفيفَ للمعاني والتّشديدَ للأعيان والأجسام[2].

وقال آخرون: يُستعمل التّشديد في الإفساد والتّخفيف في الصّلاح[3].

ب- **الفروق اصطلاحاً**: ورد تعريف الفرق في كتب الأصوليّين والجدليّين باعتباره قادحاً من قوادح القياس، وتباينت ألفاظهم في حدّه، وهم في الجملة يتّفقون على أنّ الفرقَ هو الوصف المانع من إلحاق الفرع بالأصل في الحكم.

يقول الجويني: "واعلم أنّ حقيقةَ الفرق هي الفصل بين المجتمعين في موجب الحكم، بما يخالف بين حكميهما"[4].

ثمّ اختلف الأصوليّون بعد ذلك، هل الفرق راجعٌ إلى المعارضة في الأصل التي تمنع إلحاق الفرع به؟ وهذا الذي يفهم من كلام بعضهم؛ كصفيّ الدّين الهندي حيث قال في حدّه: "الفرق عبارةٌ عن إبداء وصفٍ في الأصل يصلح أن يكونَ علةً مستقلّةً للحكم، أو جزءَ علّته"[5].

أم أنّه راجعٌ إلى إحدى المعارضتين، إمّا المعارضة في الأصل أو في الفرع؟ وهذا الذي يفهم من تعريف البيضاوي حيث قال: "هو جعل تعيّن الأصل علّةً، أو الفرعِ مانعاً"[6].

أم أنّه راجعٌ إلى مجموع المعارضتين بحيث لا يتحقّق الفرق إلاّ بهما؟ وهو الذي عزاه الآمدي للمتقدّمين[7].

والذي ينتظم على قواعد التّحقيق أنّ الفرقَ مضادّ للجمع، فمتى وجدت المعارضة سواءٌ من جهة الأصل، أو من جهة الفرع تحقّق الفرق ولا بدّ[8].

ومن الحدود المناسبة قول القرافيّ: "هو إبداءُ معنىً مناسبٍ للحكمِ في إحدى الصُّورتين مفقودٌ في الأخرى"[9].

يبقى أن يقال: إنّ ما سيق من التّعاريف للفرق إنّما هو باعتباره قادحاً من قوادح القياس، أمّا تعريف الفرق بمعناه العامّ فهو منسجمٌ مع المعنى اللّغوي، ويمكن أن يعرّف بأنّه المعنى الذي يقع به التمييز والمزايلة بين شيئين ظاهرهما التّشابه. فيدخل في هذا الحدّ الفرق اللّغوي والفقهيّ والأصوليّ وغيرها.

ج- **الفقهيّة**:

الفقهيّةُ: نسبةٌ إلى الفقه، والفقه لغةً: هو إدراكُ الشّيء وفهمُه والعلمُ به [10].

واصطلاحاً: هو: "العلم بالأحكام الشّرعية العمليّة المكتسبُ من أدلّتها التّفصيلية"[11].

المطلب الثّاني: مفهوم علم الفروق الفقهيّة

لم يقع في كلام العلماءِ المتقدّمين ممّن كانت لهم عنايةٌ بمباحث هذا العلم ومسائلِه ما يوضّح حدّه، سواءً ممّن تكلّم عن الفروق ضمناً، أو صنّف في هذا العلم استقلالاً، ولعلّ السّبب في ذلك أنّ عنايتَهم بعلم الفروق كانت متّجهة إلى الجانب التّطبيقي.

ولعلّ من أوائلَ من عبّر عن هذا العلم بصيغة التّعريف السّيوطيُّ، فقد ضمّن كتابَه «الأشباهَ والنّظائرَ» قسماً في الفروق الفقهيّة فقال في تعريفه: هو الفنّ "الذي يُذكَر فيه الفرق بين النّظائر المتّحدةِ تصويراً ومعنىً، المختلفةِ حُكماً وعلّةً"[12].

وَفي العصر الحديث لما توجّهت همم الباحثين إلى هذا العلم بتحقيق كتبه تـــارةً ونظمِ ما تناثر من مسائله في كتب الفروع تارةً أخرى، عُنوا ببيان معالمه وتوضيح حدّه.

والنّاظرُ في التّعاريف التي نظمها المتأخّرون في بيان حقيقة هذا العلم، يجد أنّها متقاربةٌ - في الجملة- وليس ثمّةَ اختلافٌ بينها، ما عدا بعضَ القيود التي يَستدرك بها بعضُهم على بعضٍ.

وهي في الجملة لا تخرج عن الحدّ الذي ذكره السّيوطي مع بعض القيود والمحترزات، ولذلك اخترت منها تعريفين:

الأوّل: تعريف الدّكتور عمر بن محمد السّبيل، حيث قال في بيان حدّ هذ العلم: هو: "العلم ببيان الفرق بين مسألتين فقهيّتين، متشابهتين صورةً، مختلفتين حُكماً"[13].

الثّاني: تعريف الدّكتور يعقوب الباحسين، حيث قال: هو "العلم بوجوه الاختلاف بين مسألتين فقهيّتين متشابهتين صورةً مختلفتين حُكماً"[14].

وممّا يُؤخذ على تعريف الدّكتور السّبيل أنّه لم يسلم من الدَّوْر.

وعليه: يكون تعريف الدّكتور الباحسين أسلم التّعاريف من النّقد والاعتراض مع الاختصار وجودة السّبك.

المطلب الثّالث: علاقة علم الفروق الفقهية بالقواعد الفقهية

إنّ إدراكَ العلاقة بين علم الفروق الفقهيّة والقواعد الفقهيّة ينبني أساساً على تحديد موضوع كلّ علمٍ ووظيفته.

فعِلم القواعد الفقهيّة موضوعه الفروع الفقهيّة والمسائل الجزئية المتشابهة من حيث الصّورة والمعنى والحكم، ولذلك عرّفت القاعدة الفقهيّة بأنها "قضيّةٌ كلّيّة منطبقة على جميع جزئيّاتها"[15].

أمّا علم الفروق الفقهيّة فهو أيضا يبحث في فروع الفقه وجزئيّاته، لكنّه يُعنى بالجزئيات المتشابهة من حيث الصّورة، المختلفة في الحكم.

فالعلمان يتفقان في الموضوع ويختلفان في الوظيفة، فوظيفة علم القواعد الفقهية؛ البحث عن الرابط والجامع للجزئيات والفروع، ووظيفة علم الفروق الفقهيّة؛ الكشف عن الأسباب الفارقة بين مسألتين متشابهتين في الصّورة مختلفتين في الحكم.

وقد يكون السّبب الفارق بين المسألتين قاعدةٌ فقهيّةٌ؛ فإذا كان الفرعان متشابهين في الصورة وتحقّق في أحدهما معنى القاعدة ولم يتحقّق في الآخر ثبت الفرق ولا بدّ.

المبحث الثّاني: مفهوم قاعدة المشقة تجلب التيسير

المطلب الأوّل: شرح ألفاظ القاعدة وبيان معناها الكلي

أ- **شرح ألفاظ القاعدة**:

المشقّة لغةً: الصّعوبة والشدّة والثّقل[16].

واصطلاحاً: هي بالمعنى نفسِه إلّا أنّ الفقهاءَ يضيفون لها قيداً وهو: "ما كان خارجاً عن المعتاد"[17].

تجلب: من جلب يجلب -بالضمّ والكسر-، بمعنى سوق الشّيء من موضعٍ إلى آخر [18].

التّيسير لغةً: من اليسر ضدّ العسر وهو بمعنى التّسهيل [19].

والتّيسير أصلٌ من أصول الشّريعة، ومقصدٌ عظيمٌ من مقاصدها العامّة.

وهو على ثلاثة أقسام[20]:

القسم الأوّل: تيسيرٌ أصليٌّ عامٌّ ملازمٌ لأحكام الشّريعة: بمعنى أنّ الشّريعةَ كلَّها يسرٌ، فلا يقع في أحكامها ما هو خارجٌ عن المعتاد، قال الله تعالى: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج:78]، وقال ﷺ: «إِنَّ هَذَا الدِّينَ يُسْرٌ» [21].

القسم الثّاني: تيسيرٌ طارئٌ على الأحكام، وهذا يكون باعتبار الأحوال التي تعرض للمكلّف فيصير العمل الذي في أصله يسرٌ شاقّاً عليه، كما في حال المرض والسّفر، وهذا هو الذي تتعلّق به الرّخص وهو المقصود بالقاعدة.

القسم الثّالث: تيسير بالتّدارك: ومعناه التّيسير الذي يدفع المشاقّ الواقعة، بنصب المخارج التي يتدارك بها الخلل، ومن أمثلته تشريع الكفّارات، والتّوبة.

ب- **المعنى الكلّي للقاعدة**:

معنى القاعدة: أنّه إذا حصلت المشقّةُ الخارجةُ عن المعتاد، فإنّها تكون سبباً في التّخفيف على المكلّف حتّى يصيرَ العمل تحت إطاقته[22].

المطلب الثّاني: أدلّة قاعدة المشقّة تجلب التّيسير والقواعد المتفرّعة عنها

أ- **أدلّة القاعدة**: هذه القاعدة لها أدلّةٌ كثيرةٌ مستفيضةٌ بلغت مبلغ التواتر.

فمن أدلّتها في القرآن:

قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة:185].

وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء:28].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:78].

وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ﴾ [البقرة:286].

وفي السنّة:

قوله: «إِنَّ هَذَا الدّينَ يُسْرٌ» [23].

وقوله ﷺ لـمَّا سئل أي الأديان أحب إلى الله؟ قال: «الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ»[24].

وقالت عائشة رضي الله عنها: «ما خُيّر رسول الله بين أمرين إلّا اختار أيسرَهما ما لم يكن إثماً»[25].

وقد أجمع العلماء على اعتبار هذه القاعدة[26].

قال الشّاطبي وهو يستدلّ على أنّ التّكليفَ لا يقع في الشّريعة بما فيه مشقّةٌ وعنتٌ: "الإجماع على عدم وقوعه وجوداً في التّكليف، وهو يدلّ على عدم قصد الشّارع إليه، ولو كان واقعاً لحصل في الشّريعة التّناقض والاختلاف، وذلك منفيٌّ عنها؛ فإنّه إذا كان وضع الشّريعة على قصد الإعنات والمشقّة، وقد ثبت أنّها موضوعةٌ على قصد الرّفق والتّيسير، كان الجمع بينهما تناقضاً واختلافاً، وهي منزّهةٌ على ذلك"[27].

ب- **القواعد المتفرّعة عن قاعدة المشقّة تجلب التّيسير**: تعتبر قاعدة المشقّة تجلب التّيسير من أمّهات قواعد الفقه، وقد عدّها السّبكي والسّيوطي ثالثة القواعد الكلّيّة التي ترجع إليها مسائل الفقه[28].

ويتّصل بهذه القاعدة قواعد أخرى منها ما هو متفرّعٌ عنها، ومنها ما هو بمثابة التّقييد لها[29].

فمن القواعد المتفرّعة عنها:

قاعدة الضّرورات تبيح المحظورات: ووجه اتّصال هذه القاعدة بقاعدة المشقّة أنّ الضّرورة أرفع أنواع المشقّة.

قاعدة الحاجة تنزّل منزلة الضّرورة: ووجه اتّصالها بقاعدة المشقّة أنّ الحاجة هي الحال التي يلحق المكلّف فيها مشقّةٌ وجَهدٌ، وهذا يستدعي التّوسعة والتّخفيف عنه.

قاعدة إذا تعذّر الأصل يصار إلى البدل: ووجه اتّصالها بقاعدة المشقّة، أنّ المصير إلى البدل عند تعذّر الأصل تيسيرٌ من الشّريعة.

ومن القواعد التي تعتبر قيداً لقاعدة المشقّة تجلب التّيسير:

قاعدة الضّرورة تقدّر بقدرها: وهي قيدٌ لقاعدة الضّرورات التي هي فرعٌ عن قاعدة المشقّة وما كان قيدا للفرع فهو قيدٌ للأصل.

قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور.

المطلب الثّالث: أقسام المشقّة وبيان شروط اعتبارها

أ- **أقسام المشقّة**: المشقّة عند أهل العلم على نوعين[30]:

النّوع الأوّل: مشقّةٌ لا تنفكُّ عنها العبادة غالباً، فهذه لا اعتبار لها في الشّرع، إذ لو اعتبرت لزالت حكمة التّكليف؛ كالوضوء بالماء البارد في الشّتاء، ومشقّة السّعي بين الصّفا والمروة ومشقة الجهاد في سبيل الله.

النّوع الثّاني: مشقّةٌ تنفكُّ عنها العبادة غالباً، وهي على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: مشقّةٌ شديدةٌ: كمشقّة الخوف على النّفوس ومنافع الأعضاء، فهذه موجبةٌ للتّخفيف قطعاً؛ لأنّ حفظَ النّفس أولى من تعريضها للفوات من أجل عبادة.

القسم الثّاني: مشقّةٌ خفيفةٌ: فهذه لا توجب التّخفيف بالاتّفاق، كأدنى وجعٍ في أصبعٍ، وأدنى صداعٍ في الرّأس لأنّ تحصيلَ مصالح العبادات أولى من دفع مثل هذه المشقّة التي لا أثر لها.

القسم الثّالث: مشقّةٌ متوسّطةٌ بين الشّديدة والخفيفة: وهذه وقع خلافٌ بين أهل العلم في ضبطها، ولهم فيها ثلاثُ مسالك:

المسلك الأوّل: مسلك التّقريب أي: ما كان قريباً من المشقّة الشّديدة أخذ حكمَها، وما كان قريباً من المشقّة الخفيفةِ أخذ حكمَها، وما توسّط المرتبتين تُوقّف فيه وطُلب التّرجيح بأمرٍ خارج وهي طريقة العزّ والقرافيّ[31].

المسلك الثّاني: أنّ ضابطَها العرف والعادة، وأشار إلى هذا المسلك المقري في قواعده[32].

المسلك الثّالث: أنّه ليس ثمّة ضابطٌ يطّرد؛ لأنّ المشاقّ تختلف بحسب الأشخاص والأعمال والأزمان والأحوال، وهي طريقة الشّاطبي[33].

ب- **شروط المشقّة المعتبرة في التّخفيف**: ليس كلّ مشقّةٍ تكون معتبرةً في التّخفيف، بل لا بدّ من تحقّق جملةً من الشّروط لتصير المشقّة جالبة للتّيسير، وأهمّ هذه الشّروط[34]:

أوّلاً: أن تكون المشقّةُ منفكّةً عن العبادة، وفي هذا يقول المقرّي في قواعده: "الحرج اللّازم للفعل لا يسقطه"[35].

ثانياً: أن تكون المشقّةُ خارجةً عن المعتاد.

ثالثاً: أن تكونَ حقيقيّةً لا توهّميّةً.

رابعاً: أن يكون لها شاهدٌ من جنسها في أحكام الشّرع.

خامساً: أن لا يؤدّي بناء الحكم عليها إلى تفويت ما هو أهمّ من ذلك.

المبحث الثّالث: الفروق الفقهيّة التي بناها المالكيّة على قاعدة المشقّة تجلب التّيسير

المطلب الأوّل: الفروق الفقهيّة التي بناها المالكيّة على قاعدة المشقّة تجلب التّيسير في باب الطّهارة

1- **الفرق بين الخفّين والعمامة في إباحة المسح**: هذا الفرق نصّ عليه كثيرٌ من فقهاء المذهب؛ فقالوا بجواز المسح على الخفّين دون العمامة[36].

قال القاضي عبد الوهّاب في الفرق الثّاني عشر: "لا يجوز المسح على خمارٍ ولا عمامةٍ، ويجوز المسح على الخفّين، وفي كلا الموضعين المسح على حائلٍ دون عضوٍ موجودٍ. الفرق بينهما: أنّ المشقّةَ تلحق في نزع الخفّ عند إرادة الوضوء، ولا تلحق في نزع العمامة عند مسح الرّأس فافترقا"[37].

وقال الونشريسي في الفرق الثّامن عشر: "وإنّما لم يجز المسح على العمامة والخمار، ويجوز على الخفّين؛ لأنّ المشقّةَ في نزع الخفّ عند إرادة الوضوء لاحقةٌ، ولا تلحق في مسح الرّأس"[38].

وقال ابن القصّار: "على أنّنا نفرّق بينهما فنقول: لَمَّا كانت الرّجلان يقع السّعي عليهما، وظهورُهما أكثر من ظهور الرّأس واليدين في غالب الحال... فجازت الرّخصة في الرّجلين للمشقّة التي تلحق في نزع

الخفّين عند كلّ طهارة، والحاجة إليه أكثر؛ لأنّ نزعَه يؤدّي إلى التخلّف عن رفقته، والانقطاع عن العجلة في السّفر... والعمامة لا تلحق المشقّة في أن يدخلَ يده تحتها فيمسح رأسه، فكان الفرض فيه مسح الرّأس دون العمامة"[39].

والشّبه بين المسألتين من وجهين:

الأوّل: أنّ كلاًّ من الخفّين والعمامة حائلٌ دون العضو[40].

الثّاني: أنّ كلاًّ من الرّأس والرّجلين شرع فيهما المسح ويسقطان في التيمّم[41].

ومستندهم في التّفريق: أنّ نزعَ الخفّ عند إرادة الوضوء مما يلحق المكلّف به مشقّةٌ، ولا مشقّة في نزع العمامة، فاعتبروا الفرق بالمشقّة.

ولذلك جوّز فقهاء المالكيّة المسح على العمامة إذا شقّ نزعها، وتأوّلوا أحاديث المسح على العمامة على هذه الحال، أي حال العذر[42].

2- **الفرق بين الدم وسائر النّجاسات في العفو عن يسيره في الصّلاة:** نصّ على هذا الفرق القاضي عبد الوهّاب فقال في الفرق السّادس: " يغسل قليل النّجاسة وكثيرها، ولا يلزم غسل الدّم والجميع نجاسة. والفرق بينهما: أنّ قليلَ الدّم لا يمكن الاحتراز منه؛ لأنّ الإنسانَ لا يخلو منه، فلهذا عفي عليه، وليس كذلك سائر النّجاسات؛ لأنّه يمكن الاحتراز منها من غير مشقّةٍ تلحق فيها، فافترقا"[43].

وقال: "ودليلنا على أن الدّمَ بخلاف سائر النّجاسات، أنّ يسيرَه لا يمكن الاحتراز منه ولا التحّفظ إلَّا بمشقّةٍ وكلفةٍ؛ لأنّ الإنسانَ لا يخلو في الغالب من دم بثرةٍ أو بعوضةٍ أو برغوثٍ أو سنٍّ أو أنفٍ"[44].

وقال ابن القصّار: "قد ذكرنا الفصل بين الدّم وسائر الأنجاس، وأنّ اللهَ تعالى حرّم المسفوح منه، فدلّ أنّ غير المسفوح بخلافه، وإنّما لم يحرّم غير المسفوح؛ لئلَّا يلحق فيه المشقّة؛ لأنّ الإنسانَ لا يخلو في غالب حاله من أن يصيبَه الذّباب والبقّ والبراغيث والبثور وما أشبه ذلك، ومِن أكله في اللّحم والعروق، وليس كذلك الغائط والبول"[45].

وجه الشّبه بين المسألتين: أنّ الجميعَ نجاسةٌ أمرت الشّريعة بالتّوقّي والاحتراز منها[46].

لكنّ أصحاب مالك فرّقوا بين الدّم وسائر النّجاسات فاغتفروا يسير الدّم في الصّلاة دون سائر النّجاسات.

وعمدتهم في التّفريق: أنّ يسير الدّم يشقّ التحرّز منه بخلاف النّجاسات الأخرى[47]. فاعتبروا الفرق بالمشقّة.

3- **الفرق بين الجبيرة والخفّ في جواز المسح على الحدث**: ممّن نصّ على الفرق القاضي عبد الوهّاب فقال في الفرق الثّامن: "ولا يمسح على الخفّين إلاّ من لبسهما بعد كمال الطّهارة، ويمسح على الجبائر والعصائب وإن لبسهما على غير وضوءٍ، والجميع حائلٌ دون عضو. الفرق بينهما: أنّ الجبائر والعصائب شدّهما ليس بموقوفٍ على اختياره، وإنّما هو حسب ما تدعو إليه الحاجة، فقد يحتاج إليها وهو على غير وضوء، ولا يمكنه الصّبر إلى أن يتوضّأ، ولم يعتبر في جواز المسح عليها أن يكون لبسهما على طهر، وليس كذلك الخفّان، لأنّ لبسَهما موقوف على اختياره، لأنّه لا ضرورة تدعو إلى لبسهما وهو على غير وضوء كذلك، فافترقا"[48].

ونصّ عليه العدوي في حاشيته على ضوء الشّموع فقال: "ولا يشترط ذلك في شدّ الجبيرة، والفرق: أنّ الجبيرةَ أمرٌ ضروريٌّ لا اختيار له فيه، وقد يأتيه وهو محدثٌ فلا يمكنه إيصال الماء إلى الجرح، بخلاف لبس الخف فإنّه لا ضرورة له فيه بل أمرٌ اختياري"[49].

وجه الشّبه بين المسألتين: أنّ كلًّا من الخفّ والجبيرة حائلٌ دون العضو المأمور غسله[50].

غير أنّ فقهاء المالكيّة فرّقوا بين الخفّ والجبيرة في اشتراط اللبس على الطّهارة، فقالوا لا يمسح على الخفّين إلاّ إذا لبسهما على طهارةٍ كاملةٍ، أمّا الجبيرة فلا يشترط في جواز المسح عليها أن تلبس على طهارة[51].

ومستند الفرق عندهم المشقّة؛ لأنّ لبسَ الخفِّ موقوفٌ على اختيار المكلّف فلا مشقّة في إلزامه بالطّهارة قبل اللّبس، بخلاف الجبيرة فإن لبسها يقع ضرورة، فقد يضطرّ إلى شدّها وهو على غير طهارة، فلو ألزم بالوضوء لشقّ عليه ذلك[52].

ومن معاني الفرق عندهم أيضاً: أنّ لابسَ الخفّ مأمورٌ بخلعه في الجنابة بخلاف الجبيرة[53].

المطلب الثّاني: الفروق الفقهيّة التي بناها المالكيّة على قاعدة المشقّة تجلب التّيسير في باب الصّلاة

1- **الفرق بين الظهرين والعشاءين في إباحة الجمع بعذر المطر**: ممّن نصّ على هذا الفرق ابن بشير التنّوخي فقال: "وفُرِّق في نصوص المذهب؛ لأنّ المغربَ والعشاءَ يختص بوقت يقلّ التصرّف فيه إلّا لإدراك الجماعة، فجاز مع وجود العذر تحصيلها في وقت يخفُّ التصرّف فيه ولا تدرك به مشقّةٌ. والظّهر والعصر لا تختصّ بذلك"[54].

وهذا هو المشهور من مذهب مالكٍ وهو الذي عليه المتأخّرون من أصحابه أنّ الجمعَ بعذر المطر يختصّ بالعشاءين دون الظّهرين[55].

ووجه الشّبه بين المسألتين: أنّ كلًّا من الظّهرين والعشاءين شرع الجمع بينهما للنّسك والسّفر والمرض والخوف.

غير أنّ فقهاء المذهب ذهبوا إلى التّفريق بينهما لجملة من التّعليلات من أخصّها أنّ الجمعَ إنّما شرع رفعاً للحرج، ودفعاً للمشقّة، والمشقّة إنّما تكون في اللّيل دون النّهار؛ لأنّ اللّيل محلّ السّكون بخلاف النّهار فهو مظنّة انتشار النّاس وسعيهم في معاشهم[56].

وتعليل هذا الفرق بالمشقّة صرّح به كثيرٌ من أصحاب مالك، قال الباجي: "... مع أنّ مشقّتَه بالنّهار أخفّ؛ لأنّ له من ضوء النّهار ما يستعين به على المشي وتوقّي الطّين، وذلك متعذّرٌ مع ظلام اللّيل"[57].

وقال ابن بزيزة: "المشهور من المذهب أنّ الجمعَ بين الظّهر والعصر بعذر المطر لا يجوز لانتفاء معنى المشقّة أو قبلها في ذلك الوقت بخلاف المغربين"[58].

وقال أحمد ميارة: "المنصوص اختصاص الجمع بالمغرب والعشاء لا بين الظّهر والعصر لعدم المشقّة فيهما غالباً"[59].

2- **الفرق بين صلاة الكسوف وصلاة الخسوف في مشروعية الجماعة**: المشهور من مذهب مالك أنّه لا يشرع التّجميع لصلاة خسوف القمر على خلاف كسوف الشّمس[60].

ووجه الشّبه بينهما: أنّ كلا الصّلاتين شرعتا لانكساف النيّرين والنبيّ جمع بينهما في قوله: "فافزعوا إلى الصّلاة"[61].

وعلّلوا الفرق بجملة من التعليلات منها:

أنّ الأصل في النوافل عدم التّجميع إلّا ما قام الدّليل على مشروعيّة الجماعة فيه، والدّليل إنّما ورد في الكسوف[62].

أنّ العملَ جرى على ترك الجماعة في الخسوف[63].

أنّها تكون ليلًا فلو ندب النّاس للتجميع لها للحقهم بذلك حرجٌ ومشقّةٌ[64].

وتعليل الفرق بالمشقّة صرّح به كثيرٌ من فقهاء المذهب. قال القاضي عبد الوهّاب: "لأنّها تكون ليلًا في وقت تلحق المشقّة في الاجتماع لها، وبهذا فارقت كسوفَ الشّمس"[65].

وقال ابن يونس الصقلّي: "لأنّ خسوفَ القمر لا يكون إلّا ليلًا فتلحق النّاسَ المشقةُ في الاجتماع لها ففارقت خسوفَ الشمس"[66].

وقال اللّخمي: "والمعروف من المذهب أنّ النّاسَ يصلّونها في بيوتهم، ولا يُكلّفون الخروج ليلًا؛ لمشقّة ذلك عليهم"[67].

وقال المازري: "ولأنّها آيةٌ ليليّةٌ قد تدرك النّاسَ نيامًا فيشقُّ حضورُها والخروجُ لها فلم تسنّ كما سُنّ كسوفُ الشّمس"[68].

3- **الفرق بين السّفينة والدّابة في التنفّل إلى غير القبلة:** ممّن نصّ على هذا الفرق القاضي عبد الوهّاب فقال: "قال ابن عبد الحكم: لا يتنفّل في السّفينة إلى غير القبلة، ويتنفّل على الدّابّة إلى غير القبلة، والكلّ نافلة. الفرق بينهما: أنّ الدّابّة لا يمكن تحويلها إلى القبلة، ولا يمكنه أيضا أن يستدير إلى القبلة، وذلك معلومٌ مشاهد، والسّفينة يقدر أن يستديرَ إذا دارت إلى غير القبلة، فلم توجد الضّرورة في السّفينة كما وجدت على الدّابّة، فلذلك افترقا"[69].

وقال خليل: "والفرق على المشهور بين السّفينة والدّابّة، إمكان الدّوران في السّفينة"[70].

ذهب مالكٌ في إحدى الرّوايتين عنه، وهو المشهور في المذهب إلى أنّ شرطَ استقبال القبلة لا يسقط عن المتنفّل في السّفينة بخلاف المتنفّل على الدّابّة [71].

ووجه الشّبه بينهما: أنّ كلاًّ من المسافر على السّفينة والدّابة متنفّلٌ محمول [72].

ومأخذ الفرق عندهم: أنّ المتنفّلَ على الدّابّة يشقّ عليه استقبال القبلة بل قد يتعذّر عليه ذلك إذا كانت وجهته إلى غير القبلة، أمّا المتنفل على السّفينة فلا يشقّ عليه ذلك إذ يمكنه استقبال القبلة بدورانه إذا انحرفت السّفينة عن جهة القبلة[73].

وتعليل الفرق بالمشقّة صرّح به كثيرٌ من فقهاء المذهب، قال الونشريسي: "وإنّما قال ابن عبد الحكم: لا يتنفل في السّفينة إلّا إلى القبلة، ويتنفل على الدّابة إلى القبلة وغيرها؛ لأنّ الاستقبالَ في السّفينة متيسّرٌ وعلى الدّابّة متعذّرٌ أو متعسّرٌ"[74].

وقال الخرشي: "أي إنّ راكب السّفينة يمنع تنفّله صوب سفره كالفرض لتيسّر استقباله بدورانه لجهة القبلة إذا دارت عنها مع إمكانه"[75].

وقال اللّخمي: "قال في المختصر: لا يتنفّل في السّفينة إلّا إلى القبلة، وأجاز ابن حبيبٍ أن يتنفّل على حاله، والأوّل أحسن، ولا مشقّة في ذلك بخلاف الدّابّة"[76].

قلت: وقياس هذا الفرع أنّ كلّ وسيلة يمكن للمصلّي الاستدارة فيها إلى القبلة بغير مشقّة فإنّها تأخذ حكم السّفينة.

خاتمة:

في ختام هذا البحث يمكن استظهار جملة من النّتائج:

1- قد ظهر جليا من خلال النّماذج التّطبيقيّة التي تمّ عرضها، أثر قاعدة "المشقّة تجلب التّيسير" في الفروق الفقهيّة، ومدى اعتبار فقهاء المالكيّة لمبدأ رفع الحرج في التّفريق بين المسائل المتشابهة في الصّورة.

2- وتبيّن أيضا أنّ قاعدةَ "المشقّة تجلبُ التّيسير" وإن كانت معتبرةً عند كافّة الفقهاء، إلّا أنّهم يختلفون في بناء الفروع عليها، لأسبابٍ بعضها يرجع إلى طرائق الاستدلال والتّرجيح بين الأدلّة، وبعضها راجعٌ إلى اختلافهم في ضابط المشقّة التي تستدعي التّخفيف.

3- أنّه من الضّروريّ للفقيه استصحاب القواعد في النّظر الفقهيّ لتحصيل الحكم الشّرعيّ تحصيلاً مناسباً يتّصل من جهة بقواعد الشّريعة الحاكمة للنّصوص وينسجم من جهةٍ أخرى مع مقاصدها في تشريع الأحكام.

4- أنّ سؤالَ المطالبة عند إبداء الفرق لا يصحّ أن يقتصر على الدّليل المعيّن، لكون الفرق له معتبراتٌ عدّة، ومنها القاعدة الفقهيّة. وهذا الملحظ كفيلٌ لإزالة ما يعرض من الوهم لبعض النّاظرين في كلام الفقهاء.

ولا يفوتني هنا أن أشير إلى بعض التوصيات المتّصلة بالموضوع تتميما لهذه الورقة البحثية. ومن ذلك:

1- ضرورة العناية بموضوع أثر القواعد الفقهيّة في تحصيل الفروق، لا سيما القواعد الخمس الكلية التي أجمع العلماء على اعتبارها.

2- الاهتمام بالجانب التّأصيلي لعلم الفروق الفقهية لا سيما علاقته بالعلوم الأخرى كعلم أصول الفقه، وعلم التخريج الفقهي.

ومن الموضوعات التي أحسب أنها بحاجة إلى دراسة متخصصة وموسعة:

- الأسباب الموجبة للاختلاف في الفرق الفقهي إثباتا ونفيا.
- مستند الفرق الفقهي.
- القواعد الأصوليّة وأثرها في الفروق الفقهيّة.
- مراعاة قصد الشّارع وأثره في تحصيل الفروق الفقهيّة.
- الأدلّة المختلف فيها وأثرها في الفروق الفقهيّة (دليل الاستحسان مثلاً ودليل المصلحة).

3- توظيف علم الفروق الفقهيّة في المسائل المستجدّة، فإنّ هذا ممّا يثري البحث الفقهي، وينمّي ملكة الاجتهاد للباحث في مسائل الشّريعة.

وأخيرا فإنّ هذا البحث وإن جرى في إطار مذهب مالك رحمه الله إلّا أنّ استصحابَ القواعد في النّظر الفقهيّ، واعتبارها مناطاً من مناطات التّفريق بين المسائل مسلكٌ شائعٌ عند أئمّة الفقه والفتوى، لا جرم أن كان بناؤهم للفقه بناءً محكماً تتّصل فيه الفروع بأصولها، وتنضوي فيه الجزئيات تحت قواعدها، وتنكشف به مآخذ الفرق وتتبيّن به معاقد الجمع، وتلوح من خلاله أسرار التّشريع وحِكمه.

وإلى هنا ننتهي إلى ما قصدنا إليه في هذا البحث والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصّالحات.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إبراهيم بن عبد الصمد، ابن بشير التنوخي (536هـ)، التّنبيه على مبادئ التّوجيه، محمّد بلحسان، دار ابن حزم، بيروت _ لبنان، ط: 1، (1428هـ/2007م).
2. إبراهيم بن موسى، الشاطبي (790هـ)، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط: 1، (1417هـ / 1997م).
3. أحمد بن إدريس، القرافي (684هـ)، أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق: عمر حسن القيام، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، ط: 1، (1424هـ / 2003م).
4. أحمد بن إدريس، القرافي (684هـ)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، دار الفكر، ط: بدون، (1424هـ / 2004م).
5. أحمد بن إدريس، القرافي، الذّخيرة، محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط: 4، (2012هـ).
6. أحمد بن زكرياء، ابن فارس (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، عبد السّلام هارون، دار الفكر، ط: بدون، (1399هـ/1979م).
7. أحمد بن محمد، الفيومي (770هـ)، المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير، عبد العظيم الشنّاوي، دار المعارف، ط: 2، بدون سنة نشر.
8. أحمد بن يحي، الونشريسي (914هـ)، عدّة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق، حمزة أبو فارس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 1، (1410هـ/ 1990م).
9. خليل بن إسحاق (776هـ)، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، أبو الفضل الدّمياطي، دار ابن حزم، ط: 1، (1432هـ/2013م).
10. سليمان بن خلف، الباجي (474هـ)، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السّعادة، ط: 1، (1332هـ).
11. عبد الرحمن بن أبي بكر، السيوطي (911هـ)، الأشباه والنّظائر في قواعد وفروع فقه الشّافعيّة، تحقيق: خالد عبد الفتّاح شبل، دار الفكر، ط: بدون، (1433هـ / 2011م).
12. عبد العزيز بن إبراهيم ابن بزيزة (673هـ)، روضة المستبين في شرح التلقين، عبد اللّطيف زكاغ، دار ابن حزم، ط: 1، (1431هـ/2010م).
13. عبد الله بن عمر، البيضاوي (691هـ)، منهاج الوصول إلى علم الأصول، محمّد شعبان إسماعيل، دار ابن حزم، ط: 1، (1429هـ / 2008م).
14. عبد الله بن محمد، المقري(759هـ)، قواعد الفقه، محمد الدردابي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: 1، (1435هـ/2014م).
15. عبد الملك بن عبد الله، الجويني (478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الدّيب، دار الأنصار، القاهرة، ط: 2، بدون سنة نشر.
16. عبد الملك بن عبد الله، الجويني (478هـ)، الكافية في الجدل، فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه _ القاهرة، ط: بدون، (1399هـ / 1979م).
17. عبد الوهاب بن تقي الدين، السبكي (771هـ)، الأشباه والنّظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، (1411هـ/1991م).
18. عبد الوهّاب بن علي، القاضي البغدادي (422هـ)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط: 1، (1420هـ/ 1999م).
19. عبد الوهّاب بن علي، القاضي البغدادي (422هـ)، الفروق الفقهيّة، محمود سلامة الغرياني، دار البحوث للدّراسات الإسلاميّة وإحياء التّراث، ط: 1، (1424هـ/ 2003م).
20. عبد الوهّاب بن علي، القاضي البغدادي، المعونة على مذهب أهل المدينة، محمّد حسن الشّافعيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط: 1، (1418هـ/1998م).
21. عزّ الدين بن عبد السّلام (660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، نزيه كمال حمّاد وعثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، ط: 1، (1421هـ/2000م).
22. علي بن أبي علي، الآمدي (631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزّاق عفيفي، دار الصّميعي، الرّياض، ط: 1، (1424هـ / 2003م).
23. علي بن عبد الكافي السبكي (756هـ)، وولده عبد الوهاب تاج الدين السبكي (771هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، أحمد جمال الزّمزمي/ نور الدّين عبد الجبّار صغيري، أصل الكتاب: رسالة دكتوراه من جامعة أمّ القرى بمكّة المكرّمة، دار البحوث للدّراسات الإسلاميّة وإحياء التّراث، ط: 1، (1424هـ / 2004م).

24. علي بن عمر، ابن القصّار(397هـ)، عيون الأدلّة في مسائل الخلاف بين علماء الأمصار، عبد الحميد بن سعد بن ناصر السعودي، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، ط: 1، (1426هـ/2006م).
25. علي بن محمد، الجرجاني (816هـ)، التعريفات، محمّد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة، ط: بدون وبدون سنة نشر.
26. علي بن محمد، اللخمي (478هـ)، التّبصرة، أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة _ قطر، ط: 1، (1432هـ/2011م).
27. علي حيدر (1353هـ)، درر الحكّام في شرح مجلّة الأحكام، فهمي الحسيني، دار الجيل، ط:1، (1411هـ/1991م).
28. عمر بن محمد السبيل (1423هـ)، مقدّمة تحقيق إيضاح الدّلائل في الفرق بين المسائل، أطروحة دكتوراه من قسم الدّراسات العليا الشّرعية بجامعة أمّ القرى، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط: 1، (1431هـ).
29. مالك ابن أنس (179هـ)، المدوّنة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط: 1، (1415هـ/1994م).
30. محمد بن أحمد، ابن عرفة الدسوقي (1230هـ)، الحاشية على الشرح الكبير للدردير، دار إحياء الكتب العربيّة، ط: بدون، وبدون سنة نشر.
31. محمّد بن أحمد، عليّش (1299هـ)، شرح منح الجليل على مختصر العلاّمة خليل، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط: 1، (1404هـ/1984م).
32. محمد بن أحمد، ميارة (1072هـ)، الدرّ الثّمين والمورد المعين شرح الضّروري من علوم الدّين، عبد الله المنشاوي، دار الحديث، القاهرة، ط: بدون، (1429هـ/2008م).
33. محمد بن عبد الرحيم، صفي الدين الهندي (715هـ)، نهاية الوصول في دراية الأصول، صالح بن سليمان اليوسف وسعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية بمكة المكرّمة، ط: 1، (1416هـ / 1996م).
34. محمد بن عبد الله، ابن يونس الصقلي (451هـ)، الجامع لمسائل المدوّنة، مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه (معهد البحوث العلميّة وإحياء التّراث الإسلاميّ، جامعة أمّ القرى)، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط: 1، (1434هـ/2013م).
35. محمد بن عبد الله، الخرشي (1101هـ)، شرح مختصر خليل، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط: 2، (1317هـ).
36. محمد بن علي، المازري (536هـ)، شرح التّلقين، محمّد مختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 1، (1997م).
37. محمّد بن محمد، الأمير المالكي (1232هـ)، ضوء الشموع شرح المجموع مع حاشية العدوي، محمّد محمود ولد محمّد الأمين المسومي، دار يوسف بن تاشفين/ مكتبة الإمام مالك، ط: 1، (1426هـ/2005م).
38. محمد بن محمد، الحطّاب (954هـ)، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، زكريّا عميرات، دار عالم الكتب، ط: بدون، وبدون سنة نشر.
39. محمد بن محمد، المرتضى الزبيدي (1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، ط: بدون وبدون سنة نشر.
40. محمد بن مكرم، ابن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط: بدون، وبدون سنة نشر.
41. محمد صدقي آل بورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلّيّة، مؤسسة الرسالة، بيروت_ لبنان، ط: 4، (1416هـ/ 1996م).
42. محمّد عثمان شبير، القواعد الكلّيّة والضوابط الفقهيّة، دار النفائس، الأردن، ط: 2، (1428هـ/ 2007م).
43. محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، ط: 1، (1427هـ/2006م).
44. يعقوب الباحسين، الفروق الفقهيّة والأصوليّة، مكتبة الرّشد، ط: 1، (1419هـ/ 1998م).
45. يعقوب الباحسين، قاعدة المشقّة تجلب التيسير دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية، مكتبة الرّشد، المملكة العربيّة السعودية، ط: 3، (1437هـ/ 2016م).
46. محمّد رواس قلعه جي/ حامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء، دار النّفائس للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط: 2، (1408هـ / 1988م).
47. يوسف بن عبد الله، ابن عبد البرّ (463هـ)، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمّنه الموطّأ من معاني الرّأي والآثار وشرح ذلك كلّه بالإيجاز والاختصار، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة، دمشق/ دار الوعي مصر، ط: 1، (1414هـ/1993م).

الهوامش

[1] ينظر: أحمد بن زكرياء، ابن فارس (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، عبد السّلام هارون، دار الفكر، ط: بدون، (1399هـ/1979م)، (493/4)، محمد بن مكرم، ابن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط: بدون، وبدون سنة نشر، (299/10).

[2] ينظر: أحمد بن محمد، الفيومي (770هـ)، المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير، عبد العظيم الشنّاوي، دار المعارف، ط: 2، بدون سنة نشر، (ص470)، أحمد بن إدريس، القرافي (684هـ)، أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق: عمر حسن القيام، مؤسّسة الرّسالة ناشرون، ط: 1، (1424هـ / 2003م)، (65/1).

[3] ينظر: محمد بن مكرم، ابن منظور، لسان العرب (299/10).

[4] عبد الملك بن عبد الله، الجويني (478هـ)، الكافية في الجدل، فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه _ القاهرة، ط: بدون، (1399هـ / 1979م). (ص298).

[5] محمد بن عبد الرحيم، صفي الدين الهندي (715هـ)، نهاية الوصول في دراية الأصول، صالح بن سليمان اليوسف وسعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية بمكة المكرّمة، ط: 1، (1416هـ / 1996م)، (3469/8).

[6] عبد الله بن عمر، البيضاوي (691هـ)، منهاج الوصول إلى علم الأصول، محمّد شعبان إسماعيل، دار ابن حزم، ط: 1، (1429هـ / 2008م)، (ص216).

[7] ينظر: علي بن أبي علي، الآمدي (631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزّاق عفيفي، دار الصّميعي، الرّياض، ط: 1، (1424هـ / 2003م)، (4/ 125).

[8] ينظر: عبد الملك بن عبد الله، الجويني (478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الدّيب، دار الأنصار، القاهرة، ط: 2، بدون سنة نشر. (2/ 1068).

[9] أحمد بن إدريس، القرافي (684هـ)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، دار الفكر، ط: بدون، (1424هـ/2004م)، (ص313).

[10] ينظر: أحمد بن زكرياء، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (442/4)، ابن منظور، لسان العرب (522/13).

[11] علي بن عبد الكافي السبكي (756هـ)، وولده عبد الوهاب تاج الدين السبكي (771هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، أحمد جمال الزّمزمي/ نور الدّين عبد الجبّار صغيري، أصل الكتاب: رسالة دكتوراه من جامعة أمّ القرى بمكّة المكرّمة، دار البحوث للدّراسات الإسلاميّة وإحياء التّراث، ط: 1، (1424هـ / 2004م)، (72/2).

[12] عبد الرحمن بن أبي بكر، السيوطي (911هـ)، الأشباه والنّظائر في قواعد وفروع فقه الشّافعيّة، خالد عبد الفتّاح شبل، دار الفكر، ط: بدون، (1433هـ / 2011م)، (ص7).

[13] عمر بن محمد السبيل (1423هـ)، مقدّمة تحقيق إيضاح الدّلائل في الفرق بين المسائل، أطروحة دكتوراه من قسم الدّراسات العليا الشّرعية بجامعة أمّ القرى، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط: 1، (1431هـ)، (ص16).

[14] يعقوب الباحسين، الفروق الفقهيّة والأصوليّة، مكتبة الرّشد، ط: 1، (1419هـ/ 1998م)، (ص25).

[15] علي بن محمد، الجرجاني (816هـ)، التعريفات، محمّد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة، ط: بدون وبدون سنة نشر، (ص143).

[16] ينظر: محمد بن محمد، المرتضى الزبيدي (1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، ط: بدون وبدون سنة نشر، (511/25).

[17] ينظر: محمّد رواس قلعه جي/ حامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء، دار النّفائس للطّباعة والنّشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط: 2، (1408هـ / 1988م)، (325).

[18] ينظر: محمد بن محمد، المرتضى الزبيدي، تاج العروس (166/2).

[19] ينظر: المصدر نفسه (458/14).

[20] أشار إلى هذا التّقسيم يعقوب الباحسين في كتابه قاعدة المشقّة تجلب التيسير دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية، مكتبة الرّشد، المملكة العربيّة السعودية، ط: 3، (1437هـ/ 2016م) فانظره في الباب الرابع (ص417).

[21] أخرجه النّسائي في كتاب الإيمان وشرائعه، باب الدّين يسر، (ح/ رقم: 5034) من حديث أبي هريرة.

[22] ينظر: علي حيدر (1353هـ)، درر الحكّام في شرح مجلّة الأحكام، فهمي الحسيني، دار الجيل، ط:1، (1411هـ/1991م). (35/1)، يعقوب الباحسين، قاعدة المشقة تجلب التيسير دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية (ص26).

[23] سبق تخريجه.

[24] أخرجه أحمد في المسند، مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب عن النبي ﷺ، (ح/ رقم: 2107).

[25] أخرجه البخاري في كتاب الحدود، باب إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله (ح/ رقم: 6776)، ومسلم في كتاب الفضائل، باب مباعدته ﷺ للآثام واختياره من المباح، أسهله وانتقامه لله عند انتهاك حرماته (ح/ رقم:2327).

(26) ينظر: يعقوب الباحسين، قاعدة المشقّة تجلب التيسير دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية (ص218).
(27) إبراهيم بن موسى، الشاطبي (790هـ)، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط: 1، (1417هـ / 1997م)، (212/2).
(28) ينظر: عبد الوهاب بن تقي الدين، السبكي (771هـ)، الأشباه والنّظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، (1411هـ/1991م)، (49/1)، عبد الرحمن بن أبي بكر، السيوطي، الأشباه والنّظائر (ص102).
(29) ينظر: محمد صدقي آل بورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلّيّة، مؤسسة الرسالة، بيروت_ لبنان، ط: 4، (1416هـ/ 1996م)، (ص230 وما بعدها)، محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، ط: 1، (1427هـ/2006م)، (272/1 وما بعدها)، محمّد عثمان شبير، القواعد الكلّيّة والضوابط الفقهيّة، دار النفائس، الأردن، ط: 2، (1428هـ/ 2007م)، (ص213 وما بعدها).
(30) ينظر في تقسيم المشاق وبيان أنواعها/ عزّ الدين بن عبد السّلام (660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، نزيه كمال حمّاد وعثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، ط: 1، (1421هـ/2000م)، (13/2)، أحمد بن إدريس، القرافي، الفروق (281/1)، إبراهيم بن موسى، الشّاطبي، الموافقات (511/1)، عبد الله بن محمد، المقري(759هـ)، قواعد الفقه، محمد الدردابي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: 1، (1435هـ/2014م)، (ص126)، عبد الرحمن بن أبي بكر، السّيوطي، الأشباه والنّظائر (ص108)
(31) ينظر: عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام (14/2)، أحمد بن إدريس، القرافي، الفروق (282/1).
(32) ينظر: عبد الله بن محمد، المقري، قواعد الفقه (ص127).
(33) ينظر: إبراهيم بن موسى، الشاطبي، الموافقات (484/1).
(34) ينظر هذه الشروط عند يعقوب الباحسين، قاعدة المشقّة تجلب التيسير دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية (ص36 وما بعدها)
(35) عبد الله بن محمد، المقري قواعد الفقه (ص126).
(36) ينظر: علي بن عمر، ابن القصّار(397هـ)، عيون الأدلّة في مسائل الخلاف بين علماء الأمصار، عبد الحميد بن سعد بن ناصر السعودي، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، ط: 1، (1426هـ/2006م)، (1306/3)، عبد الوهّاب بن علي، القاضي البغدادي (422هـ)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط: 1، (1420هـ/ 1999م)، (120/1).
(37) عبد الوهّاب بن علي، القاضي البغدادي، الفروق الفقهيّة (ص86).
(38) أحمد بن يحي، الونشريسي (914هـ)، عدّة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق، حمزة أبو فارس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 1، (1410هـ/ 1990م)، (ص88).
(39) علي بن عمر، ابن القصار، عيون الأدلّة (1255/3- 1256).
(40) ينظر: عبد الوهّاب بن علي، القاضي البغدادي (422هـ)، الفروق الفقهيّة، محمود سلامة الغرياني، دار البحوث للدّراسات الإسلاميّة وإحياء التّراث، ط: 1، (1424هـ/ 2003م)، (ص86).
(41) ينظر: يوسف بن عبد الله، ابن عبد البرّ (463هـ)، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمّنه الموطّأ من معاني الرّأي والآثار وشرح ذلك كلّه بالإيجاز والاختصار، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة، دمشق، دار الوعي مصر، ط: 1، (1414هـ/1993م). (219/2).
(42) ينظر: محمد بن عبد الله، الخرشي (1101هـ)، شرح مختصر خليل، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط: 2، (1317هـ)، (201/1)، محمد بن علي، المازري (536هـ)، شرح التّلقين، محمّد مختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 1، (1997م)، (320/1).
(43) عبد الوهّاب بن علي، القاضي البغدادي، الفروق الفقهيّة (ص80).
(44) عبد الوهّاب بن علي، القاضي البغدادي، الإشراف (282/1).
(45) علي بن عمر، ابن القصار عيون الأدلّة (990/2).
(46) ينظر: عبد الوهّاب بن علي، القاضي البغدادي، الفروق الفقهيّة (ص80).
(47) ينظر: محمد بن علي، المازري، شرح التلقين (259/1)، محمد بن عبد الله، الخرشي، شرح مختصر خليل (107/1).
(48) عبد الوهّاب بن علي، القاضي البغدادي الفروق الفقهيّة (ص82).
(49) محمّد بن محمد، الأمير المالكي (1232هـ)، ضوء الشموع شرح المجموع مع حاشية العدوي، محمّد محمود ولد محمّد الأمين المسومي، دار يوسف بن تاشفين/ مكتبة الإمام مالك، ط: 1، (1426هـ/2005م)، (230/1)
(50) ينظر: علي بن عمر، ابن القصار، ابن القصّار، عيون الأدلّة 1344/3
(51) ينظر: محمد بن عبد الله، الخرشي، شرح مختصر خليل (201/1).

(52) ينظر: محمّد بن أحمد، علّيش (1299هـ)، شرح منح الجليل على مختصر العلاّمة خليل، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط: 1، (1404هـ/1984م)، (163/1)، عبد العزيز بن إبراهيم ابن بزيزة (673هـ)، روضة المستبين في شرح التلقين، عبد اللّطيف زكاغ، دار ابن حزم، ط: 1، (1431هـ/2010م)، (273/1).

(53) ينظر: علي بن عمر، ابن القصار، ابن القصّار، عيون الأدلّة (1344/3).

(54) إبراهيم بن عبد الصمد، ابن بشير التنوخي (536هـ)، التّنبيه على مبادئ التّوجيه، محمّد بلحسان، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: 1، (1428هـ/2007م)، (529/2).

(55) ينظر: خليل بن إسحاق (776هـ)، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، أبو الفضل الدّمياطي، دار ابن حزم، ط: 1، (1432هـ/2013م)، (512/1)، محمد بن عبد الله، الخرشي، شرح مختصر خليل (70/2)، محمد بن أحمد، ابن عرفة الدسوقي (1230هـ)، الحاشية على الشرح الكبير للدردير، دار إحياء الكتب العربيّة، ط: بدون، وبدون سنة نشر، (370/1).

(56) ينظر: عبد الوهّاب بن علي، القاضي البغدادي، المعونة على مذهب أهل المدينة، محمّد حسن الشّافعيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط: 1، (1418هـ/1998م)، (128/1).

(57) سليمان بن خلف، الباجي (474هـ)، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السّعادة، ط: 1، (1332هـ)، (257/1).

(58) عبد العزيز بن إبراهيم، ابن بزيزة، روضة المستبين (389/1).

(59) محمد بن أحمد، ميارة (1072هـ)، الدرّ الثّمين والمورد المعين شرح الضّروري من علوم الدّين، عبد الله المنشاوي، دار الحديث، القاهرة، ط: بدون، (1429هـ/2008م)، (ص297).

(60) ينظر: مالك ابن أنس (179هـ)، المدوّنة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط: 1، (1415هـ/1994م)، (243/1)، محمد بن محمد، الحطّاب (954هـ)، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، زكريّا عميرات، دار عالم الكتب، ط: بدون، وبدون سنة نشر، (514/2)، خليل بن إسحاق، التّوضيح (576/2).

(61) ينظر: إبراهيم بن عبد الصمد، ابن بشير التنوخي، التّنبيه على مبادئ التّوجيه (651/2).

(62) ينظر: عبد الوهّاب بن علي، القاضي البغدادي، الإشراف (350/1).

(63) ينظر: أحمد بن إدريس، القرافي (684هـ)، الذّخيرة، محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط: 4، (2012هـ)، (430/2).

(64) ينظر: خليل ابن إسحاق، التّوضيح شرح مختصر ابن الحاجب (576/2).

(65) عبد الوهّاب بن علي، القاضي البغدادي، المعونة على مذهب أهل المدينة (184/1).

(66) محمد بن عبد الله، ابن يونس الصقلي (451هـ)، الجامع لمسائل المدوّنة، مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه (معهد البحوث العلميّة وإحياء التّراث الإسلاميّ، جامعة أمّ القرى)، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط: 1، (1434هـ/2013م). (932/3).

(67) علي بن محمد، اللخمي (478هـ)، التّبصرة، أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، قطر، ط: 1، (1432هـ/2011م)، (615/2).

(68) محمد بن علي، المازري، شرح التّلقين (1099/1- 1100).

(69) عبد الوهّاب بن علي، الفروق الفقهيّة (ص89- 90).

(70) خليل بن إسحاق التّوضيح (301/1).

(71) ينظر: مالك بن أنس، المدوّنة (210/1)، إبراهيم بن عبد الصمد، ابن بشير التنّوخي، التّنبيه على مبادئ التّوجيه (432/1)، خليل بن إسحاق، التّوضيح (301/1).

(72) ينظر: عبد الوهّاب بن علي، القاضي البغدادي، الفروق الفقهيّة (ص90).

(73) ينظر: محمد بن عبد الله، ابن يونس الصقلي، الجامع لمسائل المدوّنة (755/2)، محمد بن علي، المازري، شرح التّلقين (490/1)، سليمان بن خلف، الباجي، المنتقى (270/1).

(74) أحمد بن يحي، الونشريسي عدّة البروق (ص113).

(75) محمد بن عبد الله، الخرشي، شرح مختصر خليل (258/1).

(76) علي بن محمد، اللخمي، التّبصرة (840/2).

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 117 – 142
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مقاصد التنوع في العبادات
مناسك الحج أنموذجا

The Purposes of Diversity in Worship
The Rituals of Pilgrimage as A Model

طالب دكتوراه حكيم لوهابي[1] د/ عماد جراية
معهد العلوم الإسلامية – جامعة الوادي
مخبر الدراسات الفقهية والقضائية
Djerray-imad@ univ-eloued.dz louhabi-hakim@univ-eloued.dz

تاريخ الإرسال: 2022/04/18 تاريخ القبول: 2022/06/05

الملخص:
هذا المقال متعلق بعرض التنوع، وأنماطه، وصـــوره في عبادة الحج فقد تم اســـتعراض أقســـام العبادات باعتبارات متنوعة عند فقهاء الإسـلام، ثم تناول التنوع الموجود في الحج كمثال تطبيقي عملي، ومقصـد التنوع فيه على أربعة أقســـام على جهة الإجمال بدءا من المواقيت الزمانية والمكانية التي هي أســـباب لإقامة العبادة، ويليها التنوع في صـفة ذات الحج، ثم التنوع في الأعمال التي يقوم بها الحاج إلى بيت الله الحرام، وانتهاء بمقاصـد التنوع الواقعة في أعمال الحج.
وخلص المقال إلى جملة من النتائج أهمها: أن الشـريعة الإسـلامية جاءت بالتنوع في العبادات جميعها، وأن الحج من أكثر العبادات الجامعة للتنوع المشـتمل على مصـالح الدين والدنيا، وأن تنوع أعمال الحج الأصـل فيها متابعة النبي ﷺ، وأن حقيقة التنوع في العبادات يعين على المفاضلة عند التزاحم أو القيام بما هو أوفق للنفس.
الكلمات المفتاحية: مقاصد التنوع؛ العبادة؛ الحج؛ مقاصد الحج؛ أنماط التنوع.

Abstract:
The present study attempts to display diversity, patterns and forms in the worship of pilgrimage. Sections of worship have been reviewed with various considerations among Islamic jurists. As a practical example, it has been dealt with the diversity found in pilgrimage and the purpose of its diversity, divided into four sections on the whole. Firstly, the researcher started with temporal and spatial timings that are the reasons for establishing worship, followed by the diversity in the attribute of pilgrimage, then the diversity in what the pilgrim performs to the Sacred House of God, and ending with the purposes of diversity that occurs in pilgrimage actions.
Based on the findings, it can be concluded that a number of important results indicated that Islamic law brought diversity in all acts of worship. Pilgrimage is one of the most comprehensive acts of worship for diversity that includes religious and worldly interests. The diversity of the acts of pilgrimage is basically to follow the Prophet's tradition; and the essence of diversity in worship helps to differentiate when crowding or doing what is best for oneself.
Keywords: purposes diversity; worship; pilgrimage; pilgrimage purposes; diversity patterns

[1]- المؤلف المرسل.

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على من بُعث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد.

فإنَّ الله عز وجل شرع العبادات متنوعة، ومختلفة من بدنية، ومالية ومركبة منهما ولكل عبادة منها جنس تحته أنواع، فالصلاة أنواع، والزكاة أنواع، والصوم أنواع، والحج أنواع.

وبإعمال النظر في العبادات نجد أنَّ السنة النبوية أولت عناية كبيرة في إبراز أنماط التنوع على أوجه كثيرة سواء ما يكون في صفاتها، أو كيفية أدائها، أو زمانها، أو مكانها، وكذلك مراعاة اختلاف أحوال المكلفين، جلُ هذه الأنماط منها المأمور به أثناء القيام بأداء العبادة إما على سبيل الوجوب أو الندب، ومنها ما يكون ملازما للعبادة ذاتها كالمشقة.

أهمية الموضوع:

1-أنَّ المسلم بحاجة لمعرفة التنوع في العبادات، فإذا علمه المسلم سعى في تحصيل مصالحه.

2-أنَّ التنوع في العبادات من الموضوعات المتكررة في حياة الأفراد لذلك يحسن معرفته.

ولأجل هذه الأهمية في موضوع تنوع العبادات رأينا أن نحدد الدراسة بتقديم تطبيق عملي في عبادة الحج العظيمة التي أمر الله تعالى بها عباده، نبين فيها مقاصد التنوع وأنماطه.

أساب اختيار الموضوع

وسبب إختيار التنوع في الحج مجال للدراسة، فضائله الكثيرة وأجوره عظيمة، ضف إلى ذلك أنه من العبادات المركبة، فهو من أجل العبادات البدنية والمالية والقلبية: فالأعمال البدينة في الحج تحصل بنوع من المشقة والتعب وتحمل السفر البعيد، والمالية تكون ببذل المال على الزاد والراحلة والقلبية تكون بالإخلاص والإنابة والتوبة، والصبر والشكر، والتضرع إلى الله عز وجل وغيرها.

إشكالية الموضوع:

وسنحاول في هذا المقال الإجابة على الأسئلة الآتية:

ما المقصود بالتنوع في العبادات؟ وما أنماطه الموجود في عبادة الحج؟ وما مقاصده؟

للإجابة عن هذه التساؤلات انتظمت الخطة في مقدمة ومطلبين وخاتمة.

المقدمة أبرزنا فيها أهمية الموضوع وأسباب اختيار الموضوع.

المطلب الأول: الإطار المفاهيمي

الفرع الأول: تعريف التنوع والعبادات لغة واصطلاحا

الفرع الثاني: تعريف الحج لغة واصطلاحا

الفرع الثالث: فضائل الحج ومقاصده

المطلب الثاني: مقاصد وأنماط التنوع في عبادة الحج

الفرع الأول: التنوع باعتبار صفات وأنماط العبادات

الفرع الثاني: تنوع العبادات باعتبار أعمال الحج الزمانية والمكانية

الفرع الثالث: مقاصد التنوع في عبادة الحج

الخاتمة: سجلنا فيها نتائج البحث.

المطلب الأول: الإطار المفاهيمي

نتناول في هذا المطلب التعريف اللُّغويّ، والاصطلاحي لمصطلحات الموضوع وهي التنوع والعبادة، ثم نذكر تقسيمات لتنوع العبادات باعتبارات مختلفة، ثم التعريف بالحج ونذكر مجموعة من فضائله ومقاصده الشرعية.

الفرع الأول: تعريف التنوع والعبادات لغة واصطلاحا:

أ-التنوع في اللُّغَة: التنوع له معنيان: **الأول**: طائفة من الشيء، و**الثاني**: والضرب من الشيء أو الصنف من الشيء.

قال ابن فارس (ت 395هـ) رحمه الله: "**نَوَّعَ:** النُّونُ وَالْوَاوُ وَالْعَيْنُ كَلِمَتَانِ، **إِحْدَاهُمَا** تَدُلُّ عَلَى طَائِفَةٍ مِنَ الشَّيْءِ مُمَاثِلَةٍ لَهُ، **وَالثَّانِيَةُ** ضَرْبٌ مِنَ الْحَرَكَةِ"[1].

والتنوع مصدر، والنَّوْعُ أَخَصُّ مِنَ الجِنس، وَالْجَمْعُ أَنواعٌ، قَلَّ أَو كثُر، وَهُوَ الضرْبُ مِنَ الشَّيْءِ، وهو كل ضرب من الشيء وكل صنف من الثياب والثمار وغير ذلك [2].

ب-التنوع **في الاصطلاح:** والتنوع في عرف أهل المنطق:

1-عرفه أبوحامد الغزالي (ت 505هـ) رحمه الله: "النوع: كلي يحمل على أشياء لا تختلف إلا بالعدد في جواب ما هو؟"[3].

2-وأوضح منه ما عرفه به حبنكة الميداني (ت 1425هـ) رحمه الله: "كون الشيء متعدداً ومتفقاً في الحقيقة"[4].

وحتى يتضح لنا معنى التنوع المقصود في العبادات وصوره في الفقه الإسلامي يقتضي منا إبراز أهم الأمور التي يقع فيها.

يقول ابن تيمية (ت 728هـ) في سياق ذكره اختلاف التنوع: "**ما يكون كل واحد من القولين أو الفعلين حقا مشروعا،** كما في القراءات التي اختلف فيها الصحابة، حتى زجرهم رسول الله ﷺ، وقال: «كِلَاكُما مُحْسِنٌ»، ومثله التنوع في: صفة الأذان، والإقامة، والاستفتاح، والتشهدات، وصلاة الخوف، وتكبيرات العيد، وتكبيرات الجنازة إلى غير ذلك مما قد شرع جميعه، وإن كان قد يقال إن بعض أنواعه أفضل"[5].

ومثال التنوع الفعلي: حديث عبدِ اللهِ بنِ أبي قَيْسٍ، قال: سألتُ عائشةَ رَضِيَ الله عنها عن وتْرِ رسولِ اللهِ ﷺ، فقالت: ربَّما أوتَرَ أوَّلَ اللَّيلِ، وربَّما أوتَرَ مِن آخِرِه، قلتُ: كيفَ كانتْ قراءتُه؟ أكان يُسِرُّ بالقراءةِ أم يَجهَرُ؟ قالت: كلَّ ذلك كان يفعَلُ، ربَّما أَسَرَّ، وربَّما جَهَرَ، وربَّما اغتسَلَ فنامَ، وربَّما توضَّأَ فنامَ [6].

إذا تبينت لنا صورة التنوع المقصود في العبادات من السنة النبوية، وتأكيدا للمعنى العام من كلام ابن تيمية يمكننا القول بأنَّ: **التنوع في العبادة هو الأمر المتعدد على وجه مشروع**.

والغاية من هذا تقرير: "أنه لا يمكن المكلف أن يجمع في العبادة المتنوعة بين النوعين في الوقت الواحد، لا يمكنه أن يأتي بتشهدين معاً، ولا بقراءتين معاً، ولا بصلاتي خوف معاً"[7].

والدليل على هذا المعنى هو استقراء أحوال النبي -ﷺ- فإنه لم يقم بجمع الأنواع جميعاً، وإنّما كان يأتي بهذا تارة، وهذا تارة فالجمع بينهما خلاف المشروع وهذا في مكان وهذا في مكان [8].

1-تعريف العبادات في اللُّغَةِ والاصطلاح:

أ-العبادات لغة: العبادات جمع مفرده عبادة، قال ابن فارس (ت 395هـ) رحمه الله في معجم مقاييس اللغة: "الْعَيْنُ وَالْبَاءُ وَالدَّالُ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ، كَأَنَّهُمَا مُتَضَادَّانِ، و**الْأَوَّلُ**: مِنْ ذَيْنِكَ الْأَصْلَيْنِ يَدُلُّ عَلَى لِينٍ وَذُلٍّ، **وَالْآخَرُ:** عَلَى شِدَّةٍ وَغِلَظٍ.

فَالْأَوَّلُ الْعَبْدُ، وَهُوَ الْمَمْلُوكُ، وَالْجَمَاعَةُ الْعَبِيدُ، وَثَلَاثَةُ أَعْبُدٍ وَهُمُ الْعِبَادُ. وَالْمُعَبَّدُ: الذَّلُولُ. **وَمِنَ الْبَابِ**: الطَّرِيقُ الْمُعَبَّدُ، وَهُوَ الْمَسْلُوكُ الْمُذَلَّلُ.

قَالَ الْخَلِيلُ: وَأَمَّا عَبَدَ يَعْبُدُ عِبَادَةً فَلَا يُقَالُ إِلَّا لِمَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ تَعَالَى. يُقَالُ مِنْهُ عَبَدَ يَعْبُدُ عِبَادَةً، وَتَعَبَّدَ يَتَعَبَّدُ تَعَبُّدًا. فَالْمُتَعَبِّدُ: الْمُتَفَرِّدُ بِالْعِبَادَةِ.

وَالْأَصْلُ الْآخَرُ الْعَبَدَةُ، وَهِيَ الْقُوَّةُ وَالصَّلَابَةُ، يُقَالُ هَذَا ثَوْبٌ لَهُ عَبْدَةٌ، إِذَا كَانَ صَفِيقًا قَوِيًّا"[9].

يُظهر الراغب الأصفهاني (ت 502هـ) رحمه الله في مفرداته الفرق بين العبودية المطلقة والعبادة لله تعالى فيقول: **"العُبُودِيَّةُ**: إظهار التّذلّل، **والعِبَادَةُ** أبلغُ منها، لأنها غاية التّذلّل، ولا يستحقّها إلا من له غاية الإفضال، وهو الله تعالى، ولهذا قال: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء:23]" [10].

ب-اصطلاحا: وقع تنوع غير مؤثر في عبارات العلماء أثناء تعريفهم العبادة كل حسب رؤيته الأصولية أو الفقهية أو العقدية، ومن أجود التعريفات التي وقفت عليها أثناء البحث:

تعريف الكاساني (ت:587هـ) رحمه الله قال: **"العبادة:** اسْمٌ لِفِعْلٍ يَأْتِيهِ الْعَبْدُ بِاخْتِيَارِهِ خَالِصًا لِلَّهِ تَعَالَى بِأَمْرِهِ، وَالِاخْتِيَارُ، وَالْإِخْلَاصُ لَا يَتَحَقَّقَانِ بِدُونِ النِّيَّةِ"[11].

وقد أشار في هذا التعريف إلى شروط العبادة وهي: النية، والاختيار، والإخلاص، ومن المعلوم أَنَّ كل العبادات تتقدمها النية، وتكون من اختيار المكلف دون إكراه من أحد ثم يجب أن تكون خالصة لله تعالى.

تعريف ابن تيمية (ت 728هـ) رحمه الله **قال العبادة**: هِيَ اسْمٌ جامع لِمَا يُحِبُّهُ اللَّهُ وَيَرْضَاهُ مِنَ الأَقْوَال، وَالأَفْعَال، وَالأَعْمَال الظَّاهِرَةِ وَالْبَاطِنَةِ [12].

إذا العبادة عند ابن تيمية (ت 728هـ) رحمه الله تعالى ليست محصورة في العبادات المفروضة فقط كأركان الإسلام، بل تشمل جميع نواحي التصرفات البشرية الموافقة للشريعة الإسلامية.

فهو يُبين لنا في هذا التعريف أن **العبادة**: تشمل الأعمال الظاهرة: وهي أعمال الجوارح ويقصد بها الأقوال والأفعال، والأعمال الباطنة ويقصد بها: الاعتقاد وأعمال القلوب كالتوكل والصبر والرضا واليقين وغيرها.

ومراده من هذا التعريف أَنَّ العبادة هي الدين كله، وهذا لا شك أَنَّه تعريف عام للعبادة.

ويقول في بيان أن العبادة هي الدين: "وَتَسْأَلُ عَنْ الدِّينِ **فَالدِّينُ هُوَ الْعِبَادَةُ** فَإِنَّك لَنْ تَجِدَ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الدِّينِ تَرَكَ عِبَادَةَ أَهْلِ دِينٍ ثُمَّ لَا يَدْخُلُ فِي دِينٍ آخَرَ إلَّا صَارَ لَا دِينَ لَهُ. وَتَسْأَلُ عَنْ الْعِبَادَةِ **وَالْعِبَادَةُ هِيَ الطَّاعَةُ** ذَلِكَ أَنَّهُ مَنْ أَطَاعَ اللَّهَ فِيمَا أَمَرَهُ بِهِ وَفِيمَا نَهَاهُ عَنْهُ فَقَدْ آثَرَ عِبَادَةَ اللَّهِ"[13].

فالعبادة إذن معناه شامل وجامع لا يقتصر على الشعائر التعبدية المفروضة فقط، بل يجب أن تعم جميع التصرفات التي تصدر من المكلف حتى تكون ضمن إطار العبادة من أجل تحقيق العبودية لله عَزَّ وَجَلّ، لأنَّها الغاية قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:56].

2-تنوع العبادات عند الفقهاء:

لسنا هنا بصدد التقصي، والتفصيل في ذكر التقسيمات التي تُظهر التنوع في العبادات باعتبارات متعددة من كلام العلماء السابقين لكن المراد في هذا الموضوع الإشارة إلى بعض منها بما يخدم البحث ويقتضيه المقام، وفيما يلي توضيح مختصر لهذه التقسيمات:

أ- **تقسيم العبادات باعتبار الأبدان والأموال:** ذكر القفال الشاشي الكبير (ت 365هـ) هذا التقسيم بقوله: "إنَّ الشرائع كلها المختلفة عقلية، ولو وقعت على غير ما هي عليه لخرجت عن الحكمة والمصلحة، وذلك أنَّهَا في التنويع: عبادات الأبدان، وعبادات الأموال"[14].

وقوام هذا التقسيم على أمرين ظاهرين: أنَّ العبادة إما أن تكون مرتبطة بالبدن أو تكون متعلقة بالمال، وهذا النهج سار عليه الفقهاء من جميع المذاهب في مؤلفاتهم الفقهية.

ب-تقسيم العبادات باعتبار المتعلق: وفي تقسيم آخر لتنوع العبادات أكثر تفصيلا يقدمه لنا العز بن عبد السلام (ت 660هـ) باعتبار المتعلق بها فيقول: "للأحكام تعلق: **بالقلوب والأبدان والجوارح والحواس، والأموال، والأماكن والأزمان**.

والطاعات كلها بدنية، وإنما قسمت إلى البدنية والمالية لتعلق بعضها بالأموال، والمتعلق بالمالي تارة يكون **بالأقوال** كالأوقاف والوصايا، وتارة يكون **بالأفعال** كإقباض الفقراء الزكاة والكفارات، وتارة يكون **بالإسقاط** كالإعتاق في الكفارات"[15].

ج- تقسيم العبادات باعتبار الظاهر والباطن: وقريب من التقسيم السابق نجد ابن تيمية (ت 728هـ) يذهب مذهب التفصيل في أنواع العبادات و يقدمها لنا في قسمين كبيرين: قسم العبادات الظاهرة والتي تتعلق بالجوارح، وقسم العبادات الباطنة والتي مناطها القلب؛ قال: "**ومثال العبادة الظاهرة**: الصلاة، والزكاة، والحجّ، والدعاء، والذكر، إضافة إلى بِرّ الوالدين، والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والإحسان إلى الخَلق، وغير ذلك من الأعمال والأقوال، **ومثال العبادة الباطنة**: حُبّ الله ورسوله، والخوف من عذابه، والرجاء لرحمته، والتوكُّل عليه، وشكره، والصبر على أحكامه، والرضا بقضائه"[16]..

وإذا ما اتضحت الصورة المرادة من التنوع في تقسيمات الفقهاء فَإِنَّنَا نستطيع أن نجمع بين كل تلك التقسيمات باعتباراتها المختلفة فنجعلها على النحو الآتي[17]:

1. عبادات بدنية تتعلق بالجوارح.
2. عبادات قولية تتعلق باللسان.
3. عبادات مالية تتعلق بالأموال.
4. عبادات قلبية مناطها القلب.
5. عبادات مركبة من بدنية ومالية.

1-عبادات **بدنية**: هي كل عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبها، ولا لأدائها بالمال؛ لِأَنَّهَا عبادة لذاتها[18] حيث يؤديها المكلف بنفسه، كالصلاة، والطواف، والصيام، ونحو ذلك .

2-عبادات قولية: هي كل عمل يتعلَّق باللسان ومنه الذكر: كالحمد، والتهليل، والتسبيح، والتكبير، والاستغفار، وتلاوة القرآن، والدعاء، ونحو ذلك مصداقا لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الأحزاب: 41-42]، ويقول عز وجل: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة:152].

عن النعمان بن بشير ﷺ قال: "قال رسول الله ﷺ: «الدُّعاءُ هُوَ العِبادَةُ»، ثم قرأ هذه ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر:60]"[19].

3-عبادات مالية: ما يتعلَّق بالتصرفات المالية، كالزكاة، وصدقة الفطر، والصدقات، والنفقات، والديات والهدي والأضحية والعقيقة وغيرها ذلك.

كما نص على ذلك قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: 103]، و قوله تعالى: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ۖ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَأَنفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ [الحديد:7].

4-عبادات قلبية: هي العبادات التي مناطها القلب، وهي على نوعين: **الأول**: الاعتقاد، **والثاني:** أعمال القلوب.

كما أننا نجد الكثير من أهل العلم في الأمة من اهتموا بإصلاح القلوب عناية فائقة النظير منهم على سبيل المثال ابن قيم الجوزية (ت 751هـ) رحمه الله حيث برز ذلك جليا في جمع من مؤلفاته فهو يؤكد على حاجة الناس الشديدة إلى رعاية أعمال القلوب أكثر من غيرها من عبادات الظاهر، والحذر من خطر التفريط فيها فيقول: "أنَّ لله على العبد عُبودِيَّتين: عبوديَّة باطنة وعبوديَّة ظاهرة، فله على قلبه عبوديَّةٌ، وعلى لسانه وجوارحه عبوديةٌ، فقيامه بصورة العبودية الظاهرة مع تَعَرِّيه عن حقيقة العبوديَّة الباطنة مما لا يُقَرِّبُه إلى ربِّهِ، ولا يُوجِبُ له ثوابه وقبول عمله، فإنَّ المقصود امتحانُ القلوب وابتلاء السرائر، فعمل القلبِ هو روُح العبودية ولُبُّها، فإذا خلا عملُ الجوارح منه كان كالجسدَ المَوَات بلا رُوح"[20].

5 -عبادات مركبة بدنية ومالية: ما كان العمل فيها مشتركا بين البدن، والمال كالحج، والعمرة، والجهاد في سبيل الله.

في الحج قال تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ * لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ [الحج: 27-28].

و في الجهاد قال تعالى: ﴿انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [التوبة:41].

وبعد هذه النظرة العامة، والتي ألمحنا فيها للتنوع في أصول العبادات، سنتكلم بشيء من التفصيل عن أنماط التنوع في العبادات في المطلب الثاني من هذا البحث، وهذا بعد أن نكمل الكلام عن التعريف بالحج ومقاصده وفضائله.

الفرع الثاني: تعريف الحج لغة واصطلاحا

أ-الْحَجُّ لغة: قال ابن فارس (ت 395هـ): "(حَجَّ) الْحَاءُ وَالْجِيمُ أُصُولٌ أَرْبَعَةٌ. فَالْأَوَّلُ الْقَصْدُ، وَكُلُّ قَصْدٍ حَجٌّ.

قَالَ: وَأَشْهَدُ مِنْ عَوْفٍ حُلُولًا كَثِيرَةً ... يَحُجُّونَ سِبَّ الزِّبْرِقَانِ الْمُزَعْفَرَا

ثُمَّ اخْتُصَّ بِهَذَا الِاسْمِ الْقَصْدُ إِلَى الْبَيْتِ الْحَرَامِ لِلنُّسُكِ. وَالْحَجِيجُ: الْحَاجُّ. قَالَ:

ذَكَرْتُكِ وَالْحَجِيجُ لَهُمْ ضَجِيجٌ ... بِمَكَّةَ وَالْقُلُوبُ لَهَا وَجِيبُ

وَالْأَصْلُ الْآخَرُ: الْحِجَّةُ وَهِيَ السَّنَةُ. وَقَدْ يُمْكِنُ أَنْ يُجْمَعَ هَذَا إِلَى الْأَصْلِ الْأَوَّلِ ; لِأَنَّ الْحَجَّ فِي السَّنَةِ لَا يَكُونُ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً، فَكَأَنَّ الْعَامَ سُمِّيَ بِمَا فِيهِ مِنَ الْحَجِّ حِجَّةً"[21].

ويقال حج يحُج فهو حاج، "(الْحَجُّ) فِي الْأَصْلِ الْقَصْدُ وَفِي الْعُرْفِ قَصْدُ مَكَّةَ لِلنُّسُكِ"[22].

ب-الْحَجُّ اصطلاحا:

- أما في الاصطلاح فقال الباجي (ت 474هـ) رحمه الله: "أَنَّ الشَّرْعَ قَدْ وَرَدَ بِتَخْصِيصِ هَذِهِ اللَّفْظَةِ وَاسْتِعْمَالِهَا فِي قَصْدٍ مَخْصُوصٍ إلَى مَوْضِعٍ مَخْصُوصٍ فِي وَقْتٍ مَخْصُوصٍ عَلَى شَرَائِطَ مَخْصُوصَةٍ"[23].
- وعرف القونوي (ت 978هـ) الشافعي رحمه الله الحج بقوله: "عبارةٌ عن قَصْد مخصوص إلى مكانٍ مخصوصٍ في زمانٍ مخصوص"[24].
- ومن أفضل التعاريف الاصطلاحية المعاصرة التي وقفنا عليها **للحج**: "هو قَصْدُ المشاعِرِ المقدَّسة؛ لأداء المناسكِ في مكان، ووقت مخصوص تعبُّدًا لله عزَّ وجلَّ" [25].

الفرع الثالث: فضائل الحج ومقاصده

أولا: فضائل الحج

الحج فضائله كثيرة وعظيمة النفع سنكتفي بذكر اثنين منها:

الأول منهما أنه أفضل العبادات عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: «سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ: أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: إِيمَانٌ بِاللهِ وَرَسُولِهِ. قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: جِهَادٌ فِي سَبِيلِ اللهِ. قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: حَجٌّ مَبْرُورٌ»[26].

وعَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: «يَا رَسُولَ اللهِ، نَرَى الْجِهَادَ أَفْضَلَ الْعَمَلِ، أَفَلَا نُجَاهِدُ؟ قَالَ: لَا، لَكِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ حَجٌّ مَبْرُورٌ»[27].

والثاني: أنّ الحج المبرور ليس له جزاء إلاّ الجنّة، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «وَالْحَجُّ الْمَبْرُورُ لَيْسَ لَهُ جَزَاءٌ إِلَّا الْجَنَّةَ»[28].

ولأجل هذه الفضائل العظيمة في الحج وغيرها يقول ابن القيم (ت 751هـ):"وأمَّا الحجُّ، فشأنٌ آخرُ لا يُدْرِكه إلا الحنفاءُ الذين ضربوا في المحبة بسَهْم، وشأنه أجلُّ من أن تحيط به العبارة، وهو خاصَّةُ هذا الدِّين الحنيف، حتى قيل في قوله تعالى: ﴿حُنَفَاءَ لِلَّهِ﴾ [الحج:31]: «أي: حُجَّاجًا»"[29].

ثانيا: مقاصد الحج

الحج طائفة من العبادات المتنوعة والمختلفة تدل على معاني متفقة، ومؤتلفة تقوم على أقوال، وأفعال ظاهرة، وباطنة واقعة تحت جنس واحد، وتفعل ضمن وعاء زمني، وفي أماكن محدودة مختلفة المواقع، وتكون على صفات وهيئات متنوعة فمنها ما يتكرر، ومنها مالا يتكرر، ويراد منها تحقيق مجموعة من المقاصد الشرعية، ولأن فهم مقاصد العبادة يقوي في النفس تعظيمها، وحضور القلب عند القيام بها، لذا سنذكر-على سبيل التمثيل- أهم مقاصد الحج [30]:

1- تحقيق توحيد العبودية لله تعالى: التوحيد إفراد الله عز وجل بالعبادة والبراء من الشرك بجميع صوره، وأشكاله. كما أبان ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ [الحج:26].

يقول ابن كثير (ت 774 هـ) في تفسير الآية: "هذا فيه تقريع وتوبيخ لمن عبد غير الله، وأشرك به من قريش، في البقعة التي أسست من أول يوم على توحيد الله وعبادته وحده لا شريك له"[31].

ومن صور إظهار التوحيد في الحج رفع الصوت بالتَّلبية في حديث جَابِرِ بنِ عبدِ اللهِ رضي الله عنه قال: "فَأَهَلَّ بالتَّوْحِيدِ: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لا شَرِيكَ لكَ لَبَّيْكَ، إنَّ الحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ، لا شَرِيكَ لكَ"[32].

والشاهد قوله رضي الله عنه: وأهل بالتوحيد، فالتلبية هي شعار الحج من وقت نية الإحرام إلى غاية رمي جمرة العقبة، يُعلن الحاج بها التوحيد، والبراءة من الشرك، فالتلبية توحيدٌ، وإظهار للمحبة والتعظيم لله عز وجل.

والتوحيد جاء من خلال مناسك الحج كلها إما نصا أوضمنا بدءا من التلبية، وبداية الطواف، وقول بسم الله والله أكبر، والذكر عند الصفا والمروة، وصلاة ركعتين عند مقام إبراهيم والقراءة في الركعة الأولى بالفاتحة، وسورة الكافرون والتي معناها البراءة من الشرك، وفي الركعة الثانية بالفاتحة وسورة الإخلاص، والتي هي فيها توحيد العبودية والأسماء والصفات.

ثم إن جميع الأذكار، والأدعية التي وردت عن النبي ﷺ في أماكن الحج إعلان بالتوحيد، وبخاصة دعاء عرفة، والتكبير عند رمي الجمار، والقيام بأنواع القربات، والطاعات مقصود في الحج حتى يبقي المسلم مرتبطا عمليا، ووجدانيا بتوحيد العبودية لله تعالى قال جل وعلا: ﴿فَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا﴾ [الحج:3] .

2-إقامة ذكر الله عز وجل: إنَّ مقصود العبادات الشرعية جميعها إقامة ذكر الله عز وجل فهو أيسر العبادات، ومن أجلِّها وأفضلها، لقوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة:152].

ثم إن الذكر باب للشكر يقول ابن القيم: " إنَّ الذكر رأس الشكر، فما شَكَر الله تعالى من لم يذكره"[33].

وفي الحديث القدسيّ: «قَالَ اللَّهُ: يَا ابْنَ آدَمَ، إِنْ ذَكَرْتَنِي فِي نَفْسِكَ ذَكَرْتُكَ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرْتَنِي فِي مَلَإٍ ذَكَرْتُكَ فِي مَلَإٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، أَوْ فِي مَلَإٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ»[34].

وأَمَّا في الحج فإنَّ الذكر له فيه شأن عظيم، و منزلة علية، وما تُحملت المشاق، و المتاعب في الحج إِلَّا لإقامة ذكر الله، والإكثار منه كما أَكَدَّ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ۚ فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ ۖ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ [البقرة:198-200]، وقوله الله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ [الحج:28]، وقوله تعالى: ﴿لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ﴾ [الحج:28].

وفي مقامات الحج إِظْهَار الْعُبُودِيَّة لله، فيشرع لها التنويع في الذكر، والدعاء، والتضرع، وتكرار ذلك، والإكثار منه امتثالا للأمر، وطلبا للمغفرة والأجر، والثواب.

يقول ابن القيم (ت 751هـ) عن الدعاء: "فإن الدعاء عبودية لله، وافتقار إليه، وتذلُّل بين يديه، فكلَّما كَثَّرَهُ العبدُ وطوَّلَهُ وأعاده وأبداه ونَوّعَ جُمَلَه؛ كان ذلك أبلغ في عبوديته، وإظهار فقره، وتَـذلُّله، وحاجته، وكان ذلك أقرب له من ربه، وأعظم لثوابه"[35].

واعلم أنَّ الذكر لا يشترط له لا صفة معينة، ولا هيئة، ولا كيفية خاصة قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ [آل عمران:191].

قال ابن كثير (ت 747هـ):" لا يقطعون ذكره في جميع أحوالهم بسرائرهم وضمائرهم وألسنتهم"[36]، ويذهب ابن القيم (ت 751هـ) إلى أنَّ "أفضل الذكر وأنفعه ما واطأ فيه القلب اللسان، وكان من الأذكار النبوية، وشهد الذاكر معانيه ومقاصده"[37].

3- تعظيم شعائر الله: قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ [الحج:32]، قال القرطبي (ت 651هـ) في تفسيره: "الشَّعَائِرُ جَمْعُ شَعِيرَةٍ، وَهُوَ كل شيء لِلَّهِ تَعَالَى فِيهِ أَمْرٌ أَشْعَرَ بِهِ وَأَعْلَمَ... فَشَعَائِرُ اللَّهِ أَعْلَامُ دِينِهِ لَا سِيَّمَا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَنَاسِكِ"[38].

فالشعائر ما خُص بمزيد فضل من زمانٍ مُعيّنٍ أو مكان محدد ليتقرب فيه إلى الله عز وجل بما أمر وأرشد واجتناب ما عنه نهى وزجر، وهي من نعم الله لعبادة المتقين لما يحصل فيها من الخيرات، فتتنزل فيها الرحمات وتتضاعف الحسنات وتمحى فيها السيئات، ولله فيها حكم عظيمة ومصالح جليلة تعود بالنفع على الأفراد والجماعات والأمة.

وحقيقة تعظيم شعائر الله إنّما يكون بالاجتهاد فيها بأنواع الطاعات، وفي تفسير ابن كثير: "قَالَ قَتَادَةُ: إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى صَفَايَا مِنْ خَلْقِهِ، اصْطَفَى مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ رُسُلًا وَاصْطَفَى مِنَ الْكَلَامِ ذِكْرَه، وَاصْطَفَى مِنَ الْأَرْضِ الْمَسَاجِدَ، وَاصْطَفَى مِنَ الشهور رمضان والأشهر الحرم وَاصْطَفَى مِنَ الْأَيَّامِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَاصْطَفَى مِنَ اللَّيَالِي لَيْلَةَ الْقَدْرِ، **فَعَظِّموا مَا عَظَّمَ اللَّهُ، فَإِنَّمَا تُعَظم الْأُمُورُ بِمَا عَظَّمَهَا اللَّهُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْفَهْمِ وَأَهْلِ الْعَقْلِ**"[39].

4-تزكية النفس وتطهيرها لتحقيق التقوى: إنَّ الحكمة العظيمة التي تجمع العبادات هي تزكية النفس، وتنمية الأخلاق، والسمو بالنفس لتحصيل الكمال الإنساني، وتطهيرها من الرذائل، والأخلاق السيئة، ولا شك أن المسلم الذي يؤدي مناسك الحج مقتديا بأفعال النبيَّ ﷺ القائل: «لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ، فإنِّي لا أَدْرِي لَعَلِّي لا أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هذِه»[40].

كما سيأخذ بحظ وافر من هذه المصالح، وسيدفع عن نفسه تلك المفاسد حتى يتمكن من تطهير نفسه، ورياضتها على لزوم الطاعة، والتزود بالتقوى، وليعتاد المسلم على الابتعاد عن مثل الأخلاق المذمومة بعد الحج من جهة أخرى؛ لأنَّهَا مذمومة في كلّ زمان ومكان.

قال الله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ ۚ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة:197]، ولما كانت التقوى متكررة في آيات الحج، وجب أن يجعلها الحاج مقصده ليتزود منه.

5-شهود المنافع العظيمة في الحج: الحج من أجل العبادات، وأنفعها للمسلم فهو موسم عظيم لا يوجد موسم أعظم منه في الخير، والنفع يكتسب المسلمون منه منافع كثيرة وأجور كبيرة في الدنيا، والآخرة كما قال تعالى: ﴿لِّيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ [الحج:28]، قال ابن عباس: منافع الدنيا والآخرة، أما منافع الآخرة فرضوان الله ، وأما منافع الدنيا فما يصيبون من منافع البدن والربح والتجارات"[41].

6- تحقيق الأخوة الدينية: الحج جامعة إيمانية يلتقي فيها المسلمون من شتى بقاع العالم الإسلامي على اختلاف لغاتهم وألوانهم، وجنسياتهم يجتمعون كلهم في مكان وزمان، ولباس واحد متجهين إلى قبلة واحدة من أجل أن يوحدوا ربهم الواحد ويخلصوا له الدين والعمل، ويُقبلوا على الطاعة، ويتزودوا بالتقوى، فهذه المعاني الجليلة يلتزمها، ويتقصدها المسلمون من خلال القيام بأعمال الحج على أكمل صفة وأتمها متابعين فيها رسول الله ﷺ، فينتفع المسلمون من بعضهم البعض في العلم، والدين، والأدب، والأخلاق، ويكون بينهم التعاون على البر والتقوى، واجتناب المخاصمة، والمجادلة، وغيرها حتى تقوى، وتتأكد روابط الوحدة الدينية، والأخوة الإيمانية، وتجتمع مصالحهم المشتركة الخاصة والعامة كما أَكَّدَ ذلك المولى عَزَّ وَجَلَّ بقوله: ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ [الحج:27]، وقوله: ﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء:92].

المطلب الثاني: مقاصد وأنماط التنوع في عبادة الحج

أما هذا المطلب فقد خصص لذكر أنماط التنوع باعتبارات مختلفة، على أنه من المهم التنبيه إلى أن هذه الأنماط لم يقصد منها استقصاء جميعها الموجودة في عبادة الحج بل ذكر ما هو مشهور فقط لأنَّه من العسير حصرها في هذا المقال ولكـن حسبنا أن نشير إلى شيء منها في الفروع التالية:

الفرع الأول: التنوع باعتبار صفات وأنماط العبادات في الحج

أولا: باعتبار صفة العبادة

معلوم أنَّ النُّسُك نوعان: حج، وعمرة، ويقع فعل الحج على ثلاثة أنواع كما بينه الحديث الذي خَرَّجَهُ مسلم في صحيحه عن أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها أَنَّهَا قَالَتْ: "خَرَجْنَا مع رَسولِ اللهِ ﷺ عَامَ حَجَّةِ الوَدَاعِ، فَمِنَّا مَن أَهَلَّ بعُمْرَةٍ، وَمِنَّا مَن أَهَلَّ بحَجٍّ وَعُمْرَةٍ، وَمِنَّا مَن أَهَلَّ بالحَجِّ، وَأَهَلَّ رَسولُ اللهِ ﷺ بالحَجِّ أَوْ جَمَعَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ، فَلَمْ يَحِلُّوا حَتَّى كَانَ يَوْمُ النَّحْرِ"[42].

1-نسك التمتع[43]: وهو أن يأتي الحاج بالعمرة في أشهر الحج وهي شهر شوال وذو القعدة وذو الحج ثم يحل منها ثم يحرم بالحج من عامه لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾ [البقرة:196].

2-نسك القران[44]: أن يأتي بحج وعمرة في نسك واحد. أو يُحرم بالعمرة وحدها ثم يدخل عليها الحج قبل الشروع في طوافها فيقول: "لبيك اللهم عمرة في حجة" أو يقول: "لبيك اللهم حجا وعمرة ".

3-نسك الإفراد[45]: أن يحرم بالحج وحده. فيقول "لبيك اللهم حجا".

ثانيا: باعتبار أنماط العبادات:

للعبادات أوصاف، وكيفيات وضعها الشارع منها ما هو شعار خاص له صور لا تتغير، ولا تتبدل بحال ومنها ما يتغير باعتبارات معينة:

1-الجهر والإخفات: ولما كانت للتلبية معان عميقة، ودلالات عظيمة من التوحيد، ونبذ الشرك جعلها الله عَزَّ وَجَلَّ شعار للحج، ففي حديث أبي بكر الصديق رضي الله عنه أَنّ النَّبِيّ ﷺ سُئِلَ أَيُّ الْحَجِّ أَفْضَلُ؟ قَالَ: "الْعَجُّ والثَّجُّ"[46]، والعج هو رفع الصوت بالتلبية، والثج سيلان دماء الهدي.

قال رسول الله ﷺ: «جَاءَنِي جِبْرِيلُ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ مُرْ أَصْحَابَكَ فَلْيَرْفَعُوا أَصْوَاتَهُمْ بِالتَّلْبِيَةِ فَإِنَّهَا مِنْ شِعَارِ الْحَجِّ»[47].

ومن مقتضى جعل التلبية شعار كونها منوطة بأفعال المناسك في الحج، وهذا مقصد جوهري، قال ابن القيم: "أنها جُعِلَت في الإحرام شعار الانتقال من حال إلى حال، ومن مَنْسك إلى مَنْسك، كما جُعل التكبير في الصلاة شعار الانتقال من ركن إلى ركن، ولهذا السنةُ أن يُلَبِّي حتى يَشْرَع في الطواف، فيقطع التلبية، ثم إذا سار لبَّى حتى يقف بعرفة فيقطعها، ثم يلبِّي حتى يقف بمزدلفة فيقطعها، ثم يلبِّي حتى يرمي جمرة العقبة فيقطعها، فالتلبية شعار الحجِّ والتنقُّل في أعمال المناسك، فالحاجُّ كلما انتقل من ركن إلى ركن قال: «لَبَّيْكَ اللَّهمَّ لبَّيْكَ» كما أن المصلي يقول في انتقاله من ركن إلى ركن: «اللَّهُ أَكْبَرُ»، فإذا حلّ من نُسُكه قطعها، كما يكون سلام المصلي قاطعًا لتكبيره"[48].

ويقول في موضع آخر: "ولهذا كان للتَّلبية موقعٌ عند الله، وكلَّما أكثر العبدُ منها كان أحبَّ إلى ربِّه وأحظى، فهو لا يملكُ نفسَه أن يقول: لبَّيك اللهمَّ لبَّيك، حتى ينقطع نفَسُه"[49].

وأما الإخفات فالذي عليه جمهور علماء المسلمين أنَّ الجهر بالتلبية خاص بالرجال دون النساء، ونقل ابن عبدالبر (ت 463هـ) الإجماع على ذلك، فقال: "وأجمع العلماء على أن السنة في المرأة ألَّا ترفع صوتها، وإنما عليها أن تسمع نفسها"[50].

2- الأصالة والنيابة: لقد جعل الإسلام العبادة معلقة بذمة المكلف لا يقوم بها غيره أصالة، ولا ينبغي لأحد القيام بالعبادة بدل شخص آخر، وهذا تحقيقا لمقصد العبودية التي فرضها الله تعالى على عباده ، وقد أجمع الفقهاء على أَنَّه لا يجوز أن يستنيب من يقدر على الحج بنفسه غيره في الحج الواجب[51] إلاَّ فيما استثناه الشارع الحكيم من العبادات التي تصح فيها النيابة، والتوكيل وذلك لوجود أسباب مانعة أو رخص شرعية أو أحوال تكون في المكلف يعجز معها القيام بالعبادة بحال فله حينئذ أن ينيب أو يوكل غيره من أجل القيام له بالعبادة حتى يُحصل أجر الطاعة، والقربة وهذا كله من سماحة الشريعة الإسلامية.

وقد قسم القرافي الأفعال باعتبار النيابة فيها وعدمها إلى ثلاثة أقسام[52]:

- قسم اتَّفقَ الناس على صحة فعل غير المأمور به عن المأمور: كدفع المغصوب للمغصوب ودفع النفقات للزوجات، والأقارب، والدواب وكذلك دفع اللقطة لمستحقها.
- وقسم اتَّفقَ الناس على عدم إجزاء فعل غير المأمور به فيه وهو الإيمان، والتوحيد، والإجلال، والتعظيم لله سبحانه وتعالى، والصلاة.
- وقسم مختلف فيه هل يجزئ فعل غير المأمور عن المأمور به ويسد المسد أم لا؟ مثل: الزكاة، والحج، الصوم عن الميت إذا فرَّطَ فيه، وعتق الإنسان عن غيره.

أما فيما يدل على جواز النيابة في الحج فقد ورد في السنة النبوية من الأحاديث الصريحة التي تدل عليها عند العجز الدّائم بالمكلف أو بعد موته:

عن عبدِ اللهِ بنِ عبَّاسٍ، أنَّه قال: أَنَّ ﴿سولِ اللهِ ﷺ، جاءتْه امرأةٌ مِن خَثْعَم تستَفتيه، قالت: يا رسولَ اللهِ، إنَّ فريضةَ اللهِ على عبادِه في الحَجِّ، أدرَكَت أبي شيخًا كبيرًا لا يستطيعُ أن يثبُتَ على الرَّاحلةِ، أفأحُجُّ عنه؟ قال: «نعم، وذلك في حجَّةِ الوداعِ» [53].

وفي حديث آخر جاءت النبيُّ ﷺ عنِ امرأةً مِن جُهينةَ ، فقالت: إنَّ أمِّي نذَرَتْ أن تحُجَّ، فلم تحُجَّ حتى ماتتْ، أفأحُجُّ عنها؟ قال: «نعم، حُجِّي عنها، أرأيتِ لو كان على أمِّكِ دَينٌ أكنتِ قاضِيَتَه؟ اقضُوا اللهَ؛ فاللهُ أحقُّ بالوفاءِ» [54].

3-التخيير والترتيب: من المعلوم أَنَّ من نظر في العبادات بتفحص وإمعان في الشريعة الإسلامية، فإنه يجدها تُحمل في بعض الأحوال بما يوافق التخيير لأسباب معينة كالرخص وغيرها كما ذكر ذلك الزركشي (ت 947هـ) في كتابه الجامع البحر المحيط في أصول الفقه بقوله: "فمُعْظَمُ الْعِبَادَاتِ فِي الشَّرْعِ عَلَى التَّخْيِيرِ، إلَّا مَا شَذَّ وَنَدَرَ. أَلَا تَرَى أَنَّهُ يَتَوَضَّأُ بِأَيِّ مَاءٍ شَاءَ، وَيُصَلِّي فِي أَيِّ مَكَان مَعَ أَيِّ لَبُوسٍ شَاءَ؟ وَمَنْ لَزِمَهُ عِتْقٌ فَهُوَ مُخَيَّرٌ مِنْ أَيِّ الرِّقَابِ الْمُجْزِئَةِ؟ وَمَنْ لَزِمَتْهُ الصَّدَقَةُ فَهُوَ مُخَيَّرٌ بَيْنَ أَعْيَانِ الدَّرَاهِمِ"[55].

وأما في العبادات المكونة من أجزاء فإنَّهَا تقع على الترتيب بين تلك الأجزاء بشرط أن تكون مختلفة غير متماثلة[56].

أ- التخيير: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللّهِ ﷺ عَامَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ، فَأَهْلَلْنَا بِعُمْرَةٍ، وفي رواية: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَرَادَ مِنْكُمْ أَنْ يُهِلَّ بِحَجَ وَعُمْرَةٍ، فَلْيَفْعَلْ، وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُهِلَّ بِحَجَ، فَلْيُهِلَّ، وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُهِلَّ بِعُمْرَةٍ، فَلْيُهِلَّ»، قَالَتْ عائشة رضي اللّهُ عَنْهَا: فَأَهَلَّ رَسُولُ اللّهِ ﷺ بِحَجَ وَأَهَلَّ بِهِ نَاسٌ مَعَهُ، وَأَهَلَّ نَاسٌ بِالْعُمْرَةِ وَالْحَجِّ وَأَهَلَّ نَاسٌ بِعُمْرَةٍ، وَكُنْتُ فِيمَنْ أَهَلَّ بِالْعُمْرَةِ[57].

قوله ﷺ: «مَنْ أَرَادَ مِنْكُمْ أَنْ يُهِلَّ بِحَجَ وَعُمْرَةٍ، فَلْيَفْعَلْ»: وهذا أحد أنواع نسك الحج وهو القران.

وقوله ﷺ: «وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُهِلَّ بِحَجَ، فَلْيُهِلَّ» وهذا النوع الثاني وهو الإفراد.

وقوله ﷺ: «أَرَادَ أَنْ يُهِلَّ بِعُمْرَةٍ، فَلْيُهِل » وهذا النوع الثالث من أنواع النسك وهو التمتع.

تُظهر دلالة الحديث جواز الكيفيات الثلاثة في أداء الحج قال النووي: "اعْلَمْ أَنَّ أَحَادِيثَ الْبَابِ مُتَظَاهِرَةٌ عَلَى جَوَازِ إِفْرَادِ الْحَجِّ عَنِ الْعُمْرَةِ وَجَوَازِ التَّمَتُّعِ وَالْقِرَانِ وَقَدْ أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى جَوَازِ الْأَنْوَاعِ الثَّلَاثَةِ "[58].

ب-الترتيب: تقوم العبادات المتنوعة في الحج على أساس أمرين:

الأول: أمر النبي ﷺ لأمته على متابعته أداء مناسك الحج، عن جابرُ بنُ عبدِ اللهِ رَضيَ اللهُ عنهُما يقول: رَأَيْتُ النبيَّ ﷺ يَرْمِي علَى رَاحِلَتِهِ يَومَ النَّحْرِ، ويقولُ: «لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ، فإنِّي لا أَدْرِي لَعَلِّي لا أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هذِه»[59].

الثاني: التأسي بفعله ﷺ في المناسك لأنه وقع بيانا لفريضة الحج المأمور بها إجمالا في القرآن الكريم، والأصوليون يقولون: إن الفعل إذا صدر للبيان كان حكمه حكم المبين.

قال الشوكاني (ت 1250هـ): " الْفِعْلُ الْمُجَرَّدُ عَمَّا سَبَقَ، فَإِنْ وَرَدَ بَيَانًا كقوله ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»، و«خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»، وَكَالْقَطْعِ مِنَ الْكُوعِ بَيَانًا لِآيَةِ السَّرِقَةِ، فَلَا خِلَافَ أَنَّهُ دَلِيلٌ فِي حَقِّنَا، وَوَاجِبٌ عَلَيْنَا، وَإِنْ وَرَدَ بَيَانًا لِمُجْمَلٍ كَانَ حُكْمُهُ حُكْمَ ذَلِكَ الْمُجْمَلِ مِنْ وُجُوبٍ وَنَدْبٍ، كَأَفْعَالِ الْحَجِّ وَأَفْعَالِ الْعُمْرَةِ، وَصَلَاةِ الْفَرْضِ وَصَلَاةِ الْكُسُوفِ"[60].

والمقصود هو أن يسلك الحاج مسلك الترتيب في أفعال الحج خصوصا وهذا من باب أفضل الأعمال فإن أفضل الأعمال ما كان عليه النبي ﷺ، و في ما يلي ذكر لمثالين في الترتيب:

أ-ترتيب بين الطواف والسعي: عن عمرِو بنِ دينارٍ قال: سألْنَا ابنَ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عنهما عن رجلٍ طاف بالبيتِ في عُمْرةٍ، ولم يَطُفْ بين الصَّفا والمروةِ، أيأتي امرأتَه؟ فقال: "قَدِمَ النبيُّ ﷺ فطاف بالبيت سبعًا، وصلَّى خَلْفَ المقامِ ركعتينِ، فطاف بين الصَّفا والمروةِ سبعًا، لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ"[61].

وَجْهُ الدَّلالةِ: من هذا الحديث أن هذا فِعْلُ النبيِّ ﷺ والذي يفيد البيان، ووجوب التأسي، وقد قال : « لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ »[62].

ب- الترتيب في رمي الجمرات: يُشْتَرَط في رمِي الجِمار الثَّلاث التَّرتيب: يرمي أوَّلًا الجَمْرةَ الصُّغرى، ثمَّ الوُسطى، ثم يرمي جَمْرةَ العَقَبةِ، وتظهر صفة وكيفية الرمي على ما ثَبَتَ عن ابنِ عمر رضي الله عنهما أنه: "كَانَ يَرْمِي الجَمْرَةَ الدُّنْيَا بِسَبْعِ حَصَيَاتٍ، يُكَبِّرُ عَلَى إِثْرِ كُلِّ حَصَاةٍ، ثُمَّ يَتَقَدَّمُ حَتَّى يُسْهِلَ، فَيَقُومُ مُسْتَقْبِلَ القِبْلَةِ، فَيَقُومُ طَوِيلًا وَيَدْعُو وَيَرْفَعُ يَدَيْهِ، ثُمَّ يَرْمِي الوُسْطَى، ثُمَّ يَأْخُذُ ذَاتَ الشِّمَالِ فَيَسْتَهِلُّ وَيَقُومُ مُسْتَقْبِلَ القِبْلَةِ فَيَقُومُ طَوِيلًا، وَيَدْعُو وَيَرْفَعُ يَدَيْهِ وَيَقُومُ طَوِيلًا، ثُمَّ يَرْمِي جَمْرَةَ ذَاتِ العَقَبَةِ مِنْ بَطْنِ الوَادِي وَلَا يَقِفُ عِنْدَهَا، ثُمَّ يَنْصَرِفُ فَيَقُولُ: هَكَذَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَفْعَلُهُ"[63].

4-الاشتراط وعدمه: من العبادات الشرعية ما يدخلها الاشتراط، ومنها ما لا يدخلها كالصلاة، والصوم ومثال العبادة التي يصح فيها الاشتراط الحج، والعمرة وذلك عند الإحرام فعن عائِشة رضِيَ اللهُ عنها قالَتْ دَخَلَ النبيُّ ﷺ علَى ضُبَاعَةَ بنْتِ الزُّبَيْرِ بنِ عبدِ المُطَّلِبِ، فَقالَتْ: يا رَسولَ اللهِ، إنِّي أُرِيدُ الحَجَّ، وَأَنَا شَاكِيَةٌ، فَقالَ النبيُّ ﷺ: «حُجِّي، وَاشْتَرِطِي أنَّ مَحِلِّي حَيْثُ حَبَسْتَنِي»[64].

فتبين بهذا الحديث أنَّ الاشتراط في الحج يُستحب لمن خاف عدم إتمام المناسك بسبب المرض أو العجز. ثم إن مصلحة الاشتراط تتحقق إذا لم يستطع الحاج إكمال مناسكه، فله أن يتحلَّل من إحرامه، وليس عليه شيء لا فدية، ولا قضاء عليه في قابل شريطة ألا تكون حجة الإسلام، فإن لم يكن أداها فيحكم بإعادتها في قابل.

5-وسائل، ومقاصد في الحج: إنَّ من أنواع العبادات ما هو وسيلة ومنها ما هو مقصد وهذا كثير ما يقع في أداء مناسك الحج فالوسائل كوقوف عرفة، والطواف، والسعي بين الصفا والمروة، ورمي الجمار،

والمشي بين المشاعر فجميع هذه الوسائل مطلوبة لأنَّهَا مؤدية إلى مقاصد الطاعة كالإخلاص، والتزود بالتقوى، لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّهِ﴾ [البقرة:196]، وإقامة ذكر الله كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُواْ اللّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة:198].

كما أنَّ هيئة العبادة تارة تكون معتبرة للشارع مقصودُ تعبد المكلف بها لمناسبتها للمقصود من العبادة، فالرمل مثلا: هيئة مقصودة في الطواف(65).

قال ابن قدامة (ت 620هـ) رحمه الله: "أنَّ الرَّمَلَ لا يُسَنُّ في غيرِ الأشْوَاطِ الثَّلَاثَةِ الأُوَلِ من طَوافِ القُدُومِ، أو طَوَافِ العُمْرَةِ، فإنْ تَرَكَ الرَّمَلَ فيها لم يَقْضِه في الأرْبَعَةِ البَاقِيَةِ؛ لأنَّها هَيْئَةٌ فَاتَ مَوْضِعُها، فسَقَطَتْ، كَالجَهْرِ في الرَّكْعَتَيْنِ الأوَّلَتَيْنِ، ولأنَّ المَشْيَ هَيْئَةٌ في الأرْبَعَةِ، كما أنَّ الرَّمَلَ هَيْئَةٌ في الثَّلَاثَةِ، فإذا رَمَلَ في الأرْبَعَةِ الأَخِيرَةِ، كان تَارِكًا لِلْهَيْئَةِ في جَمِيعِ طَوَافِه"(66).

6-العزيمة، والرخصة: الحج مجموعة من العبادات بعضها تدخلها الرخصة تيسيرا للحاجِّ إنْ كان عاجزًا كما أوضح ذلك الشاطبي (ت 790هـ) رحمه الله بقوله: "فالرخصة أصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه؛ حتى يكون من ثقل التكليف في سعة واختيار، بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة"(67).

ومثال الرخصة: عدم مباشرة الحاج الرمي بنفسه لمرض أو ضعفٍ أو كِبَرِ سِنٍّ أو لصِغَرِ سِنٍّ أو لحَمْلٍ ونحوِها، فله أن يُنيبَ غيرَه في الرمي عنه لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن:16].

قال ابن تيمية (ت 728هـ): " وَكَذَلِكَ مَنْ عَجَزَ عَنْ الرَّمْيِ بِنَفْسِهِ لِمَرَضٍ أَوْ نَحْوِهِ فَإِنَّهُ يَسْتَنِيبُ مَنْ يَرْمِي عَنْهُ وَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَلَيْسَ مَنْ تَرَكَ الْوَاجِبَ لِلْعَجْزِ كَمَنْ تَرَكَهُ لِغَيْرِ ذَلِكَ"(68).

ويرخص أيضا للعاجزين والضعفة ومن معهم أطفال ومن في حكمهم، الدفع من مزدلفة بعد منتصف الليل، لأنه ﷺ رخص للضعفة بالدفع خَشيةَ الزِّحامِ، قال ابْنِ عبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عنهما: "أَنَا مِمَّنْ قَدَّمَ النَّبِيُّ ﷺ لَيْلَةَ الْمُزْدَلِفَةِ فِي ضَعَفَةِ أَهْلِهِ"(69).

7-البدل في الحج: والبدل في لغة الفقهاء: إقامة شيء مقام آخر عند تعذره(70).

يقع العمل بالبدل في الحج في مسائل عدة، ومثالها الواضح: الصوم بدلا عن الهدي لمن لم يجده أو عجز عنه.

اتفق الفقهاء على وجوب الهدي للمتمتع والقارن، ونقل الاتفاق عنهم ابن هبيرة (ت 560هـ) رحمه الله حيث قال: "وَأَجْمعُوا على أَن الْقَارِن والمتمتع غير الْمَكِّيّ على كل وَاحِد مِنْهُمَا دم، فَإِن لم يجد صَامَ ثَلَاثَة أَيَّام فِي الْحَج، وَسَبْعَة إِذا رَجَعَ، إِلَى أَهله"(71).

فالانتقال إلى الصوم يكون على الصفة الواردة في قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: 196].

الفرع الثاني: تنوع العبادات باعتبار أعمال الحج الزمانية والمكانية

الله عز وجل يخلق ما يشاء يختار من الخلق، والزمان، والمكان، ومِمّا اختاره تلك الأماكن، والبقاع للقيام بالحج، وجعلها مقيدة بمواضع محددة.

فالشارع الحكيم قصد إلى ربط تلك المشاعر المقدسة بأعمال الحج لأجل أن يتقرب فيها إليه بأنواع القرب، والطاعات، ولِأَنَّ الحاج ليس له طريق إلى العبادة سوى متابعة رسول الله ﷺ أعلم الناس بمقاصد الشارع، فصارت الحاجة ماسة إلى معرفة التنوع في أقواله وأفعاله في الحج.

إنَّ النبي ﷺ أَدَّى مناسك الحج في أوقات معينة، وكان يتحين في بعض الأحكام حتى يأتي وقتها فيفعلها فيه، كالدفع من مزدلفة، وكرمي الجمار.

1- اليوم الثامن من ذي الحجة، والمبيت في منى: تبدأ أعمال الحج بالإحرام لمن يكن أحرم من قبل كالمتمتع، ولمن كان يريد الحج من أهل مكة، في اليوم الثامن من ذي الحجة ويسمى يوم التروية، ثم بالخروج إلى مِنَى بعد طلوع الشمس، ويمكث بها إلى طلوع شمس اليوم التاسع من ذي الحجة، ويصلي بها الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء، ولا يخرج منها إلاَّ بعد صلاة الفجر، وطلوع شمس يوم التاسع لما روي عن جابر رَضيَ اللهُ عنه قال: "فَلَمَّا كانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ تَوَجَّهُوا إلى مِنًى، فأهَلُّوا بالحَجِّ، وَرَكِبَ رَسولُ اللهِ ﷺ، فَصَلَّى بهَا الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ، وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ، وَالْفَجْرَ، ثُمَّ مَكَثَ قَلِيلًا حتَّى طَلَعَتِ الشَّمْسُ"[72].

2-اليوم التاسع والوقوف بعرفة: يتابع الحاج أعمال الحج من ابتداء طلوع شمس اليوم التاسع من ذي الحجة بالذهاب إلى عرفات، ويبدأ وقت الوقوف في عرفة من زوال الشمس إلى غروبها.

وتظهر الأعمال التي يأتي بها الحاج فيما يلي[73]:

أ-**ينطلق** من منى إلى عرفات بسكينة ووقار بالتلبية، والتهليل، والتكبير، لِأَنَّهُ مقبل على مكان يقف فيه بين يدي الله عَزَّ وَجَلَّ.

ب- ويسن له النزول بنمرة إلى قبيل الزوال ثم ينتقل إلى عُرنة يصلي الظهر، والعصر جمع تقصير في وقت الأولى، فإذا فرغ من الصلاة عجل الذهاب إلى عرفة لأداء الركن الأعظم من الحج، ليطول وقت الوقوف، والدعاء لما رواه ابنِ عمر رضي الله عنهما قال: «غَدَا رَسُولُ اللهِ ﷺ مِنْ مِنًى حِينَ صَلَّى الصُّبْحَ صَبِيحَةَ يَوْمِ عَرَفَةَ حَتَّى أَتَى عَرَفَةَ، فَنَزَلَ بِنَمِرَةَ وَهِيَ مَنْزِلُ الإِمَامِ الَّذِي يَنْزِلُ بِهِ بِعَرَفَةَ، حَتَّى إِذَا كَانَ عِنْدَ صَلاَةِ الظُّهْرِ رَاحَ رَسُولُ اللهِ ﷺ مُهَجِّرًا فَجَمَعَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالعَصْرِ، ثُمَّ خَطَبَ النَّاسَ، ثُمَّ رَاحَ فَوَقَفَ عَلَى المَوْقِفِ مِنْ عَرَفَةَ» [74].

ج-**ويتفرغ** الحاج في الاجتهاد بالإكثار من الذكر، والدعاء، والتضرع لله عز وجل فإنَّ الدعاء في مثل هذا اليوم لهو خير الدعاء، وأفضله، وفي ذلك يقول النبيُّ ﷺ: «خَيْرُ الدُّعَاءِ دُعَاءُ يَوْمِ عَرَفَةَ، وَخَيْرُ مَا قُلْتُ أَنَا وَالنَّبِيُّونَ مِنْ قَبْلِي: لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ، وَلَهُ الْحَمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»[75]، والسنة أن يستقبل القبلة عند الدعاء وأن يرفع يديه، خاشعا متضرعا مخلصا لله تعالى مستشعرا في وقوفه العبودية الحقة.

ومن أعظم أسباب جلب النفع، ودفع الضر مقامات الدعاء في الحج يقع في مواضع عديدة منها: الدعاء في الطواف، والدعاء على الصفا والمروة، والسعي بينهما، والدعاء يوم عرفة، والدعاء عند المشعر الحرام في مزدلفة، والدعاء في أيام التشريق عند الجمرتين الصغرى، والوسطى.

فالدعاء من أهم، وأجل أنواع العبادات التي يجب أن يحرص عليها الحاج، لأنه يقع في أمكنة، وأزمنة جعلها الله أقرب ما تكون للإجابة ثم يدعوا بالأدعية المأثورة التي جاءت بها النصوص حتى يحقق توحيد متابعة الرسول ﷺ الذي يدخل في توحيد العبادة.

كما أنَّ الدعاء ينقسم إلى نوعين باعتبار معناه: قال ابن القيم (ت 751هـ) رحمه الله: "والدعاء نوعان: دعاء عبادة، ودعاء مسألة، والعابد داع كما أن السائل داع، وبهما فُسِّر قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر:60]، قيل: أطيعوني أثبْكم، وقيل: سلوني أعْطِكم، وفُسِّر بهما قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة:186]" [76].

3-المبيت بمزدلفة والوقوف بالمشعر الحرام: إذا غربت شمس يوم عرفة سار الحاج إلى مزدلفة بسكينة ووقار رافعاً صوته بالتلبية حتى يصل مزدلفة لما روى هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ قَالَ: «سُئِلَ أُسَامَةُ وَأَنَا جَالِسٌ: كَيْفَ كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَسِيرُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ، حِينَ دَفَعَ؟ قَالَ: كَانَ يَسِيرُ الْعَنَقَ، فَإِذَا وَجَدَ فَجْوَةً نَصَّ» [77].

ويصلي بها المغرب والعشاء حين الوصول جمعا وقصرا جمع تأخير بأذان واحد وإقامتين.

قال ابنُ عبد البرِّ (ت 463هـ) رحمه الله: "أجمعَ العلماءُ أنَّ رسول الله ﷺ دَفَع مِنْ عَرَفةَ في حَجَّته بعد ما غرَبَتِ الشمسُ يومَ عَرَفةَ، أَخَّرَ صلاةَ المغرب ذلك الوقتَ، فلم يُصَلِّها حتَّى أتى المُزدلِفةَ، فصلَّى بها المغرب والعشاء، جَمَع بينهما بعد ما غاب الشَّفَقُ، وأجمعوا أنَّ ذلك مِنْ سُنَّة الحاجِّ كُلِّهم في ذلك الموضع"[78].

ويبيت في مزدلفة ويصلي بها صلاة الفجر في أول وقتها ليتسع له وقت الوقوف، والدعاء عند المشعر الحرام، ويستقبل القِبلةَ في وقوفه، فيَذكر ويُلَبِّي، ويرفع يدَيْه حالَ الدعاء، ويبقى على هذه الحالِ حتَّى يُسْفِر جدًّا[79]، ويدلُّ عليه قولُه تعالى:﴿ فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ ۖ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ﴾ [البقرة:198].

4-اليوم العاشر من ذي الحجة وهو يوم النحر (العيد): يوم النحر ويسمى يوم الحج الأكبر لأنَّ معظم أعمال الحج ومناسكه تقع فيه، و في مسند أحمد أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «أَعْظَمُ الْأَيَّامِ عِنْدَ اللهِ يَوْمُ النَّحْرِ، ثُمَّ يَوْمُ الْقَرِّ»[80].

وقبل طلوع الشمس من يوم النحر يدفع الحاج من مزدلفة إلى منى ملبيا، ومكبرا، ومهللا حتى يرمي جمرة العقبة وهي أول ما يفعله الحاج في هذا اليوم وفي حديثِ ابنِ مسعودٍ رضي الله عنه قال: "وَالَّذِي بَعَثَ مُحَمَّدًا ﷺ بِالحَقِّ، لَقَدْ خَرَجْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَمَا تَرَكَ التَّلْبِيَةَ حَتَّى رَمَى جَمْرَةَ العَقَبَةِ إِلَّا أَنْ يَخْلِطَهَا بِتَكْبِيرٍ أَوْ تَهْلِيلٍ"[81].

وأما أعمال يوم النحر فيُستحَبُّ الترتيبُ بينها تأسيا بالنبيِّ ﷺ فيُبدأ برمي جمرة العقبة ثمَّ الذبح والنحر ثمَّ الحلق أو التقصير ثمَّ طواف الإفاضة، والسعي للمتمتِّع.

- **رمي جمرة العقبة الكبرى:** الرمي في عُرف الشرع هو القذف بالحصى في زمان مخصوص، ومكان مخصوص، وعدد مخصوص[82].

بعد وصول الحاج مشعر منى يتوجه إلى جمرة العقبة الكبرى لرمي سبع حصيات متعاقبات يكبر مع كل حصاة، لما روى جابر رَضِيَ اللهُ عنه قال: «حتى أتى الجَمْرةَ التي عند الشَّجَرةِ، فرماها بسَبْعِ حَصَياتٍ -يُكَبِّرُ مع كلِّ حصاةٍ منها-مثلَ حَصَى الخَذْفِ، رَمَى مِن بطْنِ الوادي»[83].

- **النحر أو الذبح**: ثم يأتي الحاج المنحر لنحر الهدي تقرباً إلى الله تبارك وتعالى وهذا واجب على المتمتع والقارن، والمفرد لا يجب عليه ذبح الهدي، بل يستحب أن يضحي، وذلك لما في حديث جابرٍ رَضِيَ اللهُ عنه، أن رسول الله ﷺ : «رَمَى مِن بطْنِ الوادي، ثمَّ انصرَفَ إلى المَنْحَر»[84].

- **الحلق أو التقصير:** اتَّفقَ الفقهاء على أنَّ الحلق أفضل من التقصير لحديث رَسُوَل اللَّهِ ﷺ قَالَ: «اللَّهُمَّ ارْحَمِ الْمُحَلِّقِينَ، قَالُوا: وَالْمُقَصِّرِينَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ فِي الثَّالِثَةِ :وَالْمُقَصِّرِينَ»[85].

وقد بين ابنُ حجرٍ العسقلاني (ت 852هـ) رحمه الله الحكمة والسر في أفضلية الحلق على التقصير فقال: "وَفِيهِ أَنَّ الْحَلْقَ أَفْضَلُ مِنَ التَّقْصِيرِ وَوَجْهُهُ أَنَّهُ أَبْلَغُ فِي الْعِبَادَةِ وَأَبْيَنُ لِلْخُضُوعِ وَالذِّلَّةِ وَأَدَلُّ عَلَى صِدْقِ

النِّيَّةِ وَالَّذِي يُقَصِّرُ يُبْقِي عَلَى نَفْسِهِ شَيْئًا مِمَّا يَتَزَيَّنُ بِهِ بِخِلَافِ الْحَالِقِ فَإِنَّهُ يُشْعِرُ بِأَنَّهُ تَرَكَ ذَلِكَ لِلَّهِ تَعَالَى وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى التَّجَرُّدِ"[86].

ويترتب على الحلق أو التقصير التحلل الأصغر، فيجوز للحاج أنْ يمس الطيب وأنْ يلبس الثياب ويزيل الإحرام وغير ذلك من المحرمات إلَّا النساء

- **طواف الإفاضة:** إذا فرغ الحاج من الرمي، والنحر، والحلق أو التقصير يتوجه إلى بيت الله الحرام مهللا ومكبرا، ليطوف طواف الإفاضة لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لۡيَقۡضُواْ تَفَثَهُمۡ وَلۡيُوفُواْ نُذُورَهُمۡ وَلۡيَطَّوَّفُواْ بِٱلۡبَيۡتِ ٱلۡعَتِيقِ﴾ [الحج:29]، وهو ركن لا يتم الحج إلا به.

ومن خلال صفة حجة النبي ﷺ التي روها جابر رَضِيَ اللهُ عنه نجد أنت هناك تنوعا في الطواف، وكل طواف له زمانه، ونيته، ويقع وبطهارة، فطواف يعلن به بداية الاستعداد لأعمال الحج وهو تحية للبيت الحرام، و طواف يُعلمنا بانتهاء أعمال الحج، وطواف يودع فيه الحاج البيت الحرام:

طواف القدوم: بالاتفاق بين المذاهب الأربعة أن الرمل سنة في طواف القدوم، كما أن الاضطباع صفة فيه [87]. لما روى أحمد في مسنده عن ابْنِ يَعْلَى بْنِ أُمَيَّةَ ﷺ: "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمَّا قَدِمَ طَافَ بِالْبَيْتِ وَهُوَ مُضْطَبِعٌ بِبُرْدٍ لَهُ حَضْرَمِيٍّ"[88].

طواف الإفاضة: ويسمّى طواف الزيارة، وطواف الركن، ويكون طوافُه كصفةِ طواف القدوم لكِنْ مِنْ غيرِ هيئةِ اضطباعٍ ولا رَمَلٍ، لما روى ابنِ عبَّاسٍ رضي الله عنهما: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمْ يَرْمُلْ في السَّبْعِ الَّذِي أَفَاضَ فِيهِ»[89].

طوف الوداع: عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: "مَنْ حَجَّ البيتَ، فلْيَكُن آخِرَ عَهدِه بالبيتِ، إلَّا الْحُيَّضُ، ورَخَّصَ لَهُنَّ رَسولُ اللهِ ﷺ"[90]، دل على أن طواف الوداع على من أدى نسك من المناسك دون غيره.

- **السعي بين الصفا والمروة:** ويسعى الحاج بعد طواف الإفاضة إذا كان متمتعاً أو إذا لم يكن قد سعى قبل ذلك مع طواف القدوم لمن كان قارناً أو مفرداً، فيلزمه حينها السعي، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة:158].

عَنْ أُمِّ وَلَدٍ لِشَيْبَةَ، قَالَتْ: "رأيتُ رسولَ اللَّهِ ﷺ يسعى بينَ الصَّفا والمروةِ (وفي روايةِ النَّسائيِّ: "يَسْعى في بَطْنِ المَسِيلِ")، وَهوَ يقولُ: لا يُقطَعُ الأبطحُ إلَّا شدًّا»"[91].

وأما النساء فلا يسن لهن الإسراع أثناء السعي، وإن كان هذا الرمل قد حصل من هاجر عليها السلام أثناء سعيها بين الصفا والمروة، والحكمة في ذلك والله أعلم ما نقله ابن قدامة (ت 620 هـ) عن ابن المنذر (ت 318 هـ) رحمه الله قال: "أجمع أهل العلم، على أنه لا رمل على النساء حول البيت، ولا في السعي بين الصفا والمروة، وليس عليهن اضطباع. وذلك لأن الأصل فيهما إظهار الجلد، ولا يقصد ذلك في حق النساء، ولأن النساء يقصد فيهن الستر، وفي الرمل والاضطباع تعرض للتكشف"[92].

وبعد طواف الإفاضة والسعي في يوم النحر يباح للحاج جميع محظورات الإحرام دون استثناء، ثم يعود إلى منى للمبيت بها أيام التشريق الثلاثة.

5-أيام التشريق: هي الأيام المعدودات التي أمرنا الله تعالى بذكره فيها قَال تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة:203]، "قال ابن عباس: الأيام المعدودات أيام التشريق"[93]، وفي مسند أحمد قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَيَّامُ التَّشْرِيقِ أيامُ أَكْلٍ وَشُرْبٍ وَذِكْرِ اللَّهِ»[94].

تظهر الأعمال التي يقوم بها الحاجُّ في أيَّام التشريق على الترتيب التالي[95]:

- يرجع الحاج إلى مِنى للمبيت بها في ليلة الحادي عشر والثاني عشر مِنْ ليالي أيَّام التشريق، وأمَّا ليلة الثالث عَشَرَ فهي على الاستحباب لقوله تعالى: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ لِمَنِ اتَّقَىٰ﴾ [البقرة:203].

قال ابن المنذر (ت 318 هـ): "أجمع العلماء على أن من أراد الخروج من الحاج عن منى شاخصاً إلى بلده، خارجاً عن الحرم، غير مقيم بمكة، في النفر الأول أن ينفر بعد زوال الشمس في اليوم الثاني إذا رمى في اليوم الذي يلي يوم النحر قبل أن يمسي"[96].

- يرمي الحاجُّ في كُلِّ يومٍ مِنْ أيَّام التشريق الثلاثة سبعِ حَصَياتٍ مع التكبير على إِثْرِ كُلِّ حصاةٍ لكُلِّ جمرةٍ مِنَ الجَمَرات الثلاث، غيرَ أنه يرميها بعد زوال الشمس.
- عند انتهاء الحاج مِنَ الرمي في أيام التشريق فقد قضى مناسك حجه، ثم ينصرف مِنْ منى نافرا إلى مكَّة ليُقيم فيها بحسب أحواله وحوائجه إلى أَنْ يعزم على الرحيل إلى بلده، فيطوف عندئذٍ طواف الوداع ليكون آخر عهده بالبيت.

الفرع الثالث: مقاصد التنوع في عبادة الحج

لقد شرع الله سبحانه هذا المنسك لعباده لما في ذلك من المصالح العظيمة، كما يقول ابن عاشور (ت 1973هـ): "وقد ظهرت عناية الله تعالى بهذه العبادة العظيمة، إذْ بسط تفاصيلها وأحوالها مع تغيير ما أدخله أهل الجاهلية فيها"[97].

فالحج أحد أركان الإسلام، ومبانيه العظام فرضه الله عز وجل مرة في واحدة في العمر على المكلفين، ولمن استطاع إليه سبيلا لأنَّهَ عبادة مركبة من البدن، والمال، ولما ينتابه من جهد وتحمل للمشاق، وبذل وإنفاق للمال.

فمدار الحج ومركز أهميته من بدايته إلى نهايته على طائفة من العبادات متنوعة بصفات وهيئات وكيفيات مختلفة منها: الإحرام من الميقات، والتلبية، والطواف حول البيت، والسعي بين الصفا والمروة، والمبيت في مِنى، والوقوف بعرفة، والدفع إلى مزدلفة، والمبيت بها ليلة النحر، والوقوف بالمشعر الحرام، وطواف الإفاضة، والمبيت بمنى ليالي أيام التشريق، ورمي الجمرات مرتبة، والحلق أو التقصير وطواف الوداع[98].

قال عبد الرحمن السعدي (ت1373هـ) رحمه الله: "أفعال الحج وأقواله كلها أسرار وحكم المقصود منها القيام بالعبودية المتنوعة، والإخلاص للمعبود؛ فالحج مبناه على الحب والإخلاص والتوحيد والثناء والذكر للحميد المجيد، فإنما شرعت المناسك لإقامة ذكر الله"[99].

يقول ابن القيم (ت751هـ): "أسرارُ ما في هذه العبادة من الإحرام، واجتناب العوائد، وكشف الرأس، ونزع الثِّياب المعتادة، والطَّواف، والوقوف بعرفة، ورمي الجمار، وسائر شعائر الحجِّ، فمما شَهِدت بحُسْنه العقولُ السَّليمة والفطرُ المستقيمة، وعَلِمَت بأنَّ الذي شرع هذا لا حكمة فوق حكمته"[100].

ولأن المسلم في الحج يكون في حال طاعة مستمرة، فلا شك أنه سيصيبه من السأمة والملل، والمشقة والحرج ما يحتاج إلى دفعه، فكان فعل ذلك التنوع من العبادات على صفتها كيفياتها، وفي أوقاتها المختلفة ومواضعها المتعددة ما يعين على دفع السأمة والملل، والمشقة والحرج، ويستدعي حضور القلب، والنشاط نحو العبادة، وتحقيق المصالح التي تعينت لها تلك العبادات المتنوعة ومنها:

- تعظيم الله عز وجل، والخضوع له بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه[101].

قال العز ابن عبد السلام (ت 660هـ): "وَلِأَنَّ الْغَرَضَ بِالتَّكَالِيفِ تَعْظِيمُ الْإِلَهِ بِطَاعَتِهِ وَاجْتِنَابِ مَعْصِيَتِهِ"[102].

- إظهار شعائر العبادة على نحو ما أمر به الشارع الحكيم.

وفي ذلك يقول أبوالعباس القرطبي (ت656هـ): "فأما الفرائض فالأولى إشاعتها وإظهارها لتنحفظ قواعد الدين، ويجتمع الناس على العمل بها، فلا يضيع منها شيء، ويظهر بإظهارها جمال دين الإسلام، وتعلم حدوده وأحكامه. والإخلاص واجب في جميع القرب، والرياء مفسد لها"[103].

- وفيها أيضا من اتباع سنة المصطفى ﷺ وإحيائها، وبثها في الناس وهذا يشعر بصدق محبة النبي ﷺ قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران:31].

- الرفق بالمكلف، والتيسير عليه بالرخص والبدائل.

- إن التنوع يجعل العبادة متجددة غير جامدة على هيئة معينة.

- التنوع فيه نوع ابتلاء للمكلفين حتى يحقق الاستسلام والطاعة التامة.

لأجل هذه الأغراض كانت معرفة التنوع في الحج مما يعين على تحقيق المقاصد الشرعية للحج.

الخاتمة:

في ختام هذا المقال نسجل أهم النتائج التي توصلنا إليها في النقاط الآتية:

1-إنَّ الشريعة الإسلامية جاءت بالتنوع في العبادات باعتبارات متعددة منها ما يكون مبنيا على صفة العبادة أو كيفية أدائها، ومنها ما يكون بالنظر إلى أسباب إقامتها، ومنها ما يكون متعلقا بالجوارح وغير ذلك.

2-الأصل في العبادات أَنَّهَا مبنية على التنوع لأجل إدراك مصالحها وفوائدها الضرورية والكمالية الدينية والدنيوية.

3-الحج من أجل العبادات وأكثرها جمعا للتنوع بمختلف أوصافه وكيفياته وهيئاته، وفيه من العبادات ما لا يستطيع المسلم أداءها في غير هذا النسك ومنها: زيارة المسجد الحرام والصلاة فيه والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة والوقوف بعرفة والمشعر الحرام والمبيت بمنى ورمي الجمار ونحر الهدي وغير ذلك كثير.

4-أنَّ التنوع في العبادات إنما شرع لأغراض كثيرة من أهمها متابعة السنة النبوية، ويظهر ذلك في أعمال الحج. فالواجب على المسلم الاجتهاد في معرفة السنة، والهدي النبوي في العبادات كلها، فإن إصابة السنة أفضل من كثرة العمل.

5-حاصل أمر التنوع أنه منه ما يرجع إلى اعتبار مصلحة المكلف، ومنه ما يرجع إلى العبادة نفسها.

6-ثم إنَّ جنس العبادة لما تنوع قصد الشارع أنَّ يميز نوعا عن نوع، والتنوع يفيد المكلف على الترقي في مدارج العبودية، كما أنَّن الأقوال، والأفعال المتنوعة في العبادات تعين المكلفين حتى يأخذ كل واحد ما يلائم نفسه ويناسب حاله.

قائمة المصادر والمراجع:

1. أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت 790 هـ)، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان دار ابن عفان، الطبعة: الأولى، 1417 هـ -1997 م.

2. أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، المحقق: أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القره حصاري -محمد عزت بن عثمان الزعفران بوليوي -أبو نعمة الله محمد شكري بن حسن الأنقروي، الناشر: دار الطباعة العامرة –تركيا، عام النشر: 1334 هـ.

3. أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (ت ٦٥٦ هـ)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، حققه وعلق عليه وقدم له: محيي الدين ديب ميستو - أحمد محمد السيد - يوسف علي بديوي - محمود إبراهيم بزال، الناشر: (دار ابن كثير، دمشق - بيروت)، (دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت)، ط: 1، 1417 هـ - 1996م.
4. أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت 684هـ)، الفروق أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
5. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774 هـ)، تفسير القرآن العظيم، المحقق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط: 2، 1420 هـ -1999 م.
6. أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية -دمشق بيروت، ط: 1، 1430هـ -2009م.
7. أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (ت 474هـ)، المنتقى شرح الموطأ، الناشر: مطبعة السعادة -بجوار محافظة مصر، ط: 1، 1332 هـ.
8. أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين،دار الكتب العلمية، ط: 4، 1406هـ -1986م.
9. أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت 275 هـ)، سنن أبي داود، المؤلف: المحقق: شعيب الأرنؤوط -محمد كامل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ -2009 م.
10. أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت 275هـ)، سنن أبي داود، المحقق: شعيب الأرنؤوط -محمد كامل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، ط: 1، 1430ه-2009م.
11. أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط: 2، 1392هـ.
12. أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي (ت 430 هـ)، تقويم الأدلة في أصول الفقه، المحقق: خليل محيي الدين الميس، مفتي زحلة والبقاع ومدير أزهر لبنان، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: 1، 1421 هـ -2001 م.
13. أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، الناشر: دار الكتبي، ط: 1، 1414هـ -1994م.
14. أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ)، بدائع الفوائد، المحقق: علي بن محمّد العمران، راجعه: سليمان بن عبد الله العمير ومحمد أجمل الإصلاحي وجديع بن محمد الجديع، الناشر: دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم (بيروت)، ط: 5، 1440 هـ -2019 م (الأولى لدار ابن حزم).
15. أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ)، الوابل الصيب ورافع الكلم الطيب، المحقق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، راجعه: حاتم بن عارف الشريف-يحيي بن عبد الله الثمالي، الناشر: دار عطاءات العلم (الرياض)- دار ابن حزم (بيروت)، ط: 5، 1440هـ-2019 م (الأولى لدار ابن حزم).
16. أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، الفوائد، المحقق: محمد عزير شمس، راجعه: جديع بن محمد الجديع -محمد أجمل الإصلاحي -علي بن محمد العمران، دار عطاءات العلم (الرياض) -دار ابن حزم (بيروت)، ط: 4، 1440هـ -2019م (الأولى لدار ابن حزم)، 279/1.
17. أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، جـ1: تحقيق: علي بن محمد العمران، راجعه: جديع بن جديع الجديع -عبد الرحمن بن صالح السديس، جـ2-3: تحقيق: نبيل بن نصار السندي، راجعه: محمد أجمل الإصلاحي -عمر بن سَعدِي، دار عطاءات العلم (الرياض) -دار ابن حزم (بيروت)، ط: 2، 1440 هـ -2019 م (الأولى لدار ابن حزم).
18. أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، المحقق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، راجعه: محمد أجمل الإصلاحي-سليمان بن عبد الله العمير، دار عطاءات العلم (الرياض) -دار ابن حزم (بيروت)، ط: 3، 1440 هـ -2019 م (الأولى لدار ابن حزم).

19. أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت751هـ)، جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام -ﷺ-، المحقق: زائد بن أحمد النشيري، راجعه: حاتم بن عارف الشريف -أحمد جاح عثمان، الناشر: دار عطاءات العلم (الرياض) -دار ابن حزم (بيروت)، ط: 5، 1440 هـ -2019 م (الأولى لدار ابن حزم).
20. أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني (ت 273 هـ)، سنن ابن ماجة، المحقق: شعيب الأرنؤوط -عادل مرشد - محمَّد كامل قره بللي -عَبد اللّطيف حرز الله، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ -2009 م.
21. أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة، ط: 2، 1384 هـ -1964 م.
22. أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، 1311 هـ، بأمر السلطان عبد الحميد الثاني، ثم صَوّرها بعنايته: د. محمد زهير الناصر، وطبعها الطبعة الأولى عام ١٤٢٢ هـ لدى دار طوق النجاة –بيروت.
23. أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت 463هـ)، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ – 2000م.
24. أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت 279 هـ)، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي–بيروت، ط: 1، 1996 م.
25. أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (ت 660 هـ)، القواعد الكبرى الموسوم بـ: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، المحقق: نزيه كمال حماد -عثمان جمعة ضميرية، دار القلم دمشق، ط:4، 1421هـ-2000م.
26. أبي بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي المعروف بـ "القفال الكبير" (ت 365 هـ)، محاسن الشريعة في فروع الشافعية، دار الكتب العلمية – بيروت، ط:1، 1428ه -2007م.
27. أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، الناشر: دار المعرفة -بيروت، 1379هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.
28. أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: 1399هـ – 1979م.
29. الإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط -عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط: 1، 1421 هـ -2001 م.
30. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت 728هـ)، مجموع الفتاوى، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، دون ط، سنة: 1416هـ-1995م.
31. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت 728)، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، المحقق: ناصر عبد الكريم العقل، الناشر: دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط: 7، 1419هـ-1999م.
32. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، العبودية، المحقق: محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي – بيروت، ط: 7 المجددة، 1426هـ – 2005م.
33. د. محمد بن خليل هراس، دعوة التوحيد أصولها والأدوار التي مرت بها ومشاهير دعلتها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1406هـ-1986م، ص: 40. أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي الحنبلي (ت ٧٩٥ هـ)، و ابن رجب الحنبلي، تقرير القواعد وتحرير الفوائد [المشهور بقواعد ابن رجب]، المحقق: أ. د. خالد بن علي المشيقح، د. عبد العزيز بن عدنان العيدان، د. أنس بن عادل اليتامى، الناشر: ركائز للنشر والتوزيع -الكويت، توزيع دار أطلس – الرياض، ط: 1، 1440 هـ -2019 م.
34. د/ محمد علي فركوس، في أعمالِ أيَّامِ التشريقِ، الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ أبي عبد المعز محمد علي فركوس (ferkous.com).

35. زين الدين أبي حامد محمَّد بن محمَّد بن محمَّد الغزالي الشافعي (450-505هـ)، معيار العلم، تحقيق: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، الناشر: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط:1437،1هـ-2016م.
36. سليمان محمد النجران، مقاصد العبادات وأثرها الفقهي، دار التدمرية للنشر والتوزيع، الرياض، ط،1، 1436هـ-2015.
37. عادل بن علي الشدي، مقاصد الحج في القرآن الكريم، مدار الوطن للنشر – الرياض، ط: 1، 1431هـ-2010م.
38. عبد الرحمن بن ناصر السعدي، مجموع الفوائد واقتناص الأوابد، دار المنهاج القاهرة – مصر، ط: 1، 1442هـ-2003م.
39. عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، الناشر: دار القلم – دمشق، ط: 4، 1395 هـ-1975م.
40. عبد الله بن صالح بن عبد الرحمن الكنهل، الترتيب في العبادات في الفقه الإسلامي، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، ط: 1، 1425هـ-2005م.
41. عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الجمعة، أحكام البدل في الفقه الإسلامي، دار التدمرية للنشر والتوزيع-الرياض، ط:1، 1429هـ-2009م.
42. العمدة في أعمال الحج والعمرة، أبو عبد المعز محمد علي فركوس، دار الموقع للنشر والتوزيع-الجزائر، ط:1، 1430هـ-2009م.
43. عون الدين أبي المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة الحنبلي، اختلاف الأئمة العلماء، (ت 560 هـ)، المحقق: السيد يوسف أحمد، الناشر: دار الكتب العلمية -بيروت، ط: الأولى، 1423هـ-2003م.
44. قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي الرومي الحنفي (ت 978هـ)، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، المحقق: يحيى حسن مراد، دار الكتب العلمية، ط: 2004م-1424هـ.
45. القسم العلمي بمؤسسة الدرر السنية، ملخص فقه العبادات، إشراف علوي بن عبد القادر السقاف، مؤسسة الدرر السنية المملكة العربية السعودية، ط:3، 1439هـ -2018م.
46. محمد إبراهيم الحمد، الحج آداب وأسرار ومشاهد، دار ابن خزيمة – السعودية، ط: 1، 1426هـ -2005م.
47. محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت 1393هـ)، التحرير والتنوير، الناشر: الدار التونسية للنشر – تونس، سنة النشر: 1984م.
48. محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت 1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق -كفر بطنا، قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، الناشر: دار الكتاب العربي، ط: 1، 1419هـ -1999م.
49. محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت 711هـ)،لسان العرب، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر – بيروت، ط: 3، 1414هـ-1993م.
50. محمد ناصر الدين الالباني، مناسك الحج والعمرة في الكتاب والسنة وآثار السلف وسرد ما ألحق الناس بها من بدع، مكتبة المعارف-الرياض، ط: 1، 1420هـ-1999م.
51. مزين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت 666هـ)، ختار الصحاح، المحقق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية -الدار النموذجية، بيروت – صيدا، ط: 5، 1420ه-1999م.
52. موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت 620 هـ)، المغني، المحقق: الدكتور عبد اللَّه بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض -المملكة العربية السعودية، ط: 3، 1417 هـ -1997م.

الهوامش

(1) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: 1399هـ – 1979م، 370/5.

(2) محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت 711هـ)، لسان العرب، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر، بيروت، ط: 3، 1414هـ-1993م، 364/8.

(3) زين الدين أبي حامد محمَّد بن محمَّد بن محمَّد الغزالي الشافعي (450-505هـ)، معيار العلم، تحقيق: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، الناشر: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط:1437،1هـ-2016م، ص:115.

(4) عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، الناشر: دار القلم، دمشق، ط: 4، 1395 هـ-1975م، ص:44.

(5) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت 728)، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، المحقق: ناصر عبد الكريم العقل، الناشر: دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط: 7، 1419هـ-1999م، 149/1.

(6) أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت 275هـ)، سنن أبي داود، المحقق: شعيب الأرنؤوط -محمد كامل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، ط: 1، 1430ه-2009م، ص: 573/2، رقم الحديث: 1436.

(7) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت 728هـ)، مجموع الفتاوى، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، دون ط، سنة: 1416هـ-1995م، 243/24.

(8) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 243/24-245.

(9) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 205/4.

(10) أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، ط: 1، 1430هـ -2009م، ص:542.

(11) أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين،دار الكتب العلمية، ط: 4، 1406هـ -1986م، 2/ 32.

(12) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، العبودية، المحقق: محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: 7 المجددة، 1426هـ – 2005م، ص:44.

(13) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 295/7.

(14) أبي بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي المعروف بـ "القفال الكبير" (ت 365 هـ)، محاسن الشريعة في فروع الشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1428ه -2007م، ص: 29.

(15) أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (ت 660 هـ)، القواعد الكبرى الموسوم بـ: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، المحقق: نزيه كمال حماد -عثمان جمعة ضميرية، دار القلم دمشق، ط:4، 1421هـ-2000م، 301/1.

(16) ابن تيمية، العبودية، ص:44.

(17) ينظر: د. محمد بن خليل هراس، دعوة التوحيد أصولها والأدوار التي مرت بها ومشاهير دعلتها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1406هـ-1986م، ص: 40. أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي الحنبلي (ت ٧٩٥ هـ)، وابن رجب الحنبلي، تقرير القواعد وتحرير الفوائد [المشهور بقواعد ابن رجب]، المحقق: أ. د. خالد بن علي المشيقح، د. عبد العزيز بن عدنان العيدان، د. أنس بن عادل اليتامى، الناشر: ركائز للنشر والتوزيع -الكويت، توزيع دار أطلس – الرياض، ط: 1، 1440 هـ -2019 م، 70/1.

(18) أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي (ت 430 هـ)، تقويم الأدلة في أصول الفقه، المحقق: خليل محيي الدين الميس، مفتي زحلة والبقاع ومدير أزهر لبنان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، 1421 هـ -2001 م، ص: 92.

(19) أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني (ت 273 هـ)، سنن ابن ماجة، المحقق: شعيب الأرنؤوط -عادل مرشد - محمَّد كامل قره بللي - عَبد اللّطيف حرز الله، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ -2009 م، أَبْوَابُ الدُّعَاءِ، باب فضل الدعاء، ص: 5/5، رقم الحديث: 3828.

(20) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ)، بدائع الفوائد، المحقق: علي بن محمّد العمران، راجعه: سليمان بن عبد الله العمير ومحمد أجمل الإصلاحي وجديع بن محمد الجديع، الناشر: دار عطاءات العلم (الرياض) -دار ابن حزم (بيروت)، ط: 5، 1440 هـ -2019 م (الأولى لدار ابن حزم)، 1146/3.

(21) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 31/2.

(22) مزين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت 666هـ)، ختار الصحاح، المحقق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية -الدار النموذجية، بيروت – صيدا، ط: 5، 1420ه-1999م، ص: 66.

(23) أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (ت 474هـ)، المنتقى شرح الموطأ، الناشر: مطبعة السعادة -بجوار محافظة مصر، ط: 1، 1332 هـ، 268/2.

(24) قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي الرومي الحنفي (ت 978هـ)، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، المحقق: يحيى حسن مراد، دار الكتب العلمية، ط: 2004م-1424هـ، ص: 48.

(25) القسم العلمي بمؤسسة الدرر السنية، ملخص فقه العبادات، إشراف علوي بن عبد القادر السقاف، مؤسسة الدرر السنية المملكة العربية السعودية، ط:3، 1439هـ -2018م، ص:665.

(26) أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، 1311 هـ، بأمر السلطان عبد الحميد الثاني، ثم صَوّرها بعنايته: د. محمد زهير الناصر، وطبعها الطبعة الأولى عام ١٤٢٢ هـ لدى دار طوق النجاة -بيروت، كِتَابُ الْحَجِّ، بَابُ فَضْلِ الْحَجِّ الْمَبْرُورِ، 1/3، رقم الحديث: 1519.

(27) المصدر نفسه، 133/2، كِتَابُ الْحَجِّ، بَابُ الْعُمْرَةِ، بَابُ وُجُوبُ الْعُمْرَةِ وَفَضْلُهَا رقم الحديث: 1520.

(28) المصدر نفسه، 133/2، كِتَابُ الْحَجِّ، بَابُ الْعُمْرَةِ، بَابُ وُجُوبُ الْعُمْرَةِ وَفَضْلُهَا، رقم الحديث: 1773.

(29) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، المحقق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، راجعه: محمد أجمل الإصلاحي-سليمان بن عبد الله العمير، دار عطاءات العلم (الرياض) -دار ابن حزم (بيروت)، ط: 3، 1440 هـ -2019 م (الأولى لدار ابن حزم)، 868/2.

(30) للاستزادة ينظر: أ.د. عادل بن علي الشدي، مقاصد الحج في القرآن الكريم، مدار الوطن للنشر – الرياض، ط: 1، 1431هـ-2010م، ص: 7، محمد إبراهيم الحمد، الحج آداب وأسرار ومشاهد، دار ابن خزيمة – السعودية، ط: 1، 1426هـ -2005م.

(31) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت 774 هـ)، تفسير القرآن العظيم، المحقق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط: 2، 1420 هـ -1999 م، 413/5.

(32) أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، المحقق: أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القره حصاري -محمد عزت بن عثمان الزعفران بوليوي -أبو نعمة الله محمد شكري بن حسن الأنقروي، الناشر: دار الطباعة العامرة، تركيا، عام النشر: 1334 هـ، كِتَابُ الْحَجِّ، بَابُ حَجَّةِ النَّبِيِّ ﷺ، 38/4، 1228.

(33) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ)، الوابل الصيب ورافع الكلم الطيب، المحقق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، راجعه: حاتم بن عارف الشريف-يحيي بن عبد الله الثمالي، الناشر: دار عطاءات العلم (الرياض)، دار ابن حزم (بيروت)، ط: 5، 1440هـ-2019 م (الأولى لدار ابن حزم)، ص: 161.

(34) الإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط -عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط: 1، 1421 هـ -2001 م، 397/19، رقم الحديث: 12405.

(35) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت751هـ)، جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام ﷺ، المحقق: زائد بن أحمد النشيري، راجعه: حاتم بن عارف الشريف -أحمد جاح عثمان، الناشر: دار عطاءات العلم (الرياض)، دار ابن حزم (بيروت)، ط: 5، 1440 هـ -2019 م (الأولى لدار ابن حزم)، 1/ 343.

(36) ابن كثير، تفسير ابن كثير، 2/ 184.

(37) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، الفوائد، المحقق: محمد عزير شمس، راجعه: جديع بن محمد الجديع -محمد أجمل الإصلاحي - علي بن محمد العمران، دار عطاءات العلم (الرياض)، دار ابن حزم (بيروت)، ط: 4، 1440هـ -2019م (الأولى لدار ابن حزم)، 279/1.

(38) أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية، القاهرة، ط: 2، 1384 هـ -1964 م، 56/12.

(39) ابن كثير، تفسير ابن كثير، 149/4.

(40) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كِتَابُ الْحَجِّ، بَابُ حَجَّةِ النَّبِيِّ ﷺ، 38/4، 1228.

(41) ابن كثير، تفسير ابن كثير، ص: 7.

(42) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كِتَابُ الْحَجِّ، بَابُ بَيَانِ وُجُوهِ الْإِحْرَامِ، ص: 29/4، رقم الحديث: 1211.

(43) محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي أبو الوليد، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، دار ابن حزم، بيروت، ط:1، 1424هـ-2003م،299/1.

(44) المصدر السابق،301/1.

(45) المصدر السابق، 302/1.

(46) أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت 279 هـ)، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي–بيروت، ط: 1، 1996 م، أَبْوَابُ الْحَجِّ، بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ التَّلْبِيَةِ وَالنَّحْرِ، 178/2، رقم الحديث: 827.

(47) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، أَبْوَابُ الْمَنَاسِكِ، بَابُ رَفْعِ الصَّوْتِ بِالتَّلْبِيَةِ، 160/4، رقم الحديث: 2923.

(48) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، جـ1: تحقيق: علي بن محمد العمران، راجعه: جديع بن جديع الجديع -عبد الرحمن بن صالح السديس، جـ2-3: تحقيق: نبيل بن نصار السندي، راجعه: محمد أجمل الإصلاحي -عمر بن سَعدِي، دار عطاءات العلم (الرياض) -دار ابن حزم (بيروت)، ط: 2، 1440 هـ -2019 م (الأولى لدار ابن حزم)، 339/1.

(49) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، 869/2.

(50) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت 463هـ)، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ – 2000م، 57/4.

(51) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت 684هـ)، الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، 188/3.

(52) القرافي، الفروق 188/3.

(53) صحيح مسلم، كِتَابُ الْحَجِّ، بَابُ الْحَجِّ عَنِ الْعَاجِزِ لِزَمَانَةٍ وَهَرَمٍ وَنَحْوِهِمَا، أَوْ لِلْمَوْتِ، 101/4، رقم الحديث: 1334.

(54) البخاري، صحيح البخاري، كتاب جزاء الصيد، بَابُ الْحَجِّ وَالنُّذُورِ عَنِ الْمَيِّتِ وَالرَّجُلُ يَحُجُّ عَنِ الْمَرْأَةِ، 18/3، رقم الحديث: 1334.

(55) أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، الناشر: دار الكتبي، ط: 1، 1414هـ -1994م، 297/1.

(56) عبد الله بن صالح بن عبد الرحمن الكنهل، الترتيب في العبادات في الفقه الإسلامي، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، ط: 1، 1425هـ-2005م، 50/1.

(57) صحيح مسلم، كِتَابُ الْحَجِّ، بَابُ بَيَانِ وُجُوهِ الْإِحْرَامِ، 29/4، رقم الحديث: 1211.

(58) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: 2، 1392هـ، 134/8.

(59) صحيح مسلم، كِتَابُ الْحَجِّ، بَابُ اسْتِحْبَابِ رَمْيِ جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ يَوْمَ النَّحْرِ رَاكِبًا، وَبَيَانِ قَوْلِهِ ﷺ: لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ، 79/4، رقم الحديث: 1297.

(60) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت 1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق -كفر بطنا، قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، الناشر: دار الكتاب العربي، ط: 1، 1419هـ -1999م، 105/1.

(61) البخاري، صحيح البخاري، كِتَابُ الصَّلَاةِ، بَابُ قَوْلِ اللهِ تَعَالَى ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾، 88/1، رقم الحديث: 395.

(62) صحيح مسلم، كِتَابُ الْحَجِّ، بَابُ اسْتِحْبَابِ رَمْيِ جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ يَوْمَ النَّحْرِ رَاكِبًا، وَبَيَانِ قَوْلِهِ ﷺ: لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ، 79/4، رقم الحديث: 1297.

(63) البخاري، صحيح البخاريُّ، كِتَابُ الْحَجِّ، بَابُ إِذَا رَمَى الْجَمْرَتَيْنِ يَقُومُ وَيُسْهِلُ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ 178/2، رقم الحديث: 1751.

(64) مسلم، صحيح مسلم، كِتَابُ الْحَجِّ، بَابُ جَوَازِ اشْتِرَاطِ الْمُحْرِمِ التَّحَلُّلَ بِعُذْرِ الْمَرَضِ، وَنَحْوِهِ، 26/4، رقم الحديث: 1207.

(65) سليمان محمد النجران، مقاصد العبادات وأثرها الفقهي، دار التدمرية للنشر والتوزيع، الرياض، ط،1، 1436هـ-2015، 1464/3.

(66) موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت 620 هـ)، المغني، المحقق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض -المملكة العربية السعودية، ط: 3، 1417 هـ -1997 م، 220/5.

(67) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت 790 هـ)، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان دار ابن عفان، الطبعة: الأولى، 1417 هـ -1997 م، 477/1.

(68) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 245/26.

(69) البخاري، صحيح البخاري، كِتَابُ الْحَجِّ، بَابُ مَنْ قَدَّمَ ضَعَفَةَ أَهْلِهِ بِلَيْلٍ فَيَقِفُونَ بِالْمُزْدَلِفَةِ وَيَدْعُونَ وَيُقَدِّمُ إِذَا غَابَ الْقَمَرُ، ص: 165/2، رقم الحديث: 1678.

(70) عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الجمعة، أحكام البدل في الفقه الإسلامي، دار التدمرية للنشر والتوزيع-الرياض، ط:1، 1429هـ-2009م، 23/1.

(71) عون الدين أبي المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة الحنبلي، اختلاف الأئمة العلماء، (ت 560 هـ)، المحقق: السيد يوسف أحمد، الناشر: دار الكتب العلمية -بيروت، ط: الأولى، 1423هـ-2003م، بَاب جنايات الْحَج، 297/1.

(72) مسلم، صحيح مسلم، كِتَابُ الْحَجِّ، بَابُ حَجَّةِ النَّبِيِّ ﷺ، ص: 38/4، رقم الحديث: 1218.

(73) محمد ناصر الدين الالباني، مناسك الحج والعمرة في الكتاب والسنة وآثار السلف وسرد ما ألحق الناس بها من بدع، مكتبة المعارف-الرياض، ط: 1، 1420هـ-1999م، 28-29، والعمدة في أعمال الحج والعمرة، أبو عبد المعز محمد علي فركوس، دار الموقع للنشر والتوزيع-الجزائر، ط:1، 1430هـ-2009م، ص: 80.

(74) أَحْمَدَ، مُسْنَدُ أَحْمَدَ، مُسْنَدُ الْمُكْثِرِينَ مِنَ الصَّحَابَةِ، مُسْنَدُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، ص: 280/10، رقم الحديث: 6130.

(75) الترمذي، الجامع الكبير سنن الترمذي، أَبْوَابُ الدَّعَوَاتِ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ، 385/5، رقم الحديث: 3585.

(76) ابن قيم الجوزية، جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام ﷺ، 1/ 160.

(77) أَحْمَدَ، مُسْنَدُ أَحْمَدَ، مُسْنَدُ الْمُكْثِرِينَ مِنَ الصَّحَابَةِ، مُسْنَدُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، ص: 280/10، رقم الحديث: 6130.

(78) ابن عبد البر، الاستذكار، 330/4.

(79) ينظر: سليمان محمد النجران، مقاصد العبادات وأثرها الفقهي، 3/ 1464-1482.

(80) أَحْمَدَ، مُسْنَدُ أَحْمَدَ، مُسْنَدِ الْكُوفِيِّينَ، حَدِيثُ عَبْدِ اللهِ بْنِ قُرْطٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، 427/31، رقم الحديث: 19075.

(81) أَحْمَدَ، مُسْنَدُ أَحْمَدَ، مُسْنَدُ الْمُكْثِرِينَ مِنَ الصَّحَابَةِ، مُسْنَدُ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ، 72/7، رقم الحديث: 3961.

(82) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 2/ 137.

(83) مسلم، صحيح مسلم، كِتَابُ الْحَجِّ، بَابُ حَجَّةِ النَّبِيِّ ﷺ، 38/4، رقم الحديث: 1218.

(84) نفسه.

(85) مُتَّفَقٌ عليه :أخرجه البخاريُّ في كتاب المغازي، بابُ حجَّة الوداع، 178/5، رقم الحديث: 4411، ومسلمٌ في كِتَابُ الْحَجِّ، بَابُ تَفْضِيلِ الْحَلْقِ عَلَى التَّقْصِيرِ، وَجَوَازِ التَّقْصِيرِ، 80/4، رقم الحديث: 1301.

(86) أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، الناشر: دار المعرفة -بيروت، 1379هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، 564/3.

(87) ينظر: ابن هبيرة، اختلاف الأئمة العلماء، 297/1.

(88) أَحْمَدَ، مُسْنَدُ أَحْمَدَ، مُسْنَدِ الشَّامِيِّينَ، حَدِيثُ يَعْلَى بْنِ أُمَيَّةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، 475/29، رقم الحديث: 17956.

(89) أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت 275 هـ)، سنن أبي داود، المؤلف: المحقق: شعيب الأرنؤوط -محمد كامل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ -2009 م، كتاب المناسك، باب الوداع، ص: 355/3، رقم الحديث: 2001.

(90) الترمذي، السنن، الجامع في أبواب الحج – باب ما جاء في المرأة تحيض بعد الإفاضة، 269/2، رقم: 944.

(91) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، أَبْوَابُ الْمَنَاسِكِ، بَابُ السَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، 201/4، رقم الحديث: 2988.

(92) المغني، 264/5.

(93) ابن كثير، تفسير ابن كثير، 2/ 184.

(94) أَحْمَدَ، مُسْنَدُ أَحْمَدَ، مُسْنَدِ الْبَصْرِيِّينَ، حَدِيثُ نُبَيْشَةَ الْهُذَلِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، 322/34، رقم الحديث: 20722.

(95) د/ محمد علي فركوس، في أعمالِ أيَّامِ التشـريقِ، الموقع الرسـمي لفضـيلة الشـيخ أبي عبد المعز محمد علي فركوس (ferkous.com)، بتصرف.

(96) ينظر: ابن المنذر، الإجماع لابن المنذر، ص:115.

(97) محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت 1393هـ)، التحرير والتنوير، الناشر: الدار التونسية للنشر، تونس، سنة النشر: 1984م، 231/2.

(98) ينظر: القفال الشاشي، محاسن الشريعة في فروع الشافعية، ص: 140.

(99) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، مجموع الفوائد واقتناص الأوابد، دار المنهاج القاهرة – مصر، ط: 1، 1442هـ-2003م، ص: 206.

(100) ابن القيم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، 869/2.

(101) الشاطبي، الموافقات، 142/3.

(102) العز ابن عبد السلام، القواعد الكبرى 188/1.

(103) أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (ت 656هـ)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، حققه وعلق عليه وقدم له: محيي الدين ديب ميستو - أحمد محمد السيد - يوسف علي بديوي - محمود إبراهيم بزال، الناشر: (دار ابن كثير، دمشق - بيروت)، (دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت)، ط: 1، 1417 هـ - 1996م، 76/3.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 143 – 162
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أثر جائحة كورونا في الموازنة بين المصالح والمفاسد
- نماذج تطبيقية من كليتي الدّين والنفس-

The Effect Of The Covid-19 Pandemic On The Balancing Between The Vested-Interests And Coruption
- Applied Model In The Faculty Of Religion And Ego-

طالبة دكتوراه أمال بوخالفي[1] **أ.د/ أم نائل بركاني**
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
مخبر العلوم الإسلاميّة في الجزائر
umtahaamal@yahoo.com amel.boukhalfi@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2021/10/03 **تاريخ القبول: 2022/06/12**

الملخص:
تسعى هذه الورقة إلى بيان أثر العلاقة بين موازنة المصالح والمفاسد المتعلقة بكليتي الدين والنفس في الشرع وجائحة كورونا المستجد ، وذلك من خلال الكشف عن معايير الموازنة بين هذه المصالح والمفاسد المتعلقة بكليتي الدين والنفس، ودورها وأثرها في الحكم والقول على العديد من المسائل والنوازل التي أفرزتها جائحة كورونا المستجد وما انجر عنها من تداعيات، حيث قد تم التوصل من خلال هذا البحث إلى أنه لابد من تفعيل معايير الموازنة بين كليتي الدين والنفس للوصول للراجح في مختلف المسائل الشرعية المتعلقة بكوفيد 19 والتي ظهر فيها التعارض بين المصالح والمفاسد المتعلقة بكليتي الدين والنفس، والذي أدى إلى الوقوع في إشكالات فيها، ولقد تم توضيح تلك العلاقة المهمة وأثرها من خلال عرض بعض النماذج الفقهية التي أبرزت ذلك، وهذا من شأنه إظهار خاصية صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان.
الكلمات المفتاحية: الموازنة؛ المصالح؛ المفاسد؛ جائحة كورونا.

Abstract:
This paper seeks to illustrate the impact of the relationship between Balancing interests and evils of the five necessities Including in debt and the spirit in Sharia and the new Corona pandemic, by revealing the criteria for Balancing interests and evils, their and its effect on judgment and saying and the many issues and pitfalls created by the new Corona pandemic and the consequences they have had. It has been concluded through this research that the criteria for balancing debt and the spirit in Sharia To achieve the most correctin various legitimate matters relating to Covid 19 That has led to problems in it, and this important relationship and its impact have been illustrated by the presentation of some of the doctrinal models that have highlighted this, thus demonstrating the validity of Islamic law for every time and place
Keywords: Balancing; interests؛ evils; Corona emerging pandemic.

[1]- المؤلف المرسل.

المقدمة:

يقوم الاجتهاد الفقهي في مختلف الأحكام الشرعية والنوازل خاصة على حكمة التشريع الإسلامي ورعايته لمصالح العباد في الدارين، ولذلك فإنَّ كثير من العلماء يُصَدرون كتاباتهم بقول ابن القيم التي افتتح به كتابه "إعلام الموقعين": "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهى عدل كلها، ورحمه كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها"[1]، غير أن هذه المصالح قد تتعارض ظاهريا وتتزاحم وتتنازع فيما بينها، بحيث لا يمكن تحصيل إحداها إلا بتفويت أخرى، وهنا تتم الموازنة بين الواجبات نفسها، وفق تحديد المصلحة الراجحة من خلال الموازنة بين المصالح فيما بينها، وبين المفاسد فيما بينها، وبين المصالح والمفاسد معًا وذلك من خلال تفعيل المعايير المستمدة من نصوص الشرع وروحه والتي على أساسها يكون الترجيح وتحديد الأولويات.

وقد استجد في هذا العصر ظهور جائحة كورونا المستجد، والتي تعد من النوازل الصحية التي عمّت العالم بأجمعه وأنتجت واقعا جديدا وحالة لم يعشها المسلمون من قبل باعتبار خطرها وامتدادها وانتشارها السريع آفاق الكرة الأرضية، فحاصرت الدنيا وأربكت العالم وعطّلت مسارات الحياة وأثرت وعلى حياة الأفراد ومصالحهم عامة والمسلمين خاصة، حيث تسبب انتشار هذه الجائحة في بعض المسائل الدينية حدوث تعارض بين كليات الشريعة وخاصة ذلك التعارض الظاهر بين مصلحة حفظ الدّين وحفظ النفس، أين وقع النّاس في حيرة وارتباك، أيهما يقدم ويرجح على الأخر، فكان لا بد من البحث السريع والجدي لبيان الحكم الشرعي والترجيح المصلحي فيها، وذلك من خلال الموازنة بين مصالح ومفاسد كليتي الدّين والنفس في الشرع في هذه المسائل، وتفعيل مختلف معايير وأليات الموازنة بين مصالح ومفاسد هذين الكليتين، والتي كان لها الدور الفعّال والمهم للخروج بالقول الراجح فيها .

إشكالية البحث:

تعد الموازنة بين المصالح والمفاسد المتعلقة بكليتي الدّين والنفس من القواعد المهمة جدا للترجيح في مختلف المسائل التي تسببت بها جائحة كورونا المستجد، لذلك نسعى من خلال هذا البحث الإجابة على التساؤلات التالية: ما هو أثر الموازنة بين المصالح والمفاسد المترتبة عن جائحة كورونا المستجد والمتعلقة بكليتي الدّين والنفس؟

وسعيا للإجابة على هذه التساؤلات نقترح الخطة الآتية:

المقدمة:

المبحث الأول: علاقة جائحة كورونا المستجد بالموازنة بين المصالح والمفاسد.

البحث الثاني: معايير الموازنة بين المصالح والمفاسد المتعلقة بكليتي الدّين والنفس في الشرع.

المبحث الثالث: أثر جائحة كورونا في موازنة المصالح والمفاسد في كليتي الدّين والنفس (نماذج تطبيقية من وحي كوفيد19)

المبحث الأول: علاقة جائحة كورونا المستجد بالموازنة بين المصالح والمفاسد

المطلب الأول: تعريف المصلحة وأقسامها

الفرع الأول: المصلحة لغة واصطلاحا

أولا: لغة: المصلحة مشتق من صلح، والمصلحة: الصلاح وهو ضد الفساد[2]، وتطلق المصلحة في اللغة ويراد بها عدّة معان، ومنها[3]: خلاف الفساد وزواله، الاستقامة والصلاح، النفع والخير، والصواب.

فجميع معان المصلحة اللغوية قريبة من بعض، وأقربها للمعنى الاصطلاحي هو ما يعبر عنها بالمنفعة وما ناقض المفسدة.

ثانيا: اصطلاحا: وردت تعاريف كثيرة للمصلحة نكتفي بما ذكره الغزالي حيث قال: "نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة، فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول، فهو مفسدة، ودفعها مصلحة "[4].

أي أنّ المصلحة هي كل ما يحقق مقاصد للمكلفين لا غنى عنها، وذلك بجلب وحفظ مصالح دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، وتبعد عنهم مفاسد ومضار تفوّت عليهم هذه الأصول الخمسة فكل ما يضمن حفظ هذه الأصول والكليات فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول والكليات فهو مفسدة، ودفعها مصلحة.

الفرع الثاني: أقسامها: حيث قسمت المصلحة إلى ثلاثة أقسام، وهي:

أولا: الضروريات

1- تعريفها: وهي: "ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج، وفوت حياة وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين".

وحفظ الضروريات يكون بمراعاتها من جانب الوجود من خلال ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، ومراعاتها من جانب العدم، وذلك من خلال ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها[5].

بمعنى أن الشريعة جاءت في جميع أحكامها للمحافظة على كليات الشريعة ومقاصدها الضرورية والتي تمثلت في: حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، من خلال تشريع كل ما من شأنه الحفاظ عليها وتحريم وإبطال كل ما يعود عليها بالهلاك والإبطال.

ثانيا: الحاجيات والتحسينيات

1- الحاجيات: و"مدار المصالح الحاجية التوسعة على العباد برفع الضيق والحرج والمشقة عنهم وكل مصلحة وكل حكم يجعل النّاس في سعة قدر معتبر من الطمأنينة والانتظام في أمورهم دون معاناة ولا ضيق فهذا يعد من الحاجيات"[6]، فالأخذ بالمصالح والمقاصد الحاجية، فيه توسعة وتيسير ورفع للحرج عن المكلفين، وقد بين الشاطبي أهمية الحاجيات والحكمة منها من خلال أنها وجدت لرَفْع الحرج والمشقة عن المكلفين، إذ دَوَرَان الحاجيّات على: التَّوْسِعة والتيسير، والرفق ورَفْع الضيق والحرج، ولهذا شرعت الرخص، والحاجيّ خادم ومكمِّل للضروري[7] [8].

وهذا يعني أن وجود الحاجيات ما كان إلا للمحافظة على الضروريات؛ وذلك بتكميلها وخدمتها والمحافظة عليها.

2- التحسينيات: قال الشاطبي - رحمه الله- في معناها هي: "الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تألفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق"[9]، وهي ما لا يقع في معارضة قاعدة شرعية: والأمثلة على هذا النوع كثيرة منها: تحريم النجاسة ووجوب إزالتها فإن نفرة الطباع عنها لخساستها، وما يقع في معارضة قاعدة شرعية: وهو ما يقع في مقابلة قاعدة معتبرة ومثل له العلماء بالمكاتبة.

وعليه فإن كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل إما مقدمة له أو مقارنا أو تابعا، فما جاءت إلا للمحافظة على الضروريات وخدمتها وتحسينها.

المطلب الثاني: تعريف المفسدة ومعنى الموازنة بين المصالح والمفاسد

الفرع الأول: تعريف المفسدة

أولا: لغةً: المفسدة مشتق من فسد، يقال: فسد الشيء يفسُد ويفسِد، وفسُد فسادًا ضِدُّ صَلُحَ، فهو فاسِدٌ، والمَفْسَدَةُ: ضِدُّ المَصْلَحَةِ، وتَفَاسَدَ القومُ: تدابَرُوا وَقَطَّعُوا الأَرحام، الاستفسادُ: خِلَافُ الِاسْتِصْلَاحِ. وَقَالُوا: هَذَا الأَمر مَفْسَدَةٌ لِكَذَا أَي فِيهِ فَسَادٌ [10]. فالمفسدة في اللغة إذا: هي ضد الصلاح.

ثانيا: اصطلاحا: للمفسدة في اصطلاح العلماء تعريفات عدّة، نكتفي بذكر تعريف ابن عاشور حيث قال: "ما قابل المصلحة، وهي وصف للفعل يحصل به الفساد: أي الضرُّ دائمًا أو غالبًا، للجمهور أو للآحاد"([11])، ثم يبين معنى الفساد حيث قال: "والإفساد فعل ما به الفساد والهمزة فيه للجعْل أي جعل الأشياء فاسدة في الأرض. والفساد أصله استحالة منفعة الشيء النافع إلى مضرة به أو بغيره، وقد يطلق على وجود الشيء مستعملا على مضرة، وإن لم يكن فيه نفع من قبل. يقال فسد الشيء بعد أن كان صالحا، ويقال فاسد إذا وجد فاسدا من أول وهلة، وكذلك يقال أفسد إذا عمد إلى شيء صالح فأزال صلاحه...فالإفساد في الأرض منه تصير الأشياء الصالحة مضرة" [12].

الفرع الثاني: الموازنة بين المصالح والمفاسد

أولا: معنى الموازنة بين المصالح والمفاسد

1- الموازنة لغة: الموازنة لغة مأخوذة من: وزَنه يزِنه وزنا وزِنة [13].

2- الموازنة اصطلاحا: وهي مسلك اجتهادي تُقابل من خلاله المصالح والمفاسد المتعارضة تقديما للراجح الغالب على المرجوح المغلوب[14]، وقد عرف هذا المسلك بفقه الموازنة، والذي عرّف بعدة تعريفات منها تعريف السوسوة له بقوله هو: "مجموعة المعايير والأسس التي يُرجّح بها بين ما تنازع من المصالح أو المفاسد، ويعرف به أي المتعارضين ينبغي فعله، وأيهما ينبغي تركه" [15]، وقال الكمالي هي: "المفاضلة بين المصالح المتعارضة والمتزاحمة، لتقديم الأولى بالتقديم منها" [16].

ثانيا: أسس وطرق الموازنة:

1- أسس الموازنة: وهي كالآتي:

أ- توفيق الله: وقال عنه العز: "فمن وفقه الله للوقوف على ترتب المصالح عرف فاضلها من مفضولها، ومقدمها من مؤخرها... وكذلك من وفقه الله لمعرفة رتب المفاسد فإنه يدرأ أعظمهما بأخفهما عند تزاحمهما" [17].

ب- الاجتهاد: وقال عنه العز: "بذل الجهد والطاقة في النظر في الأدلة الدالة على مطلوب المجتهد" وقسمة ثمانية أقسام، والقسم الثامن وهو الاجتهاد في معرفة أصلح المصالح وأقبح المفاسد [18].

ج- المشاورة: وقال عنها العز: ما علم أنه مصلحة راجحة فلا مشاورة في فعله، وما علم أنه مفسدة راجحة فلا مشاورة في تركه، وما التبس أمره ففيه المشاورة، فإن الصواب قد يظهر لقوم ويغيب عن آخرين".

د- الفطرة السليمة: وقال عنها العز: "واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد نظرا لهم من رب الأرباب"[19]. وقال: "والإنسان بطبعه يؤثر ما رجحت مصلحته على مفسدته، وينفر مما رجحت مفسدته على مصلحته"[20].

2- طرق الموازنة : طرق الموازنة كما ذكرها العلماء ومنهم العز بن عبد السلام، أربعة وهي: الجمع أو الترجيح أو التخيير أو التوقف، وذلك كالآتي:

أ- الجمع:

1- لغة: تأليف المفترق[21].

2- اصطلاحا: بيان التوافق والائتلاف بين الأدلة الشرعية سواء كانت عقلية أو نقلية، وإظهار أن الاختلاف غير موجود بينهما حقيقة، وسواء كان ذلك البيان بتأويل الطرفين أو أحدهم[22]. وهو أول طريق في الموازنة، ويقدمه العز على غيره من الطرق، فإذا تزاحمت المصالح تحصل جميعها إذا أمكن، وفي ذلك يقول: "إذا اجتمعت المصالح الأخروية الخالصة، فإن أمكن تحصيلها حصلناها"[23]، وقال: "فمن قدر على الجمع بين الأمر بمعروفين في وقت واحد لزمه ذلك لما ذكرناه من وجوب الجمع بين المصلحتين"[24].

ب- الترجيح:

1- لغة: مصدر رجّح، والاسم الرجحان إذا زاد وزنه، ورَجَّح الميزان يُرَجَّح ويرجُح إذا ثقلت كفته بالموزون، وترجَّح الرأي عنده غلب على غيره[25].

2- اصطلاحا: هو تقديم المجتهد أحد الطريقتين المتعارضتين لما فيه من مزية معتبرة تجعل العمل به أولى من الآخر[26].

حيث إذا تعذر الجمع ففي هذه الحالة يسلك طريق الترجيح، وفي ذلك يقول العز: "وإن تعذر جلب الجميع فإن تفاوتت الرتب استعمل الترجيح عند عرفانه"[27].

ج- التخيير: يقول العز عنه: "إذا تساوت المصالح مع تعذر الجمع تخيرنا في التقديم والتأخير بين المتساويين". والتخيير لا يلجأ إليه إلا بعد تعذر الجمع، وتعذر الترجيح.

د- التوقف: وهو آخر طريق في الموازنة، يُسلك عند العجز عن الجمع بين المصالح، والجهل بترجيح أحد الطرفين على الآخر، إذ لا يصح ترجيح جانب على الآخر دون علم بالمرجح، يقول العز: "لا يحل الإقدام للمتوقف في الرجحان في المصالح الدينية حتى يظهر له الراجح... ولا يحيد عن ذلك إلا جاهل بالصالح والأصلح، والفاسد والأفسد"[28].

ثالثا: قواعد الموازنة: وتتمثل في النقاط الآتية:

1- ترجيح الشارع لجنسٍ أو نوع من العمل على غيره.

2- النظر في قيمة المصلحة وترتيبها: فالمصالح قد تكون ضرورية أو حاجية أو تحسينية، والمفاسد تتعلق بها كذلك وكل مصلحة منها لها تتمة وتكملة لحكمته ونفعه، فيراعى عند الموازنة هذه المفاضلة.، وتقديم أعلى المقاصد من خلال مراعاة مجموعة من الضوابط، منها الآتي:

أ- درء المفاسد مقدم على جلب المصالح[29].

ب- إِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوعِيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بِارْتِكَابِ أَخَفِّهِمَا [30].

ج- الضرورات تبيح المحظورات[31].

د- تحصيل المصالح ودرء المفاسد أولى من تعطيلها [32].

هـ- حفظ البعض أولى من تضييع الكل [33].

3 - النظر في العموم والخصوص: فلا ترجَّح مصالح خاصة على مصالح عامَّة بل العكس فيحكم على الخاصَّة لأجل العامة [34].

4 - النظر في المآلات، وتوقُّع حصولها من عدمه، ومدى قوة حصول المتوقَّع[35].

المطلب الثالث: جائحة كورونا المستجد وعلاقتها بالموازنة بين المصالح والفاسد

الفرع الأول: تعريف جائحة كورونا المستجد (كوفيد 19)

أولا: تعريف الجائحة

1- لغة: الجائحة في اللغة مأخوذة من الجوح بمعنى: الاستئصال والهلاك، قال ابن فارس: "الجيم والواو والحاء أصل واحد وهو: الاستئصال، يقال: جاح الشيء يجوحه: استأصله، ومنه اشتقاق الجائحة"[36]، ويقال : جاحتهم الجائحة واجتاحتهم، وجاح الله ماله وأجاحه أي: أهلكه والجوح والجائحة هي: الشدّة والنازلة العظيمة التي تجتاح المال من سنة أو فتنة[37]، والجائحة هي: "الآفة التي تهلك الثمار والأموال، وتستأصلها، وكل مصيبة عظيمة، وفتنة مبيرة، جائحة"[38].

فالجائحة في اللغة إذن تأتي على معنيين، معنى عام: فيراد بها الاستئصال والشدة، ومعنى خاص: حيث تطلق على كل مستأصل وشديد مهلك للمال، فيأتي عليه، أي بتحديد محل الهلاك بالمال، فكل شدة ونازلة عظيمة مهلكة للمال تسمى جائحة في اللغة.

2- اصطلاحا: تحدث الفقهاء القدامى عن معنى الجائحة في معرض حديثهم عن الآفة والمصيبة التي تلحق بعقد بيع الزروع والثمار، قبل تمام القبض في عقد بيع فتقضي عليه أو على بعضه، وحكم الشرع فيها بوضع هذه المصيبة عن المشتري[39]، وتبعهم في هذا جمهور المعاصرين، لكن المتتبع للمسائل التي تناولها العلماء في مسألة وضع الجوائح نجدها تتعدى ذلك، سواء ما صرّحوا به أنّه من أحكام الجوائح، أو ما يفهم من فتاواهم وتطبيقاتهم، فهي تشمل كذلك المنافع المقصودة من العقود، كما تشمل غير العقود، كالزكاة والغصب وغيرها[40]، أي تشمل مختلف الالتزامات المالية وهو ما استدركه بعض المعاصرين على تعريفاتهم لها[41]، ولعلى إطلاق الفقهاء لهذا المصطلح كان توافقا مع المعنى اللغوي الخاص للجائحة، وليس حصرا لمعنى الجائحة في المصيبة المهلكة للثمار والزروع وما ماثلها.

قال الباجي: "الجائحة اسم لكل ما يجيح الإنسان وينقصه، إلا أنّ هذا له عرف في اللغة والشرع، فإذا أطلق فهم منه فساد الثمرة وهو الذي وضع عمر عن المبتاع قدره من الثمن"[42]، كأهل بلدة أصابها جفاف.

ثانيا: معنى كورونا المستجد:

هو مرض الفيروس التاجي 2019 المعروف اختصاراً بكوفيد 19 وهو: "التهاب في الجهاز التنفسي بسبب فيروس تاجي (كورونا) جديد"، وفيروس "كورونا" هو: فصيلة كبيرة من الفيروسات التي قد تسبب المرض للإنسان والحيوان، والتي تسبب للبشر حالات عدوى الجهاز التنفسي، التي قد تصل حدّتها إلى أمراض جد وخيمة مثل متلازمة الشرق الأوسط التنفسية، والمتلازمة التنفسية الحادة الوخيمة[43].

واسم المرض "كوفيد 19" هو أصله بالإنجليزية" covid-19 "، وهو اختصار مركب من عدّة حروف: "co" يقصد بها كورونا فهي أول حرفين من "corona"، و"vi" فيروس "virus"، و"d"مرض بالإنجليزية "diseas"، و19 سنة ظهوره وهي: 2019م[44]، حيث قد ظهر أول مرة في الصين، سنة: 2019م، والتحريات تعتقد أن الفيروس حيواني المنشأ في الأصل، ولكن الحيوان الخازن غير معروف حتى الآن بشكل مؤكد وهناك شبهات حول الخفاش وآكل النمل[45].

ثالثا: المقصود بجائحة كورونا المستجد (كوفيد 19)

ومن خلال ما سبق نخلص إلى أن المقصود بجائحة كورونا المستجد هو: تلك المصيبة العظيمة والفتنة المبيرة التي اجتاحت العالم بأسره والمتمثلة في مرض فيروس تاجي جديد، والذي هو عبارة عن التهاب يصيب الجهاز التنفسي للإنسان، فيؤدي في بعض الحالات إلى الوفاة.

فهو مرض خطير وخطورته تكمن أساسا في سرعة انتشاره، فقد ثبت علميا وعمليا أنه واسع الانتقال والانتشار بين البشر، بسرعة كبيرة، وتتراوح العدوى بين حامل الفيروس من دون أعراض إلى أعراض شديدة، وتتمثل هذه الأعراض في: الحمى والسعال وضيق التنفس (في الحالات المتوسطة إلى الشديدة)؛ وقد يتطور المرض خلال أسبوع أو أكثر من معتدل إلى حاد، فيؤدي إلى الوفاة[46].

الفرع الثاني: علاقة جائحة كورونا المستجد بالموازنة بين المصالح والمفاسد:

إن تأثير هذه الجائحة تجلى بشكل مباشر وكبير على كلية النفس من خلال ما تسببه هذه الجائحة من مرض وموت في بعض الحالات، مما يأتي على كلية النفس بالضرر أو بالهلاك. خاصة تلك المسائل التي ظهر فيها التعارض بين المصالح والمفاسد التي تلحق كلية النفس مقابل إقامة كلية الدين، جراء انتشار هذا المرض.

البحث الثاني: معايير الموازنة بين المصالح والمفاسد المتعلقة بكليتي الدّين والنفس

جلب المصلحة المتعلقة بكليتي الدين والنفس ودرء المفسدة عنهما، هو المطلوب، وهو مقصود الشرع، لكن عند تعذر جلب كل المصالح أو درء جميع المفاسد المجتمعة في المسألة الواحدة، والمتعلقة بكليتي الدين والنفس فقد وضع العلماء مجموعة من المعايير المستنبطة من نصوص الشرع ومقاصده، يمكن من خلالها الوصول إلى الراجح في المسائل التي يظهر فيها التعارض بين المصالح والمفاسد المتعلقة بالكليتين، وهذه المعايير هي:

المطلب الأول: الترجيح من خلال مراعاة ترتيب كل كلية

ومعنى ذلك هو: هل تقدم كلية الدّين على كلية النفس في ترتيب الكليات الخمس، أو العكس؟ أي هل كلية الدّين أولى من كلية النفس، أو كلية النفس أولى من كلية الدين؟ والناظر في كتب العلماء القدامى حول ترتيب الكليات أو المقاصد الخمسة يجد أنهم لم يتفقوا على ترتيب معين لتلك المقاصد، فمنهم من قدم الضرورات الدينية على الضرورات الدنيوية ومنهم من قال بعكس ذلك، سنقوم بعرض أراء العلماء القدامى في هذه المسألة وأدلتهم، والراجح منها، وذلك من خلال الآتي:

الفرع الأول: أقوال العلماء في ترتيب كليتي الدّين والنفس

أولا: الفريق الأول: ذهب جمهور العلماء[47] إلى تقديم كلية الدّين على كلية النفس، وجعلها هي الأهم وفي المرتبة الأولى في ترتيب الكليات الخمس، وبالتالي عند التعارض تقدم كلية الدّين على كلية النفس، فيقول القرافي في هذا: "تقدم العلة المقتضية حفظ أصل الدين على غيرها من الضروريات وغيرها؛ لأن الدين أهم الكليات الخمسة"[48].

ثانيا: الفريق الثاني: في حين ذهب الرازي[49] في قوله: "النفس، والمال، والنسب، والدين، والعقل"[50]، وقوله: "النفوس، والعقول، والأديان، والأموال، والأنساب"[51] وأخرون[52] إلى تقديم كلية النفس (ضمن ما سموه بالضرورات الدنيوية) على كلية الدّين (الضرورة الدينية).

الفرع الثاني: أدلة كل فريق:

أولا: أدلة الفريق الأول: ذهب جمهور العلماء إلى تقديم كلية الدّين على كلية النفس مراعاة لمجموعة من الأدلة أهمها الآتي:

1- حفظ الدين ثمرته متعلقة بالسعادة الأبدية في جوار رب العالمين، أما حفظ النفس فسعادته متعلقة بالسعادة الدنيوية الفانية [53]

2- حفظ الدّين هو المقصود الأعظم الذي تقوم عليه باقي الضرورات، فما سواه من الضروريات إنما كان مقصودا لأجله لما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56) [54].

3- تشريع الله سبحانه وتعالى للجهاد وهذا تحقيقا لمقصد مهم وهو حفظ الدّين، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ (البقرة: 193)، رغم ما فيه من هلاك للنفس وإتلافها، فمصلحة كلية الدّين هنا من إعلاء كلمة الله وإذلال الشرك مقدمة على المضرة والمفسدة الحاصلة في إزهاق[55]. الأرواح كانت هذه أهم الأدلة التي جاء بها أصحاب هدا الاتجاه.

ثانيا: أدلة الفريق الثاني

على تقديم كلية حفظ النفس على كلية حفظ الدين:

1- مقصود الدّين هو حق الله تعالى، ومقصود النفس هو حق للآدمي، و في الشرع حق الآدمي مرجح على حق الله تعالى، لأن حق الأدمي مبني على الشح والمضايقة، أما حق الله تعالى فمبني على المسامحة والمساهلة، كذلك حق الله تعالى لا يتضرر بفوات حقه أما حقوق الآدميين فتتضرر، ولذلك عند التعارض والتزاحم مع عدم إمكانية الجمع بينهما فإنه يقدم حق الأدمي من حفظ النفس على حق الله من حفظ الدّين، كتقديم القصاص على القتل في الردة عند اجتماع المصلحتين، فيقتل الجاني المرتد والقاتل قصاصا تقديما لمصلحة حفظ النفس على حفظ الدّين، كذلك كتقديم الدّين على زكاة الأموال والفطر[56].

وقد رد أصحاب القول الأول على هذا الدليل فقال الآمدي: "وأما النفس فكما هي متعلق حق الآدمي بالنظر إلى بعض الأحكام، فهي متعلق حق الله تعالى بالنظر إلى أحكام أخر، ولهذا يحرم عليه قتل نفسه والتصرف بما يفضي إلى تفويتها، فالتقديم إنما هو لمتعلق الحقين ولا يمتنع تقديم حق الله وحق الآدمي على ما تمحض حقا لله"، ثم يواصل بيان ذلك بقوله: "كيف وأن مقصود الدين متحقق بأصل شرعية القتل وقد تحقق، والقتل إنما هو لتحقيق الوعيد به، والمقصود بالقصاص إنما هو التشفي والانتقام، ولا يحصل ذلك للوارث بشرع القتل دون القتل بالفعل على ما يشهد به العرف ، فكان الجمع بين الحقين أولى من تضييع أحدهما، كيف وأن تقديم حق الآدمي هاهنا لا يفضي إلى تفويت حق الله فيما يتعلق بالعقوبة البدنية مطلقا؛ لبقاء العقوبة الأخروية، وتقديم حق الله مما يفضي إلى فوات حق الآدمي من العقوبات البدنية مطلقا، فكان ذلك أولى"[57].

2- واستدلوا على ما ذهبوا إليه بأن النفس هي محل ورود الأحكام، ولحرمتها في كثير من النصوص، حيث رجحت مصلحة حفظ النفس على حفظ الدّين في الكثير من النصوص ومن ذلك: أنه خفف عن المسافر بإسقاط ركعتين ورخص له بالفطر في نهار رمضان، وعن المريض أيضا حيث جوز له القعود بدل القيام في الصلاة، وكذلك في قطع الصلاة من أجل إنقاذ الغريق، وترك الجمعة والجماعات حتى لحفظ المال وهو أقل رتبة من حفظ النفس، وكذلك تم ترجيح مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمي بين أظهرهم على مصلحة الدّين حتى عصمنا دمه ومع وجود الكفر المبيح[58].

وقد ردّ الآمدي على هذا الدليل أيضا بقوله: "وأما التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديما لمقصود النفس على مقصود أصل الدين بل على فروعه، وفروع أصل غير أصل الشيء، ثم وإن كان فمشقة الركعتين في السفر تقوم مقام مشقة الأربع في الحضر، وكذلك صلاة المريض قاعدا بالنسبة إلى صلاته قائما وهو صحيح، فالمقصود لا يختلف، وأما أداء الصوم فلأنه لا يفوت مطلقا، بل يفوت إلى خلف وهو القضاء، وبه يندفع ما ذكروه من صورة إنقاذ الغريق وترك الجمعة والجماعة لحفظ المال"[59].

الفرع الثالث: الترجيح

من خلال عرض أراء العلماء وأدلتهم في المسألة، فإنه يترجح تقديم كلية الدّين على غيرها، لقوة أدلة الجمهور، وضعف أدلة الفريق الأخر، فحفظ الدّين هو أولى المقاصد وأعلاها، وأعظمها وأرقاها؛ فالنفس ما خلقت ووجدت إلا للمحافظة على كلية الدّين وإعلاء كلمته، ولذلك شرع الجهاد مع ما فيه من إهلاك للنفس لأن حفظ الدّين أولى من حفظ النفس، يقول ابن عبد السلام: "ومن قدر على إنكارها (المعاصي كلها) مع الخوف على نفسه، كان إنكارها مندوبا إليه ومحثوثا عليه؛ لأن المخاطرة بالنفوس في إعزاز الدين مأمور بها، كما يغَرَّرُ بها في قتال المشركين وقتال البغاة المتأولين"[60]، وعليه فكل ما وجد في الشرع من تقديم لمصلحة كلية النفس على كلية الدّين كان ذلك من أجل المحافظة على أصل الدين، ففي حفظ مصلحة النفس حفظ لكلية الدين، ولا يتم دلك إلا من خلال تفعيل ومراعاة مرجحات أخرى مستمدة من نصوص الشرع ومقاصده والتي بها يستهدى للراجح عند ظهور تعارض لمصالح ومفاسد متعلقة بين كليتي الدّين والنفس.

المطلب الثاني: الترجيح من خلال مراعاة درجة المصلحة ورتبتها ومن خلال النظر إلى شمول المصلحة المتعلقة بكليتي الدّين والنفس

الفرع الأول: من خلال مراعاة درجة المصلحة ورتبتها

فعند التعارض بين المصالح والمفاسد المتعلقة بكليتي الدّين والنفس في الشرع فإنه يجب الاجتهاد في معرفة درجة المصالح المتعارضة، ليحسن الترجيح، فيتم ترجيح الأقوى، قال الغزالي: "وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقاصد الشرع، بل يجب القطع بكونها حجة، وحيث ذكرنا خلافا فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى"[61]، فترجح مصلحة الدّين أو النفس الضرورية على مكملتها وعلى مصلحة الدّين أو النفس الحاجية والمكملة لها أو التحسينية والمكملة لها، كما تقدم الحاجيات الدينية أو حاجيات النفس على مكملاتها وعلى التحسينيات الدينية وتحسينيات النفس، وكذلك تقدم تحسينيات الدّين أو النفس على مكملاتها ، فأقوى المصالح هي الضرورية، ثم الحاجية ثم التحسينية[62].

ومن الأمثلة على هذا: لو أكره مسلم على قول الكفر مع اطمئنان قلبه بالإيمان (حاجي الدّين) وإلا قتل (ضروري النفس)، ساغ له وجاز له النطق بكلمة الكفر ليحمي نفسه من الهلاك، ترجيحا لضروري النفس على حاجي الدّين، فالنطق بكلمة الكفر مفسدة تلحق الدّين لكنه في رتبة الحاجيات ولا يرقى للضرورات لأن به مشقة دون هلاك وضياع الدّين لأن القلب مطمئن بالإيمان، أما القتل فهو من قبيل ضرورة حفظ النفس من الهلاك.

الفرع الثاني: من خلال مراعاة شمول المصلحة:

ودلك في حال تعارض مصلحتين متعلقتين بكليتي الدين والنفس، إحداهما مصلحة عامة متعلقة بعموم النّاس، والأخرى خاصة متعلقة بشخص معين أو بفئة قليلة، ففي هذه الحالة فإن الشرع يجعل المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة[63]، ومن ذلك جواز رمي من يتترس به الكفار من المسلمين، إذا لم يكن هناك مجال لدفعهم ودفع شرهم عن المسلمين إلا بذلك الفعل، وهذا تقديما للمصلحة العامة على المصلحة الخاصة[64]، فإهلاك نفس من تترس به الكفار هنا هي مصلحة نفس خاصة تعارضت مع مصلحة عامة متعلقة بحفظ الدّين، فقدمت مصلحة حفظ الدّين العامة على مصلحة حفظ النفس الخاصة.

المطلب الثالث: الترجيح من خلال النظر في مدى توقع حصول المصلحة والأثار المترتبة عليها أو فواتها واستدراكها

الفرع الأول: من خلال في مدى توقع حصول المصلحة من عدمه، ومدى قوة حصول المتوقَّع

أي من خلال النظر إلى المآلات من مصالح ومفاسد التي يتوقع حصولها والمتعلقة بكليتي الدين والنفس، حيث فصل ابن عبد السلام تفاوت المصالح من حيث توقع إفضائها إلى المفسدة والضرر، حيث منها ما يترتب عليه مفسدة قطعية، ومنها ما يكون مفسدته ظنية أو غالبة، ومنها ما يكون نادرا وقليلا، وهي ليست واحدة عند الترجيح[65]، ف "المصلحة المحققة الناجزة مقدمة على المفسدة المستقبلة المتوهمة"[66]، والظنية ظنا غالبا مقدمة على النادرة أو الموهومة، من خلال: "تقديم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة"[67]، بمعنى أنه: "لا يجوز تعطيل المصالح الغالبة لوقوع مفاسد نادرة"[68].

والأمثلة على تفعيل هذا المعيار في الموازنة بين المصالح المتعارضة التي تظهر بين كليتي الدين والنفس في الشرع كثيرة منها: ما ذكره ابن عبد السلام في قوله: "وكذلك لو رأيناه يقتل إنسانا يزعم أنه كافر حربي دخل إلى دار الإسلام بغير أمان وهو يكذبه في ذلك لوجب علينا الإنكار؛ لأن الله خلق عباده حنفاء، والدار دالة على إسلام أهلها لغلبة المسلمين عليها، فإذا أصابت ظنوننا في ذلك فقد قمنا بالمصالح التي أوجب الله علينا القيام بها وأجرنا عليها إذا قصدنا بذلك وجه الله - تعالى-"[69]. فالشرع في مثل هذه المسائل نظر إلى المصلحة وقوتها من حيث القطعية وغلبة الظن فأمر بها سوآءا تعلقت بكلية النفس أو بالدين.

الفرع الثاني: من خلال الأثار المترتبة عليها أو الفوات والاستدراك

ومن المعايير المعتبرة في الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعلقة بكليتي الدّين والنفس في الشرع النظر إلى إمكانية الأخذ بالبدل أو انعدامه، فالمصالح التي تفوت إلى غير بدل مقدمة على التي تفوت إلى بدل يقوم مقامها ويعوضها في حال الفوات، يقول ابن عبد السلام: "فكان تحصيل إحدى المصلحتين في هذه المسائل مع بدل الأخرى ، أولى من تحصيل إحدى المصلحتين وتعطيل بدل الأخرى"[70]، بمعنى أن ينظر إلى المصلحتين المتعارضتين والمتعلقتين بكليتي الدين والنفس في المسألة فتقدم المصلحة التي ليس لها بدل على التي لها بدل في الشرع، ويعد هذا من قبيل الجمع بين المصلحتين[71]، كمسألة تعارض مصلحة الصوم مع مصلحة إنقاذ الغريق فهنا قدمت مصلحة إنقاذ الغريق الذي إذا فاتت لا يمكن تداركها على مصلحة الصوم الذي يمكن تداركها بإقامة البدل عنها وهو القضاء.

ولا شك أنّ هذا المعيار في التعامل مع المصالح المتعارضة المتعلقة بين كليتي الدّين والنفس يبين مدى عمق الفقه الإسلامي، ويوثق الصلة بين الاجتهاد النظري والمصالح الواقعية للناس، حيث يراعى في الفوات إلى بدل أم إلى غير بدل، وكذلك تقديم النفس والمال على صلاة الجمعة والجماعة يدخل تحت ما فيه تفويت مطلقا وهو النفس والمال على ما يفوت إلى بدل وهو الجمعة[72].

ففي هذه الأمثلة قدمت مصلحة النفس عن أداء شعيرة دينية يمكن تداركها دون أصلها[73]، وقد يقول قائل فإذا ظهر لأحد المجتهدين رجحان مصلحة دون التي رآها أخر وذلك لاختلاف المعايير وتداخلها التي تم تفعيلها من قبل كل واحد، فيقول ابن عبد السلام في هذا: "فالذي صار إلى المصلحة الراجحة مصيب للحق، والذي صار إلى المصلحة المرجوحة مخطئ معفو عنه إذا بذل جهده في اجتهاده، وكذلك إذا تعارضت المصلحة والمفسدة"[74].

ومن خلال كل ما سبق يتبين أنّ القاعدة والأساس في الشرع هو أنّ ضرورة حفظ أصل الدّين مقدمة على ضرورة حفظ النفس، والدّين لا يحفظ إلا بحفظ النفس، وهذه الأخيرة ما وجدت إلا للمحافظة على

الدّين، فالدين له أولوية مطلقة تندرج تحته الكليات الأخرى، ويهيمن عليها، ومنها كلية النفس، بدليل أن الغرض الأصلي من الخلق العبادة، ولأن هذه العبادة والمحافظة عليها لا تتم إلا بالحفاظ على النفس، لذلك روعي ميزان الموازنة بين المصالح والمفاسد المتعلقة بكليتي الدّين والنفس في الشرع، في الحالات التي يظهر التعارض فيها على ترجيح مصلحة النفس على الدّين وذلك خدمة وحفاظا على قيام الأصل الأول في الشرع وهو كلية الدّين، فالكليتين مهمتين في الشرع ولا تقوم الواحدة دون الأخرى، فإذا بدا التعارض بينهما عند التطبيق في الواقع العملي فإنه يلجأ للترجيح من خلال تفعيل مجموعة من المعايير ونصب الميزان الشرعي الذي يتم من خلاله الوصول إلى الراجح بينهما حفاظا على كليهما.

المبحث الثاني: أثر جائحة كورونا في الموازنة بين المصالح والمفاسد المتعارضة في كليتي الدّين والنفس

المطلب الأول: نازلتي: تيميم الميت بسبب كورونا المستجد، وغلق المساجد (توقف الجماعات والعدول بالجمعة إلى الظهر)

الفرع الأول: نازلة: تيميم الميت بسبب كورونا المستجد (كوفيد 19)

أولا: بيان النازلة: الأصل في الشرع أنّ الميت المسلم يغسل ويكفن ثم يدفن، وهذا واجب كفائي على المسلمين، قال ابن حزم: "اتفقوا على أنّ غسله-أي المسلم- والصلاة عليه إن كان بالغا، وتكفينه مالم يكون شهيدا، أو مقتولا ظلما في قصاص" [75]، وقد اختلف المعاصرون في تغسيل وتكفين الميت بكوفيد 19، مع اتفاقهم على عدم إسقاط الصلاة على الميت بسبب كوفيد 19، وذلك بأن يحضرها أقل عدد ممكن[76]، لتفادي انتشار المرض.

اختلف علماء العصر في هذه المسألة، إلى قولين وذلك كالآتي:

القول الأول: جواز تغسيل الميت بسبب مرض كوفيد 19وتكفينه، إذا أمكن ذلك بما لا ينقل العدوى ويضر بالمغّسل فقد وجب غسله، وإن تعذر ذلك فيلجأ حينئذ للتيمم بدلا من الغسل، وهذا عملا بالقاعدة الفقهية: "إذا تعذر الأصل يصار إلى البدل"[77]، فإن تعذر التيمم أيضا تُرك غسله وسقطت المطالبة به شرعا، للقاعد: "المشقة تجلب التيسير"[78] [79]، ما لم يكن المنع من قبل السلطات الرسمية، وهو رأي دار الإفتاء للمملكة الأردنية[80]، ودار الإفتاء المصرية [81].

القول الثاني: عدم جواز غسل الميت ولا تيممه وإن سمحت بذلك السلطات الصحية، وهو رأي المجلس الأوروبي للبحوث والإفتاء[82]، وكانت أدلتهم مبنية على أن الميت مقدّم على الحي فلا يشرع تغسيله، فحفظ نفس الحي مقدمة على مصلحة تغسيل الميت[83]؛ لأن مظنة انتقال العدوى واردة جدا، والضرر كبير.

ثانيا: بيان دور معايير الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعلقة بكليتي الدّين والنفس في القول في هذه المسألة

ذهب جمهور العلماء في ترجيح مصلحة حفظ النفس للمغسل على مصلحة تغسيل الميت وذلك من خلال تفعيل معايير الموازنة بين مصلحة حفظ الدّين والنفس في الشرع والتي كانت كالآتي:

1- مراعاة معيار: مرتبة الضرورات مقدمة على مرتبة الحاجيات: فحفظ نفس المغسل تعد من الضرورات، لأن انتقال العدوى له قد تؤدي إلى هلاكه وموته، أما تغسيل الميت والتي هي من قبيل العبادات فليست من الضرورات بل تعد من حاجيات كلية الدّين، فليس فيه هلاك أو ضياع للدين، وبالتالي عند التعارض قدمت المصلحة الضرورية والمتمثلة في حفظ نفس المغسل التي يمكن هلاكها وضياعها على المصلحة الحاجية لكلية الدّين والمتمثل في تغسيل الميت.

2- مراعاة معيار: مصلحة الجماعة مقدمة على المصلحة الخاصة: وتغسيل الميت هو حق للفرد وبالتالي هو مصلحة خاصة بالميت ، وقد تعارضت هذه المصلحة مع حق الجماعة أي مصلحته والمتعلقة بالأحياء حيث انتقال العدوى من الميت من شأنها إشعال فتيل هذه الجائحة وانتشارها بين البشر، وبالتالي ذهاب مصلحة متعلقة بجماعة من الناس، فكان ترك غسل الميت والعدول به إلى التيمم أو إسقاطه عند القول الآخر، وذلك تغليبا لمصلحة الجماعة على مصلحة الفرد.

3- من خلال النظر إلى إمكانية الفوات والاستدراك: تغسيل الميت يمكن تداركها بقيام بدلها مقامها وهو تيميم الميت، أما مصلحة حفظ نفس المغسل إن فاتت وضاعت وهلكت لا يمكن تداركها، ولذلك قدمت المصلحة الفائتة لا إلى بدل على التي تفوت إلى البدل.

4- من خلال النظر إلى الوقوع والتوقع: فحفظ نفس الحي مقدمة على مصلحة تغسيل الميت لأن مظنة انتقال العدوى من الميت المصاب بالمرض من جراء لمسه عند الغسل واردة جدا، والضرر كبير، وبالتالي ومراعاة لهدا المآل المتوقع وحفاظا على النفوس المعافاة من المرض من جراء العدوى المحتملة، كان القول في هده المسألة.

الفرع الثاني: نازلة: غلق المساجد (توقف الجماعة والعدول بالجمعة إلى الظهر)

أولا: بيان المسألة

منذ بداية انتشار هذه الجائحة عبر بلدان العالم، اتجهت جميع دول العالم الإسلامي إلى قرار إغلاق المساجد أمام روادها استجابة لتعليمات السلطات الصحية المحلية والعالمية تحرزاً من الإصابة بالفيروس، وذلك لأن التجمعات من شأنها إشعال فتيل هذا الوباء وانتشاره بين البشر، فكان الإفتاء في هذه المسألة بإسقاط الجماعة والعدول بالجمعة إلى الظهر الذي يصلى في المنازل، مع الإبقاء على شعير الآذان، وهذا الرأي من غالب المجامع الفقهية وهيئات الفتوى الكبرى[84]. مع التأكيد على أن فتح المرافق المختلفة عند ارتفاع الجائحة أو قلتها، يوجب فتح المساجد، مع مراعاة أسباب الوقاية.

ثانيا: بيان دور معايير الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعلقة بكليتي الدّين والنفس في القول في هذه المسألة

تعارضت في هذه المسألة مصلحة كلية الدّين والمتمثلة في إقامة الصلاة في المساجد مع مصلحة حفظ النفس من العدوى بهذا الفيروس الذي يؤدي إلى الوفاة في بعض الحالات، وكان الترجيح فيها من خلال تفعيل معايير الترجيح في الشرع بين كليتي الدّين والنفس وذلك كالآتي:

1- الضروريات مقدمة على الحاجيات: ومعنى هذا أنه من قواعد الموازنة بين المصالح المتعارضة في الشرع بين كليتي الدّين والنفس عند التزاحم فإنه ينظر للمصلحة الأقوى والأكثر أهمية، وهي التي ترجح، وقد تعارضت في هذه المسألة مصلحتين ضرورة حفظ النفس، حيث القول بهذه الفتوى من شأنه الحفاظ على كلية النفس من الهلاك والضياع، حيث أثبت علميا أن التجمعات من شأنها إشعال فتيل هذه الجائحة وبالتالي إصابة عدد غير قليل وممكن وفاة بعضهم، والشرع أمر بالحفاظ على النفوس، مثل ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: 195)، فالآية أمرت بالنهي عن اتخاذ الأسباب المؤدية لهلاك النفس وإتلافها[85]، فحفظ النفس معناه: صيانتها من التلف أفرادا وجماعات، وليس حفظها بالقصاص كما مثل له الفقهاء، والذي هو أضعف أنواع حفظ النفوس؛ لأن الأهم من ذلك حفظ النفس من التلف قبل وقوعه كمقاومة الأمراض السارية، ومنع الناس من أن تدركهم العدوى بدخول بلد قد انتشرت فيه أوبئة [86]، وقد تعارضت هذه المصلحة الضرورية مع مصلحة أداء صلاة الجماعة التي تعد من قبيل حفظ الدّين لكنها لا

ترقى إلى الضروريات بل تعد من التكميليات في حفظ الدّين[87]، والتكميلي والحاجي لا يَقوى على معارضة الضروري وهي مقدمة عليه، وبالتالي كان معيار ترجيح الضروريات على الحاجيات دور في ترجيح غلق المساجد حفاظا على الأنفس.

2- من خلال النظر في العموم والخصوص: وذلك أنّ مصلحة المصلي المريض المصاب بمرض كورونا المستجد والذي يريد حضور صلاة الجماعة مرجوحة أمام مصلحة الجماعة والمتمثلة في رواد المسجد الذي قد تنتقل لهم العدوى من جراء الصلاة مع ذلك المريض.

3- من خلال النظر إلى إمكانية الفوات والاستدراك: الصلاة الجماعية يمكن أن تقام حين يرفع البلاء أو حين اتخاذ إجراءات من شأنها تمنع انتشاره بين البشر، وكذلك الجمعة التي تعوض وتتدارك بأداء الظهر في المنازل، أما مصلحة حفظ النفس فإن فاتت وضاعت وهلكت لا يمكن تداركها وبها تضيع المصلحة الأخرى فإن هلك الإنسان فمن يقيم الصلاة في المساجد.

4- من خلال النظر إلى الوقوع والتوقع: وذلك حفاظا على النفوس السليمة المعافاة من المرض من جراء العدوى المحتملة، وبها حفاظا كذلك على مصلحة الدّين، حيث تعطل الصلاة في المساجد حفاظا عليها بالحفاظ على الأنفس، فإن هلكت الأنفس وانتشر المرض انتشارا يصعب احتوائه بين البشر فحينها ستوقف الصلاة الجماعية لا محالة لانعدام من يقيمها، فتهلك وتضيع كلا المصلحتين ، وبالتالي ومراعاة وتفعيلا لمعيار الوقوع والتوقع بين مصلحة الدّين والنفس كان القرار بغلق المساجد حفظا لمصلحة حفظ النفس والتي بها يحفظ الدّين.

المطلب الثاني: نازلة: إفطار الطواقم الطبية في نهار رمضان

الفرع الأول: من أجل إنقاذ مرضى كوفيد 19

أولا: بيان النازلة: ومعنى هذه النازلة هو: إفطار الطواقم الطبية من أطباء ومساعديهم أيام اشتداد انتشار الجائحة عبر العالم وتوافد المئات بل والآلاف على المستشفيات فاضطرت بعض الطواقم الطبية العمل لساعات دون انقطاع للسهر على انعاش المتضررين لإنقاذهم من الموت وكان هذا الوضع تزامنا مع شهر رمضان، أين يضعف بعض الأطباء وينهكون فلا يقوون على تطبيب المرضى، ففي هذه الحالة يرخص لهم الإفطار ، حيث جاء في البيان الختامي لمؤتمر معالجة الشريعة الإسلامية لأثار جائحة كورونا:" لا يجوز شرعا أن يفطر الطبيب المعالج لمرضى فيروس كورونا في رمضان، إلا إذا خيف على المرضى الضرر أو الهلاك عند عدم الفطر"[88].

ثانيا: بيان دور معايير الترجيح والموازنة بين المصالح والمفاسد المتعلقة بكليتي الدّين والنفس للقول في هذه المسألة: تزاحمت في هذه المسألة مصلحة حفظ الدّين على مصلحة حفظ النفس، وكان الترجيح فيها من خلال معايير الموازنة بينهما الآتية:

1- درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة: فصيام الطبيب وكل الأطقم الطبية هو تحقيق لمصلحة، وبالتمسك بهذه المصلحة في بعض الحالات التي لا تقدر فيها الطواقم على تكميل العمل بسبب مشقة الصوم قد تضيع في تلك الفترة العديد من الأنفس وتهلك، وبالتالي درءا للمفسدة التي تلحق بضرورة حفظ النفس والمتعلقة بالمرضى راجحة على مصلحة صوم الطبيب.

2- من خلال النظر إلى إمكانية الفوات والاستدراك: مصلحة حفظ الدّين هنا يمكن تداركها بالقضاء أي بالإتيان بالبدل، وفي الشرع قاعدة تقول: "يقدم ما ليس له بدل على الذي له بدل" لأن ماله بدل يتدارك أما ما ليس له بدل فيضيع ويهلك، فمصلحة النفس إن هلكت فلا يمكن تداركها، فمن فاتته مصلحة أداء الصيام

لا يقارب إنقاذ نفس مسلمة من الهلاك[89]، فكانت هي الأهم والأرجح، فرجحها العلماء وقالوا في حالة ما إذا لم يتمكن الطبيب من علاج مريض كورونا المستجد إلا بإفطاره كضعف بدنه فهنا فقط جاز له الفطر.

الفرع الثاني: من أجل الوقاية من المرض

أولا: بيان النازلة وحكمها

تداولت وسائل التواصل الاجتماعي وبعض الأخبار أنه لابد من الإكثار من شرب السوائل لوقاية الجسم من الإصابة بمرض كورونا المستجد،" حيث إن تناول السوائل يمنع جفاف الحلق ويأخذ الفيروس إلى المعدة لتتخلص منه، كما يحافظ على التوازن في الجسم، ومن ثم يمنع الإصابة بفيروس كورونا"[90]، ومراعاة لذلك فهل يجوز الإفطار في نهار رمضان خاصة للطواقم الطبية المسلمة صحة إفطار المسلم في نهار رمضان بحجة الوقاية من مرض كورونا المستجد، وهي فتوى مركز الأزهر العالمي للفتوى الإلكترونية[91]، وبه صدر بيان المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث[92].

ثانيا: بيان دور معايير الترجيح والموازنة بين المصالح والمفاسد المتعلقة بكليتي الدّين والنفس للقول في هذه المسألة

كان القول في هذه المسألة من خلال الترجيح بين مصالح ومفاسد حفظ النفس من الإصابة بمرض كورونا المستجد وحفظ الدّين من خلال الحفاظ على الصيام، وذلك من خلال الآتي:

1- النظر إلى مدى توقع كل مصلحة: حيث أن المصلحة القطعية مقدمة على غيرها، والظنية ظنا غالبا مقدمة على الموهومة أو المشكوك فيها: فمصلحة حفظ النفس بشرب الماء للوقاية من الإصابة من مرض فيروس كورونا المستجد هي مصلحة متوهمة ولا أساس لها من الصحة، ممّا يجعلها مرجوحة أمام مصلحة حفظ الدّين في صيام رمضان وهي مصلحة قطعية، حيث جاء في جواب لمنظمة الصحة العالمية (المكتب الإقليمي للشرق الأوسط) لسؤال في هذا المقام والمتمثل في: هل شرب الماء يخفف من التهاب الحلق؟ وهل يقي من العدوى بمرض فيروس كورونا؟ فكان الجواب: شرب الماء مهم جدا على مستوى الرطوبة في الجسم مما يحفظ الصحة العامة، ولكننه لا يقي من العدوى بمرض كوفيد 19[93]، ممّا يجعلها مرجوحة أمام مصلحة حفظ الدّين في صيام رمضان وهي مصلحة قطعية، وكذا مآلها بالنسبة لصحة الجسم فالواقع أثبت أن الصيام يعمل على تقوية المناعة الذاتية للجسم لدرء الأوبئة، وهو ما يحتاج إليه الإنسان في ظل انشار جائحة كورونا المستجد[94].

ومن خلال ما سبق يتجلى الدور الفعال لمختلف معايير الترجيح والموازنة بين المصالح والمفاسد المتعلقة بكليتي الدين والنفس في الشرع للوصول إلى الحكم الشرعي الراجح لمختلف المسائل التي جاءت بسبب جائحة كورونا المستجد وما انجر عنها من تداعيات انتشاره عبر العالم، والتي ظهر فيها التعارض بينها. وهذا لما تحققه هذه المعايير للترجيح من حفاظ على كليات الشريعة.

الخاتمة:

لقد توصلنا بعون من الله وتوفيقه في ختام هذا البحث إلى جملة من النتائج أهمها:

1- المقصود بجائحة كورونا المستجد هو: تلك المصيبة العظيمة والفتنة الكبيرة التي اجتاحت العالم بأسره والمتمثلة في مرض فيروس تاجي جديد، والذي هو عبارة عن التهاب يصيب الجهاز التنفسي للإنسان، فيؤدي في بعض الحالات إلى الوفاة.

2- وضع العلماء مجموعة من المعايير وفق نصوص الشرع ومقاصده، يمكن من خلالها الوصول إلى الراجح في المسائل التي يظهر فيها التعارض بين المصالح والمفاسد المتعلقة بكليتي الدين والنفس، وأهمها تقديم كلية الدين على كلية النفس مراعاة لترتيب الكليات من حيث الأفضلية والمكانة في الشرع.

3- كما يتم الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعلقة بكلية الدين والنفس عند التعارض في الشرع من خلال مراعاة درجة المصلحة ورتبتها ومن خلال النظر إلى شمول المصلحة المتعلقة بكليتي الدّين والنفس ومن خلال النظر في مدى توقع حصول المصلحة، وإمكانية الأخذ بالبدل أو انعدامه، فالمصالح التي تفوت إلى غير بدل مقدمة على التي تفوت إلى بدل يقوم مقامها ويعوضها في حال الفوات.

4- كان لميزان الترجيح ين المصالح والمفاسد المتعلقة بكليتي الدين والنفس الدور الفعال والأثر القوي في القول والحكم على العديد من المسائل التي تسببت بها جائحة كورونا المستجد ومنها مسألة تيميم الميت بدل تغسيله ومسألة غلق المساجد والعدول بالجمعة إلى الظهر، ودلك من خلال معيار تقديم الضرورات على الحاجيات، والمصلحة العامة مقدمة على الخاصة وبالنظر إلى إمكانية الفوات والاستدراك ومن خلال النظر إلى الوقوع والتوقع. وبجواز إفطار الطواقم الطبية في نهار رمضان من أجل انقاد مرضى كوفيد 19 فقط إذا خيف على المرضى الضرر أو الهلاك عند عدم الفطر، بحيث صار الأمر عاما والضرر قطعي ولا يوجد بديل لهذا الطبيب أو لهؤلاء الأطباء فعندها ينظر إلى المسألة من خلال إمكانية الفوات والاستدراك فمصلحة حفظ الدّين هنا يمكن تداركها بالقضاء أي بالإتيان بالبدل، أما مصلحة نفس المرضى فإن فاتت فلا يمكن تداركها.

5- كما توصل من خلال هده المعايير إلى القول بعدم جواز إفطار الأطقم الطبية من أجل الوقاية من المرض، من خلال النظر إلى مدى توقع المصلحة أو المفسدة، فالإصابة بمرض فيروس كورونا المستجد هي مفسدة متوهمة، ممّا يجعلها مرجوحة أمام مصلحة حفظ الدّين في صيام رمضان وهي مصلحة قطعية.

قائمة المصادر والمراجع:

1- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ط.ت).

2- ابن القيم، محمد بن أي بكر، اعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمّد عبد السلام ابراهيم، يروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991م.

3- ابن أمير الحاج، شمس الدين محمد، التقرير والتحبير، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1983م .

4- ابن حزم، أبو محمد علي، مراتب الإجماع في العادات والمعاملات والاعتقادات، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ط.ت).

5- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، (د.ط)، 1984م.

6- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: محمد الطاهر الميساوي، عمّان: دار النفائس، ط2، 2001م.

7- ابن عبد السلام، عز الدّين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ت: نزيه كما حمّاد وعثمان جمعة ضميرية، دمشق: دار القلم، (د.ط.ت).

8- ابن فارس، أبو الحسن أحمد، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (د.ط)، 1997م.

9- ابن منظور: ابن منظور، أبي الفضل جمال الدّين، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط8، 1414هـ.

10- ابن نجار، تقي الدين الفتوحي شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1997م.

11- ابن نجيم، زين الدّين بن ابراهيم، الأشباه والنظائر، ت: محمد مطيع الحافظ، دمشق: دار الفكر، ط1، 1983م.

12- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، نهاية السول شرح منهاج الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م.

13- الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، الرياض: دار الصميعي، ط1، 2003م.

14- الباجي، أبو الوليد سليمان، المنتقى شرح الموطأ، مصر: مطبعة السعادة، ط1، 1332ه، 232/4.

15- البعلي، أبو عبد الله شمس الدّين، المطلع على ألفاظ المقنع، ت: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي، ط1، 2003م.
16- ابن تيمية، تقي الدّين أحمد، مجموع الفتاوى، اعتنى به وخرّج أحاديثه: عامر الجزار وأنور الباز، المنصورة: دار الوفاء، ط3، 2005م.
17- بلاعو، محمد علي، نوازل الأوبئة، ص30 وما بعدها، منشور على الأنترنيت على موقع" كنتاكي"، على الصفحة الآتية: https://kantakji.com/5286/ تاريخ الاطلاع: 2020/08/11م.
18- جمعة، محمد مختار وآخرون، فقه النوازل كورونا المستجد أنموذجا، ص88. كتاب منشور بصيغة" pdf" على الأنترنيت على موقع" البوابة الإلكترونية لوزارة الأوقاف " على الصفحة الآتية:http://ar.awkafonline.com/?p=94276 تاريخ الاطلاع عليه: 2020/08/118م.
19- الحفناوي، محمد إبراهيم محمد، التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ط، د. ت).
20- الرازي، محمد فخر الدين، المحصول في علم الأصول، ت: جابر فياض العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، (د.ط.ت).
21- الرصاع، محمد بن القاسم، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية(شرح حدود ابن عرفة)، بيروت: المكتبة العلمية، ط1، 1350ه.
22- الرملي، شمس الدّين محمّد، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت: دار الفكر، ط الأخيرة.
23- الريسوني، أحمد، محاضرات في مقاصد الشريعة، القاهرة: دار الكلمة، ط3، 2014م.
24- الريسوني، قطب، "انخرام فقه الموازنات أسبابه، ومآلاته، وسبل علاجه"، أبحاث مؤتمرفقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، 29/27 شوال 1434هـ.
25- الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دمشق: دار الفكر ، ط1، 1986م.
26- الزرقا، الشيخ محمد، شرح القواعد الفقهية، بقلم: مصطفى أحمد الزرقا، مراجعة: عبد الستار أبي غدة. دمشق: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1989م.
27- الزمخشري، أبو القاسم محمود، الفائق في غريب الحديث والأثر، ت:علي محمد البجاوي -محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان: دار المعرفة، ط2، (د.ت).
28- السبكي، تقي الدين أبو الحسن، الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1995م.
29- السبكي، تاج الدّين عبد الوهاب، الأشباه والنظائر، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد عوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991م.
30- السوسوة، عبد المجيد محمد، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، دبي: دار القلم، ط1، 2004م.
31- السيوطي، جلال الدّين، الأشباه والنظائر في فروع الشافعية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1983.
32- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسين أل سليمان، دار ابن عفان، ط1، 1997م.
33- الشوكاني، محمد بن علي، الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، ت: أبو مصعب بن حسن الحلاق، صنعاء: مكتبة الجيل الجديد، (د.ط.ت)،
34- صبري، مسعود، فتاوى العلماء حول فيروس كورونا، القاهرة: دار البشير، ط1، 2020م.
35- الغزالي، أبي حامد محمد، المستصفى من علم الأصول، ت: محمد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1997م.
36- الفيروز أبادي، مجد الدّين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف حمد نعيم العرقسوسي، بيروت: الرسالة، ط8، 2005 م.
37- الفيومي، أحمد بن محمد علي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ت: عبد العظيم الشناوي، القاهرة: دار المعارف، ط2، (د.ت).
38- العجمي، محمد مهدي، نوازل الصيام والحج المتعلقة بجائحة كورونا المستجد (covid 19) دراسة فقهية تأصيلية، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، 2020م، (170-206).
39- لجنة مكونة من عدّة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، مجلة الأحكام العدلية، بيروت: المطبعة الأدبية، (د.ط) ، 1302ه.
40- القرافي، أبو العباس شهاب الدّين، الذخيرة، 5ت: محمّد حجي والأخرون، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م.
41- القرافي، شهاب الدين أبي العياس، نفائس الأصول في شرح المحصول، ت: علي محمد العوض وعادل أحمد عبد الموجود، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1995م.

42- الكمالي، عبد الله يحي، تأصيل فقه الموازنات، دار بن حزم، بيروت، ط1، 1421هـ.
43- المطيرات، عادل مبارك، أحكام الجوائح في الفقه الإسلامي وصلتها بنظرتي الضرورة والظروف الطارئة، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، إشراف: محمد بلتاجي حسن، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة الإسلامية، سنة: 2001م.
44- المقري، أبي عبد الله محمد، القواعد، ت: أحمد بن عبد الله بن حميد، مكة المكرمة: مركز إحياء التراث الإسلامي، (د.ط.ت).
45- توصيات ندوة "فيروس كورونا المستجد وما يتعلق به من معالجات طبية وأحكام شرعية" لمجمع الفقه التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، بتاريخ:2020/04/20م، منشور على موقع: "منظمة التعاون الإسلامي"، على الصفحة الآية: https://www.oic-oci.org/topic/?t_id=23343&t_ref=13985&lan=ar تاريخ الاطلاع عليه: 2020/08/10م.
46- جواب لدار الإفتاء المصرية على الموقع الرسمي للدار على الصفحة الأتية :
https://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID=15340&...%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%81%D8%B7%D8%A7%D8%B1_%D9%81%D9%8A_%D8%B1%D9%85%D8%B6%D8%A7%D9%86_%D9%84%D9%84%D9%88%D9%82%D8%A7%D9%8A%D8%A9_%D9%85%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B5%D8%A7%D8%A8%D8%A9_%D8%A8%D9%81%D9%8A%D8%B1
تاريخ الاطلاع عليه: 2020/11/03م.
47- القرار رقم: (283) (3 / 2020) لمجلس الإفتاء والبحوث والدراسات الإسلامية في جلسته الثانية حول: حكم غسل الميت المصاب بمرض معد كالمسبب عن فيروس كورونا، بتاريخ: 2020/3/19م. منشور على الأنترنيت على موقع" الإفتاء الأردن" على الصفحة الآتية: https://www.aliftaa.jo/Decision.aspx?DecisionId=636#.XzLNGpYzbIU تاريخ الاطلاع: 2020/08/11م.
48- موقع منظمة الصحة العالمية على الصفحة الآتية: https://www.who.int/topics/coronavirus_infections/ar/ تاريخ الاطلاع: 2020/08/10م.
49- موقع العربية على الصفحة الآتية: https://arabic.cnn.com/health/article/2020/02/28/covid-19-corona-virus-meaning تاريخ الاطلاع عليه: 2020/08/10م.

الهوامش:

[1]- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمّد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991م، 11/3.
[2]- ابن منظور: ابن منظور، أبي الفضل جمال الدّين، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط8، 1414هـ، مادة: صلح، 516/2.
[3]- انظر: ابن منظور، المصدر السابق نفسه. والفيومي، أحمد بن محمد علي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ت: عبد العظيم الشناوي، القاهرة: دار المعارف، ط2، (د.ت)، مادة: صلح، 472/3.والفيروز أبادي، مجد الدّين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف حمد نعيم العرقسوسي، بيروت: الرسالة، ط8، 2005 م، مادة: الصلح، ص229.
[4]- الغزالي، أبي حامد محمد، المستصفى من علم الأصول، ت: محمد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1997م، 415/1.
[5]- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسين أل سليمان، دار ابن عفان، ط1، 1997م، 2/ 18.
[6]- الريسوني، أحمد، محاضرات في مقاصد الشريعة، القاهرة: دار الكلمة، ط3، 2014م، ص193.
[7]- الشاطبي، مصدر سابق، 33/2
[8]- الشاطبي، مصدر سابق، 31/2
[9]- الشاطبي، الموافقات، 22/2.
[10]- ابن منظور، لسان العرب، مادة: فسد،335/3. والفيروز أبادي، القاموس المحيط، مادة: فسد، ص306
[11]- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: محمد الطاهر الميساوي، عمّان: دار النفائس، ط2، 2001م، ص279.
[12]- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، (د.ط)، 1984م، 284/1.
[13]- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مادة: الوزن، ص1238.
[14]- الريسوني، قطب، "انخرام فقه الموازنات أسبابه، ومآلاته، وسبل علاجه"، أبحاث مؤتمرفقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، 29/27 شوال 1434هـ، 234/1.

[15]- السوسوة، عبد المجيد محمد، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، دبي: دار القلم، ط1، 2004م، ص13.
[16]- الكمالي، عبد الله يحي، تأصيل فقه الموازنات، دار بن حزم، بيروت، ط1، 1421هـ، ص49.
[17]- ابن عبد السلام، عز الدّين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ت: نزيه كما حمّاد وعثمان جمعة ضميرية، دمشق: دار القلم، (د.ط.ت)، 74/1.
[18]- ابن عبد السلام، المصدر السابق، 46/2.
[19]- ابن عبد السلام، مصدر سابق، 9/1.
[20]- ابن عبد السلام، مصدر سابق، 19/1.
[21]- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مادة: الجمع، ص710.
[22]- الحفناوي، محمد إبراهيم محمد، التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ط، د. ت)، ص259.
[23]- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ط.ت)، 32/2. وابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 91/1.
[24]- ابن عبد السلام، مصدر سابق، 166/1.
[25]- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مادة: رجح، ص218.
[26]- الحفناوي، التعارض والترجيح عند الأصوليين، ص282.
[27]- ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 8/1.
[28]- ابن عبد السلام، المصدر السابق ،8/1.
[29]- ابن عبد السلام، مصدر سابق، 136/1.
[30]- أنظر: السيوطي، الأشباه والنظائر في فروع الشافعية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1983م، ص87.
[31]- السبكي، تاج الدّين عبد الوهاب، الأشباه والنظائر، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد عوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991م، 45/1. والسيوطي، الأشباه والنظائر، ص84.
[32]- ابن عبد السلام، مصدر سابق، 114/1.
[33]- ابن عبد السلام، مصدر سابق،80/2.
[34]- ابن عبد السلام، مصدر سابق ،314/2.
[35]- ابن عبد السلام، مصدر سابق ،137/1.
[36]- ابن فارس، أبو الحسن أحمد، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (د.ط)، 1997م، 492/1.
[37]- ابن منظور، لسان العرب، 431/2. وأنظر: الفيومي، المصباح المنير ، 113/1.
[38]- البعلي، أبو عبد الله شمس الدّين، المطلع على ألفاظ المقنع، ت: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي، ط1، 2003م، ص292. وأنظر: الزمخشري، أبو القاسم محمود، الفائق في غريب الحديث والأثر، ت: علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان: دار المعرفة،ط2، (د.ت)، 242/1.
[39]- أنظر: ابن تيمية، تقي الدّين أحمد، مجموع الفتاوى، اعتنى به وخرّج أحاديثه: عامر الجزار وأنور الباز، المنصورة: دار الوفاء، ط3، 2005م، 147/30.
[40]- أنظر: القرافي، أبو العباس شهاب الدّين، الذخيرة، 5ت: محمّد حجي والأخرون، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م، 213/5. والشوكاني، محمد بن علي، الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، ت: أبو مصعب بن حسن الحلاق، صنعاء: مكتبة الجيل الجديد، (د.ط.ت)، 3604/7.
[41]- أنظر: المطيرات، عادل مبارك، أحكام الجوائح في الفقه الإسلامي وصلتها بنظرتي الضرورة والظروف الطارئة، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، إشراف: محمد بلتاجي حسن، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة الإسلامية، سنة: 2001م. ص380.
[42]- الباجي، أبو الوليد سليمان، المنتقى شرح الموطأ، مصر: مطبعة السعادة، ط1، 1332ه، 232/4. وأنظر: الرصاع، محمد بن القاسم، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية (شرح حدود ابن عرفة)، بيروت: المكتبة العلمية، ط1، 1350ه ص289.
[43]- موقع منظمة الصحة العالمية على الصفحة الآتية: https://www.who.int/topics/coronavirus_infections/ar/ تاريخ الاطلاع: 2020/08/10م.
[44]- موقع العربية على الصفحة الآتية: https://arabic.cnn.com/health/article/2020/02/28/covid-19-corona-virus-meaning تاريخ الاطلاع عليه: 2020/08/10م.

[45]- أنظر: توصيات ندوة "فيروس كورونا المستجد وما يتعلق به من معالجات طبية وأحكام شرعية" لمجمع الفقه التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، بتاريخ: 2020/04/20م، منشور على موقع: "منظمة التعاون الإسلامي"، على الصفحة الآية: https://www.oic-oci.org/topic/?t_id=23343&t_ref=13985&lan=ar تاريخ الاطلاع عليه: 2020/08/10م.

[46]- أنظر: توصيات ندوة "فيروس كورونا المستجد وما يتعلق به من معالجات طبية وأحكام شرعية" لمجمع الفقه التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، بتاريخ:2020/04/20م، منشور على موقع:"منظمة التعاون الإسلامي"، على الصفحة الآية: https://www.oic-oci.org/topic/?t_id=23343&t_ref=13985&lan=ar تاريخ الإطلاع عليه: 2020/08/10م.

[47]- وهو مذهب الغزالي والآمدي، والقرافي وابن الحاجب والسبكي والشاطبي، وغيرهم أنظر: الغزالي، المستصفى،482/2. والآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، الرياض: دار الصميعي، ط1، 2003م، 338/4. والقرافي، شهاب الدين أبي العياس، نفائس الأصول في شرح المحصول، ت: علي محمد العوض وعادل أحمد عبد الموجود، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1995م، 1932/4. والشاطبي، الموافقات، 265/2.

[48]- القرافي، مصدر سابق، 3782/9.

[49]- الرازي، محمد فخر الدين، المحصول في علم الأصول، ت: جابر فياض العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، (د.ط.ت). 160/5.

[50]- الرازي، المصدر السابق نفسه.

[51]- الرازي، المصدر السابق، 458/5.

[52]- نقل هذا المذهب دون ذكر وتحديد صاحبه وإنما فقط ذكره العلماء بقولهم ومن العلماء، أو بعض العلماء يرى وما شابهها، وقد نقل هذا السبكي في شرح المنهاج، والآمدي وابن الحاجب والإسنوي واستحسنه ابن أمير الحاج..... أنظر: الآمدي، مصدر سابق نفسه. والسبكي، تقي الدين أبو الحسن، الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1995م.، 241/3. والإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، نهاية= =السول شرح منهاج الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م، ص391. وابن أمير الحاج، شمس الدين محمد، التقرير والتحبير، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1983م، 231/2.

[53]- أنظر: الآمدي، الإحكام، 338/4. والسبكي، الإبهاج، 241/3. والإسنوي، نهاية السول، ص391. وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، 231/2.

[54]- الآمدي، الإحكام، 338/4. وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، 231/2..

[55]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 294/28

[56]- الأمدي، الإحكام، 338/4. والسبكي، الإبهاج، 242/3. وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، 231/3-232.

[57]- الأمدي، الإحكام، 338/4.

[58]- الأمدي، المصدر السابق، 338/4-339. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، 232/3.

[59]- الأمدي، الإحكام، 338/4-339.

[60]- ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 150/1.

[61]- الغزالي، المستصفى، 503/1.

[62]- الغزالي، المصدر السابق، 482/2. والرازي، المحصول، 458/5. وابن عبد السلام قواعد الأحكام، 123/2. والآمدي، الإحكام، 286/4. 286. والإسنوي، نهاية السول، ص364. والشاطبي، الموافقات، 38/2. وابن نجار، تقي الدين الفتوحي، شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1997م، 727/4.

[63]- الإسنوي، نهاية السول، ص364.

[64]- الغزالي، المستصفى، 505/2. والإسنوي، مصدر سابق نفسه.

[65]- ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 137/1.

[66]- الرملي، شمس الدّين محمّد، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت: دار الفكر، ط الأخيرة، 181/6.

[67]- القرفي، الذخيرة، 210/10.

[68]- ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 137/1.

[69]- ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 107/2.

[70]- ابن عبد السلام، المصدر السابق، 98/97/1.

[71]- ابن عبد السلام، المصدر السابق، 96/1.

[72]- ابن عبد السلام، المصدر السابق، 96/1.

[73]- ابن عبد السلام، المصدر السابق، 96/1.

[74]- ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 87/1.

[75]- ابن حزم، أبو محمد علي، مراتب الإجماع في العادات والمعاملات والاعتقادات، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ط.ت)، ص34.

[76]- بلاعو، محمد علي، نوازل الأوبئة، ص30 وما بعدها، منشور على الأنترنيت على موقع" كنتاكي"، على الصفحة الآتية: https://kantakji.com/5286/ تاريخ الاطلاع: 2020/08/11م، ص54.

[77]- لجنة مكونة من عدّة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، مجلة الأحكام العدلية، بيروت: المطبعة الأدبية، (د.ط)، 1302ه، المادة: 53، ص29. والزرقا، الشيخ محمد، شرح القواعد الفقهية، بقلم: مصطفى أحمد الزرقا، مراجعة: عبد الستار أبي غدة. دمشق: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1989م، ص287.

[78]- المقري، أبي عبد الله محمد، القواعد، ت: أحمد بن عبد الله بن حميد، مكة المكرمة: مركز إحياء التراث الإسلامي، (د.ط.ت)، 432/2.

[79]- نص (الفتوى رقم: 2) للجنة الفقه والفتوى في الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين تحت عنوان: مسائل فقهية وآداب شرعية في التعامل مع تداعيات وباء كورونا المنعقدة بتاريخ: السبت: 2020/03/21م. في: صبري، مسعود، فتاوى العلماء حول فيروس كورونا، القاهرة: دار البشير، ط1، 2020م.ص10، 26. وأنظر: جمعة، محمد مختار وآخرون، فقه النوازل كورونا المستجد أنموذجا، ص88. كتاب منشور بصيغة "pdf" على الأنترنيت على موقع "البوابة الإلكترونية لوزارة الأوقاف" على الصفحة الآتية:http://ar.awkafonline.com/?p=94276 تاريخ الاطلاع عليه: 2020/08/118م.

[80]- القرار رقم: (283) (3 / 2020) لمجلس الإفتاء والبحوث والدراسات الإسلامية في جلسته الثانية حول: حكم غسل الميت المصاب بمرض معد كالمسبب عن فيروس كورونا، بتاريخ: 2020/3/19م. منشور على الأنترنيت على موقع" الإفتاء الأردن" على الصفحة الآتية: https://www.aliftaa.jo/Decision.aspx?DecisionId=636#.XzLNGpYzbIU تاريخ الاطلاع: 2020/08/11م.

[81]- أنظر: نص فتوى دار الإفتاء المصرية في: صيري، مرجع سابق، ص117

[82]- الفتوى (30/19) في البيان الختامي للدورة الطارئة الثلاثين للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث المنعقدة بتقنية (zoom) التواصلية، بتاريخ:28-26 مارس 2020م، تحت عنوان: المستجدات الفقهية لنازلة فيروس كورونا كوفيد 19، أنظر نص الفتوى في: صبري، مرجع سابق، ص73.

[83]- أنظر: صبري، مرجع سابق، ص75.

[84]- أنظر: قرارات مختلف هذه المجامع والهيئات في: صبري، فتاوى العلماء حول فيروس كورونا، ص7 وما بعدها. وبلاعو، نوازل الأوبئة، ص30 وما بعدها.

[85]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 213/2-314.

[86]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص303.

[87]- أنظر: الشاطبي، الموافقات، 85/1.

[88]- أنظر: قرارات وتوصيات مؤتمر معالجة الشريعة الإسلامية لأثار جائحة كورونا (الكويت)، في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، يوم 29-30م 2020م، ص8. والعجمي، محمد مهدي، نوازل الصيام والحج المتعلقة بجائحة كورونا المستجد (covid 19) دراسة فقهية تأصيلية، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، 2020م، (170-206)، ص183 وما بعدها.

[89]- ابن عد السلام، قواعد الأحكام، 96/1.

[90]- العجمي، نوازل الصيام والحج، ص186.

[91]- أنظر: جواب لدار الإفتاء المصرية على الموقع الرسمي للدار على الصفحة الأتية : https://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID=15340&...%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%81%D8%B7%D8%A7%D8%B1_%D9%81%D9%8A_%D8%B1%D9%85%D8%B6%D8%A7%D9%86_%D9%84%D9%84%D9%88%D9%82%D8%A7%D9%8A%D8%A9_%D9%85%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B5%D8%A7%D8%A8%D8%A9_%D8%A8%D9%81%D9%8A%D8%B1 تاريخ الاطلاع عليه: 2020/11/03م.

[92]- أنظر: العجمي، مرجع سابق، ص187.

[93]- العجمي، نوازل الصيام والحج، ص187.

[94]- أنظر: جواب لدار الإفتاء المصرية على الموقع الرسمي للدار على الصفحة الأتية : https://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID=15340&...%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%81%D8%B7%D8%A7%D8%B1_%D9%81%D9%8A_%D8%B1%D9%85%D8%B6%D8%A7%D9%86_%D9%84%D9%84%D9%88%D9%82%D8%A7%D9%8A%D8%A9_%D9%85%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B5%D8%A7%D8%A8%D8%A9_%D8%A8%D9%81%D9%8A%D8%B1 تاريخ الاطلاع عليه: 2020/11/03م.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 163 – 176
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الوقف النقدي وأثره في التنمية المستدامة

The Monetary Endowment And It's Impact On Sustainable Development

طالب دكتوراه يوسف صغور[1] أ.د/ صليحة بن عاشور
كلية العلوم الإسلامية ـ جامعة باتنة1
مخبر العلوم الإسلامية
saliha.benachour@univ-batna.dz youcef.seghour@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2021/11/08 تاريخ القبول: 2022/05/29

الملخص:
يُعتبر الوقفُ من المصادر المهمّةِ والأساسيّةِ في تحقيق التنمية في المجتمعِ، ولاسيما ما يَصطلحُ عليه الاقتصاديون بالتنمية المُستدامة التي تنظرُ إلى الأجيال القادمة، وبهذا المفهومِ نجدُ أن الوقفَ ـ باعتباره من الصدقات الجارية التي يبقى نفعُها مستمرا بعد وفاة الواقفِ ـ له ارتباطٌ وثيقٌ بالتنمية المُستدامة. ومن أنواع الوقفِ الذي وقع فيه الخلاف قديما وحديثا الوقفُ النقديُّ، والذي صار من أهم مصادر التمويل في الوقت المعاصر الذي تقوم فيه المعاملات المعاصرة على النقود.
وفي هذا البحث سأسلِّط الضوءَ على الوقف النقديِّ وأثرِهِ في التنميةِ المُستدامةِ مُبيِّناً مشروعيَّةَ هذا النوع من الأوقاف، مع إبرازِ أثرِهِ في تحقيقِ التنمية المستدامة المنشودةِ في كثيرٍ من المجتمعات التي تسيرُ نحوَ الحضارة والتَّقدُّمِ.
الكلمات المفتاحية: الوقف النقدي؛ الأثر؛ التنمية المستدامة.

Abstract:
Waqf is one of the important and basic sources in achieving development in society, especially what economists call sustainable development that looks at future generations. With this concept, we find that the endowment - as one of the ongoing charity whose benefit continues after the death of the waqif - is closely related to sustainable development.
Among the types of endowment in which the dispute occurred, in the past and in the present, is the monetary endowment; which has become one of the most important sources of financing in the contemporary time when contemporary transactions are based on money.
In this research, I will shed light on the monetary endowment and its impact on sustainable development, indicating the legitimacy of this type of endowment. Highlighting its impact on achieving the desired sustainable development in many societies that are moving towards civilization and progress.
Keywords: monetary endowment; impact; sustainable development.

[1]- المؤلف المرسل.

المقدمة:

يُعتبر الوقفُ من المصادر المهمّةِ والأساسيّةِ في تحقيق التنمية في المجتمع، ولا سيما ما يَصطلحُ عليه الاقتصاديون بالتنمية المُستدامة التي تنظرُ إلى الأجيالِ القادمةِ، وبهذا المفهومِ نجدُ أن الوقفَ ـ باعتبارِه من الصدقاتِ الجاريةِ التي يَبقى نفعُها مستمراً بعد وفاةِ الواقفِ ـ له ارتباطٌ وثيقٌ بالتنمية المُستدامة.

ومن أنواع الوقفِ الذي وقع فيه الخلاف قديما وحديثا الوقفُ النقديُّ، والذي صار من أهم مصادر التمويلِ في الوقتِ المعاصرِ الذي تقومُ فيه المعاملاتُ المعاصرةُ على النقودِ.

وفي هذا البحث سأسلِّط الضوءَ على الوقف النقديِّ وأثره في التنمية المُستدامة مُبيِّناً مشروعيَّةَ هذا النوع من الأوقاف، مع إبرازِ أثرِهِ في تحقيقِ التنمية المستدامة المنشودةِ في كثيرٍ من المجتمعات التي تسيرُ نحوَ الحضارة والتَّقدُّمِ.

الإشكالية: ويمكن صياغةُ الإشكاليةِ الرئيسةِ للبحثِ على النحو التالي:

ما مدى مشروعية الوقف النقدي، وما هو أثرُ الوقفِ النقديِّ في تحقيقِ التنميةِ المستدامةِ؟

ويتفرعُ عن هذه الإشكاليةِ مجموعةٌ من الأسئلةِ الفرعيّةِ؛ منها:

ـ ما هو الوقفِ النقديِّ، وما حكمه، وما هي مجالاتُه؟

ـ ما هي التنميةُ المستدامةُ، وما مدى أهميتِها؟

ـ كيف يساهمُ الوقفُ النقديُّ في تحقيقِ التنميةِ المستدامةِ؟

أهمية البحث: وتظهرُ أهميّةُ الموضوعِ من خلالِ ما يلي:

ـ حاجةُ التنمية المستدامةِ إلى مصادرَ تمويلٍ مستمرةٍ ومتجددَةٍ.

ـ أهميةُ الوقفِ ـ ومنه: الوقفُ النقديُّ ـ في تحقيق التنمية ـ ومنها: التنمية المستدامة ـ.

ـ العلاقةُ الوثيقةُ بين الوقفِ والتنميةِ المستدامةِ.

أهداف البحث: ويسعى هذا البحثُ إلى الوصولِ إلى أهدافٍ منشودةٍ؛ منها:

ـ بيانُ الأثرِ الفعالِ للوقفِ عموماً والوقفِ النقديِّ خصوصا في تحقيقِ التنميةِ ولا سيما التنميةِ المستدامةِ.

ـ الدعوةُ إلى تفعيلِ الوقفِ النقديِّ في المجالاتِ الحديثةِ التي تعتمدُ عليها المشاريعُ الاقتصاديةُ في تحقيقِ التنميةِ في المجتمعِ.

ـ بيانُ وإبرازُ أهميةِ الوقفِ النقديِّ في مجالِ التنميةِ ولا سيما التنميةِ المستدامةِ.

الدراسات السابقة: وهذا الموضوعُ سبقَت دراستُه بشكلٍ عامٍّ من جهةِ أثرِ الوقفِ عموما على التنميةِ المستدامةِ؛ فحُرِّرَت في ذلك مقالاتٍ، وأُلِّفَت فيه كتبٌ ومؤلفاتٌ؛ أذكر منها:

أ- أثر الوقف في التنمية المستدامة: وهو بحث مقدم لملتقى مقومات التنمية المستدامة في الاقتصاد الإسلامي المنعقد بجامعة 08 ماي 1945م قالمة ـ الجزائر، يومي: 28/27 نوفمبر 2012م من إعداد: د. عبد الرحمان بن عبدالعزيز الجويري الأستاذ المساعد بجامعة سلمان بن عبد العزيز بالسعودية.

ب- الوقف الإسلامي ودوره في التنمية المحلية المستدامة: وهو مقال منشور في مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الكاتب: عادل بونقاب، سي ناصر هاجر، المجلد 34، العدد 3، الصفحة 1471 ـ 1515، تاريخ النشر: 25 /03 / 2021.

ج- دور الوقف في تحقيق التنمية المستدامة في الجزائر: وهو مقال من تأليف الأستاذ بوحجلة محمد بمشاركة الأستاذ قديد أحمد بكلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير جامعة سعد دحلب ـ البليدة، وقد نشر

في المؤتمر العلمي الدولي الثاني حول دور التمويل الإسلامي غير الربحي ـ الزكاة والوقف ـ في تحقيق التنمية المستدامة تحت إشراف الجامعة، بتاريخ: 2013/01/14.

وهناك دراساتٌ كثيرةٌ على هذا المنوالِ تناولت بيانَ أثرِ الوقفِ عموما في تحقيقِ التنميةِ المستدامةِ، وأما البحثُ الذي بين أيدينا ففيه دراسةٌ مميَّزةٌ لأثر الوقف النقديِّ في تحقيقِ التنميةِ المستدامةِ.

خطة البحث: وقد قسمتُ هذه الدراسةَ إلى مقدمةٍ ومطلب تمهيدي ومطلبين أساسيين وخاتمةٍ؛ ففي المقدمة عرَّفتُ بالموضوع مع طرح الإشكالية وبيان أهمية البحث وأهدافه، ثم بدأتُ في المطلب التمهيدي ببيانِ مفاهيمِ البحثِ؛ من مفهومِ الوقفِ النقديِّ، ومفهومِ التنميةِ المستدامةِ، ثم درستُ في المطلب الأول الوقفَ النقديَّ في الفقهِ الإسلاميِّ؛ فبينتُ مشروعيةَ الوقفِ النقديِّ، وذكرتُ بعضَ مجالاتِه، وفي المطلب الثاني أبرزت أثرَ الوقفِ النقديِّ في التنميةِ المستدامةِ؛ فبينتُ في العموم أثرَ الوقفِ في تحقيقِ التنميةِ، ثم ركَّزتُ على أثر الوقفِ النقديِّ في تحقيقِ التنميةِ المستدامةِ، وفي الخاتمةِ خلُصتُ إلى مجموعةٍ من النتائجِ واقترحتُ بعضَ التوصياتِ.

المطلب التمهيدي: مفاهيم البحث:

مِن خلالِ عنوانِ البحثِ الذي اشتملَ على مُصطلحَينِ أساسِيَّينِ؛ وهما الوقفُ النقديُّ، والتنميةُ المُستدامةُ. وقبل الولوجِ في صُلبِ البحثِ الذي هو بيانُ أثرِ الوقفِ النقديِّ في تحقيقِ التَّنميةِ المُستدامةِ؛ لا بُدَّ مِن بيانِ مفهومِ كلٍّ مِن المُصطلَحَينِ.

الفرع الأول: مفهوم الوقف النقدي

لبيانِ مفهومِ الوقفِ النَّقديِّ لا بُدَّ مِن تعريفِ جزئَيهِ المركَّبِ مِنهُما؛ وهما: الوقفُ، والنقدُ.

1- تعريف الوقف:

أ- لغة: مِن الحَبسِ؛ ومنهُ: وقَفَ الأرضَ على المساكينِ وقفاً: حبَسَها[1].

ب- شرعا: هو تحبيسُ الأصلِ، وتسبيلُ المنفعةِ[2].

وهذا التعريف يُعدَّ مِن أحسنِ التعاريفِ لموافقَتِهِ لنصِّ الحديثِ؛ أنَّ النبيَّ ﷺ قال لعمرَ رضي الله عنهُ: «حبِّسِ الأصلَ، وسبِّلِ الثَّمرَةَ»[3].

2- تعريف النقد:

أ- لغة: يُطلقُ النَّقدُ على إبرازِ الشيءِ والكشفِ عن حالِهِ، وعلى القبضِ وما يُقابلُ النَّسيئَةَ[4].

ب- شرعا: يُطلق النقدُ على جميعِ ما تَتعاملُ بهِ الشُّعوبُ من دنانيرَ ذهبيَّةٍ، ودراهمَ فِضيَّةٍ، وفلوسٍ نحاسيَّةٍ[5]، وأوراقٍ نقديَّةٍ. وعرَّفهُ علماءُ الاقتصادِ المعاصرونَ بأنَّهُ: "أيُّ شيءٍ يكونُ مقبولاً قبولاً عامّاً كوسيطٍ للتبادلِ ومقياسٍ للقيمةِ"[6].

3- مفهوم الوقف النقدي: يُمكنُ أن نَخلُص إلى تعريفِ الوقفِ النقديِّ مِن تعريفِ كلٍّ من الوقفِ والنقدِ باعتبارِهِ مركباً منهما؛ وعليه فيكونُ معناه: "وقفُ النقودِ بكلِّ مفرداتِها وأنواعِها سواءً كان الموقوفُ ذهباً أو فضةً، أو شيئاً فيه شيءٌ منهما، أو كان عملةً معدنيَّةً أو ورقيَّةً مما عُدَّ ثمناً للأشياءِ، وقيمةً للسلعِ، ووسيلةً للتبادلِ"[7]. والنقودُ مِن المنقولاتِ، ومِن المثلياتِ، ومِن الأموالِ الاستهلاكيَّةِ؛ وعليهِ فيُرادُ بوقفِ النُّقودِ: رَصدُ مبلغٍ ماليٍّ نقديٍّ لتداولِهِ بالقرضِ والتنميةِ وقفاً على المحتاجينَ إليهِ الذينَ يُعينُهم الواقفُ بالطرقِ الشرعيَّةِ[8].

الفرع الثاني: مفهوم التنمية المستدامة

ليتبيَّنَ مفهومُ التنميةِ المستدامةِ لابد من تعريفِ التنميةِ.

1- تعريف التنمية:

أ- لغة: من نَمِيَ؛ والنَّماءُ الزيادةُ، نَمَى يَنمِي نَمياً ونُمِيًّا ونَماءً زاد وكثر، وربما قالوا يَنمُو نُمُوًّا[9].

ب- اصطلاحا: هناك تعاريفُ مختلفةٌ للتنميةِ بحسبِ التوجهِ والمجالِ الذي قامَ أصحابُه بتعريفِها بهِ، والذي نحتاجُه في بحثِنا هو تعريفُ التنميةِ الاقتصاديةِ؛ وأشهرُها تعريفان:

الأول: "أنها عمليةُ استخدامِ الموارِدِ الاقتصاديةِ المتاحةِ للمجتمعِ في تحقيقِ زياداتٍ مستمرةٍ في الدخلِ القوميِّ، تفوقُ معدَّلاتِ النموِّ السكانيِّ، بما يؤدِّي إلى إحداثِ زياداتٍ حقيقيةٍ في متوسطِ نصيبِ الفردِ من الدَّخلِ"[10].

الثاني: "زيادةُ حجمِ التوظفِ، وامتصاصُ مزيدٍ من العمالِ العاطلينَ عن العملِ مما يؤدِّي إلى زيادةِ إنفاقِ هؤلاءِ العمالِ على الاستهلاكِ، وبالتالي تشجيعُ المشروعاتِ على زيادةِ استثمارِها في المجتمعِ مما يزيدُ الدخلَ القوميَّ"[11].

2- مفهوم التنمية المستدامة:

كثُر استخدامُ مفهومِ التنميةِ المُستدامةِ في الوقتِ الحاضرِ، ويُعتبَرُ أوَّلُ مَن أشارَ إليهِ هو تقريرُ (مستقبلُنا المشتركُ) الصادرُ عن اللجنةِ العالميَّةِ للتنميةِ والبيئةِ عام 1987م، والتي ترأسُها (برونتلاند) - رئيسةُ وزراءِ النرويج -.

وعرَّفت اللجنةُ التنميةَ المستدامةَ: "بالتنميةِ التي تأخذُ بعينِ الاعتبارِ حاجاتِ المجتمعِ الراهنِ دون المساسِ بحقوقِ الأجيالِ القادمةِ في الوفاءِ باحتياجاتِهم "[12].

المطلب الأول: مشروعية الوقف النقدي ومجالاته

لا بد أولا من تقريرِ مشروعيّةِ الوقفِ النقديِّ ثم ذكرِ بعضِ مجالاتِه ومن ثَمَّ بيانُ أثرِه على التنميةِ المستدامةِ.

الفرع الأول: مشروعية الوقف النقدي

اختلف الفقهاءُ في حكمِ وقف النقودِ على أقوالٍ أقواها قولان؛ قولٌ بالمنعِ وقولٌ بالجوازِ، وفي هذا الفرعِ سأذكرُ الأقوالَ والأدلةَ مع الترجيحِ.

أولا- الأقوال:

1- **قال بالمنع**: أبو حنيفة وأبو يوسف[13]، واختاره ابنُ شاس وابنُ الحاجب من المالكية[14]، وهو أصحُّ القولين عند الشافعية[15]، والمشهورُ عند الحنابلة[16]، والظاهرية[17].

2- **وقال بالجواز**: زفرُ من الحنفية[18]، وهو المعتمدُ عند المالكية[19]، وقولٌ عند الشافعيةِ[20]، وقولٌ عند الحنابلة اختاره ابنُ تيميةَ[21].

ثانيا- الأدلة والمناقشة:

استدل كل من المانعين والقائلين بالجواز بأدلة، وأجاب كل فريق عن الآخر؛ وسأذكر الدليل مع وجه الاستدلال والمناقشة والجواب.

1- **استدلَّ المانعونَ بالنقلِ والعقلِ**:

أ- أما النقلُ: فاستدلوا بقول النبي ﷺ لعمر بن الخطاب رضي الله عنه حينما سأله عن ماله بخيبر: «حبِّسِ الأصلَ وسبِّلِ الثمرَةَ»[22]، وفي رواية أنه قال له: «تصدَّق بأصلِهِ؛ لا يُبَاعُ، ولا يُوهَبُ، ولا يُورَثُ، ولَكن يُنفَقُ ثَمَرُهُ»[23].

وجه الاستدلال: أنَّ النبيَّ ﷺ بيَّن معنى الوقفِ؛ وأنه يَتضمَّنُ تحبيسَ الأصلِ؛ فلا يورَثُ، ولا يُباعُ، ولا يوهَبُ، وإنما يُترَكُ أصلُه، ويُجعل ثمرُه في سُبُل الخيرِ.

الجواب: أُجيبَ عن هذا الاستدلال بأن الرسولَ ﷺ أرشد عمرَ بنَ الخطاب رضي الله عنه إلى طريقةٍ في وقفِ سهامِه من خيبرَ، وليس فيه ما يدلُّ على حصرِ الوقفِ على هذه الطريقة، فربما لو كانت عنده دنانيرُ ودراهمُ لأرشدَه إلى جعلِها صدقةً جاريةً للإقراض أو المضاربة[24].

ب- وأما العقل: فاستدلوا به من وجوه:

الوجه الأول: أنَّ النقود من المنقولات؛ ولا يصحُّ وقفُ المنقولِ إلا ما ورد به النصُّ.

الجواب: لكن الصحيحَ صحةُ وقفِ المنقولِ؛ كما في حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبيَّ ﷺ قال عن خالدِ بنِ الوليدِ رضي الله عنه معتذراً لمَّا منعَ الصدقةَ: «وَأَمَّا خَالِدٌ فَإِنَّكُمْ تَظْلِمُونَ خَالِدًا؛ فَقَدْ احْتَبَسَ أَدْرَاعَهُ وَأَعْتَادَهُ فِي سَبِيلِ اللهِ»[25].

الوجه الثاني: أن من شروط صحة الوقفِ التأبيدُ؛ والنقودُ كسائر المنقولات لا تتأبَّدُ؛ لأنها قابلةٌ للفناءِ والزوالِ بالاستهلاكِ.

الجواب: قد ثبتَ بالنصِّ وقفُ السلاح والكراع، ولا يثبتُ فيهما التأبيدُ، فيُقاسُ عليهما وقفُ النقودِ، وقد صحح العلماءُ وقفَ الماء[26]؛ فالنقود أولى.

الوجه الثالث: أن الوقف هو حبسُ الأصلِ وتسبيلُ المنفعةِ، والنقدُ أصلٌ والثمنيةُ منفعةٌ؛ فكيف يُتصوَّرُ حبسُ النقدِ والمنفعةُ لا يمكن تحصيلُها إلا باستهلاك أصلِها.

الجواب: يُجاب عنه بأنَّ وقف النقود إن كان بإقراضها؛ فإن بدل القرض يقوم مقام بقاء العين، وإن كان بالمضاربة؛ فإن رأس مال المضاربة يكون بمنزلة الأصل والربح بمنزلة الثمرة، وفي كلا الصورتين الأصل باق لم يُستهلك[27].

2- **واستدل القائلون بالجواز بالسنة والقياس والمعقول**:

أ- أما السنةُ: فاستدلوا بأحاديث؛ منها:

الحديث الأول: ما رواه البخاري تعليقا قال: وقال عثمان رضي الله عنه: قال النبي ﷺ: «مَنْ يَشْتَرِي بِئْرَ رُومَةَ فَيَكُونَ دَلْوُهُ فِيهَا كَدِلَاءِ المُسلِمِينَ» فاشتراها عثمانُ رضي الله عنه[28].

وجه الاستدلال: دلَّ الحديثُ على صحةِ وقفِ الماء وهو منقولٌ ولا يتأبَّدُ وتُستهلكُ منفعتُه باستهلاكِه فيصحُّ وقفُ النقودِ؛ إذ لا فرق بينهما.

الجواب: لكن نوقشَ هذا الاستدلالُ بأنَّ الموقوفَ البئرُ، وهو أعمُّ من مجرد وقفِ الماء[29].

الحديث الثاني: عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إذا مَاتَ الإنسَانُ انقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِن ثَلاثٍ: صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَو عَمَلٍ يُنتفَعُ بِهِ، أَو وَلَدٍ صَالِحٍ يَدعُو لَهُ»[30].

وجه الاستدلال: الصدقةُ الجاريةُ بعد الموتِ إنما تكونُ بالوقف، ولا مانع من دخولِ وقفِ النقودِ في عمومِ الصدقةِ الجاريةِ[31].

ب- وأما القياسُ: فقد قاسوا النقودَ على ما ورد به النصُّ من بعض المنقولات -كالكراع والسلاح-؛ والجامعُ بينهما أن كلا منهما منقولٌ، ويوجد فيهما غرضُ الوقفِ؛ وهو انتفاعُ الموقوفِ عليه في الدنيا، وحصولُ الأجرِ للواقفِ في الآخرة[32].

ج- وأما العقلُ: فاستدلوا به من وجوهٍ سبعةٍ:

- منها دخولُ النقودِ في عمومِ الأدلةِ على جوازِ الوقفِ ومشروعيتِه، والأصلُ بقاءُ العمومِ على عمومِه حتى يَردَ دليلُ التخصيصِ.
- ومنها أن النقودَ من جملةِ المنقولاتِ و جمهورُ الفقهاء أجازوا وقفَ المنقولاتِ التي يُمكن الانتفاعُ بها مع بقاءِ عينِها.
- ومنها أن القصدَ الذي من أجله شُرعَ الوقفُ متحقِّقٌ في النقودِ، لأن فيها نفعاً مباحاً مقصوداً.
- ومنها أن الوقفَ من عقودِ التبرعِ ويُرادُ للإرفاقِ والإحسانِ، والأصلُ فيه الجوازُ والصحةُ، سواءٌ تبرعَ صاحبُ المال به أصلا وعينا؛ كالصدقاتِ والهباتِ، أو تبرَّعَ بمنفعتِه مع حبسِ أصلِه؛ كالوقفِ.
- ومنها كونُ الوقفِ من أمور التبرعات التي يُتسامح فيها؛ فينبغي أن تُخفَّف فيه الشروطُ.
- ومنها أن وقفَ النقودِ يُحقق المقاصدَ الشرعيةَ للوقفِ؛ مِن المساهمةِ في التنميةِ الاقتصاديةِ، وإقامةِ المشاريعِ الخيريةِ، وهو يمكّن صغارَ المالكينَ من المساهمةِ في فعلِ الخيرِ والمشاركةِ في الأوقافِ المشتركةِ، ويُحقق التكافلَ الاجتماعيَّ، ويُحافظ على المالِ، ويُوفِّر الخدماتِ[33].

ثالثا- الترجيح:

يَترجَّحُ القولُ بصحةِ وقفِ النقودِ لقوةِ الأدلةِ وسلامتِها من الاعتراضِ المؤثرِ، مع ضَعفِ أدلةِ المنعِ[34]، ولكونِ وقفِ النقود يحققُ غرضَ الواقفِ والموقوفِ عليه ومقصودِ الشارع[35]، ثم إنَّ وقفَ النقود في عصرنا أصبحَ أكثرَ فائدةً من الأرباحِ التي تحققُها العقاراتُ، فالقولُ بمنعِ الوقفِ النقديِّ فيه تضييقٌ على المسلمينَ[36].

وهذا الترجيحُ هو الذي تميلُ إليه النفسُ، ومما يؤكّدُ مشروعيّةَ الوقفِ النقديِّ أنه أساسٌ في التمويلِ الإسلاميِّ والتنميةِ المستدامةِ، فلابد من الجنوحِ إلى القولِ بالجوازِ

الفرع الثاني: مجالات الوقف النقدي

لقد كان وقفُ النقودِ موجوداً في الأزمنةِ الماضيةِ، لكن بشكلٍ ضعيفٍ أو بسيطٍ؛ ثم ظهَرَ بصورٍ أقوى في العهدِ العثمانيِّ، حيثُ كان في بعضِ بلادِ البلقانِ، ثم انتقلَ إلى استطنبولَ، ومنها إلى الشامِ، وصار قضيةً مهمَّة أثارت جدَلاً ونقاشاً[37]، وفي الوقتِ المعاصِرِ تجلَّى الوقفُ النقديُّ في أشكالٍ متنوعة، وتعددت مجالاته؛ منها:

1- في مجال الاستثمار: فيمكن استعمال الوقف النقدي في مجال الاستثمار؛ وذلك بأن تُوقفَ مبالغُ ماليَّةٌ معيَّنةٌ وتوضعَ تحت تصرُّفِ متولِّي الوقفِ أو مؤسسةٍ ماليَّةٍ، وتُكلَّفُ بالمضاربَةِ في هذهِ الأموالِ الوقفيَّةِ، وما نتَجَ من الأرباحِ يعودُ على مصارفِ الوقفِ المقصودَةِ للواقِفِ؛ كتمويل مشروعٍ يعودُ ربحُهُ للأغراضِ الوقفيَّةِ، أو وضع النُّقودِ وديعةً في بنكٍ إسلاميٍّ، وتحديدِ ناظرٍ على الوقفِ يُتابعُ الاستثمارَ، ثم يأخذُ الأرباحَ ويُوَزعُها على الجهاتِ المعنيَّةِ بالوقفِ، أو تحويل الأموالِ الوقفيَّةِ إلى أعيانٍ؛ كبناءِ مسجدٍ أو مشفًى؛ بهدفِ استدراجِ التبرُّعاتِ الوقفيَّةِ لتصيرَ مصدراً ماليّاً كبيراً لبناءِ المساجدِ والمشافي وغيرِها[38].

2- في مجال الإيراد: وذلك أن يكونَ الوقفُ لإيرادٍ نقديٍّ دون وقفِ الأصلِ الذي ينشأُ منهُ الإيرادُ؛ كوقفِ إيرادِ عقارٍ أو فندقٍ أو مُنتَزَهٍ، ويُجعلُ لجهاتِ البرِّ، وقد يكونُ على وجهِ التَّأبيدِ أو لمدَّةٍ معيَّنةٍ أو لشهرٍ في السنَّةِ. ومن صورِ هذا النوعِ أن تُوقفَ نسبةٌ مئويَّةٌ محسومةٌ من الإيراداتِ النقديَّةِ لصالحِ مؤسسةٍ استثماريَّةٍ وقفيَّةٍ[39].

3- في مجال القرض: وهو أن توقفَ النقودُ لإقراضِها لمن يَحتاجُ إليها؛ لزواجٍ أو بناءٍ أو استشفاءٍ؛ على أن يُعيدَها حسبَ الاتفاقِ، ثم تُقرضُ لمحتاجٍ آخرَ، مِن غيرِ عائدٍ أو فائدةٍ فراراً من الرِّبا[40].

المطلب الثاني: أثر الوقف النقدي في تحقيق التنمية المستدامة

وهذا هو الشقُّ الثاني من الموضوع؛ حيث يتمُّ فيه إبرازُ الأثرِ البالغِ للوقفِ النقديِّ في تحقيقِ التنميةِ المستدامةِ. ولا بد أوَّلاً من ذكرِ أثرِ الوقفِ في تحقيقِ التنميةِ على وجهِ العمومِ، ثم تحقيقِ أثرِ الوقفِ النقديِّ للتنميةِ المستدامةِ.

الفرع الأول: الوقف والتنمية

إنَّ من البَدَهيِّ أنَّه لا تنميةَ من غير تغييرٍ، والوقفُ في الإسلام يوفرُ الإطارَ المناسبَ لعمليةِ التغييرِ، كما يوفر آليةً لتعبئةِ الإمكانات الماديةِ والبشريةِ في المجتمع ويوظفُها لخدمةِ أغراضِ التنميةِ، فالوقفُ إنما شُرع لإيجاد مواردَ ماليةٍ ثابتةٍ ودائمةٍ لتلبية حاجاتِ المجتمع الاقتصاديةِ والصحيةِ والأمنيةِ، ولتقويةِ العلاقاتِ الاجتماعيةِ، وترسيخِ قيمِ التضامنِ والتكافلِ، وزرعِ المحبةِ والأخوّة بين طبقاتِ المجتمعِ، كلُّ ذلك لنيلِ مرضاةِ الله[41].

والوقفُ له آثارٌ مشهودةٌ ومشهورةٌ على تحقيقِ التنميةِ في مجالِ الدينِ والشعائرِ، وفي مجالِ التربيةِ والتعليمِ، وفي مجالِ الصّحةِ، وفي الحياةِ الاجتماعيةِ، وفي الجانب الاقتصاديِّ.

1- في مجال الدين والشعائر: وذلك من خلالِ بناءِ المساجدِ وعمارتِها وإعدادِها لأداءِ وظائفِها المتعدِّدَةِ من إمامةِ الناسِ ووعظِهم وإرشادِهم وتعليمِ القرآنِ وتعاليمِ الإسلامِ لكل الفئاتِ، وكذلك القيامِ بالصيانةِ والنظافةِ لكل ما يتَّصلُ بالمسجدِ من المرافقِ كالمياضئِ والمدارسِ القرآنيةِ والسكناتِ الوقفيةِ، وتوفيرِ الخدماتِ كالإنارةِ والتدفئةِ والتبريدِ[42]؛ كلُّ ذلك برعايةِ الأوقافِ، ولا يزالُ هذا الأمرُ سائراً إلى اليومِ.

2- في مجال التربية والتعليم: يُمكنُ للأوقافِ أن تُساهمَ في إنشاءِ المدارسِ والجامعاتِ من خلال التبرُّعِ بالأراضي أو وقفِ البناياتِ وكذلك التجهيزاتِ بمختلفِ أنواعِها من أثاثٍ وأجهزةٍ وأدواتٍ وغيرِها.

وقد بلغ عددُ المدارسِ الابتدائيةِ في جزيرةِ صقليةَ حوالي ثلاثمئةِ مدرسةً كلُّها موقوفةٌ، وتُمَوَّل من إيراداتِ الأموالِ الموقوفةِ وقفاً استثمارياً، وتجاوزَ عددُ المدارسِ العشراتِ والمئاتِ في القدسِ ودمشقَ وبغدادَ والقاهرةِ ونيسابورَ.

وفي الجامعاتِ العريقةِ كجامعةِ القرويينَ بفاسٍ، وجامعةِ الأزهرِ بالقاهرةِ، وغيرِهما كانت الأوقافُ تقدِّم لها أدواتِ الدراسةِ من قراطيسَ وأحبارٍ وأقلامٍ وكتبٍ، كما تتكلَّفُ برواتبِ المعلِّمينَ والمدرسين والمنحِ الدراسيةِ للطلبةِ، كما توفرُ لهم السكنَ.

أضف إلى ذلك المكتباتِ العلميةِ التي تحتوي على مئاتِ الآلاف من الكتبِ والمجلداتِ، كلُّها أُنشئت بالأوقافِ[43].

3- في مجال الصحة: لقد كانت الأوقافُ الإسلاميةُ تولي أهميةً بالغةً للصحةِ؛ من حيثُ التكفّلُ ببناءِ المستشفياتِ وتجهيزِها وتزويدِها بالمخابرِ، والقيامُ على نفقاتِها وإمدادِها بالأدويةِ ووسائلِ العلاجِ اللازمةِ، مع التكفلِ برواتبِ الأطباءِ والمساعدينَ، ورعايةِ المرضى.

كما أقامت كلياتِ الطبِّ ورعت دراساتِ الصيدلةِ والكيمياءِ، وقدَّمت الرعايةَ الصحيةَ للطلبةِ والمتدربينَ والأساتذةِ.

وقد تنوَّعت المراكزُ الصحيةُ التي رعتها الأوقافُ؛ منها: المستشفياتُ الكبيرةُ، والمراكزُ الصحيةُ الصغيرةُ، والمستوصفاتُ المتنقلةُ، ومستشفياتُ السجونِ، والصيدلياتُ ومخازنُ الأدويةِ، والمدارسُ الطبيةُ التعليميةُ[44].

4- في الحياة الاجتماعية: إن حقيقةَ الوقف والغايةَ الأساسَ منه أن يكون صدقةً يجري أجرُها على الواقفِ، وهو مصدرٌ غيرُ ربحيٍّ يعود على المحتاجينَ من الموقوفِ عليهم؛ فيحصلُ بذلك علاجٌ لمشكلة الفقرِ في المجتمع.

وقد قامت الأوقافُ بدورٍ كبيرٍ وفعَّالٍ في مجال التضامنِ والتكافلِ الاجتماعيِّ؛ فسدَّت حاجةَ العديدِ من الفئاتِ المحتاجةِ من الفقراءِ والمساكينِ والأيتامِ والأراملِ والغرباءِ وذوي العاهاتِ وأصحابِ الحاجاتِ.

ووجوهُ البرِّ وأبوابُ الإحسانِ التي نشأت في المجتمعِ المسلمِ كثيرةٌ؛ منها أوقافٌ للُّقطاء واليتامى، وأوقافٌ لرعايةِ المُقعَدينَ والعميانِ والشيوخِ والعجزةِ، وأوقافٌ لتزويجِ الشبابِ والفتياتِ المُعدَمين، وهناك أوقافٌ لإمدادِ الأمهاتِ المرضعاتِ بالحليبِ، وأوقافٌ لقضاءِ الديونِ، وأوقافٌ للقرضِ الحسنِ، وقد شملَت الأوقافُ الفنادقَ للمسافرينَ، والعيونَ لعابري السبيلِ، وقد خُصّصت أوقافٌ لرعايةِ الأطفالِ، وتحريرِ الرّقيقِ، والعنايةِ بالحيوانِ، وشاركت الأوقافُ في قطاعِ الأمنِ ببناءِ الحصونِ ووقفِ السلاح.

إن للوقفِ في الحياةِ الاجتماعيةِ دوراً كبيراً في توفيرِ الأمنِ الغذائي، وعلاجِ مشاكلِ الفقرِ، وتوفيرِ الماءِ الصالحِ للشربِ، وإطعامِ الفقراءِ والمساكينِ، وأداءِ الدَّينِ عن الغارمينِ، والتكفلِ بالأراملِ واليتامى، وإنشاءِ صناديقِ القرضِ الحسنِ[45].

5- في الجانب الاقتصادي: لقد اعتنى الإسلامُ بتنظيمِ المالِ عنايةً فائقةً وقدَّم حلولاً للمشاكلِ الماليةِ والاقتصاديةِ، فبيَّن الحقوقَ الماليةَ المترتبةَ على المعاملاتِ إما على سبيلِ اللزومِ أو على سبيلِ التبرعِ، سواءٌ كانت في الحياةِ أو بعد الموتِ؛ فأحلَّ البيعَ ـ الذي فيه تحقيقُ الربحِ والانتفاعِ بالمبيع ـ وكلَّ معاملةٍ بُنيت على التراضي بين الطرفين، وحرَّم الربا ـ الذي يقوم على استغلالِ حاجةِ الناسِ ـ وكلَّ معاملةٍ محرمةٍ فيها غررٌ يترتب عليها أكل المال بالباطل. كما أثبت الحقوقَ التي تكون من التبرعاتِ كالهباتِ والوصايا، ومنها الأوقافُ.

جاء الإسلامُ ودعا إلى التحرُّرِ من عبوديةِ الدرهمِ والدينارِ والعملِ على تحريكِ رأسِ المالِ واستثمارِه وإنفاقِه، وشدَّدَ على كنزِ المالِ وتجميدِهِ وتعطيلِه، بل خطا خطوةً عمليةً في تحريكِ النقودِ المكنوزةِ لتقومَ بدورِها في إنعاشِ الاقتصادِ تمثلت هذه الخطوةُ في فريضةِ الزكاةِ وسنيةِ الوقفِ.

أوصى الشارعُ بتثميرِ المالِ ليدفعَ المسلمُ الزكاةَ من ربحِه ويحافظُ على رأسِ مالِه؛ وقد ورَدَ في حديثِ رسولِ اللهِ ﷺ: «اتّجِرُوا بِأَمْوَالِ اليَتَامَى لا تَأكُلُها الصَّدَقَةُ»[46].

كما أنَّ استثمارَ الأوقافِ للمحافظةِ عليها وضمانِ استمرارِها يَحولُ دون الاكتنازِ المؤدِّي إلى الركودِ الاقتصاديِّ، ويعملُ على تفعيلِ نشاطِ التداولِ النقديِّ، وهو ضروريٌّ لإنعاشِ الحياةِ الاقتصاديةِ.

كما أنَّ الأوقافَ تُعينُ كلَّ من له القدرةُ على الإنتاجِ، وتقومُ بتشغيلِ الطاقاتِ العاطلةِ، وتعملُ على القضاءِ على البطالةِ[47].

الفرع الثاني: الوقف النقدي والتنمية المستدامة

من خلال ما سبق تقديمُه من ذكرِ مجالاتِ الوقفِ النقديِّ التي يُمكن الاستفادةُ منها، وكذلك من إبرازِ مختلفِ جوانبِ التنميةِ؛ نخلُص إلى مجموعةٍ من العناصرِ التي يُمكن أن نَدمجَ فيها بين طريقةِ الوقفِ النقديِّ والجانبِ الذي نصلُ من خلالِه إلى تحقيقِ التنميةِ المستدامةِ.

ورأيتُ أن أجعلَ عناصرَ هذا الفرعِ تتوافقُ مع الكلّياتِ والضروراتِ الخمسِ التي جاء الإسلامُ للحفاظِ عليها؛ والتي هي من أُسُسِ تحقيقِ التنميةِ المُستدامةِ؛ وذلك لما للوقف النقديِّ من أثرٍ بالغٍ ودورٍ فعالٍ في

تحقيق هذه المقاصد والكليات؛ وهذه الكلّياتُ والضروراتُ الخمسُ هي: حفظُ الدِّينِ، وحفظُ النفسِ، وحفظُ العقلِ، وحفظُ النسلِ، وحفظُ المالِ.

وسأختصرُ الكلامَ عن كلِّ مقصدٍ وكليّةٍ ببيانِ أهميَّتِهِ وحقيقتِهِ، ثم أُبرزُ الأثرَ الظاهرَ الذي يُساهمُ فيه الوقفُ النقديُّ في تحقيقِهِ وحفظِهِ، ومن ثَمَّ تحقيقِهِ للتنميةِ المستدامةِ.

1- **حفظ الدين:** من أهمِّ مقاصدِ الإسلامِ الحفاظُ على عقيدةِ الأمةِ وتعبُّدِ الناسِ وسلوكِ المجتمعِ؛ وهذا بدَورِهِ يُساهمُ بقوةٍ في تحقيقِ التنميةِ المستدامةِ من خلال إيجادِ أجيالٍ في المستقبلِ قد تربَّت على العقيدةِ والعبادةِ والأخلاقِ، وذلك ينعكسُ بالانضباطِ التامِّ في باقي الجوانبِ من التعليمِ والصحةِ والاقتصادِ والأمنِ.

وقد شرع اللهُ من الوسائلِ ما يتمُّ بهِ حفظَ الدينِ من جهتَينِ:

- من جهةِ الوجودِ؛ بالمحافظةِ على ما يقيمُ أركانَه ويثّبتُ قواعدَه؛ من العملِ به، والحكمِ به، والدعوةِ إليه.
- ومن جهة العدمِ؛ بدرءِ ودفعِ وردِّ كل ما يكونُ سببا في ذهابِه أو تحريفِه؛ ومن ذلك الشركياتُ والبدعُ[48].

وقد أشارَ الشاطبيُّ إلى وسائلِ حفظِ الدينِ على الإجمالِ؛ فقال: " حفظُ الدين حاصلُه في ثلاثة معانٍ وهي: الإسلامُ، والإيمانُ، والإحسانُ؛ فأصلُها في الكتاب، وبيانُها في السنة. ومكملهُ ثلاثةُ أشياءَ وهي: الدعاءُ إليه بالترغيبِ والترهيبِ، وجهادُ من عانده أو رام إفساده، وتلافي النقصانِ الطارئ في أصله..."[49].

والوقفُ النقديُّ له الآثارُ الحميدةُ في الوسائلِ المفيدةِ للحفاظِ على هذا المقصدِ الأعظمِ والجانبِ المهم من الجهتين؛ وذلك من خلال العملياتِ المقترحةِ التاليةِ:

أ- ما هو جارٍ منذ عهد النبوةِ إلى يومِنا هذا من التكفلِ ببناءِ المساجدِ وتجهيزِها وصيانتِها بالأوقافِ عموما والوقفِ النقديِّ خصوصا؛ سواءً الأرضُ التي يُبنى عليها المسجدُ، أو الموادُّ التي يُبنى بها، أو الأموالِ التي تُخصص للأجورِ، أو الأثاثُ والأجهزةُ والمصاحفُ والكتبُ؛ كلُّ ذلك بالأوقاف، ولا يخفى على أحدٍ ما للمسجدِ من دورٍ فعالٍ في الحفاظ على أديان الأجيال مما يجعلُهم عناصرَ صالحةً في المجتمع تعملُ على الإصلاحِ والحفاظِ على مقومات التنميةِ المستدامةِ.

ب- من خلال التكفلِ ببناءِ الزوايا والمدارسِ القرآنيةِ والمعاهدِ الإسلاميةِ التي تُساهمُ بشكلٍ كبيرٍ على تربيةِ الأولادِ على القرآنِ وتعاليمِ الإسلامِ، ثم تكوينِ الإطاراتِ الدينيةِ من خطباءَ وأئمةٍ ومعلمي قرآنٍ ومؤذنينَ، وكذلك تأطيرِ الكفاءاتِ العلميةِ في العلومِ الإسلاميةِ من أساتذةٍ ودكاترةٍ؛ وهؤلاء وأولئك يسهمون بشكلٍ كبيرٍ في توعيةِ أفرادِ المجتمعِ على اختلاف انتماءاتِهم ويَخلُقون في نفوسِهم روحَ المسؤوليةِ فيُكوِّنون جيلاً صالحاً مُصلحاً يعملُ على تحقيق التنميةِ المستدامةِ في شتى المجالات.

ومما قد يُساهمُ في دعمِ هذه المؤسساتِ الدينيةِ من خلال التكفلِ بمصاريفِ منحِ الطلبةِ ورواتبِ الأساتذةِ الأوقافُ النقديةُ سواءٌ من أرباح الاستثمارِ، أو الإيراداتِ من العقاراتِ والفنادقِ والمحلاتِ وغيرِها، أومن القروضِ الحسنةِ من أموالِ الوقفِ.

2- **حفظ النفس:** لا يَقلُّ مقصدُ حفظِ النفسِ عن مقصدِ حفظِ الدينِ أهميةً؛ وقد جاء هذا الدينُ بأحكامِه وتشريعاتِه لحفظِ مقصدِ النفسِ؛ سواءٌ من جهةِ الإيجادِ والإظهار، أو من جهةِ الدوامِ والاستمرارِ.

وفي حفظِ النفسِ حفظٌ للدينِ من الضياعِ؛ لأنه بتعريضِ النفسِ للهلاكِ يُفقدُ المكلَّف الذي يَتعبَّدُ للهِ تعالى، ومن عنايةِ الإسلامِ بالنفسِ ما شُرعَ من الأحكامِ مما يَجلبُ المصالحَ لها ويَدفعُ المفاسد عنها، وذلك مبالغةٌ في حفظِها وصيانتِها[50].

والوقفُ النقديُّ له أثرٌ بالغٌ في تحقيقِ هذا المقصدِ العظيمِ الذي هو من أُسسِ تحقيقِ التنميةِ المستدامةِ والتي تقومُ أساساً على المورِدِ البشريِّ الفعَّالِ الذي يباشرُ عمليةَ التنميةِ المستدامةِ، ويُمكنُ إبرازُ ذلك في نقاطٍ وجيزةٍ؛ من ذلك:

أ- مساهمةُ أموالِ الوقفِ من خلالِ أرباحِ الاستثمارِ ومن خلالِ القرضِ الحسنِ في تزويجِ الشبابِ والفتياتِ وإنشاءِ أَسرٍ والتي تُعتبرُ العاملَ الأساسَ في إيجادِ أفرادِ المجتمعِ الذين تقومُ بهم التنميةُ عموماً والتنميةُ المستدامةُ خصوصاً.

ب- وقفُ النقودِ للاستثمارِ المُربحِ أو القروضِ المساعدةِ يُسهمُ في توفيرِ حاجياتِ النفسِ من أكلٍ وشُربٍ ولباسٍ ودواءٍ، وذلك لهُ دورُه في النموِّ والحفاظِ على الصحّةِ والوقايةِ من الأمراضِ والأدواءِ؛ وهذا بدورِه يوفّرُ جيلاً صحيحاً قادراً على المشاركةِ في تحقيقِ التنميةِ المستدامةِ في المجتمعِ.

ج- الوقفُ النقديُّ يَحمي المجتمعَ من الجرائمِ لاسيما التي تطولُ النفسَ المعصومةَ وتكونُ سبباً في زوالِها؛ وذلك من خلالِ تلبيةِ حاجةِ النفسِ وكفِّها عن النظرِ فيما عندَ الآخرِ فضلا عن التفكيرِ في طريقةِ الوصولِ إليه ولو بالقتلِ، وبالتالي يتوجّهُ المجتمعُ إلى البناءِ والعملِ والإصلاحِ، وهذه صورةٌ مشرقةٌ من صورِ التنميةِ المستدامةِ.

3- حفظ العقل: هذا المقصدُ مهمٌّ أيضا كسابقَيهِ؛ والعقلُ نعمةٌ عظيمةٌ على الإنسان بها يتميزُ عن الحيوانِ، والمحافظةُ على سلامةِ العقلِ من المتلِفاتِ أو المفسداتِ أمرٌ متفقٌ عليه في جميعِ الشرائعِ الدينيةِ، وقد خصّتهُ الشريعةُ الإسلاميةُ بمزيدِ عنايةٍ[51].

والوقفُ النقديُّ لهُ الأثرُ البالغُ في حفظِ العقلِ كما يلي:

أ- بأموالِ الأوقافِ يُمكنُ تدعيمُ قطاعِ التربيةِ والتعليمِ الذي يعملُ على تنميةِ العقولِ بالعلومِ النافعةِ؛ وذلك من خلالِ التكفّلِ برواتبِ المعلّمينِ ومِنَحِ الطلبةِ من إيراداتِ الأوقافِ الثابتةِ أو أرباحِ استثمارِ الأموالِ الوقفيةِ أو القروضِ التي تُقدَّمُ للمؤسساتِ التربويةِ والتعليميةِ من أجلِ توفيرِ وسائلِ التعليمِ.

ب- بالمالِ الوقفيِّ يُمكنُ توفيرُ الكتبِ النافعةِ التي تُنمّي العقلَ بالأفكارِ السليمةِ والمناهجِ المستقيمةِ، والكتبِ التي تردُّ على الأفكارِ الهدّامةِ؛ وذلك بتزويدِ المكتباتِ النفعيةِ التجاريةِ وغيرِها بالكتبِ اللازمةِ في هذا المجالِ بالطرقِ المتنوعةِ السابقةِ؛ إما بالتمليكِ من الإيراداتِ والأرباحِ، أو بالقرضِ للمكتباتِ التجاريةِ النفعيةِ.

ج- الوقفُ النقديُّ يحمي العقلَ من المفسداتِ الحسيةِ كالخمورِ والمخدراتِ؛ من حيث أنَّه يُوفّرُ لصاحبِه ما يَشغلُهُ عن التفكُّرِ فيها ويملأُ فراغَهُ بالعلومِ النافعةِ والأعمالِ الصالحةِ، فيترفَّعُ بالعلمِ ويَتمنَّعُ بالعملِ عن هذه المفسداتِ التي لا تجدُ مجالا في عقلِهِ الذي استنارَ بالعلمِ، واشتغلَ بالعملِ.

4- حفظ النسل: مقصدُ حفظِ النسلِ من الرّكائزِ الأساسيةِ في الحياةِ، ومن أسبابِ العمارةِ في الأرضِ، وفيه تكمُنُ قوةُ الأممِ، وبه تكونُ مرهوبةَ الجانبِ، والإسلامُ قد عُني بحمايةِ النَّسلِ ودعا إلى تكثيرِهِ، ومنعِ كلِّ ما يقفُ في طريقِ إيجادِهِ أو سلامتِهِ.

والوقفُ النقديُّ له دورٌ فعالٌ في حفظِ النسلِ من خلالِ التزويدِ لتزويجِ الشبابِ والفتياتِ إما بالإيراداتِ أو بالأرباحِ أو بالقروضِ على ماتقدَّمَ. كما يُعينُ المتزوجَينِ بعدِ الزواجِ على تحمُّلِ تكاليفِ الولادةِ ومصاريفِ الأولادِ فيَمنعُ المتزوجَينِ من التفكيرِ في منعِ الحملِ أو إسقاطِهِ.

5- حفظ المال: والوقفُ النقديُّ له ارتباطٌ وثيقٌ بمقصدِ حفظِ المالِ؛ فيُمكنُ أن يكونَ رأسَ مالٍ في تجارةٍ كقرضٍ يُعادُ في الأجلِ المعلومِ من غيرِ فوائدَ؛ ويُدفعُ به أصحابُ المشاريعِ إلى الانطلاقِ في العملِ

والنشاطِ، والعملِ على استثمارِ أموالِ الوقفِ من أجلِ الثباتِ والاستمرارِ هو في نفسِهِ حفظٌ للمالِ. ومن جهةٍ أخرى الالتزامُ بشروطِ الواقفِ في التصرُّفِ في المالِ الموقوفِ يَحمي المالَ من الضياعِ، واعتبارُ المالِ من الأوقافِ يُضفي عليهِ هيبةً في قلوبِ الناسِ من كَونِ هذا المالِ ليس مِلكاً لمعيَّنٍ، بل هو في مُلكِ اللهِ؛ فيَمنعُ أيَّ إنسانٍ في قلبِهِ شيءٌ من الإيمانِ والخوفِ من اللهِ والحسابِ أن يَعتديَ على هذا المالِ لا بالسرقةِ ولا بالجحدِ بعد الاقتراضِ.

الخاتمة:

وفي ختامِ البحثِ والمقالِ نخلُص إلى مجموعةٍ من النتائجِ؛ وهي:

- أنَّ الوقفَ النقديَّ هو رَصدُ مبلغٍ ماليٍّ نقديٍّ لتداولِهِ بالقرضِ والتنميةِ وقفاً على المحتاجينَ إليهِ الذينَ يُعينُهم الواقفُ بالطرقِ الشرعيَّةِ.
- أنَّ التنميةَ المستدامةَ هي التنميةُ التي تأخذُ بعينِ الاعتبارِ حاجاتِ المجتمعِ الراهنِ دون المساسِ بحقوقِ الأجيالِ القادمةِ في الوفاءِ باحتياجاتِهم.
- أنَّ الراجحَ في حكمِ الوقفِ النقديِّ هو القولُ بمشروعيتِهِ؛ لكونِ وقفِ النقودِ يُحققُ غرضَ الواقفِ والموقوفِ عليهِ ومقصودِ الشارعِ، ولأنَّ له أثراً بالغاً في تحقيقِ التنميةِ المستدامةِ.
- أنَّ الوقفَ النقديَّ له مجالاتٌ عمليةٌ في التنميةِ؛ منها في مجالِ الاستثمارِ، وفي مجالِ الإيرادِ، وفي مجالِ القرضِ.
- أنَّ الوقفَ له أثرٌ في تحقيقِ التنميةِ في مجالِ الدينِ والشعائرِ، وفي مجالِ التربيةِ والتعليمِ، وفي مجالِ الصحةِ، وفي الحياةِ الاجتماعيةِ، وفي الجانبِ الاقتصاديِّ.
- أنَّ الوقفَ النقديَّ يُسهمُ بشكلٍ كبيرٍ وفعَّالٍ في تحقيقِ التنميةِ المستدامةِ من خلالِ أثرِه البالغِ في حفظِ الكلياتِ والضروراتِ الخمسِ؛ والتي هي حفظُ الدِّينِ، وحفظِ النَّفسِ، وحفظِ العقلِ، وحفظِ النسلِ، وحفظ المالِ.
- أنَّ هناكَ علاقةً وطيدةً بين الوقفِ والتنميةِ عموماً وبين الوقفِ النقديِّ والتنميةِ المستدامةِ بالخصوصِ.
- أنَّ الوقفَ النقديَّ والتنميةَ المستدامةَ هما وجهانِ لعملةٍ واحدةٍ؛ يترافقان ولا يفترقان.

وبعدَ عرضِ النتائجِ يُمكنُ أن نقترحَ بعضَ التوصياتِ المهمَّةِ؛ ومنها:

- إعادةُ النظرِ والدراسةُ المعمَّقةُ لحكمِ الوقفِ النقديِّ، خاصةً مع تطورِ وسائلِ المعاملاتِ، واعتبارِ النقودِ من أهمِّ وسائلِ التبادلِ التي لا غنى عنها في أيِّ معاملةٍ أو مبادلةٍ.
- إثراءُ البحوثِ في العلاقةِ بين وقفِ النقودِ والتنميةِ المستدامةِ؛ لإبرازِ العلاقةِ الوطيدةِ بينهما، وإظهارِ مجالاتِ التوافقِ والتناسقِ بينهما.
- التزاوجُ بين الدراساتِ الفقهيّةِ والدراساتِ الاقتصاديةِ في القضايا والمعاملاتِ الماليّةِ، ومنها التبرُّعيةِ كالوقفِ النقديِّ.
- إقامةُ الندواتِ والمؤتمراتِ والملتقياتِ لدراسةِ هذا الموضوعِ بالخصوصِ؛ حتى يتمَّ التأكيدُ والتوطيدُ للعلاقةِ المتينةِ والمتكاملةِ بين الوقفِ النقديِّ والتنميةِ المستدامةِ.

قائمة المصادر والمراجع:

1- مصحف المكتبة الشاملة.

2- ابن منظور محمد بن مكرم (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار ابن الجوزي، القاهرة ـ مصر، ط1: 1436هـ ـ 2015م.

3- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت: 790هـ)، الموافقات في أصول الفقه، تحقيق مشهور حسن سلمان، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1: 1417هـ ـ 1997م.

4- أبو الحسين أحمد بن فارس (ت: 395هـ) ، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، ، بيروت، لبنان، ط: 1399هـ ـ 1979م.

5- أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت: 261هـ)، صحيح مسلم، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، ط مصورة: 1334هـ - 1912م.
6- أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت: 728هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمان القاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ط1: 1416هـ - 1995م.
7- أبو بكر أحمد بن محمد الخلال (ت: 311هـ)، الوقوف والترجل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط1: 1415هـ - 1994م.
8- أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت: 211هـ)، مصنف عبد الرزاق، المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط2: 1403هـ.
9- أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ)، المجموع شرح المهذب، دار الحديث، القاهرة، ط: 1431هـ - 2010م.
10- أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت: 279هـ)، الجامع الصحيح ـ سنن الترمذي ـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط: 1978م.
11- أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت: 620هـ)، المغني، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط1: 1405هـ.
12- أبو محمد علي بن حزم الأندلسي (ت: 456هـ)، المحلى بالآثار، دار ابن حزم، بيروت ـ لبنان، ط1: 1437هـ - 2016م.
13- أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت: 458هـ)، السنن الكبرى، مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد ـ الهند، ط1: 1344هـ.
14- أحمد محمد عبد العظيم الجمل، دور نظام الوقف الإسلامي في التنمية الاقتصادية المعاصرة، دار السلام، جمهورية مصر العربية، ط1: 1428هـ - 2007م.
15- أبو العباس أحمد بن علي تقي الدين المقريزي (ت: 845هـ)، النقود الإسلامية ـ رسائل المقريزي، دار الحديث، القاهرة، ط1: 1419هـ - 1998م.
16- حيدر حب الله، الوقف النقدي في الفقه الإسلامي، الموقع الرسمي لحيدر حب الله https://hobbollah.com، تاريخ النشر: 2014/05/12.
17- دبيان الدبيان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، ط2: 1434هـ.
18- زين الدين بن إبراهيم بن نجيم المصري (ت: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط1: 1418هـ - 1997م.
19- سعاد بلتاجي، وقف النقود حقيقته وحكمه وطرق وضوابط استثماره ـ دراسة فقهية مقارنة ـ، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، الإسكندرية، 1437هـ - 2016م.
20- محمد بن أحمد شمس الدين السرخسي (ت: 490هـ أو 483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ط: 1409هـ - 1989م.
21- أبو الفرج عبد الرحمان بن محمد شمس الدين بن قدامة المقدسي (ت: 682هـ)، الشرح الكبير، دار هجر، القاهرة ـ مصر، ط1: 1415هـ - 1995م.
22- أحمد بن محمد بن حجر شهاب الدين الهيتمي (ت: 974هـ)، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، دار الضياء، الكويت، ط1: 1441هـ - 2020م.
23- شوقي دنيا، الوقف النقدي مدخل لتفعيل الوقف في حياتنا المعاصرة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، المجلد: 13، العدد: 13، الصفحة: 496 - 518، تاريخ: 1422هـ – 2001م.
24- عبد القادر جعفر جعفر، الوقف النقدي تأصيله وسبل تفعيله في تمويل المشروعات الصغيرة، منتدى فقه الاقتصاد الإسلامي، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، ط: 1438هـ – 2017م.
25- عوف محمود الكفراوي، النقود والمصارف في النظام الإسلامي، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ط2: 1986م.
26- كمال توفيق الحطاب، السكان والتنمية من منظور إسلامي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، المجلد: 13، العدد: 36، شعبان 1419هـ - 1998م.

27- أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك الأصبحي (ت: 179هـ)، المدونة الكبرى، دار الكتب العلمية، ، بيروت ـ لبنان، ط: 1415هـ - 1994م.
28- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، بيروت ـ لبنان، ط1: 1422هـ.
29- محمد بن يوسف المواق (ت: 897هـ)، التاج والإكليل، تحقيق رابح زرواتي، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط1: 1437هـ - 2016م.
30- محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، المملكة العربية السعودية، ط1: 1418هـ - 1998م.
31- محمد عبد المنعم عفر، التنمية الاقتصادية لدول العالم الإسلامي، دار المجمع العلمي، جدة ـ السعودية، ط1: 1980م.
32- محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2: 1405هـ - 1985م.
33- ناصر الميمان، النوازل الوقفية، دار ابن الجوزي، الدمام ـ المملكة العربية السعودية، ط1: 1430هـ.
34- رواء زكي الطويل، التنمية المستدامة والأمن الاقتصادي، دار زهران، الأردن، ط1: 2010م.

الهوامش

[1]- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط: 1399هـ - 1979م، ج: 06، ص: 135.
[2]- شمس الدين المقدسي، الشرح الكبير، دار الكتاب العربي، ج: 06، ص: 185.
[3]- الألباني، انظر إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2: 1405هـ - 1985م، ج:06، ص: 30.
[4]- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 05، ص: 467.
[5]- المقريزي، النقود الإسلامية ـ رسائل المقريزي، دار الحديث، القاهرة، ط1: 1419هـ - 1998م، ص: 157.
[6]- عوف الكفراوي، النقود والمصارف في النظام الإسلامي، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، ط2، ص: 14.
[7]- شوقي دنيا، الوقف النقدي مدخل لتفعيل الوقف في حياتنا المعاصرة، ص: 511.
[8]- عبد القادر جعفر جعفر، الوقف النقدي تأصيله وسبل تفعيله في تمويل المشروعات الصغيرة، ص: 16.
[9]- ابن منظور، لسان العرب، دار ابن الجوزي، القاهرة ـ مصر، ط1: 1436هـ - 2015م، ج: 08، ص: 249.
[10]- محمد عبد المنعم عفر، التنمية الاقتصادية لدول العالم الإسلامي، ص:41.
[11]- كمال توفيق الحطاب، السكان والتنمية من منظور إسلامي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، شعبان 1419هـ، الكويت، عدد: 36، ص: 216.
[12]- رواء زكي الطويل، التنمية المستدامة والأمن الاقتصادي، دار زهران، الأردن، ط1: 2010م، ص 15.
[13]- السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ج: 12، ص: 45.
[14]- المواق، التاج والإكليل، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط1: 1437ه - 2016م، ج: 04، ص: 562؛ وفيه: " ابن الحاجب: لا يصح وقف ذوات الأمثال، وابن شاس: لأن منفعته باستهلاكه ".
[15]- الهيتمي، تحفة المحتاج، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ج: 03، ص: 464.
[16]- ابن قدامة، المغني، دار الفكر، بيروت لبنان، ط1: 1405هـ، ج: 06، ص: 34.
[17]- ابن حزم، المحلى بالآثار، دار ابن حزم، بيروت ـ لبنان، ط1: 1437ه - 2016م، ج: 11، ص: 242.
[18]- ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط1: 1418هـ - 1997م، ج: 05، ص: 219.
[19]- مالك بن أنس، المدونة الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ج: 01، ص: 380؛ وفيه: "قلت لمالك: أو قيل له فلو أن رجلا حبس مائة دينار موقوفة يسلفها الناس ويردونها على ذلك جعلها حبسا هل ترى فيها زكاة؟ فقال: نعم أرى فيها زكاة".
[20]- النووي، المجموع شرح المهذب، دار الحديث، القاهرة، ط: 1431هـ - 2010م، ج: 15، ص: 325.

[21]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ط: 1416هـ - 1995م، ج:31، ص:234.

[22]- البيهقي، السنن الكبرى، مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الهند، ط1: 1344هـ، ج: 02، ص: 282، رقم: 12251.

[23]- البخاري، صحيح البخاري، المصدر السابق، ج: 04، ص: 10، رقم: 2764.

[24]- سعاد بلتاجي، وقف النقود حقيقته وحكمه وطرق وضوابط استثماره - دراسة فقهية مقارنة - كلية الدراسات الإسلامية والعربية، الإسكندرية، 1437هـ - 2016م، ص: 57.

[25]- مسلم، صحيح مسلم، ج:02، ص: 676، رقم: 983.

[26]- أبوبكر الخلال، الوقوف والترجل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1: 1415هـ – 1994م. ص: 60.

[27]- سعاد بلتاجي، وقف النقود دراسة فقهية مقارنة، ص: 59، وما بعدها.

[28]- البخاري، صحيح البخاري، المصدر السابق، ج: 03، ص: 109.

[29]- دبيان الدبيان، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط2: 1434هـ، ج:16، ص:195.

[30]- الترمذي، سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ج: 03، ص: 275، رقم: 1376.

[31]- سعاد بلتاجي، وقف النقود دراسة فقهية مقارنة، ص: 76.

[32]- ناصر الميمان، النوازل الوقفية، دار ابن الجوزي، الدمام - المملكة العربية السعودية، ط1: 1430هـ، ص: 24.

[33]- سعاد بلتاجي، وقف النقود دراسة فقهية مقارنة، ص: 77، وما بعدها.

[34]- المصدر نفسه، ص: 81.

[35]- أسامة العاني، إزالة الوهم عن وقف النقد والسهم، دار الميمان، ط1: 2011م، ص: 45.

[36]- سعاد بلتاجي، وقف النقود دراسة فقهية مقارنة، ص: 82.

[37]- حيدر جاب الله، الوقف النقدي في الفقه الإسلامي، الموقع الرسمي لحيدر حب الله، تاريخ النشر: 2014/05/12.

[38]- سعاد بلتاجي، وقف النقود دراسة فقهية، 50،51.

[39]- المصدر نفسه، 51.

[40]- المصدر نفسه.

[41]- أحمد محمد عبد العظيم الجمل، دور نظام الوقف الإسلامي في التنمية الاقتصادية المعاصرة، دار السلام، جمهورية مصر العربية، ط1: 1428هـ - 2007م، ص: 133.

[42]- ينظر المصدر السابق، ص: 139 وما بعدها.

[43]- المصدر نفسه، ص: 143 وما بعدها.

[44]- المصدر نفسه، ص: 149 وما بعدها.

[45]- المصدر نفسه، ص: 159 وما بعدها.

[46]- عبدالرزاق، مصنف عبد الرزاق، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط2: 1403هـ، ج: 04، ص: 68، رقم: 6989.

[47]- أحمد محمد عبد العظيم الجمل، دور نظام الوقف الإسلامي في التنمية الاقتصادية المعاصرة، ص: 165 وما بعدها.

[48]- محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، المملكة العربية السعودية، ط1: 1418هـ - 1998م، ص: 194 وما بعدها.

[49]- الشاطبي، الموافقات، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1: 1417هـ - 1997م، ج: 04، ص: 347.

[50]- محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص: 211 وما بعدها.

[51]- المصدر نفسه، ص: 235.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 177 – 198
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

ما جرى به العمل في المغرب الأوسط، وأثره في فتاوى علمائه المالكية - نوازل العمران أنموذجا-

Work Done In The Middle Maghreb And Its Impact On The Fatwas Of Malikite Scholars -Urban Issues As A Model-

طالب الدكتوراه عبد الوهاب مرابطين[1] **د/ عبد المجيد خلادي**
كلية الشريعة والاقتصاد - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة
مخبر الدراسات الشرعية
Abdelmajid.khelladi@gmail.com wahabemerabtine@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2022/02/27 **تاريخ القبول: 2022/03/29**

الملخص:
يتناول هذا البحث موضوع ما جرى به العمل عند القضاة والمفتين بالمغرب الأوسط وأثره البارز في فتاوى العلماء بهذا القطر، خصوصا في مسائل العمران من البنيان والمياه والأسواق والأفران والأرحية... وغيرها، والتي تتأسس على النظر المصلحي، كالمصالح واعتبار الأعراف، وسد الذرائع... وغيرها، ويأتي هذا البحث في سياق الرد بالأدلة الناهضة والحجج الدامغة على دعوى عدم وجود العمل بالمغرب الأوسط التي ادعاها بعض أساتذة القانون بفرنسا وإسبانيا، وسلم لهم بها بعض الباحثين من المغرب الأقصى، وقد تضمن دراسة تأصيلية لهذا الأصل مفهوما، وشروطا، وموقفا لعلماء المغرب الأوسط، مشفوعة بدراسة تطبيقية تدلل على اعتبار هذا الأصل فتوى وقضاء بهذا القطر، خصوصا في مسائل العمران، لما تختص به من اتكاء أحكامها على المعاني المصلحية، والمدارك الاجتهادية.
الكلمات المفتاحية: ما جرى به العمل؛ المغرب الأوسط؛ نوازل العمران.

Abstract:
This research deals with the workdone by the judges and the muftis of the central Maghreb (middle Maghreb), and its outstanding (prominent) effect on the fatwas of scholars in this geographic area, especially concerning urbanisation issues, such as buildings, water, markets, ovens, graveyards, and others, which are based on conciliatory consideration, such as interests, consideration of customs, and blocking pretexts.. .and more.
The research comes in the context of responding, using emerging evidence and irrefutable arguments, against the claim that there is no work in the Middle Maghreb, which was claimed by some law professors in France and Spain and was recognized by some researchers in the Far Maghreb(western Maghreb). It contained a fundamental study of this origin as a concept, conditions, and a position for the scholars of the Middle Maghreb, accompanied by an applied study that demonstrates the consideration of this origin as a fatwa and judgment in this country,

[1]- المرسل المؤلف.

especially in urbanization issues that builds its rulings on beneficial meanings and jurisprudential perceptions.
Key words: the workdone by the judges; middle Maghreb; urbanization.

مقدّمة:

إن مما أسعف فقهاء المالكية بالغرب الإسلامي كلّه في الرقي بالفقه المالكي إلى مدارج الرشد، والانتظام في مسالك التجديد في الفتوى، والنأي به عن الإغراق في التقليد الذي يفرض الجمود على مسطورات المذهب، اعتبارهم لأصل ما جرى به العمل واتكاؤهم عليه في القضاء والفتوى، تحقيقا لمقاصد الشرع ورعيا لمصالح الخلق، من مراعاة ضرورة ملجئة أو تحقيق مصلحة راجحة أو دفع مفسدة غالبة، أو حسم ذريعة بيِّنة الإفضاء للمحرم، أو مسايرة عرف جار وعادة محَكَّمة.

أهمية البحث: وحيث إنّ هذا الصنيع لا يتأهل له إلاّ من جمع إلى فقه الواجب فقه الواقع، و أوتي حظا من البصيرة بمقاصد الشريعة، وجودة النظر في وجوه المصالح، فقد ضرب فيه فقهاء الغرب الإسلامي كلّه بسهام وافرة، أبقت على الفقه حيويته وقدرته على استيعاب أحداث الحياة، وسرى هذا المنهج في بلاد المغرب كلّها على توافق وتباين بين مستقل ومستكثر، ولم يكن علماء العدوتين ـ الأندلس والمغرب الأقصى ـ بدعا من الفعل في هذا بل كان لعلماء المغرب الأوسط في ذلك جهد يذكر فيشكر، وكتب الأقضية والنوازل ألسنة حق، وشهود صدق، على مدى ما كان للعمل من سلطان وحاكمية في فتاوى علمائه، خصوصا في مسائل التعمير، التي أكثر مبانيها على العقل والنظر لا على النقل والأثر، ممّا يستدعي الوقوف عندها وإعطاءها حقها ومستحقها من النظر والتأمل.

أهداف البحث: يتوخى البحث التعريف بنظرية ما جرى به العمل عند مالكية المغرب وضوابط اعتباره في الفتوى والقضاء، كما يبحث في وجوده في المغرب الأوسط ومدى اعتباره عند علماء هذا القطر، من خلال مسائل ونوازل العمران، لمتانة صلتها بالعمليات، ولأنها من باب ما يتجدد فيها النظر الفقهي بتغير وجوه المصالح والمفاسد، وتبدل الأعراف والعوائد. ويسهم البحث في الكشف عن بعض تراثنا الفقهي العريق.

إشكالية البحث: والإشكال الذي يروم البحث الإجابة عنه هو التحقيق في دعوى عدم وجود هذا الأصل وعدم اعتباره عند فقهاء المغرب الأوسط (الجزائر)، والتي ادعاها بعض أساتذة القانون وفقهائه بفرنسا وإسبانيا ممن أبانوا عن شيء من الاهتمام بالفقه الإسلامي عموما والمالكي خصوصا، ونقلها نقل مصدق أو مسلِّم بعض الباحثين من المغرب الأقصى، زاعمين أن الفقهاء والقضاة في هذا القطر لا يعدلون عن الحكم بالمشهور كائنا ما كان موجب العدول، مما يستوجب طرح الأسئلة الآتية: هل للمغرب الأوسط عمل اختص به؟ وما موقف علمائه منه؟ وما أثره في فتاوى علمائه خصوصا في مسائل العمران لأن مبناها على النظر المصلحي؟

منهجية البحث: وقد سلكت في إعداد هذا البحث المنهج الاستقرائي الناقص الذي يفيد إلى حد كبير في تتبع مادة هذا البحث المتفرقة بين كتب الفقه والأصول والنوازل والأقضية والتاريخ، ثم عمدت إلى توظيف المنهج التحليلي بنوعيه التفسيري والاستنباطي قصد تحليل الآراء وتعليل الأحكام وبيان المدارك.

وصف خطة البحث: اعتمدت في إعداد هذا البحث خطة من مقدمة وأربعة مباحث، تضمن كل مبحث مطلبين، خصصت المبحث الأول لضبط مفهوم ما جرى به العمل وضوابطه، واعتمدت الثاني لتحليل دعوى

عدم وجود العمل بالمغرب الأوسط والرد عليها، وعقدت الثالث لبيان موقف علماء المغرب الأوسط من أصل ما جرى به العمل، ومثلت في المبحث الرابع بشواهد تطبيقية لاعتبار هذا الأصل في نوازل العمران من البنيان والمياه والمجاري... وغيرها، منتهيا إلى استخلاص خمس نتائج من البحث.

المبحث الأول: مفهوم ما جرى به العمل وضوابطه.

وحيث إنّ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، يتعين تحديد مفهوم هذا الأصل وضوابطه قبل الحكم عليه.

المطلب الأول: مفهوم ما جرى به العمل.

ما جرى به العمل نظرية نشأت على يد القضاة والمفتين كان حبوها الأول في بلاد الأندلس وترعرعها في حواضن الغرب الإسلامي، حيث تعددت عبارات العلماء في ضبط حده ومفهومه.

عرّفه أبو الشتاء الصنهاجي بأنه: "القول الذي حكم به القضاة"، ثم نظم ذلك بقوله:

عملنا هو الذي به حكم ... قضاة الاقتداء رعيا للحكم[1].

ويلاحظ أنه قصر مفهوم العمل على أحكام القضاة، وعزاه الشيخ عبد الله بن بية إلى أبي الإرشاد الأجهوري في آخر باب الفلس حيث قال:" إن المراد بما جرى به القضاء: ما عمل به القضاة، وحكموا به، فهو في جملة ما به العمل"[2]. وهو كذلك قول الشيخ مصطفى الرماصي في آخر باب القضاء من حاشيته[3].

وعرّفه العلّامة الحجوي الفاسي بقوله:" الأخذ بقول ضعيف أو شاذ في مقابل الراجح أو المشهور لمصلحة أو ضرورة أو عرف أو غير ذلك من الأسس"[4]، وهو وإن أتى على كنه وماهية المعرّف وما يقتضيه من موجبات، غير أنه لم يذكر من يختص بإجرائه المفتي أم القاضي أم هما معا.

وعرّفه الدكتور عمر الجيدي في معرض كلامه عن مفهوم العمل كما استقر عليه الرأي عند المغاربة بثلاثة تعريفات وفي كل واحد منها يصح أن يقال، حام وما ورد، ورمى وما قرطس، فعرّفه في الأول منها بأنه: "العدول عن القول الراجح أو المشهور في بعض المسائل إلى القول الضعيف فيها رعيا لمصلحة الأمة وما تقتضيه حالتها الاجتماعية". وفي الثاني بأنه: "حكم القضاة بالقول وتواطؤهم عليه من غير أن يكون كل ما حكم به قاض جرى به العمل"، وفي الثالث بأنه: "اختيار قول ضعيف والحكم به، وتمالؤ الحكام والمفتين بعد اختياره على العمل به لسبب اقتضى ذلك"[5].

ويظهر أن مرتكزات التعريف تفرقت في التعاريف الثلاثة، حيث نبّه في الأول على ماهية العمل وموجبه من ضرورة ومصلحة، وفي الثاني على من يختص به وهم القضاة، وفي الثالث أدرج المفتين مع القضاة فيمن يتأهل للحكم والإفتاء بالضعيف، وذكر أنه لا يسع من جاء بعدهم الخروج عنه ما دام مقتضى العدول قائما.

وعرّفه الدكتور عبد السلام العسري بقوله:" أن يحكم أحد القضاة أو يفتي أحد المفتين ممن ثبتت عدالته ونزاهته مع العلم والمعرفة، بقول من أقوال علماء المذهب وإن كان ضعيفا أو مهجورا، لأن هذا المفتي أو ذاك القاضي ما اختار هذا القول إلاّ لاعتبار خاص كاعتبار ظروف القضية، وأحوال المتداعين والمستفتين، مما يرجع إلى أعرافهم وعوائدهم"[6].

وهو وإن أطال في التعريف طولا خرج به عن المعهود في صنعة الحدود والتعريفات، إلاّ أنه أحاط بالحد المعرف من حيث حقيقة العمل معتبرا إيّاه اختيارا فقهيا في المذهب، ومن يختص به وهم القضاة والمفتون، وما يوجبه وهو الاعتبار الخاص، ومثّل له بالعرف والعادة ذكرا لا حصرا.

وعرفه الدكتور قطب الريسوني" بأنه العدول عن مشهور المذهب التفاتا إلى مصلحة مجتلبة أو مفسدة مدفوعة أو عرف جار"[7]. وقريبا منه ما عرّفه به الشيخ عبد الله بن بية بقوله: "الأخذ بقول ضعيف في

القضاء والفتوى، من عالم يوثق به في زمن من الأزمان، ومكان من الأمكنة، لتحقيق مصلحة أو درء مفسدة، وقد يكون مسايرة لعرف أو مجاراة لرأي من له الأمر"[8]. وهو أصح التعاريف من حيث كونه تكلم عن ماهية العمل وموجباته ومن يتأهل له.

والمتأمل في هذه التعاريف يجد **بينها معاقد وفق هي**:

- أنّ حقيقة العمل إنما هي اختيار فقهي مقتضاه عدول عن الراجح والمشهور في المذهب.
- أنّ هذا العدول لم يكن على سبيل التشهي والهوى وإنما كان التفاتا إلى مصلحة تجلب أو مفسدة تدفع، أو ضرورة تراعى أو ذريعة إلى محرم تسد، أو عرف يتبع.
- أنّ هذا الصنيع لا يقوم عليه إلاّ من أوتي حظا من البصيرة بمقاصد الشرع، والنظر في مصالح الخلق، والغوص في فقه الواقع، وجودة التقدير لمآلات الأفعال.

وأما معاقد الفرق بينها فيمكن إجمالها في ما يلي:

- هل العمل هو العدول عن المشهور أم العدول عن الراجح؟ إذ قد يتفق في المذهب أن يكون المشهور هو الراجح وقد يكون المشهور خلاف الراجح مع ملاحظة أن ممّا تميز به المذهب كثرة الروايات وتعدد الأقوال.
- هل نظريه العمل تختص بأحكام القضاء فتكون أحكامهم رافعة للخلاف المتقدم التزاما بقاعدة" حكم الحاكم يرفع الخلاف"، أم أنها تتعداهم إلى الاختيارات الفقهية للمفتين؟

المطلب الثاني: ضوابط فقهاء المالكية في تقديم ما جرى به العمل.

لم يكن العمل عند فقهاء المالكية كلاً مباحا لكل راتع، بل كل من لم يتأهل له مطرود عن بابه، مصدود عن جنابه، ذلك أنّه وإن كان ناكبا عن جادة المشهور والراجح، فإنه معتضد بمدارك ناهضة، ويصدق ذلك ما اشترطوا فيه من الشروط لإثباته وإمكان العمل به:

الشرط الأول: ثبوت جريان العمل بالقول الضعيف أو الشاذ حتى لا يرد المشهور والراجح لدعوى لم تقم لها بيِّنة، ومن هنا اشترطوا النقل الصحيح الذي يفيد اليقين، قال الجيدي رحمه الله: "ووجه اشتراط هذا الشرط أنّ قول القائل في مسألة معينة بهذا جرى العمل قضية نقلية يبنى عليها حكم شرعي، فلابد من إثباتها بنقل صحيح حتى يصبح في قوة المشهور والراجح"[9]. واختلفوا في طرائق إثبات العمل على أقوال، بين مثبت له بقول عالم موثوق به، واتفاق ثلاثة من العلماء، وشهادة العدول المثبتين، وقول عالم معضد بشهادة العدول.

واختار الدكتور قطب الريسوني أن العمل لا يثبت إلاّ باتفاق ثلاثة من أهل العلم وشهادة العدول المثبتين في المسائل، وبلغ بذلك منتهى التشدد في قبوله معللا إيّاه بقوله: "ذلك بأن التشديد في إثبات العمل احتياط لدين الله وحسمٌ لمادة التقول والافتيات سيّما أن العمل أضحى في بعض الأحيان يدفع به في صدر الأدلة ويناضل به عن التقليد ويتقرب به إلى صنم العرف الفاسد"[10].

والمتفق عليه بين القائلين بالعمل ضرورة إثباته بما يشد نطاقه ويعضد منحاه ذلك أن الأصل في إجرائه تقديمه على الراجح، ومعلوم حرمة الإفتاء بالضعيف إلاّ لمجتهد انقدحت له من الأمارات ما يوجب رجحانه فينجبر الضعيف بجابر معتبر ومعضد ناهض.

الشرط الثاني: معرفة محل جريانه حيث إنّ اختلاف الأماكن والأقاليم، واختلاف الأعراف و العوائد موجب اختلاف الأحكام، ولذا وجب معرفة المكان الذي جرى فيه العمل عاما أو خاصا إذ لا يستقيم تعدية حكم من مكان لآخر مغايرا له في خصوصياته، ففقهاء الزواوة بالمغرب الأوسط جعلوا التين وعاء زكويا

وخالفوا مشهور المذهب، وذلك لما كان عندهم بكثرة ومقتاتا ومدخرا، ولما لم يجاوز حد التفكه عند غيرهم قالوا فيه بالمشهور، قال أبو العباس الهلالي: "فإذا جهل المحل أو الزمان الذي جرى به العمل لم يتأت تعديته إلى المحل الذي يراد تعديته إليه، إذ للأمكنة خصوصيات كما للأزمنة خصوصيات"[11].

الشرط الثالث: معرفة زمان جريان العمل: وذلك أن لكل زمان أهله الذين اختص بهم والأعراف والعوائد مع الزمان بين ناشئ وبائد، والمصالح فيه بين معتبر وملغى، وهذا يقتضي معرفة الزمان، وتقييد العمل به ما دام الموجب قائما في الزمان من عرف أو عادة أو مصلحة، فإذا تغير الزمان وتغيرت هذه الموجبات عاد الحكم إلى المشهور[12].

الشرط الرابع: أن يكون العمل صادرا عمّن تأهل له بعلم واقتداء في الدين، إذ قد يكون بعض العمل أجراه بعض القضاة بالمرجوح والضعيف والشاذ لجهله أو جوره، لا لموجب شرعي فيتبعه من بعده في ذلك، وأكد الشنقيطي على ضرورة إثبات عزو الكلام إلى صاحبه، خوف أن يكون ممن لا يقتدى به لضعفه في الدين والعلم والورع[13].

واختلفوا في وجوب ذكر وتسمية القاضي الذي أجرى العمل بين متساهل في عدم ذكره شرط شيوع ذلك العمل على ألسنة الفقهاء والقضاة، محتجين بعدم ذكر الإمام مالك لمن أجرى العمل من أهل المدينة، مكتفيا بقوله "الأمر المعمول به عندنا"، "الذي عليه العمل"، وذهب آخرون إلى لزوم ذكر من أجرى العمل لمعرفة مدى تأهله لذلك[14].

الشرط الخامس: معرفة موجب العدول عن المشهور، وذلك بمعرفة السبب الذي لأجله عدل عن المشهور هل يرجع إلى مصلحة راجحة، أو عادة محكمة، أو ذريعة تسد أو تفتح ..أو غيرها، فإنما يعتبر ما جرى به العمل بقيام موجبه، فإذا زال عاد الحكم إلى أصله، التزاما لقاعدة "الحكم يدور مع علته وجودا وعدما"، كما أن الجهل بالموجب يمنع تعدية الحكم إلى محل آخر لاحتمال انعدام الموجب في الزمان والمكان الذي يراد تعديته إليه[15].

وهذه الشروط الخمسة جمعها الشيخ العلاّمة محمد الغلاوي الشنقيطي في منظومته الشهيرة:

شروط تقديم الذي جرى العمل ... به أمور خمسة غير همل
أولها ثبوت إجراء العمل ... بذلك القول بنص محتمل
والثاني والثالث يلزمان ... معرفة الزمان والمكان
وهل جرى تعميما أو تخصيصا ... ببلد أو زمن تخصيصا
رابعها كون الذي أجرى العمل ... أهلا للاقتداء قولا وعمل
فحيث لم تثبت له الأهليه ... تقليده يمنع في النقليه
خامسها معرفة الأسباب ... فإنها معينة في الباب[16].

وزاد الشيخ ميارة في شرحه على لامية الزقاق شرطا آخر وهو أن يكون العمل جاريا على قواعد الشرع وسننه، قال رحمه الله: "والعمل المذكور جار على قواعد الشرع، وإن كان شاذا لا كل عمل كما هو مبين في محله"[17]، والمعنى أن يكون مبناه على تحصيل مصلحة أو درء مفسدة أو مراعاة ضرورة... ونحو ذلك، لأنه لا يقدم على المشهور عند التزاحم إلاّ التفاتا إلى المدرك الذي اعتضد به، وإلاّ كان منكرا من القول وزورا، وضربا من الهوى والتشهي، قال الحجوي الفاسي: "إنّ العمل لا يزاحم الراجح ولا يخرج عن جادته، لأن الأخذ به جار على أصل المذهب في جلب المصالح، ومراعاة الأعراف وحسم وسائل الفساد، والراجح هو ما قوي دليله ونهض مدركه"[18]. وقال صاحب المراقي:

وقدِّم الضعيف إن جرى العمل به لأجل سبب قد اتصل[19].

المبحث الثاني: دعوى عدم وجود عمل بالمغرب الأوسط والرد عليها.

ويقتضي المنهج العلمي تحليل الدعوى وبيان المدعى به ثم الرد عليها بما يدحضها.

المطلب الأول: بيان وتحليل دعوى عدم وجود العمل بالمغرب الأوسط

هذه دعوى ادعاها بعض فقهاء القانون في فرنسا واسبانيا زمن الاحتلال الفرنسي للجزائر في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي، ممن أبانوا عن شيء من الاهتمام بالفقه الإسلامي عموما والمالكي خصوصا في دراساتهم من أمثال مارسيل موران (Marcel Morand) وكدوز (kadoz) وممن اهتموا بفقه العمل في المغرب أمثال ميو (Milliot) وجورج مارسي (Georges Marcy) وسردون (Surdon).

فمارسيل موران في كتابه دراسات في الفقه الإسلامي الجزائري[20] بيّن توجه فقهاء المذهب بالمغرب الأوسط إلى الأخذ بالأقوال المشهورة وعدم اعتبارهم لما جرى به العمل، ذاكرا ذلك في سياق النقد والرمي بالنقص، وسردون ضمّن هذا المعنى كتابيه "تاريخ اللفيف"[21]، و"مؤسسات وأعراف البربر في المغرب"[22]، وما قول جورج مارسي في كتابه "القانون العرفي لزمور"[23] منهم ببعيد، فكل هؤلاء المؤلفين بيّنوا نزوع فقهاء المغرب الأقصى إلى الأخذ بنظرية العمل والتي حسب زعمهم اتخذها فقهاء المغرب الأوسط وراءهم ظهريا إلاّ في القليل النادر الذي جاءهم من باب الاحتكاك بفقهاء المغرب الأقصى والأندلس، كمسألة الخمّاس، والوقف على الذكور الأبناء دون البنات، ... وغيرها، وأشاروا جميعا إلى توسع عريض لعلماء المغرب الأقصى في الأخذ بنظرية الأخذ بما جرى به العمل، في مقابل تشبث علماء المغرب الأوسط بالقول المشهور إلا في القليل النادر والوقت المتأخر، لما لمختصر خليل من حاكمية عليهم، إلى الحد الذي حال دون تطور الفقه ومسايرة ما استجد في واقع الناس.

بل إنّ المجلة التي دونها مارسيل موران قد اعتمدت على الأقوال المشهورة في المذهب، قال ميو: "إنّ الفقه المالكي سيّما بالمغرب الأقصى قد بلغ الذروة من الأصالة والشمول، وذلك عن طريق مسائل العمل التي برهنت على تفتح العقلية المغربية، وأنهم بسبب ذلك قد حلوا مسائل عويصة كما في مسألة بيع الصفقة"[24]، كما انتقد هذا الأستاذ في العقد الرابع من القرن الماضي الأوساط الفقهية في كليات الحقوق بالجزائر وكذا قضاة محاكمها لتجاهلهم وعدم أخذهم بمسائل عمل المغرب إلى جانب الأعمال الأخرى التي هي المشهور في المذهب المالكي، وعمل المحاكم الفرنسية[25].

وسردون قال بعد أن قسم الفقه المالكي من جهة الحكم إلى قسمين هما المشهور وعبّر عنه بأقضية المتقدمين، والثاني وهو العمل ويريد به أقضية المتأخرين، ومن بابه دخل التجديد على مذهب مالك، ثم قال: "ومما هو حري بالعجب أن الجزائر لم تتمسك من هذه الناحية إلاّ بالمشهور سواء من جهة الفقه والبحث أو من جهة النوازل، ولعلّ السبب فيه ما تقرر عند فقهاء المغرب الأوسط من أن ما دوّن بمختصر خليل هو من حيز المشهور، فبان مما تقدم أن الكلية الفرنسوية الجزائرية، فيما يرجع للفقه الإسلامي جهلت وما زالت تجهل إلى اليوم العمل الجديد الطارئ على مذهب مالك مما هو مدون في كتب النوازل كالمعيار وما ضاهاه، المؤلفة بعد القرن العاشر والذي يليه ميلادية وهذا من النقصان بمكان"، وراح بعد ذلك يذكر تأخر فقهاء المغرب الأوسط والأدنى في الأخذ بالعمل: "ثم حدث في القطر الجزائري والإيالة التونسية، من تكوين ونمو طبقة متحضرة كانت من قبل لا توجد إلا بالمغرب"[26].

وهذه الدعوى نقلها بعض الباحثين المغاربة عن المجلة المغربية للقوانين والمذاهب الأهلية في عدديها السادس والسابع لسنتي 1937 و1938، نقل المصدق لها والساكت عنها، ومنهم الدكتور عبد السلام العسري في كتابه نظرية الأخذ بما جرى به العمل، في معرض حديثه عن أسباب ظهور نظرية العمل[27].

بل إن الدكتور عمر الجيدي قبله في كتابه العرف والعمل نقلها نقل مصدق بها ومسلم لها، إذ لم يتعنّ الرد عليها[28].

المطلب الثاني: الرد على دعوى عدم وجود العمل بالمغرب الأوسط، وعدم اعتباره في الفتوى والقضاء

1- تحليل الدعوى وبيان المدعى به

الناظر بعين البصيرة في ما ادعاه القوم يجد في منطوقه ومفهومه ثلاث دعاوى هي كالآتي:

1- دعوى عدم وجود العمل بالمغرب الأوسط.

2- ما كان من العمل في المغرب الأوسط على قلته فهو بسبب احتكاك علمائه بالمغرب الأقصى، وهو سبب تخلف الفقه في المغرب الأوسط عنه في المغرب الأقصى.

3- تشبث علماء المغرب الأوسط بالمشهور في كل المسائل حال دون توسع نظرية الأخذ بالعمل.

2- الرد على هذه الأمور المدعى بها.

إنّ مما يقتضيه المنهج العلمي بعد عرض نص الدعاوى واستخلاص المدعى به الرد عليها بما يأتي عليها من القواعد، ولا يُبْقِي لها متكأ ومعتضدا.

أولا: دعوى عدم وجود عمل بالجزائر

وهي دعوى واهية واهنة وهن بيوت العنكبوت، تضمنت منكرا من القول وزورا، ولا يدعيها إلاّ من أعماه الجهل أو التعصب عن معرفة حواضر المغرب الأوسط وعلمائه، وعدم رؤية جهودهم في خدمة الفقه المالكي وجعله مسايرا لمقتضى الزمان وتحديات الواقع من خلال مؤسستي القضاء والفتوى، ولو ولّى وجهه شطر كتب الأقضية والنوازل ناظرا فيها بعين الإنصاف لزالت عنه غشاوة الجهل بما بلغه فقهاء المغرب الأوسط من الاجتهاد والترجيح داخل المذهب تحقيقا لمقاصد الشرع وتحصيلا لمصالح الخلق، ودونك كتاب الدرر المكنونة في نوازل مازونة، للإمام أبي زكرياء يحيى بن أبي عمران موسى بن عيسى المازوني (ت 883)، فقد حفل بنوازل جزائرية خالصة أفتى فيها علماء بجاية والجزائر وتلمسان، وظهر فيها العمل متكئا لبعض الفتاوى والأحكام، وغير بعيد عنه كتاب المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب للإمام أحمد بن يحيى الونشريسي التلمساني (ت 914ه)، وهو ديوان حافل بفتاوى علماء المغرب الأوسط من مختلف حواضره العلمية من بجاية إلى مازونة ومن تلمسان إلى توات يرصد فتاوى كل منطقة وما شاع فيها من النوازل و الأقضية، ويبرز ما أبدع فيه علماء هذه الحواضر من الأخذ بما جرى به عمل القضاة ومضت به فتوى العلماء التفاتا لمصلحة راجحة، أو دفعا لمفسدة غالبة، أو حسما لذريعة مفضية إلى فساد، أو اعتبارا لضرورة ملجئة، أو مسايرة لعرف مستحسن وعادة محكّمة.

وفي حاضرة بجاية، فقد دفعت رحمها بعلماء أفذاذ تصدروا للإفتاء والقضاء وقضت بالعمل البجائي وبنت عليه الأحكام والفتاوى بصيرة بمقصود الشارع عند تنزيل الأحكام على الواقع، ولقد ضرب في ذلك الزواويون والمشداليون والوغليسيون، والمنجلاتيون بسهام وافرة.

وليس عنها ببعيد حاضرة قسنطينة التي بلغت في الأخذ بالعمل القسنطيني مبلغا لم يدانها فيه أحد، ودونك نوازل الباديسين والفكونيين.... وغيرهم، بل إنّ نظرة عابرة على نوازل عمر بن محمد الكماد

الأنصاري القسنطيني (ت 960ه)، ونوازل محمد بن عبد الكريم الفكّون (ت1073)، توقف المرء على ما للعمل القسنطيني من سلطان في فتاوى وأحكام علمائها، فقد ذكر مسائل كثيرة اعتبر فيها ما جرى به العمل في قسنطينة، مما هو راجع إلى العوائد المستحكمة والأعراف المستحسنة، خصوصا فيما ينتظم العلاقات العامة كمسائل العمران من البنيان، وأحكام المياه، والطرق.. وغيرها، وقد ذكر المحققون والمنصفون من المغاربة أن لقسنطينة وتلمسان عملا اختصتا به، قال العلاّمة محمد بن أبي القاسم السجلماسي في كتابه فتح الجليل الصمد في شرح التكميل والمعتمد:" وعمل تلمسان وقسنطينة كان مخالفا لعمل قرطبة وفاس"[29]، وقال في معرض ذكر ماجرى به العمل القسنطيني في شوار اليتيمة بمالها.

وفي جهاز صنيعة اليتيمة ... بيعت بقسنطينة العظيمة

لما عدا معرة عليها ... ترك شراء شورة إليها[30].

وبالحاضرة العلمية المالكية بتوات نوازل اختصت بأهلها فأعملوا فيها العقل والنظر بما لا يناقض النقل والأثر، وهو صنيع اجتهادي يقوم على تحقيق مناطات التطبيق، لأن سدّ الذرائع وفتحها إلى تحصيل المصالح يقتضى الموازنة بين المصلحة والمفسدة المتزاحمتين، وركوب معايير التقليب والترجيح، وهذا لا يبلغه إلاّ عالم محيط بالأقوال والروايات متمرس في الترجيح، ومن أهم كتب النوازل التواتية التي حفلت بمسائل العمل، فتاوى العلاّمة محمد بن محمد بالعالم بن أحمد الزجلاوي (ت1212) من خلال كتابه غنية المقتصد السائل فيما وقع في توات من القضايا والمسائل، وفتاوى العلاّمة باي بن عمر الكنتي (ت 1345)... وغيرهم كثير.

والذي يظهر والعلم عند الله أن القوم ما حملهم على هذا الادعاء إلاّ عدم اطلاعهم على تراث علماء المغرب الأوسط خصوصا في الأقضية والنوازل، حيث ظلت نوادر مخطوطاته حبيسة الزوايا والبيوت العلمية يعضّ عليها أصحابها بالنواجذ، لم تحقق ولم تنشر وتطبع إلا في ربع القرن الأخير، بل إنّ كثيرا منها ما زال ما بين مفقود ومخطوط ينتظر من يستنقذه من غياهب النسيان، ويبرزه في ساح المعرفة والعلم.

ثم لمّا لم يجدوا العمل المحلي الذي يختص بأقاليم المغرب الأوسط قد أفرد بتآليف جمعته من بطون كتب الأقضية والنوازل، وسلكته في متون اختصت به نظما أو نثرا ظنّوا عدم وجوده أصلا.

ثانيا: الرد على شبهة أن ما كان من عمل بالجزائر فهو بسبب الاحتكاك بالمغرب الأقصى

لا ينكر ما للرحلات العلمية والمراسلات والمناظرات من أثر في مدّ جسور المعارف بين أهلها ولقد كثرت الرحلة في أقطار المغرب الإسلامي حتى إنه قل من استقر بقطر واحد.

وقد كانت الرحلة من إفريقية والقيروان إلى بجاية وتلمسان، إلى مراكش وفاس، وقرطبة وغرناطة، مرورا بقسنطينة وبجاية وتلمسان وتوات، حيث أسهمت ولا شك في مد جسور العمل المطلق، وهو ما جرى به العمل مطلقا في مذهب مالك غير مقيد بقطر معين ولا بمكان مخصوص، أما العمل الإقليمي والمحلي، الذي يختص بمحلة معينة كبلاد الزواوة أو تلمسان أو قسنطينة أو توات فلا يمكن تعديته عن محلته إلى غيرها إلاّ بتحقق موجبه في المكان الذي يراد تعديته إليه، ويصدق ذلك ما قاله العلامة محمد بن أبي القاسم السجلماسي: "وعمل تلمسان وقسنطينة كان مخالفا لعمل قرطبة وفاس في كثير من الأحكام"[31].

فضلا على أن العمل الأندلسي الذي يعد أسبق عمل ظهر في مذهب مالك قد دخل إلى بلاد المغرب الأوسط في الوقت ذاته الذي دخل فيه إلى المغرب الأقصى إن لم يكن قبله، وهو الذي يشهد به المحققون، فقد نقل العلامة محمد بن أبي القاسم السجلماسي عن القاضي اليزناسي قوله: "والذي أخذناه عن الأشياخ من أهل الأحكام والموثقين أن عمل تلمسان ثم ما بعدها من المغرب كفاس ومراكش إنما هو على عمل الأندلس

لا على عمل تونس ومصر"[32]. ومعلوم أن القاضي اليزناسي له شرح على تحفة ابن عاصم التي جاءت حافلة بمسائل العمل، فقد بان لكل ذي بصر أن عمل حواضر المغرب الأوسط ليس من عمل قرطبة وفاس ومراكش في شيء.

ثالثا: الرد على دعوى اعتداد علماء المغرب الأوسط بالمشهور وعدم اعتبارهم للعمل.

الإفتاء بالمشهور أصل عليه عامة المالكية في المشارق والمغارب كلّها وليس مالكية المغرب الأوسط في هذا بدعا من القول، والخروج عنه للشاذ والضعيف استثناء يحتِّمه ما يلابس النازلة من المعاني المصلحية، كضرورة وعرف ومصلحة ..وغيرها، ولذلك فمسائل العمل في المغارب كلها محدودة، وقضاياه معدودة، اضطر فيها المفتي النوازلي إلى الخروج عن المشهور للضعيف بل على المذهب كله إلى مذاهب أخرى لمَّا تحقق له موجب الخروج، قال الحطاب الرعيني:" إذا لم يجد الشخص نصا في المسألة على مذهب إمامه، ولا وجد من له معرفة بمداركه، فالظاهر أنه يسأل عنه في مذهب الغير، ويعمل عليه ولا يعمل بجهل، ويؤيد هذا ما قاله الشيخ يوسف بن عمر في شرح قول الرسالة: " ويستعمل سائر ما ينتفع به طيبا، فالحلال ضالة مفقودة، فيجتهد الإنسان في المتفق عليه في المذهب، فإن لم يجد فالقوي من الخلاف، فإن لم يجد فينظر الخلاف خارج المذهب، ولا يخرج عن أقاويل العلماء"، وكذا ينبغي في كل مسألة"[33].

والحكم بعدم اعتداد فقهاء المغرب الأوسط بالعمل جملة حكم عار عن الدليل، يدحضه الإثبات الذي يتقدم على النفي، وينفيه ما في بطون كتب نوازل حواضره خصوصا في مسائل الأقضية والدعاوى في العمران والمباني...، حيث تختص كل حاضرة بعمل خاص فكثيرا ما نجد في فتاوى ابن الفكّون القسنطيني قول المفتين "ووقع الحكم بقسنطينة"، والشأن نفسه في بجاية وتوات وتلمسان، وسيأتي في الشواهد التطبيقية ما يؤكد هذا.

المبحث الثالث: موقف علماء المغرب الأوسط من أصل ما جرى به العمل.

إنّ مواقف العلماء من نظرية ما جرى به العمل في كل بلاد الغرب الإسلامي من افريقية إلى فاس ومراكش مرورا بحواضر المغرب الأوسط بجاية وقسنطينة وتوات وتلمسان وصولا إلى عدوة الأندلس لم تكن في أي قطر منها على قلب رجل واحد، بل كانوا بين مستحسن مؤيد ومستقبح معارض، حتى كاد العمل أن يضيع بين الغالي والجافي فيه، فقد كان من علماء الأندلس - مولد العمل ومرابع حبوه - معارضون له، ومنهم أبو بكر الطرطوشي والقاضي أبو بكر بن العربي والعلامة أبو إسحاق الشاطبي[34] ، والشأن نفسه عند علماء المغارب الثلاثة، ولم يكن علماء المغرب الأوسط بدعا من القول في هذا، فقد انقسم فيه العلماء على رأيين حيث عده قوم في مسالك التجديد المستحسنة، واعتبره آخرون في مسالك القول بالهوى والتشهي.

الرأي الأول: ومؤداه أن العمل أصل معتبر لا يستغنى عنه في صناعة الفتوى والقضاء، وتركه مع قيام موجبه من مصلحة تجلب، أو مفسدة تدفع، أو ذريعة تسد، وغيرها من الموجبات، تضييق على الناس وجمود على مسطور المذهب ينافي مقاصد الشرع، وهو رأي تبناه السواد الأعظم من فقهاء المغرب الأوسط عموما والنوازليون خصوصا، ومنهم أبو زكرياء يحيى بن أبي عمران المازوني وأحمد بن يحيى الونشريسي ومحمد بن عبد الكريم الفكون القسنطيني، ومحمد بن محمد بالعالم الزجلاوي، وباي بن عمر الكنتي، ... وغيرهم، وحيث إنّ المقام لا يتسع لكل النصوص فسأقتصر على ما يوفي بالغرض، ويجزئ من القلادة ما أحاط بالعنق .

قال الإمام أحمد بن يحيى الونشريسي التلمساني:" والاستشهاد بعمل أهل البلد ببعض الأقوال الفقهية دون بعض أمر معروف، شهير عند العام والخاص، لا يجهله من له بالطلب أقل تلبس"[35]. وقال في معرض

ردّه على من نفى حجية العمل بقوله:" فانظر إلى هذا التشنيع الشنيع والتنظير الذي ليس له في عدم الارتباط من نظير، كيف تنظر مسألتنا بمسألة الإجماع، ويحتج على منعها بمنع إجماع أهل الكوفة وغيرهم"[36].

وقال الإمام أبو عبد الله المشدّالي في شراء الرباع بفاضل الغلاّت في الأحباس: "المنصوص لابن القاسم في مثل هذا المنع من السلف في شراء الرباع بفاضل الغلاّت والذي اختاره المتأخرون من الشيوخ واختاره أصبغ وغيره أن هذا كله مسامع بجواز فعله وهو المختار عندنا، وأن كل ما كان لله تعالى جاز أن يصرف بعضه في بعض، وكذلك جاء في جواب الشيخ المحجوب قال: "والحبس إذا حيز عن محبّسه ثم تعدى المحبّس على الغلة أو جعلها في مصالحه ففي المسألة خلاف المشهور بطلان الحبس، والمفتى به والذي عمل به عدم بطلانه، ويؤخذ من المحبس ما اغتله في حياته وبعد وفاته"[37].

وفي نوازل ابن الفكون القسنطيني كثيرا ما تجد عبارات المفتين في التعبير عن هذا الأصل تارة بقولهم "ما جرى به العمل"، وتارة بقولهم "الذي جرت به الفتيا"، وتارة بقولهم "ووقع الحكم بقسنطينة"[38]. وممّا يدل على تميز هذه الحاضرة بعمل خاص قوله وسئل الشيخ يحيى المحجوب عن مسألة بيع المكره فأجاب:" إذا باع المكره فيما أُكرِه عليه، وعلم المبتاع بالإكراه رد المبيع على البائع بلا ثمن، هذا هو المشهور خلافا للشيخ السيوري، ووقع الحكم بقسنطينة بقول السيوري لمراعاتهم ما راعوه من المصالح وبالأول وقع العمل بإفريقية قديما"[39].

ونقل عن الشيخ أبي عبد الله محمد الفكّون وقوع الحكم بقسنطينة على منع شهادة العلماء بعضهم على بعض، قال رحمه الله:" لأن بلدنا وقع الحكم فيها بالتسجيل بعدم جواز شهادة عدولها وقرائها بعضهم على بعض، بعد مشورة شيخ الإسلام وحجة الأنام سيدي عمر الوزان رحمه الله ونفع به، لما رأى في ذلك رحمه الله من المصلحة العامة لأهل البلد، لظهور حسدهم وتباغضهم فيما بينهم وانتقامهم من بعضهم بعضا بالشهادة والرفع للإبراء"[40].

الرأي الثاني: القائل بأن العمل بدعة منكرة وتحريف للنصوص، تقديسا لأعراف جارية وعوائد مستحكمة ومداهنة للاعتياد العامي الذي يصبح له في غياب دين وازع أو سلطان رادع من السلطان والشوكة، ما يورث الرهبة ويحمل على التقديس، فحملوا لواء الغارة على معاقل العمل أيّا كان أندلسيا أو فاسيا أو تلمسانيا أو قيروانيا وأكتفي بنصين عن إمامين من حاضرتي تلمسان وبجاية.

قال عالم بجاية ومفتيها الشيخ عبد الرحمان الوغليسي:" لست ممن يتقلد غير المشهور الذي عليه القضاء والفتيا من السلف والخلف، فأعمل على جادة أئمة المذهب وأحذر مخالفتهم، وقد قال الإمام أبو عبد الله المازري: "لا أفتي بغير المشهور ولا أحمل الناس على غيره، وقد قلّ الورع والتحفظ على الديانة، وكثر من يدعي العلم ويتجاسر على الفتوى فيه بغير بصيرة، فلو فتح لهم باب مشهور المذهب لاتسع الخرق على الراقع، وهتك حجاب هيبة المذهب، وهذا من المفسدات التي لا خفاء فيها"، وهذا في زمانه فانظر في أي زمان نحن"[41].

وقال الإمام سيدي أبو الفضل قاسم بن سعيد العقباني التلمساني، في معرض حديثه عن الحكم الذي عدل عن المشهور إلى الشاذ:" فإن حكم به لمظنة أنّه المشهور نقض حكمه، وإن حكم به مع العلم بأنه الشاذ إلاّ أنّه ترجح عنده فإن كان من أهل النظر ممن يدرك الراجح والمرجوح وهذا يعزّ وجوده مضى حكمه، وإن لم يكن من العلم بهذه المنزلة زجر عن موافقة مثل هذا، وينبغي أن يؤخر عن القضاء إن لم ينزجر، فإن الإمام الذي قدمه، والذي قدم للحكم بينهم إنما يرضون منه الحكم بالمشهور". ثم نقل قول أبي إسحاق الشاطبي عن المازري "انظر كيف لم يستجز هذا الإمام العالم وهو المتفق على إمامته وجلالته الفتوى بغير

مشهور المذهب، بناء على قاعدة مصلحية ضرورية وهي قلة الورع والديانة من كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوى، فلو فتح لهم هذا الباب لانحلت عرى المذهب بل جميع المذاهب، لأن ما وجب للشيء وجب لمثله، وظهر أن تلك الضرورة التي ادعيت في السؤال ليست بالضرورة "[42].

تحقيق القول في مسألة حجية العمل.

والذي يتضح لكل ناشد حقيقة وطالب رشد في المسألة بعين العدل والإنصاف، أن الخلاف بين الفريقين لم يتوارد على محل واحد، فالعمل الذي ينكره الوغليسي البجائي، والعقباني التلمساني، والمقري التلمساني وحتى ابن العربي والشاطبي، ليس هو ذات العمل الذي تلقاه السواد الأعظم من الفقهاء بالقبول، واعتبروه متكأ للفتوى والأحكام بشهادة العقول والنقول. ومنهم الونشريسي التلمساني وابن الفكّون القسنطيني، وقبلهما الإمام الباجي الأندلسي، حيث ألف كتابا أفرد فيه مسائل العمل، عنوانه يكفي دليلا لقوله به أصلا يرجع إليه في الفتوى، قال فيه: "وقد أوعبنا في كتابنا هذا ما إليه أشرنا من شرح فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام"[43].

فما أنكر من أنكر العمل إلاّ وهو يسلكه في عداد الآراء المذمومة، والقول في دين الله بالهوى والتشهي، وفي هذا التصور غفلة عن حقيقة العمل وشروط اعتباره في الفتوى والقضاء، ولو جلّي الأمر للمخالف على النحو الذي تقرر عند فقهاء النوازل المتأخرين من مالكية الغرب الإسلامي لكان لهم موقف آخر أقرب إلى النصفة والاعتدال، وكيف لا وقد وضعوا له من الضوابط ما يصونه على أن يكون تقلدا للضعيف والشاذ رغبة في مسايرة الاعتياد العامي، أو تقديسا للعرف الدارج والعمل الجاري.

وهذا العلاّمة العقباني لم ينكره على من تأهل له بالنظر والترجيح مع قوله بأنه" يعز وجوده"، وإنما أنكره على من لم يكن من أهله، أو راح يتقلد الضعيف دون تحقق موجبه.

ويعبر فقهاء المالكية عن هذا المعنى بالحكم بالضعيف ويذكرون لجوازه جملة من القيود تصونه من أن يصير من قبيل التحكم الممنوع يمكن إجمالها فيما يأتي:

1- أهلية المفتي علما وديانة وصيانة للحكم بالضعيف.

2- تحقق الموجب الشرعي للخروج عن الراجح أو المشهور في النازلة كضرورة أو مصلحة.. ونحوهما.

3- أن لا يكون متناهيا في الضعف والشذوذ بحيث يبعد مأخذه كل البعد عن مسالك الاجتهاد المعتبر[44].

والذي يتأمل نوازل المغرب الأوسط يتبصر سلطانا قويا لما جرى به العمل خصوصا زمن تنزيل الأحكام على الوقائع والنوازل في فتاوى العلماء، ممّا كان له الأثر الحسن واليد الصالحة في تطوير فقه القضاء والإفتاء وجعله مسايرا لتطور المجتمع خصوصا في قضايا العمران، (كأحكام البنيان والطرق والمجاري والأرحية والأفران...) وهي وحدها كافية للتدليل على مدى ما للعمل من سلطان في الفتاوى والأحكام، وذلك لأن مبناها على النظر المصلحي والاجتهاد المقاصدي.

المبحث الرابع: شواهد تطبيقية لاعتبار أصل ما جرى به العمل في نوازل التعمير في المغرب الأوسط.

ولقد اخترت التمثيل، بنوازل العمران في البنيان والمياه والطرق والمجاري والأسواق... وغيرها لأن مبناها على المدارك المعقولة والأصول المصلحية، يتجدد النظر الفقهي فيها تبعا لوجوه المصالح والمفاسد، وتغير الأعراف والعوائد، وتستدعي على الدوام اعتبار الذرائع سدا وفتحا، تحقيقا لمقصود الشارع عند التنزيل والتطبيق، ولهذا ارتكز كثير من الاجتهاد النوازلي في مسائل العمران، على مراعاة ما جرى به العمل.

المسألة الأولى: هل تخرج دور الدباغة إلى خارج سور المدينة

سئل الفقيه أبو محمد عبد الله الزواوي عن قوم كانت لهم دور الدبغ بداخل القيروان قائمة على مرّ الزمان فأخرجهم بعض العمال من دورهم لدور بناها خارج الصور، معدة للدبغ، ثم بقي نحو ثلاثين عاما، ورجع بعضهم إلى موضعه وأراد أن يرده للدبغ كما كان، فمنعه بعض الجيران، واحتج ببقائه نحو ثلاثين عاما فأجاب بأنهم مغصوبون على الخروج من دورهم، فإذا ثبت ما قالوا فليس لأحد منعهم[45].

والمشهور في المسألة أن الضرر المتزايد يقطع وتسمع فيه دعوى المتضرر لما ذكره ابن أبي زيد في النوادر مما رواه يوسف بن يحيى عن ابن مدين قال:" فإن كان ضرورة بيّنة لا تحاز بطول الزمان، من ذلك الكنيف، وما يفتح لمستنقع المياه، وكذلك الدباغ لأن ضرره يتزايد"[46].

وما خالف أبو محمد الزواوي المشهور في المذهب إلاّ لأنهم كما قال مغصوبون على الخروج بفعل العمال والولاّة، لا بحكم المفتين والقضاة، وفي هذا التفات منه إلى مصلحة إقامة العدل ونفي الظلم الواقع على الرعية من جور العمال والولاّة، وعكسه ما أفتى به ابن زيتون لاختلاف عمل القيروان عن عمل بجاية[47].

المسألة الثانية: في بناء الغاصب واستغلاله.

قال القاضي أبو عمران عيسى بن موسى المغيلي في كتاب قلادة التسجيلات والعقود، فيما يبنيه الغاصب أو ينشئه تعميرا في المغصوب"، وما بناه الغاصب أو غرسه خيّر المالك في أخذ قيمته منقوضا بعد إسقاط أجر من يقلع ذلك، وإخلاء البقعة إلاّ أن يكون الغاصب ممن يتولى ذلك بنفسه أو ولده أو عبيده وهذا فيما كان له قيمة بعد قلعه، ومن غصب خشبا أو حجرا أو قرمودا أو سواري، فبنى عليها في ملكه كان لربّه قلعه وإن أدّى ذلك إلى فساد بناء الغاصب، وقال أشهب لا يهدم وله تركه للغاصب وأخذ قيمته منه يوم غصبه، والعمل عليه، وما أحدثه الغاصب مما لا قدرة على إزالته فربه مخير في أخذه ودفع قيمة ما زاد، أو قيمته يوم غصبه"[48].

والمشهور الذي في المدونة خلاف ما اختاره المغيلي ومضى به العمل ببلده وعند عامة الموثقين، وهو أخذ المغصوب ولو أدّى ذلك إلى فساد بناء الغاصب، وهو المنصوص في كتاب التهذيب للبراذعي[49]. والذي اختاره الفقهاء الموثقون ومنهم المغيلي وجرى به العمل هو قول أشهب،" ولا يهدم وله تركه للغاصب وأخذ قيمته منه يوم غصبه"[50]. وذلك اعتبارا لدفع مفسدة إتلاف المال بهدم البناء استخلاصا للشيء المغصوب منه، والله أعلم.

المسألة الثالثة: لا يجبر على إصلاح الماء والسور.

سئل الشيخ الإمام سيدي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن مرزوق التلمساني رحمه الله عن الماء المجلوب إذا تعذر وفسد واحتاج الإصلاح، وفي المدينة المذكورة آبار وماء للوادي قريب منها، فهل حكم إصلاح الماء كحكم إصلاح السور أم السور آكد؟، إذ لا غنى عنه

فأجاب حكم الماء حكم السور، بل أبعد منه في الجبر لقولكم بها آبار وقربها من الماء، وقد علمت قول الماوردي في الشرب المطمع، فلم يبق إلاّ الندب (كذا)، لما فيه من زيادة الارتفاق، والله أعلم[51].

والمشهور في مذهب مالك من رواية ابن القاسم في العتبية في الجدار يكون بين رجلين ينهدم لم يجبر أحد على بنائه، ومن شاء منهما أن يستر على نفسه فعل[52]. وفي البئر تكون بين الرجلين، يقل ماؤها وهي مما لا يقسم لا يجبر أحدهما على إصلاحها ويقال لمن رغب في إصلاحها اعمل ولك الماء كله، أو اعمل مع صاحبك، وفي كل أرض لم تقسم هارت بئرها، من أحب أن يعمل عمل ومن أحب أن يترك ترك، ومن

عمل منهم كان له الماء كله حتى يعطيه شريكه ما يصيبه من النفقة فيرجع على حقه من الماء[53]. ومن كتاب ابن حبيب فيما نقله عن مطرف وابن الماجشون فيما نقلاه عن مالك، يختص من عمل دون من لم يعمل بفضله ما زاد عمله في الماء حتى يعطيه صاحبه نصف ما أنفق[54].

وما فرق ابن مرزوق بينهما بجعل حكم الماء أبعد في الجبر من حكم السور إلاّدرءا لمفسدة الطمع في الماء معللا بقول الماوردي الشافعي في الماء المطمع، ففي تركه باب فساد يدخل على القرية من عدو طمعا في مائها وهو من باب السياسة الشرعية، والعلم عند الله.

المسألة الرابعة: إحداث مجرى في دار هي حبس

نقل ابن الفكّون القسنطيني في نوازله فتوى متضمنة نسخة رسوم وسؤال أجاب عنها العالم العلامة سيدي أحمد العباد رحمه الله وغفر له، وأجاب عنها العلامة سيدي الطيب رحمه الله، ونسخ الرسوم متضمنة خمس شهادات مسجلة موثقة، لا يتسع المقام لإيرادها بنصها ودعت الضرورة المعلومة إلى اختصارها، مؤداها وجود مجريين قديمين مسدودين بالحجارة الكبيرة، لا أثر بهما لماء ولا لمرحاض منصرف منهما لثلاث دور، الأولى للمسمى لبلمعقلي، والثانية لبالصوّاف، والثالثة لبالمغزي في مجرى قديم يتصل بداخل دار سكنى الفقيه قاسم وأخيه، بمحل كذا من بلد قسنطينة أحدهما بوسط الدار المذكورة والآخر بالمجلس الغربي منها المجاور لدار الفقهاء بني فلان بالقرب من الجامع الأعظم بقسنطينة، ولا يعلمون أحدا من أرباب الدور المذكورة نازع الأخوين المذكورين بسبب ذلك في مدة تزيد عن عشرين سنة.

نص السؤال: الحمد لله سيدي رضي الله ونفع بكم، جوابكم بعد ما تقيد بمنته، فإن ابن المغزي ومن ذكر معه أتى بأناس عاينوا الحفر وأثر المجرى، وليس فيه أثر جري من المياه، ولا شيئ من الأنقال بل وجدوه مردوما بالحجارة الكبيرة وليس من المغاطي المعتادة في المجاري، وأراد هو وجيرانه تجديد المجرى بمجرد ذلك، على دار قاسم وابن أخيه المحبّسة من أصلهم، ولم يكن لهم حجة إلاّ ما ذكر، فقال لهم المحبَّس عليه، إن لم يكن لكم حق أصلا فلا تحدثوه لأنفسكم، وإن كان لكم حق فقد سقط بالحيازة، فهل حفظكم الله يقبل قولهم بمجرد أثر القدم أو لا تسمع حجتهم؟ وهل يجب عليهم ردم المجاري كما وجدوها حتى يقام لهم موجب شرعي أو لا؟ جوابكم عن ذلك، ورضي عنكم والسلام عليكم ورحمة الله.

فأجاب رحمه الله: "الحمد لله والصلاة والسلام على مولانا محمد وآله وصحبه، لا حق لابن المغزي ومن معه في إحداث المجرى على من ذكر سيّما والدار قلتم أنها حبس، فلا يصح ولو أذن بعض المحبس عليهم، لحق العقب ولما فيه من تغيير الحبس، وعلى تسليم قدم المجرى فقد أسقط أربابه حقهم فيه، لسكوتهم عن سدّ المجرى وحوز المشار له، قاله مولاي الجد، جد أمي لأبيها سيدي محمد بن مرزوق، حين سئل عن مثل هذه النازلة، وأما ردم المجاري فيجب عليهم ردمها كما كانت، لتعديهم والله تعالى أعلم.

وأجاب الشيخ العالم العلامة سيدي الطيب رحمه الله على النازلة المذكورة قائلا : إذا كان الأمر كما ذكر أعلاه فليس لابن المغزي والله أعلم على دار قاسم وأخيه حق، ولا حجة له سوى ما يتعلق من أثر وجود الساقية وذلك لا يضرهم مع إهمالها وسقوط حكمها، وقد ذكر البرزلي في مسائل الدعاوى والأيمان ما نصه: "وقد شاهدت سواقي قديمة بالقيروان، وسمعت أنه ضرب في وجهها بالبناء، ورجع الناس إلى حفر آبار بالمراحيض وخروج ماء الأمطار لسواقي على وجه الأرض ولا أظن ذلك إلاّ أنه كان مقصودا، ثم تقدم لأهلها فيكون حينئذ قد غيرت هيأتها وأهملت وسقط حكمها، بمنزلة من كان له باب فأغلقه وقلع عضائده وصيره كسائر الجدار، فأعرف للشعبي أنه كان لا يرده بعد ذلك لأنه كان ضررا أسقطه لجيرانه فحازوه فليس له الرجوع فيه، وأشبه البينة الناقلة عن المثبتة للأصل.

قال ابن الفكون: "انظر قوله لأنه صار ضررا فأسقطه لجيرانه وحازوه، وبه مضى به القضاء والفتوى فالمسألة والله أعلم من ذلك وعائد السلام على من يقف عليه"[55].

والمطالع لكتب الفقه يجد المشهور هو صحة إجراء المجرى في مكانه، ولو طال الزمان ولم يجر فيه شيء، لما ذكره ابن أبي زيد عن سحنون، وقد سئل عن رانقة وهي مجرى ماء مختلط يجري إلى كنيف محفور مطوي قديم ويخرج إليه من بيته قناة مبنية، إلاّ أنها لم يجر فيها شيء منذ دهر فأراد الآن أن يخرج فيها العذرة إلى هذه البئر فمنعه أهل الرانقة، قال ليس لهم منعه، قال ولو أن هذا مشتر من غيره لكان له من ذلك ما يكون لبائعه[56].

ووقع الحكم في قسنطينة بخلاف المشهور لما استجد في بنيان الناس وتطور عمرانهم من اتخاذ الكنف داخل البيوت كما هو الشأن في عمران القيروان، فهو اقتباس لعمل القيروان الذي ذكره البرزلي في مسائل العمران كما صرح به العلاّمة سيدي الطيب لتحقق موجبه في قسنطينة، دفعا للمفسدة وقطعا للضرر، والله أعلم

المسألة الخامسة: المسألة الأولى شراء الأرض إلى منتهى المنفعة.

قال الزجلاوي بأن العادة التي مضى الحكم بها في بلاد توات من جنوب المغرب الأوسط في الشراء إلى منتهى المنفعة تحت أرض البائع، فلو أن أحدا أراد الاعتمار تحت أرض مشترية، قام بعقده في ذلك وربما يحتج له بما نص عليه ابن سلمون في الشعرى المتصلة، وأبوار القرى ومسارحها، قال فإنها من جملة حريم البلد، الذي لا تصرف فيه للإمام بإقطاع ولا غيره، وهي بين أهل تلك القرية على أصل سهام القرية، لا على عدد أهلها ومن لم يملك في القرية إلاّ أحقالا بعينها فلا حق له فيها، واختلف إن ذهب أهل القرية إلى قسمتها فروى يحيى عن ابن القاسم أنه يجوز، ومنعه أشهب وقال إنما تقسم الأراضون المعمورة، قال ابن رشد: "وإذا اتفقوا على قسمتها فإنها تقسم بينهم على أصل سهام القرية، ففي هذا دليل على أن ما جرت العادة به له أصل في الشرع، وفي نوازل ابن لب "وما جرى به عمل الناس، وتقادم في عرفهم وعادتهم، ينبغي أن يلتمس له المخرج ما أمكن على خلاف أو وفاق"[57].

وعليه فإنكار شيخنا الفقيه أبي زيد وولده الفقيه لذلك، إنما يأتي على قول أشهب بمنع القسمة في حريم البلد على المشهور فلا وجه للإنكار فيه، وقد ألفت منظومة في هذه النازلة في القديم فيها ما ينيف عن أربعين بيتا، وحاصلها تسويغ تلك العادة لما يدعو إليه خلافها من الفتن والزلازل، لا النصوص المذكورة هنا، لأنها فيما ينتفع به في العموم لا على وجه الخصوص، والذي قيدته هنا أمس بالنازلة ورأيت لولد شيخنا الفقيه بعد ما يؤيده لفتياه باستحقاق أرباب الأجنة لما تحتها مما يمكنه سقيه بمائهم، وعزاه لنص أبي الحسن عن عياض[58].

ومخالفة المشهور في هذه المسألة واضح جلي، وهو اتباع لعادة محكّمة وجري على ما مضى به عمل القضاة والموثقين، وصورتها أنهم يعيّنون في بيع الأرض التي ليس بعدها إلاّ أرض البور الجهات الثلاث أما الجهة الرابعة من ناحية البور فيقولون إلى حد المنفعة أو منتهى المنفعة والحد عندهم معلوم عرفا بمنتهى السقي[59].

المسألة السادسة: الجار يلحقه الضرر من خراب أصل جاره

وجاء في نوازل الزجلاوي مسألة أناس لهم أصل في القرية وارتحلوا عنها إلى غيرها، وحدث بعدهم في القرية ما أخربها وتحول باقي أهلها، إلى أن رجع بعضهم إليها، وأرادوا من الراحلين قبلهم أن يرجعوا إليها أيضا فيعمّروا معهم، أو يبيعوا أصلهم الذي فيها، فأبو لهم عن الأمرين.

فأجاب بأنهم لا يجبرون على الرجوع إليها إذ قد يكون خروجهم عنها واجبا عليهم لأمر ديني ، ولكن يؤمرون بعمارة أصلهم الذي فيها، بسقي الأجنة وتحصينها بالحيطان، حفظا للمال بأنفسهم، أو يدفعونها لمن يعمل فيها بجزء من غلتها، فإن لم يفعلوا فهم آثمون للنهي عن إضاعة المال، ولا يجبرون على بيعها وإن امتنعوا من العمارة، قال الشيخ يوسف بن عمر:" ومن كان له شجر وضيّعها بترك القيام بحقها، فإنه يؤمر بالقيام عليها فإن لم يفعل، فإنه مأثوم، ولم يسمع أنه يؤمر ببيع ذلك إن فرط فيها وقاله الجزولي، وزاد ويقال له ادفعها لمن يخدمها مساقاة بجميع الثمرة، ويؤيده نص رواية يحيى عن ابن القاسم قال:" عنه إن دعا بعض أشراك في كرم سقطت حيطانها وخيف عليه الفساد إلى إصلاحها وأبى بعضهم، فإن كان حظ كل منهم معينا له لم يلزم إلا الإصلاح، إن كان مشاعا أجبر على قسمته من أباه".

قال شيخنا ابن بعمر في نقله لهذا النص في جوابه في المسألة:" إذا كان الشريك فيما يقبل القسمة لا يجبر على العمارة فالجار أحرى"، وفيه إشارة إلى ردّ ما يخالفه من أجوبة معاصره سيدي أحمد بن حماد، فإنه أفتى في الجار إذا خاف الضرر، والفساد أن يدخل عليه من جهة خراب أصل جاره أنه يجب عليه قطع ذلك بالإصلاح أو البيع إن عجز وامتنع. وسمعت من لفظ الوالد ما يوافقه في قوله لي: "إذا حصل الضرر للجار من خراب أصل جاره أنه يجب عليه الإصلاح فإن عجز أو امتنع جبر على البيع". والجاري على أصل المذهب في مثله إكراؤه عليه لمن يصلحه لا بيعه[60].

والمشهور أنه لا يجبر على بيع ولا يكرى عليه، إذ قد روى يحيى عن ابن القاسم في كرم بين أشراك تساقطت حيطانه، وأبى بعض الشركاء الإصلاح أنه إن كان لكل واحد نصيب معروف بالغلق يجمعهم لم يجبر أحد على العمل، ولمن شاء أن يحضر كرمه فعل[61]، ولما رواه أشهب في المجموعة عن مالك في جنان بين رجلين لا جدار عليه أراد أحدهما أن يغترس فدعا شريكه إلى أن يحضر الجنان معه قال: ليس ذلك عليه"[62]. وإذا كان الشريك لا يجبر على إعمار ولا بناء وتحضير، فمن باب أولى لا يجبر الجار.

قال ابن جزي الغرناطي: "إذا انهدم حائط بستان مشترك، أراد بعضهم بناءه وأبى بعضهم، فإن كان مقسوما إلاّ أن الحيطان تضمه فلا حجة لبعضهم على بعض ومن أراد أن يحرز متاعه أحرزه ومن أراد الترك تركه وإن كان غير مقسوم قسم"[63].

وإجباره على البيع فتوى جرى بها العمل في توات دفعا للمفسدة والضرر الذي يدخل على الجار من خراب أصل جاره إذ لا يندفع الضرر على الجار المتضرر بترتيب الإثم ديانة على من يأبى الإعمار وإنما يندفع بحكم القضاء في الإلزام بالإعمار أو البيع.

المسألة السابعة: الفقارة ينجلي أهلها وينقطع خبرهم فتندرس ويقوم من يرغب في إحيائها.

قال العلاّمة الزجلاوي في نوازله، ومما وجدت بخط الوالد رحمه الله، في إحياء فقارة مجهولة المالك، وفيه استأذن القاضي في زمانه، ونصه بعد الثناء على الله والصلاة على رسوله. فإنّ سيدي أحمد بن سيدي أحمد، أراد منك الجواب عن مسألة فقارة اسمها واداجا، دائرة، غائر ماؤها، انقطع ويبست ومضى لها وهي دائرة من السنين ما يزيد عن المائة سنة، وأراد سيدي أحمد المذكور إحياءها بعد التقويم لها بعُرَّاف البلد وأعيانها، وأهل البصيرة وتبقى قيمتها إلى أن يظهر مستحقها، وأراد منك الإذن في ذلك وهل يختص بها إن أحياها بعد اندراسها بالزمن الطويل أو لا؟ وقد ذكر بعض شراح المختصر في موات الأرض أن من أحيا أرضا بما يكون به الإحياء من حفر بئر أو غيره، ثم اندرست اندراسا طويلا ثم أحياها ثان، فإنها تكون له أي للثاني، ويختص بها من غير شيئ يدفعه للأول، أجيبوا ولكم الأجر الجزيل عند الله تعالى، وكتب في أوائل شهر محرم من عام ثلاثة وأربعين ومائة وألف عبيد ربه محمد بن أحمد رزقه الله رضاه آمين.

ونص إذن القاضي: الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله، حيث كانت الفقارة بمحولة كما وصف، فقد أذنا لأهل المعرفة في تقويمها، ويشتريها السيد المذكور بتلك القيمة وتكون له خالصة بسبب ذلك، وتبقى القيمة بيده حتى يظهر مستحقها، عملا بما نص عليه المتيطي في بيع العقار الخرب على ربّه إن لم يعمره فأحرى إن جهل.

والذي حكم به القاضي في تقويم الفقارة بواسطة أهل المعرفة، والاحتفاظ بقيمتها عند من أراد إحياءها حتى يظهر مالكها جريا على ما به العمل في الإقليم، واعتمادا على ما في وثائق المتيطي خلاف المشهور المنصوص عن ابن القاسم وأشهب في العتبية والمجموعة والقاضي بعدم صحة إجبار المالك على بيع ولا كراء[64]. وإن كان الأول قد تملكها بإحياء ثم أسلمها واندرست بعده اندراسا طويلا حتى صارت إلى حالها الأول، ثم أحياها آخر بعده كانت لمن أحياها بمنزلة الذي أحياها أول مرة. قال ابن القاسم: "وإنما قول مالك هذا في غير أصل كان له، فأما أصول الأراضين إذا كانت للناس تخطط وتشترى فهي لأهلها وإن أسلمت فليس لأحد أن يحييها"[65].

المسألة الثامنة: إفساد البهائم في المحارث والحقول.

قال الزجلاوي فيما ينقله عن والده وفقهاء بلده: "أما إفساد البهائم في المحارث عندنا فلم نحفظ عنه إلا تضمين أربابها ليلا ونهارا لانتفاء المسارح عندنا"[66].

وهو خلاف المشهور في المذهب لما رواه ابن حبيب عن ابن شهاب عن ابن المسيّب، أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى أنّ على أهل الحوائط حفظ حوائطهم بالنهار، وعلى أهل المواشي حفظ مواشيهم بالليل، وفي رواية مالك عن ابن شهاب وأن ما أفسدت المواشي بالليل ضمانه على أهلها[67]، قال مالك وعلى ذلك الأمر عندنا[68].

وما ذاك من فقهاء الإقليم إلاّ جريا على ما مضى به القضاء والفتوى بمنطقة توات للعلة المذكورة في نص الفتوى وهي انتفاء المسارح في المنطقة مما يوجب الضمان على أرباب البهائم ليلا ونهارا.

المسألة السابعة: كراء الأسواق من الإجارة لا من المكس

جاء في آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس القسنطيني أنّه سئل هل يجوز كراء الأسواق العامة وأخذ ثمن الدخول على أرباب المواشي والسلع؟ السائل من الميلية.

فأجاب المعروف أن هذه الأسواق هي ملك للبلدية فهي ملك للعامة التي تنوب عنها البلدية، فللبلدية أن تبيع منفعتها بثمن معلوم إلى أجل معلوم فيجوز اكتراؤها منها ذلك، ويجوز للمكتري أن يكري الانتفاع بها كذلك، فيجوز له أن يأخذ عن كل داخل بماشيته أو سلعته أجرا في مقابلة انتفاع ذلك الداخل بالمكان الذي يحل فيه والذي هو مملوك المنفعة لصاحب السوق، ونظيره من اكترى إصطبلا ويأخذ على أرباب المواشي أجرة بقاء مواشيهم في إصطبله مدة محددة[69].

واعترض عليه في هذه الفتوى بعض العلماء ومنهم الشيخ الفقيه المولود بن الصديق الحافظي الورثيلاني الزواوي الأزهري لمخالفته مشهور المذهب في اعتبار ما يؤخذ من الباعة في الأسواق مكسا حراما، ورد الشيخ على هذا الاعتراض في مقال يطول إيراده هنا، مبيّنا أن تغير العرف المتبع في الأسواق ممّا يوجب تغير الحكم.

والصواب أن ابن باديس اعتبر الذي جرى به العمل بحكم القانون المنظم للأسواق باعتبارها ملكا للبلدية التي تنوب عن العامة في القيام عليها واقتضاء حقوقها من الباعة، فصارت عنده من الإجارة لا من المكس المحرم، ورده بالكامل منشور في آثاره رحمه الله.

خاتمة:

بعد هذه السياحة الممتعة في الرحاب الفسيحة والظلال الوارفة للإسهام الكبير لفقهاء المغرب الأوسط في تطوير الفقه المالكي، والرقي به إلى مدارج الرشد على نحو يساير ما استجد من الحوادث، ويلامس واقع الناس ومعاشهم من خلال اعتبار ما جرى به العمل جلبا لمصالح الخلق وتحقيقا لمقاصد الشرع، فإني أخلص إلى تسجيل النتائج الآتية:

1- أن إجراء العمل وإن كان ناكبا عن جادة الراجح والمشهور فإنه معتضد بمدارك ناهضة لا تشذ عن أصول المذهب من اعتبار المصالح وسد الذرائع ومراعاة الأعراف والعوائد.

2- أن العمل المطلق عم المغارب كلها، وأما العمل المحلي فلكل إقليم عمله المعتبر في أقضيته ونوازل بما في ذلك أقاليم المغرب الأوسط، كبجاية وقسنطينة وتوات وتلمسان. وغيرها

3- أن دعوى عدم وجود عمل بالمغرب الأوسط دعوى واهية واهنة، وهن بيوت العنكبوت، سببها جهل المدعي بتراث علماء هذه البلاد، ومدى ما كان للعمل من حاكمية في فتاوى علمائها، سيّما في مسائل العمران والبنيان التي مبناها على النظر المصلحي المحض.

4- إن نوازل العمران من البنيان والتشجير والأسواق والمياه والأفران... وغيرها، كانت الميدان الرحب لاعتبار أصل ما جرى به العمل التفاتا إلى وجوه المصالح والمفاسد، واعتبارا للذرائع فتحا وسدا، ومسايرة لصوالح الأعراف ومحاسن العادات.

5- أن الذي جرى به العمل عند فقهاء المغرب الأوسط، ومضى به حكم قضاتها، أكثره لم يحقق ولم ينشر ولم يزل حبيس مخطوطات يعضّ عليها أصحابها بالنواجذ. مما يستدعي عناية الباحثين من أبناء هذه البلاد، تحقيقا ودراسة، وطباعة ونشرا، إبرازا لتراثنا الحضاري المجيد.

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

قائمة المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

1- أبو الشتاء بن الحسن الغازي الصنهاجي، مواهب الخلاق شرح التاودي على لامية الزقاق، المكتبة الأزهرية للتراث.

2- أبو العباس أحمد بن عبد العزيز الهلالي، نور البصر في شرح خطبة المختصر، تحقيق محمد محمود ولد أحمد الأمين، دار يوسف بن تاشفين .

3- أبو القاسم أحمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، القوانين الفقهية، دار الكتب، الجزائر.

4- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام، تحقيق أبو الأجفان محمد، دار ابن حزم بيروت، لبنان ط1.

5- أبو سعيد فرج بن قاسم بن لب ، تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد، تحقيق حسين مختاري ، دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان.

6- أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمان المغربي المعروف بالحطاب الرعيني، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ضبطه وخرج أحاديثه زكرياء عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

7- أبو عمران عيسى بن موسى المغيلي، قلادة التسجيلات والعقود وتصرف القاضي والشهود دراسة وتحقيق، أحمد لشهب، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر، 2007.

8- سحنون بن سعيد التنوخي، المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس، دار صادر.

9- عبد الحميد ابن باديس، آثار الإمام ابن باديس، جمع وتحقيق عمار الطالبي، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، 1938.

10- عمر بن عبد الكريم الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما عند علماء المغرب، مطبعة فضالة، المحمدية، 1982.
11- أبو العباس أحمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، لبنان، 1998.
12- محمد النابغة بن عمر الغلاوي الشنقيطي المنظومة البوطليحية، تحقيق، يحيى بن البراء، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع المكتبة المكية، مكة المكرمة، السعودية، الطبعة الثانية، 2004.
13- محمد بن أبي القاسم السجلماسي، فتح الجليل الصمد في شرح التكميل والمعتمد، مخطوط ، مكتبة جامعة الملك سعود، نسخة مصورة .
14- محمد بن أحمد بن محمد عليش، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، طبعة البابي الحلبي، مصر 1958.
15- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، تحقيق أيمن صالح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
16- محمد بن عبد الكريم الفكون القسنطيني، نوازل ابن الفكون دراسة وتحقيق، بوحفص بولنوار رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة، 2019.
17- محمد بن عبد الكريم الفكون القسنطيني، نوازل ابن الفكون القسنطيني، دراسة وتحقيق: رمزي مشري، رسالة مقدمة لنيل الدكتوراه، في العلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة، 2019.
18- محمد بن محمد بن أحمد بلعالم الزجلاوي، نوازل الزجلاوي، دراسة وتحقيق، محمد جرادي، بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه في الفقه وأصوله، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة،2011.
19- ميارة الفاسي، فتح العليم الخلاق في شرح لامية الزقاق.
20- محمد المهدي الوزاني في المهدي حاشيته على شرح التاودي على منظومة الزقاق، مطبعة العلم العربي الأزرق، المملكة المغربية.
21- أبو سعيد خلف بن أبي القاسم البراذعي، التهذيب في اختصار المدونة، دراسة وتحقيق، محمد الأمين ولد محمد سالم الشيخ ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 2002.
22- أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب من فتاوى إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي،1986
23- أبو الوليد أحمد بن محمد بن رشد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، تحقيق أحمد الحبابي، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1982.
24- أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات، تحقيق محمد عبد العزيز الدباغ ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1.
25- عبد السلام العسري، نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي، طبعته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية ،1996.
26-عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، دار الكتب العلمية بيروت، 1988.
27- عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بية ، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، دار المنهاج.
28- محمد بن أحمد بن محمد عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر بيروت، 1989.
29- محمد بن عبد الكريم الفكّون القسنطيني، نوازل ابن الفكّون دراسة وتحقيق، محمد مخلوف، رسالة مقدمة لنيل الدكتوراه في العلوم الإسلامية تخصص الفقه وأصوله ،جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية 2017.
30- مصطفى صمدي، فقه النوازل عند المالكية تاريخا ومنهجا، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض المملكة العربية السعودية.

الموسوعات المجلّات أعمال الملتقيات

31- موسوعة شروح الموطأ، التمهيد والاستذكار لأبي عمر يوسف بن عبد البر، والقبس لأبي بكر بن العربي، تحقيق عبد المحسن التركي، مركز البحوث والدراسات العربية و الإسلامية ط1، القاهرة، مصر.

32- مجلة العدل ، المملكة المغربية، العدد 43، رجب 1430.

33 -المجلة المغربية للقوانين والمذاهب الأهلية، العدد 6-7، 1937 و1938.

34- مجلة العربي، الكويت، عدد 152.

35- أعمال الملتقى الدولي السادس للفقه المالكي، بعين الدفلى، (فقه النوازل في الغرب الإسلامي، طبعته وزارة الشؤون الدينية والأوقاف).

باللغة الفرنسية:

36 - Institutions et coutumes des berbères du page 435, Tanger 1936.

37- Le doit coutumier zemmour p.43

38- Etudes de droit musulman algérien, Alger 1910 imprimerie de I' université.

39- L'histoire de l'afif , revue magrébine 1939.

الهوامش

[1]- أبو الشتاء بن الحسن الغازي، مواهب الخلاق شرح التاودي على لامية الزقاق، المكتبة الأزهرية للتراث، ج2، ص 396.

[2]- عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بية، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، دار المنهاج، ص 115.

[3]- حاشية الرماصي على شرح التتائي على مختصر خليل، حقق من الكتاب جزءان الأول من البداية إلى أحكام الأذان والإقامة حققه الدكتور مصطفى بن حسان، طبعته وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، 2015، وحقق جزء المعاملات، الدكتور محمد رشيد أبوغزالة، ونال به درجة الدكتوراه من جامعة الأوزاعي بلبنان ولم يطبع بعد.

[4]- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، تحقيق أيمن صالح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج2، ص464.

[5]- عمر بن عبد الكريم الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما عند علماء المغرب، مطبعة فضالة، المحمدية،1982، ص 342.

[6]- عبد السلام العسري، نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي، طبعته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1996، ص 7.

[7]- قطب الريسوني، ما جري به العمل في الفقه المالكي نظرية في الميزان، بحث محكم في مجلة العدل، العدد 43، رجب 1430ه، ص 21.

[8]- عبد الله بن بية، صناعة الفتوى، ص 114.

[9]- عمر الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي، ص 360.

[10]- قطب الريسوني، ما جري به العمل في الفقه المالكي نظرية في الميزان، ص 31.

[11]- أبو العباس أحمد بن عبد العزيز الهلالي، نور البصر في شرح خطبة المختصر، تحقيق محمد محمود ولد أحمد الأمين، دار يوسف بن تاشفين، ص 132.

[12]- جمال كركار، نظرية ما جرى به العمل وتطبيقاتها على فقه النوازل، أعمال الملتقى الدولي السادس للفقه المالكي، بعين الدفلى، (فقه النوازل في الغرب الإسلامي)، طبعته وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، ص 498.

[13]-عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، ج2، ص 327.

[14]- ومنهم محمد بن عبد الله الرهوني على ما نقل عنه محمد المهدي الوزاني في المهدي حاشيته على شرح التاودي على منظومة الزقاق، مطبعة العلم العربي الأزرق، ج1، ص241.

[15]- أبو العباس الهلالي، نور البصر في شرح خطبة المختصر، ص 133.
[16]- محمد النابغة بن عمر الغلاوي الشنقيطي، المنظومة البوطليحية، تحقيق ، يحيى بن البراء، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع المكتبة المكية، مكة المكرمة، السعودية، الطبعة الثانية، 2004، ص 123- 124.
[17]- ميارة الفاسي، فتح العليم الخلاق في شرح لامية الزقاق، ص 446.
[18]- الحجوي الفاسي، الفكر السامي في تاريخ التشريع الإسلامي، ج2، ص 464.
[19]- عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، اعتنى به الأستاذ عدنان زهار، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ج2، ص 333.
[20]- Etudes de droit musulman algérien, Alger 1910 imprimerie de I' université.
[21]- L'histoire de l'afif, revue magrébine 1939.
[22]- Institutions et coutumes des berbères du page 435, Tanger 1936.
[23]- Le doit coutumier zemmour, p 43.
[24]- مجلة العربي، عدد 152، ص 23.
[25]- المجلة المغربية للقوانين والمذاهب الأهلية العدد 6-7، ص 17.
[26] مقال منشور بالمجلة المغربية للقوانين والمذاهب الأهلية، المرجع السابق نفس العدد والصفحة.
[27]- عبد السلام العسري، نظرية الأخذ بما جرى به العمل، ص 107- 109.
[28]- عمر الجيدي، العرف والعمل في الفقه المالكي، ص 350.
29- محمد بن أبي القاسم السجلماسي، فتح الجليل الصمد في شرح التكميل والمعتمد، مخطوط ، مكتبة جامعة الملك سعود، نسخة مصورة، ص 33.
[30]- المصدر نفسه، ص 33.
[31]- المصدر نفسه، ص 222.
[32]- المصدر نفسه، ص 222.
[33]- أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمان المغربي المعروف بالحطاب الرعيني، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ضبطه وخرج أحاديثه زكرياء عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ج1، ص 46.
[34]- قال الطرطوشي في اشتراط الأخذ بما جرى به عمل قرطبة "هذا جهل عظيم"، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت 1998،ج1، ص45، وقال أبو عبد الله المقري: "يا لله والمسلمين ذهبت قرطبة وأهلها ولم يبرح من الناس جهلها، وما ذاك إلاّ لأن الشيطان يسعى في محو الحق فينسيه والباطل لا يزال يلقنه ويلقيه" المقري، أبو العباس أحمد المقري، نفح الطيب، ج1، ص 556.
[35]- أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب من فتاوى إفريقية و الأندلس والمغرب، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي،1981، ج2، ص196.
[36]- المصدر نفسه، ج2، ص195.
[37]- محمد بن عبد الكريم الفكون القسنطيني، نوازل ابن الفكون القسنطيني، دراسة وتحقيق: رمزي مشري، رسالة مقدمة لنيل الدكتوراه، في العلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة، 2019، ص 129.
[38]- محمد بن عبد الكريم الفكّون القسنطيني، نوازل ابن الفكّون دراسة وتحقيق، محمد مخلوف، رسالة مقدمة لنيل الدكتوراه في العلوم الإسلامية تخصص الفقه وأصوله، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، 2017، ص105.
[39]- المصدر نفسه، ص 105.
[40]- المصدر نفسه، ص 105.
[41]- محمد بن أحمد بن محمد عليش، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، طبعة البابي الحلبي، مصر 1958، ج1، ص 74.

[42]- المصدر نفسه، ص 73- 74.
[46]- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام، ت: أبو الأجفان محمد، دار ابن حزم بيروت، لبنان، ط1، ص 84.
[47]- مصطفى صمدي، فقه النوازل عند المالكية تاريخا ومنهجا، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض المملكة العربية السعودية، ص 378.
[45]- الونشريسي، المعيار،ج8، ص446.
[46]- أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات، تحقيق محمد عبد العزيز الدباغ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، ج11، ص 40- 41.
[47]- الونشريسي، المعيار، ج 8، ص 412- 446.
[48]- أبو عمران عيسى بن موسى المغيلي، قلادة التسجيلات والعقود وتصرف القاضي والشهود دراسة وتحقيق، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية ، جامعة الأمير عبد القادر، أحمد لشهب،20017، ص 345- 346.
[49]- أبو سعيد خلف بن أبي القاسم البراذعي، التهذيب في اختصار المدونة، دراسة وتحقيق، محمد الأمين ولد محمد سالم الشيخ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 2002، ج4، ص95.
[50]- محمد بن أحمد بن محمد عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل،، دار الفكر، بيروت،198 ، ج7، 102.
[51]- الونشريسي، المعيار، ج8، ص 43، 44.
[52]- ابن أبي زيد، النوادر والزيادات، ج11، ص 96. وأبو الوليد بن رشد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، تحقيق أحمد الحبابي، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1988، ج 9، ص 220، ج 9، ص 392.
[53]- ابن رشد البيان والتحصيل، ج 10،ص 441. وابن أبي زيد، النوادر والزيادات، ج11، ص 12.
[54]- ابن أبي زيد، النوادر والزيادات، ج11، ص 12-13.
[55]- محمد بن عبد الكريم الفكون القسنطيني، نوازل ابن الفكون دراسة وتحقيق، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة، 2019، بوحفص بولنوار، ص 106-107- 108، 109- 110.
[56]- ابن أبي زيد، النوادر والزيادات، ج 11، ص 109.
[60]- أبو سعيد فرج بن قاسم بن لب، تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد، تحقيق حسين مختاري، دار الكتب العلمية، ص 212.
[61]- محمد بن محمد بن أحمد بلعالم الزجلاوي، نوازل الزجلاوي، دراسة وتحقيق، بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه في الفقه وأصوله، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة،2011، محمد جرادي، ص 399- 400.
[59]- الزجلاوي، نوازل الزجلاوي ص 398.
[60]- الزجلاوي، نوازل الزجلاوي، ص 401.
[61]- ابن رشد، البيان والتحصيل، ج 10، ص 241. وابن أبي زيد، النوادر والزيادات، ج 11، ص 98- 99. " نقلت النص مختصرا للضرورة".
[62]- ابن أبي زيد، النوادر والزيادات، ج 11، ص 98.
[63]- أبو القاسم أحمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، القوانين الفقهية، دار الكتب، الجزائر، ص 266-267.
[64]- ابن أبي زيد، النوادر والزيادات، ج 11، ص 98،99. وابن رشد، البيان والتحصيل، ج 10، ص 241.
[65]- سحنون بن سعيد التنوخي، المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس، دار صادر، ج6، ص196.
[66]- الزجلاوي، نوازل الزجلاوي، ص402.

[67]- رواه مالك في الموطأ في كتاب الأقضية ، باب القضاء في الضواري والحربة. موسوعة شروح الموطأ، التمهيد والاستذكار لأبي عمر يوسف بن عبد البر، والقبس لأبي بكر بن العربي، تحقيق عبد المحسن التركي، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، ط1، القاهرة، مصر ج 18، ص 494.

[68]- ابن أبي زيد، النوادر والزيادات، ج11، 65.

[69]- عبد الحميد ابن باديس ، آثار الإمام ابن باديس، جمع وتحقيق عمار الطالبي، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، ج3، ص260-261. وأصله مقال نشر في جريدة الشهاب في ذي القعدة 1351ه الموافق مارس 1933، وأعيد نشره متضمنا تفصيلا وتدليلا في معرض الردّ على الشيخ المولود بن الصديق الحافظي، سنة 1938.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 199 – 218
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التكامل المعرفي والفتوى في الغرب الإسلامي
زروق الفاسي أنموذجا
Cognitive Integration and Fatwa in the Islamic West
Zarrouk El Fassi is a model

طالبة دكتوراه رحومة محمد العربي[1] د/ معمر قول
معهد العلوم الإسلامية – جامعة الوادي
مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية
koulkoul6@gmail.com rehouma-mohamedlarbi@univ-eloued.dz

تاريخ الإرسال: 2019/12/04 تاريخ القبول: 2022/01/10

الملخص:
إنّ التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية، يظهر بوضوح في أنّ أي مسألة (نازلة) مطروحة اليوم على الفقيه المجتهد مهما كان نوعها تتجاذبُها تخصُّصات عدة أهمُّها: (الفقه، الكلام، التصوف)، ولا يستطيع الفقيه المعاصر الحُكم عليها ولا النظر فيها انطلاقا من رُؤْيَتِه لتخصص واحد، بل لا بد من دراستها من منظورِ مُختلَفِ التخصصات المتعلقة بالنّازلة، وذلك بسُلُوك منهج الاجتهاد الجماعي عبر المجامع الفقهية، فيَحْدُثُ التكامل والإحاطة بالنّازلة من كل جوانبها، ويُتَوَصَّلُ فيها إلى قرار جماعي يحمل جانبا كبيرا من الصّواب.
ويتغيَّا هذا البحث أن يُوَضِّح ضمن مسألة التكامل المعرفي بين مختلف تخصُّصات العلوم، وخاصة الشرعية منها: الفقه، علم الكلام، وعلم السلوك...الخ، ونأخُذ نموذجا لهذا التكامل: الشيخ زروق الفاسي، الذي يتّضح من خلال كتبه وشروحه امتلاكه لناصيةِ الفتوى.
الكلمات المفتاحية: التكامل المعرفي؛ الفقه؛ التصوف؛ الكلام؛ الغرب الإسلامي.

Abstract:
The cognitive integration of Islamic sciences clearly shows that any issue that is coming before the hard-working jurist of any kind is attracted by several disciplines such as (Fiqh, Kalam, Sufism), and the contemporary jurist cannot judge or consider it from his vision of specialization. One, but it must be studied from the perspective of different fields of disciplines related to the coming down, and the behavior of the approach of collective diligence across the jurisprudence synods, and the integration takes place and takes the landing in all its aspects and circumstances and reach a collective decision that holds a great deal of right.
This research tries to clarify within the question of the rehabilitation of the jurisprudence: Cognitive integration between the various fields and disciplines of science, especially legitimacy, including: jurisprudence and its origins, theology, behavior, Hadith, language ... etc., and take a model for this integration: Sheikh Zarrouk, which is illustrated through his books owning the corner of the fatwa.
Key words: Cognitive Integration; Jurisprudence; Sufism; Speech; Islamic West

[1]- المرسل المؤلف.

مقدّمة:

إنّ ما يشهدُه واقعنا المعاصر من تطورات نوعية وتغيرات هائلة وتقلبات سريعة، أفضت إلى ظهور مستجدات وإشكالات ونوازل وحالات لا قِبَل لمن سبقنا بعلم وإيمان من المُفْتِين بها، فهو عصرٌ تفاقمت مشاكِلُه وأَمْعَن في الشّرود عن الدين أَهْلُه، وتجاوز كل ما ورثناه من فقه حتى أصبح مكان الشرع في النفوس مَهِين، ومناط الأحكام فيه لا يكاد يُبِين.

فمُعظم القضايا المعاصرة تتميز بالتعقيد والتشابك وتتداخل فيها جوانب متعددة، وأفرزتها عوامل مختلفة، يتطلب فهمُها واستيعاب حقيقتها، قراءة هادئة فاحصة حصيفة ومسؤولة في وظيفة التكامل المعرفي بين مختلف العلوم الإسلامية، وأثره في صناعة المفتي وتأهيله.

لقد كانت اجتهادات العلماء السابقين وفتاواهم في ما يستجدّ من القضايا والمسائل- أو ما بات يُعرف بالنوازل- تعكس مدى التمكُّن من ناصية الاجتهاد والفتوى، وإذا ما أردنا أن نُعطي نماذج لهذه الصّبغة التكاملية بين العلوم الإسلامية، فستُبْهِرُنا صورة فقهاء الغرب الإسلامي، مثل: الشيخ: أحمد زروق الفاسي(ت899هـ)، الذي جمع بين"الطريقة والحقيقة"، وأيضا بين"الفقه" و"الدرس الكلامي"و"السلوك أو التصوف".

وتظهرُ **أهمية بحثنا** في أنّ التكامل المعرفي بين العلوم على مستوى المضمون، يظهر بوضوح في أنّ أي نازلة مطروحة اليوم على الفقيه المجتهد مهما كان نوعها تتجاذبها تخصّصات عدة، ولا يستطيع الفقيه المعاصر الحُكم عليها ولا النظر فيها انطلاقا من رُؤيته لتخصص واحد، أو تمكنه منه، بل لا بدّ من التكامل والإحاطة بالنازلة من كل جوانبها وملابساتها للتوصل فيها إلى قرار جماعي يحمل جانبا كبيرا من الصواب.

ويُحَاوِلُ هذا البحث أن يُجِيبَ على **الإشكالية التالية**: ما هي أهمية التكامل المعرفي عند المُفتي، للتمكُّن من ناصية الفتوى وصناعتها والتأهُّل لها؟ فنوضّحُ ضرورة: التكامل المعرفي بين مختلف ميادين وتخصصات العلوم وخاصة الشرعية منها: الفقه، علم الكلام أو الأصول، وعلم السّلوك أو التصوّف...الخ.

الدراسات السابقة: لا تُوجد دراسات مباشرة- فيما أعلم- بَحَثَتْ في هذه الجزئية: أي ضرورة التكامل المعرفي عند المفتي، وأهميته من أجل صناعة فتوى تجيب على أسئلة الراهن بالغرب الإسلامي، إلا ما كان من إشارات تُذكَر في شروط الاجتهاد، وضرورة أن يكون المُفتي مُلمًّا ببعض العلوم مثل: اللغة وأصول الفقه ومعرفة الناسخ والمنسوخ، وغيرها.

المنهج المستخدم: ممّا يتوافق مع طبيعة الموضوع وإشكاليته فإنّ المنهج المتبع هو: المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك باستقراء معالم التكامل المعرفي عند الشيخ زروق وبيان أهميته وضرورته في التأهيل الإفتائي، وإسقاطه على القضايا والنوازل المعاصرة.

ولذلك ستَنْتَظِمُ **خطة بحثنا** في: مقدمة وثلاث مباحث رئيسية وخاتمة:

المبحث الأول: التكامل المعرفي والتخصص الوظيفي

المبحث الثاني: الفتوى بالغرب الإسلامي

المبحث الثالث: نموذج التكامل عند الفقيه المتصوف الشيخ زروق.

خاتمة تحوي أهم النتائج والتوصيات.

وفي الأخير نأمل أن يكون هذا البحث الذي أُعدّ خِصّيصًا للمشاركة به ضمن ما يُنشر بمجلة الإحياء جامعة باتنة1 الحاج لخضر، إضافةً جديدة ولبنة من اللبنات المُهمّة قصد **تحقيق أهداف مهمة عدّة** منها:

- ترشيدُ الفتوى المعاصرة وحفظها من الشذوذ والاضطراب.
- الاهتمام بجانب التأهيل المعرفي المتكامل في برامج تكوين وتخريج المُفتين في المسائل والنوازل المعاصرة.
- إبرازُ علماء الغرب الإسلامي، وما يتميزون به من تآليفٍ جمعت بين الضبط والاختصار والتكامل المعرفي.
- تسليطُ الضوء على عَلَمٍ من أعلام المغرب، والذي جمع بين التصوف والفقه والكلام، وهو الشيخ أحمد زروق الفاسي.

المبحث الأول: التكامل المعرفي والتخصص الوظيفي

إنّ الذي يُمعن النظر في حقل المعارف الإسلامية يلاحظ بوُضوح ذلكُم التكامل المعرفي، وتلكُمُ العلاقة "الأخوية" التي تَجمع بين شتى العلوم جمعا منهجيا، وإن اختلفت في مواضيعها ومجالات اهتماماتها، وهذا يعكس وحدة الأسرة التي تنتظم فيها العلوم الإسلامية، وقوّة أواصر القرابة المعرفية التي تنسج على منوالها حقائقها العلمية.

المطلب الأول: مفهوم التكامل المعرفي:

لمَّا لم يكن لمفهوم "التكامل المعرفي" حدًّا صناعيا في أمّهات الكتب والتعريفات، وإن كان في تعريفات بعض المؤلفين[1] المعاصرين كلاما إنشائيا مُفسّرا لا مُعرّفا، فإنّه حُقّ علينا تفكيك جزئيه لتوضيح معناه في وضع اللغة، ثم بعد ذلك يُصَار إلى وضع حدّ مركب يضبط معناه، ويُحدّد عناصره في الاصطلاح.

فالموضوع والمَحْمُول هنا: التكامل المعرفي، فهو مُؤَلَّفٌ من كلمتين اثنتين: " التكامل"، و"المعرفي". وهما في أصل اللغة على النحو الآتي:

التكامل: على وزن تفاعل، ويقتضي المشاركة. قال صاحب المصباح المنير: كمل الشيء كُمُولاً من باب قعد والاسم (الكَمَالُ)، ويُستعمل في الذوات وفي الصفات. يقال (كَمَلَ) إذا تمّت أجزاؤه و(كَمَلَت) محاسنه. وكَمُل الشهر: أي كمل دوره و(تَكَامَلَ) (تَكَامُلاً) و(اكتَمَلَ) (اكتِمَالاً) و(كَمَلَ)[2]. والتَّكمِيل والإكْمال: التّمام، واستكْمله: استَتَمَّه[3].

وأمّا كلمة معرفة: فجذرُها اللغوي مأخُوذٌ من مادّة عرف. يُقال: عَرَفَهُ يَعرفُه مَعْرِفَةً وعِرْفاناً وعِرْفَةً بالكسر، وعِرِفَّاناً بكَسْرَتَيْنِ مَشَدَّدَةَ الفاءِ: عَلِمَه فهو عارِفٌ. قاله صاحب القاموس المحيط[4] .

والعِرْفَان: العِلم[5]. قال الرّاغِبُ: المعرفة والعِرْفان: إدْراكُ الشيءِ بتَفَكُّرٍ وتَدَبُّرٍ لأَثَرِه، فهي أَخصُّ من العلم، ويُضَادُّه الإنكارُ، ويُقال: فلانٌ يَعْرِفُ الله ورسوله، ولا يُقال: يَعْلَم الله متَعَدِّياً إلى مفعولٍ واحد، لمّا كان مَعرِفَةُ البَشرِ لله تعالى هو تَدبرُّ آثارِه دُونَ إدْراكِ ذاتِه، ويُقالُ: اللهُ يعلمُ كذا، ولا يُقال: يعرِفُ كذا، لمّا كانت المعْرِفةُ تُسْتَعْمَلُ في العِلمِ القاصر المتَوَصَّلِ إليه بتَفَكُّرٍ[6].

وحدُّ المعرفة اصطلاحا: إدراك الشيء على ما هو عليه. وهي مسبوقة بجهل بخلاف العلم[7].

ويُقصَد بالتكامل في الاصطلاح: التكامل في المصادر، والتكامل في الأدوات، والتكامل في المدارس، والتكامل في الطبائع والوقائع المشهودة، والمُثُل والقيم المنشودة، والتكامل بين الوصف الكمي بالتقدير والحساب الدقيق لموضوع التفكير أو لمشكلة البحث، والوصف الكيفي الذي يعطي الدلالات والمعاني العميقة؛ وغير ذلك من وجوه التكامل المعرفي والتعامل المنهجي[8].

وقد يُطلق لفظ التكامل المعرفي فيُقصد به" تكامل جهود العلماء من تخصصات مختلفة لمعالجة مشكلة معينة"[9]. وهذا التكامل وُجد قديما في عديد من العلماء والذين كانوا موسوعيين في تكوينهم، فجمعوا بين الفقه والكلام والتصوّف والطب والهندسة وغيرها من العلوم.

المطلب الثاني: بين التكامل المعرفي والتخصص الوظيفي

إنّ التخصُّص العلمي الذي هو سمة العصر الحاضر، ليس معناه توقف العالم عند مجال تخصصه، من غير التفات إلى ما سواه من المجالات، وإنّما يعني الفهم الدقيق العميق في ميدان من الميادين دون تعصُّب، وأَنْ يَكُون هذا الفهم مربوطا بدائرة واسعة من الثقافة العلمية العامة، مع تحرير حدود التّماس والإلتقاء بين تخصُّصه وغيره من التخصصات[10].

إنَّ من العِلَل التي وَقَفَ عليها عددٌ من الباحثين في مناهج التعليم المعاصرة في الجامعات والكليات الشرعية والمعاهد الدينية، والتي تَحُول دون اسْتِحْصَادِ الآلة المعرفية، ونُضوج الملكات الاجتهادية لدى الطالب: قضية الفصل بين فروع العلم الشرعي من: عقيدة وفقه وتصوف وغيرها، وصرف العناية إلى فنّ بعينه بدافع التخصّص العلمي الدقيق، وإذا كان هذا المسلك الأكاديمي المحمود يُتِيحُ لصاحبه الحِذْق بصناعته، والقيام على فنِّه أتمّ القيام، فإنّ التأهيل الاجتهادي للطالب يستلزم أول ما يستلزم مشاركة في فروع العلم الشرعي، ولو بإحراز الرتبة الوسطى فيها، وهذا لا يمنع من الانقطاع لفرع مخصُوص، والعُكُوف على استنطاق أسراره وخوافيه [11].

إنّ العالِم الذي اضطلع بحياض الشريعة كُلاًّ متكاملا، إذا نزلت نازلة يُحتاج في معرفة حُكمها إلى فقه وأصول وحديث ولغة وفقه للواقع، فإنّه يستطيع أن يلج مضايق هذا المَهْيَع الاجتهادي، وأن يَسْبُر غَوْر هذه النّازلة، ويَخْرُج بإجاباتٍ تشفي غليل السّائل. ورحم الله الإمام الشافعي الذي قال:" لا يَحلُّ لفقيهٍ أن يقول في ثمن درهم ولا خبرة له بسوقه"[12].

المبحث الثاني: الفتوى بالغرب الإسلامي

للفتوى شأنٌ عظيم في الإسلام؛ فهي خلافة للنبي ﷺ في وظيفة البيان والتبليغ عن الله ﷻ، فبقدر شرفها وأجرها يكون خطرها ووزرها لمن يتولاها بغير علم، ولهذا ورد الوعيد، فعن عبيد الله بن جعفر:" أَجْرَؤُكُم على الفُتْيَا أَجْرَؤُكُم على النار"[13] .

وفي بيان خطر الفتوى، قال الإمام النووي رحمه الله: "اِعْلَمْ أنّ الإفتاء عظيمُ الخطر، كبيرُ الموقع، كثيرُ الفضل، لأنّ المُفتي وارثُ الأنبياء ﷺ وقائمٌ بفرض الكفاية، ولكنّه مُعرّضٌ للخطأ؛ ولهذا قالوا: المُفتي مُوقِّعٌ عن الله ﷻ"[14].

المطلب الأول: الإفتاء المعاصر

1- الفتوى لغةً: الإفتاءُ مصدرُ الفعلِ (أَفْتَى)، والفُتْيا مأخوذةٌ من فَتَى وفَتَوْ، وهي بمعنى (الإبانة)، يُقالُ: أَفْتَاهُ في الأَمْرِ إذا أَبَانَهُ لَهُ. وأصْلُ (الفَتْوَى) مِنْ الفَتَى وهو الشَّاب القَويِّ الحَدَثِ فكأَنَّهُ - أيْ المفْتِي - يُقَوِّي ما أَبْهَمَ ببيانَه، فيَشبُّ ويصير فَتيًّا قويا[15].

إنّ استقراء النّصوص اللغوية في مادّة الإفتاء، يُفْضِي إلى مَلَاحِظ ذاتِ قيمةٍ وأهمية:

- أنّ الفتوى لا تكون إلاّ عن سُؤال السّائل، ومصداق ذلك أنّ المادة وردت في القرآن الكريم بالمعنى نفسه في أحد عشر موضعا، كقول الله ﷻ: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ (النساء:127)، أي: (يُبيّنُ لكم حُكم ما سألتم)، ولذلك قال ابنُ حجر:" فتيا أصله السُّؤَال، ثم سُمِّي الجواب به"[16].

- أنّ الفتوى - في معناها اللغوي على الأقل- ليست مقصورة على غرض الإبانة فقط؛ بل هي إضافة إلى ذلك إرشادٌ للمُستفتي، وأخذٌ بيده كي يَسلُك ويتّبع مسالك التديّن الصحيح، وإعانةٌ له على الخروج من المضايق والإشكالات. وقد قال الله تعالى على لسان ملكة سبأ، بعد أن جاءها كتابٌ من النّبيّ سليمانَ صلّى الله عليه وعلى نبيّنا وسلّم، يدعوها فيه إلى الإيمان بالله ﷻ: ﴿قَالَتْ يَأَيُّهَا المَلَؤُا أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونَ﴾ (النمل:32)، فقد استعملت لفظ: (أفتوني) بمعنى: (أشيروا عليّ)، وما ذلك إلاّ لما تحمله كلمة: (الفتوى) من معان زائدة على مُجرّد الإخبار والبيان من قبيل : الإرشاد، والتوجيه، وإبداء المشورة.

ولذلك قال العلامة يوسف القرضاوي:" إنّني لا أرضى أبدًا طريقةَ بعض العلماء قديما وحديثا في جواب السّائلين: بأنّ هذا يجوز وهذا لا يجوز... طلبًا للاختصار...حتى ذكر ابن حمدان أنّ بعض الفقهاء قيل له: أيجوز كذا؟ فكتب لا! والحقّ أنّي أعتبرُ نفسي عند إجابة السائلين مُفْتِيًا ومُعَلِّمًا وطَبِيبًا ومُرْشِدًا، وهذا يقتضي أن أَبْسُطَ بعض الإجابات وأُوسِعَها شرحًا وتحليلاً، حتى يتعلّم الجاهلُ ويتنبّه الغافلُ، ويَقتنِع المُتشكِّك ويَثْبُت المُتَرَدِّد، ويَنهزِم المُكَابِر، ويزداد العالِمُ علمًا والمُؤمن إيمانًا"[17].

2- الفتوى اصطلاحاً: الفَتْوَى وَسيلة مهمة لنشر وتَبْلِيغِ الأَحْكامِ الشَّرْعيَّة، إذ أنّها بيانٌ لحكم الله في الوقائع، وهي حلقةُ الوصل بين أحكام الشريعة وبين الناس.

وقد عَرَّفها العلماء بتعريفات كثيرة ومختلفة، ومن بين التعريفات، تلك التي اختارها الدكتور قطب الريسوني، بعدما ساق جُملةً من تعاريف القدامى والمتأخرين وكذا تعاريف الموسوعات الأجنبية، فقال: "الفتوى اصطلاحًا هي إخبار المُستفتي، بالحُكم الشّرعي في خُصوص مسألته، عن نقلٍ أو اجتهادٍ بلا إلزام"[18]. وفي ضوء هذا التعريف المُختار، يُمكن أن نستبين أنّ من مُقوّمات الفتوى: أنّ مجالها الأصلي في الإطلاق العرفي هو الفقه بفروعه المختلفة، ولا مانع من جريانها في **العقائد والأصول والسلوك** والآداب العامة.

ولمّا كان الأمر كذلك فإنّ الإلمام بشتى صُنوف وميادين العلوم الإسلامية، وتَمثُّل التكامل بينها واستحضارُه، كفيلٌ بالأخذ بيد المُفتي إلى استخراج الحُكْم الصحيح، والوُصول إلى حُكْمِ النّازلة المقصودة.

3- عِظَمُ مَقامِ الفتوى: إنّ الفتوى بلاغٌ وتوقيعٌ عن ربّ العالمين؛ كما قال ابن القيم (ت751هـ):" وكيف وهو المَنْصَبُ الذي تولاه بنفسه ربُّ الأرباب؛ فقال الله ﷻ: ﴿ويَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِن﴾ (النساء:127)، وكفى بما تولاه الله بنفسه شرفا وجلالة... وليعلمَ المُفتي عمّن ينُوبُ في فتواه، وليُوقِن أنّه مسؤول غدًا وموقوف بين يدي الله"[19]. ولمَّا كانت الفتوى كذلك، كان لا بُدَّ للقائم عليها من مُؤَهِّلات وخصائص تُمَكِّنه من الاضْطِلاَعِ بمنصب الإفتاء، والتي أحاطها العلماءُ المتقدّمون بالتّحديد والضّبط بما يُوافق عصرهم، وإنّنا في عصرٍ يشهدُ تحوّلات في الأوضاع العامة والخاصة، يحتاج إلى ضبط المفاهيم وتحديد المهام؛ سيّما ونحن نَعْدِمُ وُجُودَ العَالِمِ المَوْسُوعي أو المُجتهد المُطْلق، وهذا ما يُحتّم تكامل جميع الاختصاصات والعلوم، لتدارك القُصور وتنزيلِ الأحكام على الوقائع، بما يُحقّق المقاصد الشرعية منها.

المطلب الثاني: الإفتاء بالغرب الإسلامي

من أهمّ الخصائص التي عُرفت بها المدارس الفقهية المغاربية عبر العصور، اهتمامها الشّديد بفقه النّوازل- وهو اصطلاحٌ خاصٌّ بفقهاء الغرب الإسلامي، يُعبّر عن الفتاوى- وعُرِف المغرب والأندلُس بغزارة التأليف في هذا النّوع من الفقه[20]، فالمُتتبِّعُ النّبيهُ يُلاَحِظُ تَكَاثر كُتب النّوازل كَثرة كبيرة في الأندلس والمغرب، لا سيّما بعد القرن العاشر الهجري، وهو فقهٌ يعتمد الإجابة عن ما هو واقع، دون الخوض في

افتراض المسائل التي لم تقع. ويرجع أصلُ تسمية فقه النّوازل إلى ما جرى عليه الإمام مالك رحمه الله من قوله: "نزلت بنا نازلة، ولأنّه كان لا يُفتي إلاّ إن وقعت نازلةٌ، ولا يَخُوض في الفقه الافتراضي"[21]، كقوله: "سَلْ عمَّا يكون ودَعْ ما لا يكون"[22]. ويُعرف النّوازليُّ بأنّه: "العالمُ المُجتهد الذي فاق غيرَه بِكَوْنِه يملك قَدْرا كبيرا من الخبرات والتجارب العملية والميدانية"[23].

وأمرٌ آخر اختصّ به المغاربةُ دون غيرهم، وهو تكاملُ المنظومة المعرفية عندهم بين: **الفقه والعقيدة والتصوف**؛ ولهذا تجدُ كتاباتهم وفتاواهم مَحْكُومةٌ بمقتضى هذا القانون - قانون التكامل- لا تخرج عنه قيد أُنمُلة، فحرص علماءُ وفقهاءُ المغرب المالكيّة على تحصيلها، وألزموا أنفسهم وألزموا غيرهم بها، فكانت عندهم من الثوابت التي لا يمكن أن يطغى فيها جانب على الآخر؛ ولهذا قال عبد الواحد ابن عاشر رحمه الله (ت1040هـ)، في متنه المشهور: «المرشد المعين»:

وبعد فالعون من الله المجيد *** في نظم أبيات للأمي تفيـــد
في عقد الأشعري وفقه مالك *** وفي طريقة الجنيـــد السالك[24]

ومن هنا أتى ارتباط المغاربة بسيّد الفقهاء مالك إمام دار الهجرة رحمه الله، واختيارهم له بعد الاختبار كعادتهم، فما اختاروه إلاّ وهو أهلٌ لذلك. وما اختاروا أبا الحسن الأشعري رحمه الله، إلاّ وهو أهلٌ لذلك. وما اختاروا أبا القاسم الجنيد رحمه الله، إلا وهو أهلٌ لذلك؛ لكونه سيّد الطائفتين، ومُفتي الفريقين، وإمامهم وتاجهم، وطاووس العُبّاد، وقُطب العِلم والعلماء. كيف لا وهو القائل: "عِلْمُنا مضبوط بالكتاب والسنّة. من لم يحفظ الكتاب، ويكتب الحديث، ولم يتفقّه، لا يُقتدَى به"[25].

وقد عَرَف هذا النّوعُ من الفقه "فقهُ النوازل" في الغرب الإسلامي مراحل، لكلّ مرحلة صِبغةٌ خاصة. فعلى سبيل المثال: فقهُ النّوازل في العصور المتقدّمة في الغرب الإسلامي، لا سيّما مع تلامذة الإمام مالك رحمه الله، من الأئمّة الكبار: كالإمام يحيى بن يحيى الليثي، وزياد بن عبد الرحمن المعروف بشبطون، والغازي بن قيس (ت 199هـ)[26]، وعبد الرحمن بن دينار، وأخيه عيسى بن دينار وأبنائهم وحفدتهم، الذين توارثوا الرياسة والفقه في الأندلس أجيالا عديدة، وكانوا ملء سمع الأندلُس وبصرها، في هذا العهد لم تُدوّن هذه النّوازل والفتاوى في كتاب، أو دُوّن بعضُها وضاع. فهذا لم يكن عصر التدوين لهذا النوع من الفقه، لكن كان ينقل بالرواية والسّند، ويُعنى به العلماء وينقلونه في فهارسهم، وبرامجهم، وغيرها.

1- الفتوى في العصر المرابطي: في عصر المرابطين كان اتجاه الفروع هو الغالب على فقه النّوازل، فتجد النّوازل فيها استدلالٌ بأقوال أئمّة المذهب ورجاله، وخاصّة أقوال ابن القاسم وغيرها من أقوال مالك، وقلّما تستدلّ بنصوص الكتاب والسنة، أو بالأدلة من أصول الفقه، و إنّما تستدلُّ غالبًا بأقوال الرجال، وكان المرابطون يعتمدون اعتمادا كبيرًا على الفقهاء في بناء دولتهم، " فكان علي بنُ يوسف، لا يقطعُ أمرًا في جميع مملكته دون مُشاورَة الفقهاء؛ فكان إذا ولّى أحدا من قضاته، كان فيما يَعهَدُ إليه ألاّ يقطع أمرًا ولا يَبُتّ في صغير من الأمور ولا كبير إلا بمَحْضَر أربعةٍ من الفقهاء، فبلغَ الفقهاء في أيّامه مبلغا عظيما لم يبلُغُوا مثله في الصّدر الأول من فتح الأندلس. ولم يزل الفقهاء على ذلك، وأمور المسلمين راجعةٌ إليهم، وأحكامهم صغيرها وكبيرها موقوفة عليهم، طول مدّته، فعَظُم أمرُ الفقهاء كما ذكرنا"[27]. ومن الفقهاء المغاربة، أو من الذين وَفَدُوا إليهم والذين برزوا في مُهمّة الإفتاء: القاضي عياض، ابن الملجوم، ابن شبونة، ومحمد السبتي القاضي وغيرهم.

2- الفتوى في العصر المُوحدي: شهِد هذا العصر– الذي انتصر فيه المهدي بن تومرت لمذهب أستاذه الغزالي- انفتاحا على الاجتهاد وعلى المذاهب، وانزواءً لمذهب مالك رحمه الله، أو بالأحرى كتب

الفروع خاصة، وحرقا لأمّهات الكتب المعتمدة فيه[28]، بسبب ميل وتشجيع المُوحّدين للاجتهاد، وإلزام الفقهاء بمذهب ابن حزم الظاهري، قال علال الفاسي:" وفي هذا الزمن، وقع تشجيع الاجتهاد وأمر الفقهاء بالإفتاء لمذهب ابن حزم"[29]. ومن الذين برزوا في الإفتاء: راشد بن أبي راشد الوليدي[30].

3- الفتوى في العصر المريني: كان الأمر عند المرينيين تشجيعًا لأمر الفتوى والمُفتين، إذ كان منصب الفتوى من أرفع المناصب التي يتطلّعُ لها الفقهاء والعلماء، فوقعت العناية بتقريب الفقهاء واستشارتهم في جميع المسائل، فانتعشَ أمرُ الإفتاء والمُفتين، وقد كان القاضي يأذن لصاحب الدّعوى بالسّؤال في النّازلة المعروضة على أنظاره. وممّن حمل لواء الفتوى في هذا العصر: علي الزرويلي الصغير[31]، القباب ومحمد بن أحمد بن علي وغيرهم.

المبحث الثالث: نماذج التكامل عند الفقيه المتصوف الشيخ زروق.

إنّ العلوم المُعاصرة تُعاني من تَشَظّ مُشَتِّت للفكر، وانْشِطَارٍ مُفَتِّت للمعرفة، فَرَضَهُ الواقع الحضاري الإهتلاكي الذي خلخل القيم والتصورات، وفَكَّك المجتمعات والأمم، وسَجَّل معه العقل الإسلامي عجزا واضحا، وقُصُورًا جليّا في توجيه المعرفة نحو مقاصدها العليا وآفاقها المُثلى، التي أرادها لها الشارع الحكيم، ونصَّ عليها القرآن الكريم، وبسطتها العلومُ الإسلامية في مختلف المجالات والميادين التشريعية والإنسانية والكونية. وفي ظل هذا الواقع المعرفي المتأزّم شرقا وغربا، لا بُدّ للعلوم الإسلامية أن تؤدي رسالتها القِيَمِيَّة، ودورها الحضاري، في نَسَقٍ تكاملي يُنْتِجُ علماء وفقهاء تَشَرَّبُوا رُوح هذه الشريعة، فيأخُذون بأيدي الناس ويُفتونَهم في قضاياهم المعاصرة بما يُحقّق مهمّة الاستخلاف على هذه الأرض.

المطلب الأول: التعريف بالشيخ زروق الفاسي

الإمام العلم القدوة، أبو الفضل شهاب الدين أبو العباس سيدي أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي التفرنوثي البوري الورياكلي أصلا وولادة، الفاسي نشأة وداراً، المعروف بـزرّوق (846هـ-899هـ) الفقيهُ المالكي، صاحبُ الشروحات المعتمدة عند المالكية، ومن أهمّ من اعتنى بجانب التربية والسلوك في الكتابات الإسلامية[32].

كان الشيخ زروق مالكيَّ المذهب، حيث قرأ رسالة ابن أبي زيد القيرواني في فقه المالكية على الشيخ عبد الله الفخار وعلى السبطي بحثاً وتحقيقاً، ثم أنّه كانت له رحلات وتنقلات كثيرة؛ فخرج من فاس في اتّجاه مصر، حيث التقى هناك بمجموعة من العلماء والفقهاء الذين أثَّرُوا في مسيرته العلمية، وخاصَّة شيخُه "الحضرمي"؛ قال الإمام السخاوي:" وقد تجرَّد وساح وورد القاهرة أيضا بُعَيْد الثمانين، وتكرّر دخوله إليها"[33] ، حيث أحيى علاقتَه بالسّخاوي وحصل منه على إجازة له، وإجازة أخرى من الشيخ الديمي[34]، وحسَّن علاقته مع شيخه الحضرمي. لكنّ المشاكل التي تعرَّضَ لها هناك، وخاصة أنّ أهل مصر لم يستجيبوا لدعوته وطريقته، فأشارعليه شيخُه الحضرمي بالرُّجوع إلى المغرب بقوله: "إنّ تربة المغرب طيّبة، فإذا رجعتم إليها تطيب قلوبكم"[35]، ثمّ عاد إلى المغرب بعد سبع سنوات من الترحال وطلب العلم والتدريس، ليصل إلى المغرب ما بين 879 و 880هـ، حيث سيستقرّ هناك مدّة أربع سنواتٍ، لكنّ المصائب والمكائد التي ظلّت دائما مُتربّصة بالشيخ زروق أدّت به مرّة أخرى إلى الخروج من بلده في اتّجاه بجاية، وكان له مجموعة من الرفاق والأتباع: كأبي علي منصور بن أحمد البجائي وغيره[36]، ليلتحق أخيرًا بمصراته، حيث استقرّ بها، وقد أجاب الشيخُ زروق عن سبب استقراره فيها فقال: "أمّا ما ذكرت من استطابتنا هذه البلدة، فأمرٌ خارجٌ عن قياس النّظر، غير مصحوبٍ بالجزم، ولا مَعقود لشيء نعلمه، بل اتفاق ظهر وجوده، فلزم موجوده إلى ما يقتضيه الحق". فقضى زروق ما بقي من حياته في مصراته، حيث تزوّج فيها، ولم يخرج

منها إلا مرّتين: كانت الأولى إلى الجزائر سنة 891 أو 892هـ، والثانية كانت إلى الحج[37]؛ في هذه الحَجّة يحكي عنه الإمام السخاوي، فيقول: "ولقيني بمكة في سنة أربع وتسعين، وصار له أتباع ومُحبُّون"[38]، وهذه الحَجّة الأخيرة تدلّنا على المكانة العلمية التي حازها الشيخ، حيث صار له أتباعٌ ومُريدون.

له تصانيفٌ كثيرة يميل فيها إلى الاختصار مع التحرير، وانفرد بجودة التصنيف في التصوُّف، ومن بين كتبه[39]: كتاب:" قواعد التصوّف"، نشر مكتبة النجاح بطرابلس، وكتاب:" شرح الحكم العطائية"، نشر الجامعة الليبية- بنغازي بتحقيق أحمد زكي عطية، ونُشر من مُصنّفاته مُحقّقا:" كتاب الإعانة"، بتحقيق وتقديم: علي فهمي خشيم- الدار العربية للكتاب بطرابلس- تونس، وكتاب: "النصيحة الكافية"، دراسة وتحقيق وتخريج: عبد المجيد خيالي- دار الكتب العلمية، بيروت، وشرحه: "صحيح البخاري"، نشر في دولة قطر، وكتاب: "عُدّة المُريد الصادق"، نشر مرتين: الأولى: بتحقيق د. الصادق الغرياني- طرابلس 1996م، والثانية: إعداد إدريس عزوزي- الرباط 1998م. وكتاب:" شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني"، شرح الربع الثاني من رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دراسة وتحقيق: عبد الحكيم أحمد أبو زيان- دار ومكتبة الشعب- مصراتة"[40]. وغيرها من الكتب، أغلبها من تحقيق حفيده: الشيخ: محمد إدريس طيب، مثل كتاب:" أصول الطريق"، وكتاب: "عيوب النفس ودواؤها"، وكتاب: "تحفة المريد"، وكتاب: "العجالة"، وكتاب:" النصائح الزروقية"، وكتاب:" الجامع لجمل من الفوائد والمنافع".

المطلب الثاني: صورة التكامل عند الشيخ زروق

لقد أدرك علماء الغرب الإسلامي، وعلى رأسهم الإمامُ زَروق الفاسي ذلك الترابط القويَّ بين **العقيدة والفقه والتصوف**، باعتبار هذه العلوم الثلاثةِ ممثّلة للأصول المذكورة في حديث جبريل عليه السلام المعروف، فتبيّن لهم أنّ التوفيق بينها من آكد ما تجب العناية به، فاختار جُلُّهُم منهجَ الإمام أبي الحسن الأشعري رحمه الله في العقيدة، ومذهبَ الإمام مالك رحمه الله في الفقه، ومسلكَ الإمام الجنيدِ رحمه الله في التصوّف، ومن المُحَقَّقِ أنّ الشيخ زَروقاً رحمه الله[41]، من أكثر الصوفية في المشرق والمغرب جمعا لهذه الاختيارات الثلاثة؛ إذ كان ﷺ أشعريَّ العقيدة، مالكيَّ المذهب الفقهي، جُنَيْديَّ السلوك الصّوفي السنّي، كما تنطق بذلك مؤلفاته التي فاقت الثمانين وخاصّة كتابه: "قواعد التصوف"، وكما ينطق بذلك أيضا تدريسُه للعلم الشرعي في شتَّى حواضر العالم الإسلامي، آخذا على عاتقه بيان الشرع ابتداءً دون خُصُوص السُّؤَال المُوَجَّه، أو كحاله حينما يكون مُفْتِيا، فيُحَدِّدُ أساسًا مسألة يُوَجّه بها واقعا تَمُسُّ الحَاجَةُ إلى انْضِبَاطِه وفق الأحكام الشرعية، وذلك ما قام به وهو يُبَيِّنُ أصول التصوّف السنّي، ويَنْقُدُ ما شاع في الطرق الصوفيّة من بِدع وخرافات تَلَبَّسَتْ بِلَبُوسِ التصوّف[42] والتَبَتُّل، وفَتَنَتْ الناس عن دينهم الحق، فانْبَرَى هذا العالم الفقيه - المحسوبُ على المتصوفة- لِيُدْلِي بآرائه الفقهية، وفتاويه حول عدّة مسائل تتعلّق بالتصوّف وطقوسه، وعلاقته بالفقه وأصوله.

والشيخُ زروق باعتباره من فقهاء مذهب مالك بن أنس في زمانه، وإن كان الغالب عليه غير الفقه والإفتاء كما تدلُّ عليه مؤلفاته، فهو فقيه مذهب تُؤَهِّلُه معارفه الواسعة وثقافته الشرعية المتنوعة بما فيها الفقهيّة، أن يتصدّى للإجابة عن المسائل الموجّهة، والقضايا المطروحة وفق مذهب مالك بن أنس الذي ينتمي إليه، تحصيلا وتدريسا وتأليفا، وما تتفرّع إليه المسألة من فروع الخلاف داخل المذهب وهو الغالب، وربّما وقعت الإشارة إلى فروع مذاهبٍ أخرى، ولذلك سُمِّيَ بمُحْتَسِبِ العلماء والأولياء.

والمُستقرئ لكُتُبِه يرى أنّه "سلك منهج القصد والإنصاف والوسطيّة، وقلَّ في زماننا هذا أهْلُه، فلا تجد في الغالب إلا مُفرِطا أو مُفرِّطا. وهو الذي جرَّد قلمه لبيان عيوب الطّرُق ومُحدثاتها، رغم أنّه هو نفسُه

شيخٌ من شيوخ التصوّف حين يُذكر أهلُ التصوّف، وفقيهٌ عالمٌ، آراؤه فتاوى يُرجَع إليها حين يُذكَر العلماء، ولذا تراه يُشَخِّصُ العلل تشخيص المُجَرِّب الحاذق، إذ هو شاهدٌ من أهلها، ويَصفُ الدواء وينتقد انتقاد العالم الفقيه، الذي يَصدُر عن علم واسع، وفقه بالشريعة، ومعرفة بالسنّة، مع حرص على الهداية، وصدقٍ في النصيحة، في أسلوبٍ يعكس شخصيّة الشيخ زروق، التي امتزج فيها إخلاص التصوّف مع العلم بالشرع"[43].

ونبدأ الحديث بما كان يبتدئ به غالب علماء الغرب الإسلامي كتبهم ومصنّفاتهم، بالحديث عن الاعتقاد وصحة التوحيد، فلقد كان الشيخ أحمد زروق الفاسي يعتقد عقيدة أهل السنّة ويقتفي أثرهم، ولذلك فقد بوّأ العقيدة/علم التوحيد مكان الصدارة في شروحه، التي يُعتبر فيها أهمّ شارح لنصوص العقيدة في القرن التاسع الهجري وكتبه أيضا، التي تؤكد مستواه العلمي الرفيع الذي مكّنه من التأليف والشرح في مجال العقيدة؛ لأنّه كان يرى بأنّ أول ما ينبغي للطفل، والمريد السالك أن يتعلمه هو العقيدة الصحيحة، لأنّها أساس في العبادات والمعاملات؛ ولأنّ المريد كالصّبي في أنّه قابل للتشكيل وباطنه كالشّمع، لذا ينبغي أن ينشأ على أن يكون فقيها صوفيا سنيا يعتقد عقيدة أهل السنة[44].

ومن بين آرائه في القضايا والمسائل العقدية، والتي يتماهى فيها مع مذهبه الأشعري طبعًا، نستقرأ بعضا مما جاء في شروحه بعضًا منها:

1- نفي التشبيه وإثبات التنزيه، واعتقاد ما ورد في الكتاب والسنة: ففي فصل أصول تحقيق الصوفية بكتاب النصيحة الكافية يقول: "...ومدارهم في ذلك، تحقيق الاعتقاد، وحفظه بالاحتياط، وأهم في ذلك إتّباع أربع: أولها: طريقة السلف من اعتقاد التنزيه، ونفي التشبيه، وذم التعريض؛ لشبه قبل عرضها، والرجوع إلى ما أشبه من أصوله الثابتة بعد التنزيه. ثم إن تكلموا في وجوه التأويل؛ فمن حيث أنّه علم فقط...ويقولون في كل مشكل من ذلك ما قاله مالك في الاستواء: الإستواء معلوم، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة"[45].

والشيخ زروق في ذلك، لا يخرج عن مذهبه العقدي الأشعري؛ لأنّ الأشاعرة وصفوا طريقة التأويل - وهي طريقة المتأخرين - بأنها أعلم وأحكم" لما فيها من مزيد الإيضاح، والردِّ على الخصوم وهي الأرجح كما قال العلامة الباجوري رحمه الله، وأما طريقة السلف وهي التفويض فأسلم لما فيها من السلامة من تعيين معنى قد يكون غير مراد الله تعالى له"[46]. والمُوجب لتأويل النصوص عند الأشاعرة هو أنّها تُشعِر وتُوهِم إثبات الجهة، أو الجسميّة، أو الصورة، أو الجوارح.

وإذ يأخذ الشيخ زروق بالتأويل؛ فذلك فيما يجد له مُسوِّغا للقول بالأدلة العقلية، وتأويل الشواهد النقلية، وإلا أمسك، ولجأ إلى التفويض؛ فرأيه في الإستواء ينصبُّ على كل ما جاء من المشكلات مثل: اليد والفم والقدم والعين والنزول، وما يوحي بالجهة كالقرب والفوقية، والحلول والكلام والرؤية، وخلق القرآن، وخلق الأفعال...إلخ[47]. والشيخ زروق يُقيّد ما تذهب إليه العقول بالنصوص الشرعية؛ حيث:" لا يقبل وضعه من غير الشارع البتة، إلا أن يكون بيِّنُ المعنى، واضحُ المبنى..."[48].

2- رأيه في بعض أقوال الصوفية مما يُوهم عقيدة الحلول: انطلاقا من عقيدة الشيخ أحمد زروق السلفية؛ فإنّه ينبّه على ما وقع فيه بعض الصوفية، وخاصة أصحاب التصوّف الفلسفي أو الإشراقي: كابن الفارض، وابن عربي، وابن سبعين، والششتري من غلو؛ كقولهم:" أنا هو، أنا هو" مما يُوهم الاتحاد والحلول، لأنّه لا يجوز لأحد أن يتبعهم فيه، ولا يجوز لأحد أن يسلم لقائله حالة سماعه، وإن ساغ له تأويله بعد وقوعه وانقراضه".

وهو إذ ينتقد هذه المقولة عند هؤلاء، فهو لا يَعدِم الموضوعية؛ فلا يذهب لتكفيرهم كحال كثير ممّن فعل ذلك، بل يلتمس لهم الأعذار، ويتأوّل لهم، وهو لم يقل: قالوا بالحلول، وإنّما قال: رُمُوا بالحلول، فيقول:" رُمي جماعة بالقول بالحلول والظهور مع أنّه كفر، كالحلاج والعفيف التلمساني والششتري وابن عربي وابن الفارض وابن سبعين وآخرين، والظنُّ فيهم البراءة ممّا رُموا به، ولكن ضاقت عليهم العبارة عن حقائق تصريح العلم، فأدّت بظاهرها ما يُتوهّم أنّهم برآء، هذا معتقدنا وعند الله الموعد"[49].

وأما رأيه، فصريحٌ في عدم القول بالحلول، وهو ردّ على من اتّهمه بالقول بالحلول؛ قال الشيخ زروق:" والمقصود أنّ الرب غير مفتقر لشيء مركّب منه ولا قائم به ولا حالٌّ فيه ولا محلاً له ولا قابلا لذلك"[50]. فبيّن الشيخ أنّ الله غير حالّ في الأشياء وهي غير حالّة فيه، وقال أيضا:" لا يصحُّ في وصفه تعالى أن يكون حالاً في شيء ولا محلاً له، لأنّ الحالَّ في الشيء محصور به، والمحلّ له ظرف لوجوده وذلك عليه تعالى مُحالٌ"[51].

3- رأيه في العلو ومعناه، وهل فوق العرش فوقية حسية أم معنوية؟: أما العلو، فمعناه الرفعة والمنزلة، قال الشيخ:" وهو فوق العرش، يعني فوقية معنوية؛ كما يقال: السلطان فوق الوزير، والسيد فوق عبده، لا حسية، لأنها تقتضي المكان المتضمن للحصر الذي لا يجوز عليه تعالى". وقال أيضا وهو يشرح قول ابن أبي زيد القيرواني:" أنه فوق عرشه المجيد بذاته وهو في كل مكان بعلمه" يريد فوقية معنوية، كما يقال السلطان فوق الوزير والمالك فوق المملوك والشريف فوق الدنيء لا لأنها حسية، كالسماء فوق الأرض وما في معناه لانتفاء الجهة في حقه تعالى لما يلزم عليها من النقص والحدوث"[52]. قال الشيخ:" وما ذكره الشيخ هنا نقل عن ابن مجاهد في إجماعاته ما هو أعظم منه فقال:" وما أجمعوا على إطلاقه أنه تعالى فوق سماواته على عرشه دون أرضه يريد إطلاقا شرعيا؛ لأنه لم يرد في الشرع أنه في الأرض فلهذا قال: دون أرضه، وهذا مع علمهم بثبوت استحالة الجهة عليه تعالى، مع معرفتهم بفصاحة العرب واتّساعهم في الاستعارات...وبالجملة فإخراجه عن ظاهره المُحال واجب، وعذر الشيخ في ذكره واضح، ونقله عن السلف قاطع لحجّة المعترض وبالله التوفيق"[53].

4- قوله في رؤية الله تعالى في الدار الآخرة لا في الدنيا: قال الشيخ زروق رحمه الله:" والإجماع على ثبوتها في الدار الآخرة، للأحاديث الصحيحة والآيات الصريحة"، وقال أيضا:" لكن الشارع منع وقوعها في الدنيا، في حديث الدجال في حديث مسلم. وإن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت" وحكى القشيري قولا بإثبات الوقوع عن الأشعري وآخر بنفيه...والحديث نص فلا يعدل إلى غيره"[54].

أما رؤية الله في المنام، فهو لا يخرُج عن أقوال العلماء في جواز الرؤية على حسب حال الرائي، فيمكن أن يرى الإنسان ربه في المنام، ولكن يكون ما رآه ليس هو الحقيقية؛ لأنّ الله لا يشبهه شيء ﷻ، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ (الشورى:11)، فليس يشبهه، يمكن أن يكلّمه ربه، ويرى في النوم أنّه يكلّمه ربه، لكن مهما رأى من الصور، أيّ صورة، صورة إنسان أو صورة حيوان فليست هي الله جل وعلا؛ لأنّ الله لا يشبهه شيء ﷻ، لا شبيه له ولا كفء له جل وعلا، ولذلك قال الشيخ رحمه الله:" والمحققون على جوازها في النوم"[55].

5- قوله في العمل، وهل هو شرط صحة في الإيمان أم شرط كمال: اختلف العلماء في مسمّى الإيمان على عدة أقوال، منها أنّه تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان، وهو قول أهل الأثر والحديث كالإمام أحمد وطائفة من السلف، ومنها قول الأشاعرة أنّها تصديقٌ بالقلب، وهو أصحّ من قول الجهمية بأنّ الإيمان هو مجرد المعرفة، ولذلك فإنّ الشيخ زروق يذهب مذهب الأشاعرة، فيقول:" والمراد بالعمل إقامة

الشرائع والحدود، فالعمل شرط الكمال للإيمان لا شرط صحة بإجماع أهل السنة، إلا ما وقع لهم من الخلاف في تكفير تارك الصلاة وباقي القواعد أنّ بعض العلماء قال بالتكفير بذلك من حيث أنّه علامة على خبث الباطن لا من حيث ذاته فانظره"[56]. وله قول آخر يزيد فيه إيضاحا للمسألة، فيقول رحمه الله: "العمل شرط كمال...ولو سقط العمل مع ثبوت التصديق والإقرار فمذهب أهل الحق أنّه مؤمن، ويسمّى فاسقًا"[57]، ويظهر من كلام الشيخ أنّ العمل شرط كمال واجب، وليس مستحب؛ لأنّه لو كان مستحبا ما سُمِّي تاركُه فاسقًا.

هذه إذا جملة من أقوال الشيخ زروق في العقيدة مفرقة في كتبه؛ فهو لم يؤلف كتابا مستقلا في هذا العلم، بل كان له آراء عقدية في أغلب كتبه، وحتى تلك الفقهية، كرسالة ابن أبي زيد القيرواني والتي تحوي في مقدمتها موضوع الإيمان والعقيدة. و"من آثار الشيخ في العقيدة-سوى شرحه للرسالة للقيرواني- شرحه لـ"المرشدية" لابن تومرت، والتي شرحها وهو يشتغل بالتدريس بالمغرب ما بين سنة 868 و878هـ، وكذلك شرحه لعقيدة الغزالي، وشرحه للمقدمة الوغليسية والتي تعرضت في مقدمتها-كعادة علماء المغرب-الجانب العقدي، وشرحه للمقدمة القرطبية، وشروحه لحكم ابن عطاء الله السكندري، والتي يمكن تصنيفها ضمن مجال العقيدة على مذهب أهل العرفان"[58].

أما فيما يخص جانب الشريعة والحقيقة، فمن أوضح كُتبه التي يبيّن فيها الأحكام الشرعية للمُكلّفين، ويُجيب عمّا أُثير من مسائل وقضايا تَمَسّ عبادات النّاس وسلوكهم، وخاصة تلك المسائل المتعلقة بجانب التصوّف والصّوفية، والتي تحتلُّ مجالا واسعا في قلوب كثير من المسلمين اليوم، كتابه: "عدة المريد الصادق"؛ الذي يُعدّ من أشمل كتب الشيخ زروق التي تُمثِّل منهجه، وآراءه وفتاويه، التي يجمع فيها بين التصوّف والفقه والتوحيد، والذي ذكر فيه جُملةً من المسائل والآراء الفقهية منها[59]:

1- حكم إهداء ثواب الأعمال إلى رسول الله ﷺ، وحكم الإضافات التي أضافها الناس إلى صيغ الصلاة على رسول الله ﷺ وبعض الأوراد الأخرى: قال الشيخ زروق رحمه الله:" ومنهم من يجعل ذلك لرسول الله ﷺ، وهو من باب حُسْنِ النية والتقرب لجنابه الكريم، وليس الحق في ذلك إلا بإتباع سنّته، وإكرام قرابته، وكثرة الصلاة عليه ﷺ، لأنّه غَنِيٌّ عن أعمالنا، وإنّي لأَرَى ذلك إساءة أدبٍ معه، لمُقَابَلَتِهِ بما لا يَصلُح أن يكُون صاحبه مقبولا، فكيف بالاعتداد بثوابه...".

وأمّا مسألة الزيادات في صيغة الصلاة عليه ﷺ فيقول الشيخ أحمد زروق رحمه الله:" تصنيف بعض الناس في الصلاة عليه ﷺ، بكيفيات يعتمدها، ويأتي فيها بألفاظ مُسْتَغْرَبَة، وأنواع مستنخبة، تَأْلَفُها نُفُوسُ العامّة، (وهو أمر حسن من حيث صورته، واضح من حيث حقيقته، تألفه نفوس العوام) وتتحرّك نُفُوسُ الغافلين للصلاة عليه ﷺ في الملّة، والأَوْلَى بأهل التوجّه، الاقتصار على الألفاظ الواردة عنه، فإنّ الخير كلّه في الإتباع، والفتحُ الكامل في التقيّد بألفاظه، فلا تَعْدِل بها شيئا ولو قَلَّتْ، فقليلها كثير، ومعناها كبير". ويقول:" ومنه التزام بعضهم قراءة المرشدة[60]، أو عقيدة ما من العقائد، وكذا البُردة وما في معنى ذلك على جِهَة الوِرْد، وجَعْلِه من الأُمُور المعتمدة، وهو أَمْر لا بأس به إن لم يُعْتَقَدْ سُنِّيَتَهُ، أو يُؤَدِّي إلى مخالفة السنّة، كرفع الصوت في المسجد وقت اجتماع الناس فيه، وقد يُسْتَأْنَسُ بنَصْب الكرسي لحسان في المسجد يُنَافِحُ عن رسول اللهﷺ، والأَوْلَى بالمُريد الاشتغال بما يَخُصُّه من العبادات المُحقّقة، ويَدَعْ كل ذلك للعوام جملة وتفصيلا. ويذْكر ما اعتاده أهلُ الحجاز واليمن ومصر- وحتى في الغرب الإسلامي كلّه- من التزام قراءة الفاتحة في كل شيء، فقال الشيخ زروق أنّ هذا الأمر لا أصل له، وإن ساق قولَ الغزالي في الانتصار وهو يَحُثُّ على قراءة السَّبْعِ المثاني والإكثار منها، على ما تضمّنته من الفوائد، وخُصَّتْ به من الذخائر، بما لو سُطِّرَ كان فيه أَوْقَارُ الجِمال.

فأنت تقرأ هذه الإجابات الدقيقة والعلمية، المبنيّة على منهج إصلاحي هادف، مُرشد للناس إلى تَلَمُّس طريق السنّة وسُلُوك سَبِيلها، ونبذ البدعة وطريقها، إذ جَعَل الهداية غَايَتَهُ، وتبصير الغافلين مَقْصِدَه، وإرشاد الضالّين بُغْيَتَهُ، وكيف التزم فيها الشيخُ زروق بما جاء في سنة النبي ﷺ، وكيف يتهيّبُ كلّ أمر مُبتدَع في الدّين، لكنّه يردّه بأسلوب حسن ليّن، فلا تملك أمامه إلا الإذعان للحق الذي جاء به[61].

2- حكم التبرّك بزيارة الحي والميت والانتفاع بها: يُفَصِّلُ الشيخ الحديث حول مسألة من المسائل المنتشرة كثيرا عند أهل التصوّف في المشرق والمغرب، وقد يُنْكِرُ عليهم من ليس منهم، ويَذْكُر الشيخ أنّ التبرّك بآثار أهل الخير كالشُّرب من فَضْلَة الرجل الصالح، والتَمَسُّح بفضلة وضوئه، والتبرّك بما لَمَسَهُ، ودخول مَحَلّه ولباسُ ثوبه وغيرها، أنّ هذا الأمر اخْتُلِفَ فيه؛ فقائل بالمنع لأنّه ليس من عمل السّلف، ومِن قائل بالجواز، لأنّه ممّا ثبت العمل به في حقه ﷺ، ولم يأتي عنه نهيٌ فيه، والأصل التأسّي حتى يأتي المُخصِّص، وقد صحَّ أنَّ عمر ﷺ استسقى بالعبّاس ﷺ، وقال أكثرُ العلماء باستحباب تحنيك الصبيّ من الرجل الصالح[62]، ويذكر قول الإمام الشافعي رحمه الله:" قبرُ موسى الكاظم الترياق المُجرّب"[63]، وقال الإمام الغزالي رحمه الله:" إنّ كل من يجوز التبرّك به في حياته يجوز التبرُّك بقبره بعد موته". ويَذكُر قول شيخه أبو عبد الله القوري رحمه الله:" إذا كانت الرّحمة تنزل عند ذكر الصالحين، فكيف بزيارتهم ومحلّ اجتماعهم على ربّهم". لكنّ الشيخ زروق حين يَنْقُلُ رأي شيخه الصّوفي أبي العباس الحضرمي رحمه الله في التبرُّك بزيارة الحي والميت، والانتفاع بها، يُعَقِّبُ ذلك بقوله:" لكن ينبغي ألا يُجْعَلَ ذلك عُدَّة وعُمْدَة، لئلاّ يَضِيع به نظام الحق والحقيقة"، ثم يَنْقُل عن ابن ليون[64] قوله:" من شأن الفقراء شَدُّ الرِّحَالِ للزيارات، وقَلَّ مَنِ اشتغل به فَنَفَذْ".

3- حُكم التشبّه بالصالحين في اللباس واستعمال المُرقّع: مُلخَّصُ قَوْلِ الشيخ زروق رحمه الله حول هذه المسألة من لَبْسِ المُرَقَّعِ من الثياب[65] واتِّخَاذِ السِّبْحَة[66] والعُكَّازِ، قوله: "كلُّ تَشَبُّه لا يَصْحَبُهُ عملٌ فليس بِتَشَبُّه، إنَّما هو تلبيسٌ، ولا يكون التَشَبُّهُ لجلب فائدة البَتَّة، بل يكون لدفع الضرر في الأسفار، ولا تصوّف إلا بفقه". وقال: "وبالجُملة، فاتِّقاءُ الشُّرور مطلوب، والتشبُّه بالصّالحين محبُوبٌ، والتّدليس لا عبرة به، وهو ما قُصِدَ للجَّلْبِ أو لإظهار الصِّفَة حتى يُمَيّز، وبالله التوفيق".

4- حُكم القائلين بالحقيقة دون الشريعة: يقول زروق رحمه الله في هذه المسألة العظيمة، التي زَلَّتْ فيها أفهام وتَعَثَّرَتْ فيها أقلام، وأصبحت شعار المُريدين في أغلب أدبيّات مُتصوِّفة هذا الزّمان: "الجهل بأصول الطريقة، واعتقاد أنّ الشريعة خلاف الحقيقة[67]، هو من مبادئ الزندقة، ومنه خَرَجَتْ الطوائف كلُّها، وصار الفُرُوعِيّ الجامد لا يتوقّف في سبِّ الصُّوفية، والمُتصوِّفُ الجاهل لا يَتَوَقَّف في النّفُور من العلم وأهله، ويُخَالفُ ظاهر الشريعة في أمره، ويرى ذلك كمالا في مَحَلّه، حتى نَطَقَ ناطقُ زندقته وجهله، بأن قال: ظاهر الشَّرِيعَة حرمان، وهذا والعياذ بالله كفرٌ وضلالٌ، انجرّ له من جهله بالطريقة، واعتقاده الفَرقَ بين الحقيقة والشريعة، وهذا هو الأصل الذي بَنَى عليه المارقون أُصُولَهُم.

ويَذْكُر الشيخ زروق رحمه الله أنَّ ما دَعَى هؤلاء لهذا الفصل ونَبْذِهِم لظاهر الشريعة، إلاّ حُبُّهُم للرّياسة والظُّهُور، مع الضَّعْف عن أسبابها والقُصُور، فيضطرُّهم ذلك لإحداث أمُور تستميل القلوب، فيظهر هذا الشخص ويجري على يديه خوارق شيطانية، يَظُنُّها فُتُوحًا وأسباب وُصُول، فَيَنْبِذ بها الفروع والأصول، ويعتقد أنّ العبادات في صورها ووجوهها لا تُفِيدُ المقصود إلا بإضافة أمر إليها، وما هو إلاّ الجهلُ والانقياد للوهم، وعدم التَثَبُّتِ والفَهْم[68].

ويُقَرِّرُ الشيخ زروق أنّ مُبْتَنَى الطريقة على الشريعة والحقيقة معًا، فيقول رحمه الله:" اِعْلَم أنَّ الفقه والتصوّف أخَوَانِ في الدِّلاَلَةِ على أحكام الله، إذ حقيقة التصوّف تَرْجِعُ لصِدْقِ التوجه إلى الله ﷻ، والفقه والأصول شرطٌ فيه، والمَشْرُوط لا يَصِحُّ بدون شرطه... فلا تصوُّف إلا بفقه، إذ لا تُعلَم أحكام الله الظاهرة إلا منه، ولا فقه إلاّ بتصوُّف، إذ لا حقيقة للعلم إلاّ العمل، ولا عمل إلاّ بصدق توجُّه، ولا هما إلاّ بإيمان[69].

5- حُكم السّماع والاجتماع: يذهبُ الشيخ زروق في حُكْم السَّمَاع مَذْهَبًا، يُصَوِّرُهُ لك تصويرًا ويأتي على ذِكْرِ آثاره وأضراره، ويُفَصِّلُ فيه القول ويُورِدُ كَلامًا لأئمّة التصوُّف، فيقول: "وأكثر ما يَعْتَنِي به أهل البطالة والضلال، فهو ممّا تُسْرِعُ إليه نفوس الجاهلين، وتُولَعُ به قلوب الغافلين، وتُؤْثِرُهُ توجُّهات الباطلين، وتَقِفُ معه حقائق المجانين، وترتاح إليه أسرار المخدوعين، ويَنْقَطِع به جهلة المُتوجِّهين، وتتضرَّر به بصائر المُريدين. وبالجُملة، فالسَّمَاعُ من شُبَهِ الدِّين التي يَتَعَيَّن على من استبرأ لدينه وعرضه التَبَرُؤ منها، وهو يُشْبِه الباطل من حيث صورته، ولم يختلف الناس في فساده إذا اقترنت به أمور فاسدة؛ بحضور نساء وسَمَاعِهِنَّ أصوات الرّجال، وحضور الآلات والشبّان الحِسَان... إنّ السَّمَاع في هذا الزّمان- زمانُ الشيخ زروق في القرن التاسع الهجري- لا يقول به مسلم، ولا يُقتدَى بشيخ يقول بالسّماع ولا يعمل به.

ويُفرِّق الشيخ في السّماع، وحينما يكون الوجد والخواطر ممّا ترتاح إليه النّفس ويحتاجه كلّ مُريد صادق، وذلك بشرط وميزان يُفَرِّقُ فيه المُريد بين الواردات الإلهية، التي هي ثمرة الوَجْدِ، وبين الطوارق الشيطانية، فيأتي على رأي الشّيخ أبو محمد عبد القادر[70]: "الوارِدُ الإلهي لا يأتي باستدعاء، ولا يذهب لسبب، ولا يأتي على نمط واحد، ولا في وقت واحد، والطّارق الشيطانيُّ بخلاف ذلك غالبًا. وهو شرحٌ عجيب لا يَصْدُرُ إلاّ من مِثْلِ هذا الإمام.

خاتمة:

بعد هذه الجولة حول موضوع التكامل المعرفي والفتوى في الغرب الإسلامي- زروق الفاسي أنموذجا- نَخْلُصُ إلى مجموعة من النتائج أهمها:

1- ثراءُ بلاد الغرب الإسلامي عموما والمغرب خُصوصًا بوُجُودِ علماء نُظَّار مُحققين، وهذا ما يَتَجَلَّى مع التراث العلمي المادّي الذي خلّفُوه (المؤلفات)، والتراث المعنوي (التلاميذ).

2- الشُّموليّة في أخذ العلوم كان دَيْدَنُ علماء الغرب الإسلامي؛ كابن رشد الحفيد(ت595هـ) الذي جمع بين الكلام والفقه والشعر والطب والرياضيات والفلك والفلسفة، والشيخ أحمد زروق الفاسي(ت899هـ) الجامع بين" الطريقة والحقيقة"، و"الفقه" و"الدرس الكلامي" و"السلوك أو التصوف". وعبد الرحمان ابن خلدون(ت1406م)، الذي جمع بين التاريخ والتصوّف وعلم الاجتماع.

3- اجتهاداتُ علماء الغرب الإسلامي وفتاواهم في ما يستجدُّ من القضايا والمسائل - أو ما بات يُعرف بالنّوازل- يَعكِس مدى التمكُّن من ناصية الاجتهاد والفتوى.

4- مفهوم التكامل المعرفي من النّاحية الاصطلاحية، مفهومٌ استيعابيّ مُستغرِق لجميع الأدوات المعرفية والمنهجية والمصادر، والأدوات، والمدارس، والطبائع والوقائع المشهودة، والمُثُل والقيم المنشودة، وهي دعوة ضمنية إلى التحقّق بهذه الصّفات، ومُؤشّر منهجي على عُلُوّ كَعْب علماء الغرب الإسلامي، وتَمَكُّنِهم من ناصية الاجتهاد والفتوى.

5- مفهومُ التكامل المعرفي من الناحية الاصطلاحية، مُؤَشرٌ على أهميّة الفتوى وخطورتها، وتنبيهٌ على ضرورة استيفاء أركانها وشروطها، وفي هذا القَدْر نفيٌ للعبثية والتلاعب بالنّصوص، وغلقٌ مُحكم لباب الاجتهاد على غير أهله .

6- ضرورة اجتماع الجُهود الفردية للعلماء والفقهاء، لبناء رُؤية أكثر عمقا واتّساعا وموضوعيّة حيال نازلة وقضية من القضايا المعاصرة، خصوصا مع عصر التخصُّصات الدقيقة في مختلف العلوم الشرعية، وهو ما يستدعي تضافر الجهود لصياغة الفتوى، والتّعويل على مُختلَف التخصُّصات في ظل تَعَذُّر وجود الموسوعية التي درج عليها سلف الأمّة، لا سيّما مع التحوُّلات الجديدة على مستوى التعليم بمختلف تخصصاته وفروعه، ومسألة الفصل بين فروع العلم الشرعي من: عقيدة وفقه وأصول وحديث ولغة، وصرف العناية إلى فنّ بعينه.

7- التأكيد على ضرورة تحصيل مبادئ العلوم الإنسانية: كالاقتصاد والطب وعلم النفس والاجتماع، هي أدوات تُسْعِفُ الفقيه على الغوص في فقه الواقع، واكْتِنَاهِ أسرار الإنسان، وتفسير الظواهر الاجتماعية التي تكتنف محيطه تفسيرا صحيحا.

8- الفتوى هي بيان لحكم الله في الوقائع، وهي حلقة الوصل بين أحكام الشريعة وبين الناس، لذا فالعلم بالأحكام الشرعية مُفتقر إلى العلم بأحوال الناس، لأنّ تنزيل النّصوص على واقعها فقهٌ آخر لا بُدّ منه لاستمرارية الشريعة الإسلامية، ومُواكبتها للتطوّرات والتغيّرات والتحوُّلات.

9- مجال الفتوى في الإطلاق العرفي هو الفقه بفروعه المختلفة، وليس هذا مانعا من جَرَيَانِها في العقائد والأصول والسّلوك والآداب العامة.

10- تكامل المعارف والعلوم الشرعية وغيرها وتنزيل الأحكام على الوقائع، تحقيقٌ للمقاصد الشرعية، فالمقاصد والغايات هي الهدف الذي تسعى إليه الفتوى، ولا عبرة بفتاوى تَعْدِمُ في مضمونها تحقيقَ مقصد جزئي أو كلي.

11- تكاثر كتب النّوازل بالأندلس والمغرب، خصوصا بعد القرن العاشر الهجري، مُؤشّر على وجود الفتوى، وإبرازٌ لجهود علماء المغرب الإسلامي في التعاطي مع مختلف المشاكل الاجتماعية ومواكبة التطورات الحاصلة.

12- تلازم المرجعية المعرفية مع الفتوى، فالفتوى تكون في ضوء المرجعية المعرفية التي عبّر عنها عبد الواحد ابن عاشر(ت1040هـ) في نظمه:

في عقد الأشعري وفقه مالك***وفي طريقة الجنيـــد السالك

وعليه، لا اعتبار بالفتاوى التي تخرج عن هذه الدائرة ولا تحترم خُصوصيّة المغرب الإسلامي، وما فوضى الإفتاء إلا وسيلة من شأنها هَدْم القيم والتاريخ والأعراف السائدة، وهي طريق للتناحر والتدابر والاختلاف.

13- عناية علماء المذهب المالكي بفقه النوازل، أمثال: يحيى بن يحيى الليثي، وزياد بن عبد الرحمن المعروف بشبطون، والغازي بن قيس(ت199هـ)، وعبد الرحمن بن دينار، وأخيه عيسى بن دينار وأبنائهم وحفدتهم، الذين توارثوا الرّياسة والفقه في الأندلس حِقبًا متعددة.

14- خدمةُ الشيخ زروق للمرجعيّة المغربية في الفقه والسلوك والعقائد، وإسهامه في كلٍّ منها: تأليفًا وشرحًا وتعليقًا .

15- مُؤشر التكامل المعرفي عند الشيخ زروق الفاسي وتأليفه في مختلف فروع العلوم الشرعية وأصولها (**الفقه والعقائد والتصوف**).

16- موضوعية الشيخ زروق الفاسي وبُعْدِه عن التعصُّب، وهو مؤشّر يُؤكِّده انتقادُه لمسالك الطرق الصوفية- رغم أنّه يُعَدُّ رأسا من رُؤوس الصّوفية- ونقد انحرافاتهم والتنبيه على خطر مزالقهم، ولا عجب

في ذلك فقد حاز الشيخ زروق الفاسي لقب (مُحتسب العلماء)، والحِسبة هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو دَيدَن العلماء العارفين العاملين، الوارثين لميراث النبوة.

17- إسهامُ الشيخ زروق الفاسي في الفتوى ببلاد المغرب الإسلامي، ومنها فتواه في حُكم إهداء ثواب الأعمال إلى رسول الله ﷺ، وفتواه في حُكم التبرّك بزيارة الحي والميت والانتفاع بها، وفتواه في حُكم التشبُّه بالصالحين في اللباس واستعمال المرقّع، وفتواه في القائلين بالفصل بين الحقيقة والشريعة، وأيضا فتواه في السَّماع والمواجيد، إلى جانب آرائه العقدية الكثيرة، وهي فتاوى تُنْبِئُ عن عُلوّ كعبه، وعمق فهمه، وإدراكه لواقعه وعصره، ونظره المقاصدي الذي يجعل حفظ الدين وأحكامه مُقدما ومُقدسا، وتأكيده في فتاويه على العمل بأحكام الشريعة الإسلامية وإتباع سنة المصطفى ﷺ، وفي هذا تأكيد على خُصوصيّة مدرسة المغرب السنية، التي تجنح إلى السّلوك وتُؤكّد على الاعتدال والوسطيّة.

قائمة المصادر والمراجع:

1- إبراهيم بن علي ابن فرحون (799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحق: مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م

2- ابن حجر العسقلاني(852هـ)، هدي الساري مقدمة فتح الباري، تحق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1379هـ.

3- ابن قيم الجوزية (751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحق: مشهور بن حسن، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ.

4- أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط1، 1398هـ-1989م.

5- أحمد بن قاضي المكناسي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، لاط، 1309هـ.

6- أحمد بن محمد الفيومي ثم الحموي(770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط2، د.ت.

7- أحمد زروق(899هـ)، قواعد التصوف، ضبط: محمود بيروتي، دار البيروتي، سوريا، ط1، 1424هـ-2004م.

8- أحمد زروق(899هـ)، عدة المريد الصادق، تحق: الصادق الغرياني، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط1، 1427هـ-2006م.

9- أحمد زروق، شرح عقيدة الإمام الغزالي، تحق: محمد عبد القادر نصار، دار الكرز للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2007م.

10- أحمد زروق، شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تحق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، ط1، 2006م، مج1.

11- أحمد متفكر، من أعلام الفتوى بمراكش عبر العصور، مؤسسة آفاق للدراسات والنشر والاتصال، مراكش، ط1، 2013م.

12- الحسن بن محمد الفاسي، طبقات الشاذلية الكبرى، تحقيق: مرسي محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط2، 1426هـ-2005م.

13- الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت- لبنان، د.ط، د.ت.

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

15- شمس الدين الذهبي(748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1985م.
16- شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع، دار مكتبة الحياة، بيروت- لبنان، د.ط، د.ت.
17- الطاهر أحمد الزاوي، أعلام ليبيا، دار المداد الإسلامي، بيروت- لبنان، ط2، 2004م.
18- عبد الحي الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، تحق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1402هـ-1982م.
19- عبد الرحمن ابن الجوزي(592هـ)، تلبيس إبليس، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط1، 2001م.
20- عبد الكريم القشيري (465هـ)، الرسالة القشيرية، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1317هـ-1995م.
21- عبد الكريم عكيوي، معالم التكامل المعرفي عند المحدثين، الندوة الدولية للتكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية، مؤسسة دار الحديث الحسنية، جامعة القرويين، المغرب، 2009م.
22- عبد الله الدارمي(255هـ)، سنن الدارمي، تحق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412 هـ- 2000م.
23- عبد الله بن محمد ابن الفرضي (403هـ)، تاريخ علماء الأندلس، تحق: بشار عواد معروف ، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2008 م.
24- عبد الله كنون، ذكريات مشاهير رجال المغرب في العلم والأدب والسياسة، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط1، 1430هـ.
25- عبد الله كنون، النبوغ المغربي، د.ن، طنجة، ط2 ،1380هـ.
26- عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين، تحق: الدكتور صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ط1، 1426هـ -2006م.
27- عثمان محمد عثمان محمد، إعداد المفتي المعاصر: ماليزيا أنموذجا، ورقة عمل مقدمة لمؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالقصيم، 20-1435/01/21هـ.
28- علال الفاسي، مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي ومقارنته بالفقه الأجنبي، مراجعة: عبد الرحمن الحريشي، مؤسسة علال الفاسي، المغرب، لاط، دت.
29-علي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية، دار المدار الإسلامي، لا.م، ط2002،3م.
30-علي بن محمد الجرجاني(816هـ)، التعريفات، تحق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ.
31- فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 2011م.
32- قطب الريسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط1، 1435هـ-2014م.
33- كمال الدين الدميري، حياة الحيوان الكبرى، تحق: إبراهيم صالح، دار البشائر، دمشق، ط1، 1426هـ-2005م.
34- محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره وآراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1970م.
35- محمد بن منظور(711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
36- محمد إدريس طيب، الشيخ أحمد زروق محتسب العلماء والأولياء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2019م.
37- محمد إدريس طيب، عقيدة الإمام العارف بالله الشيخ شهاب الدين أبي العباس أحمد زروق من خلال كتبه وشروحه. كتاب- ناشرون، بيروت، ط1، 2017م.
38- محمد بن إدريس الشافعي(204هـ)، الرسالة، تحق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1358هـ-1940م.
39- محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، مطبعة إدارة المعارف، الرباط - المغرب، ط1، 1340هـ.

40-محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، تحق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ-1993م.
41- محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (817هـ)، القاموس المحيط، تحق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط8، 1426هـ-2005م.
42- يحي بن شرف النووي(676هـ)، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، دار الفكر، سوريا، ط1، 1988م.
43- يوسف القرضاوي، من هدي الإسلام فتاوى معاصرة، المكتب الإسلامي، ط1 ،1993م.
44- ندوة وطنية في موضوع: "فقه النوازل في الغرب الإسلامي، تاريخا ومنهجا" يوم الأربعاء 18 ذي الحجة 1421هـ / 14 مارس 2001م. شعبة الدراسات الإسلامية ووحدة الدراسات المنهجية الشرعية في الغرب الإسلامي، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، بقنيطرة المغرب الأقصى.

الهوامش:

[1]- انظر: فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 2011م، ص 26 وما بعدها.

[2]- أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي(770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط2، د.ت، مادة كمل، ج2، ص541.

[3]- محمد بن مكرم بن منظور(711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ج11، ص598.

[4]- محمد بن يعقوب الفيروز آبادي(817هـ)، القاموس المحيط، تحق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط8، 1426هـ-2005م، مادة عرف، ص1080

[5]- ابن منظور، لسان العرب، م.س: مادة عرف، 236/9

[6]- الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني(502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت- لبنان، د.ط، د.ت، ص 331

[7]- علي بن محمد الجرجاني(816هـ)، التعريفات، تحق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ، ص 283.

[8]- فتحي ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، م.س، ص15.

[9]- فتحي ملكاوي، م.ن، ص 15- 16.

[10]- عبد الكريم عكيوي، معالم التكامل المعرفي عند المحدثين، الندوة الدولية للتكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية، مؤسسة دار الحديث الحسنية، جامعة القرويين، المغرب، 2009م، ص193.

[11]- قطب الريسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط1، 1435هـ-2014م، ص 351.

[12]- محمد بن إدريس الشافعي (204هـ)، الرسالة، تحق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1358هـ-1940م، ص 511.

[13]- عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي(255هـ)، سنن الدارمي، تحق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412هـ-2000م، ج1، ص258، المقدمة / باب الفتيا وما فيها من الشدة / الحديث رقم:159.

[14]- يحي بن شرف النووي (676هـ)، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، دار الفكر، سوريا، ط1، 1988م، ص 13-14.

[15]- ابن منظور، لسان العرب، م.س، 148/15.

[16]- ابن حجر العسقلاني (852هـ)، هدي الساري مقدمة فتح الباري، تحق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1379هـ، ص 174.

[17]- يوسف القرضاوي، من هدي الإسلام فتاوى معاصرة، المكتب الإسلامي، ط1 ،1993م، ج1، ص24.

[18]- قطب الريسوني، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، م.س، ص 26.

[19]- ابن قيم الجوزية (751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحق: مشهور بن حسن، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ، ج2، ص17.

[20]- اصطبغ فقه النوازل في الغرب الإسلامي بصبغة المذهب الذي يتمذهب به هذا الصقع من أصقاع الإسلام، وهو المذهب المالكي، الذي يتوسع في أصلين يعدان من أهم أصوله: المصالح المرسلة، و سد الذرائع، و هما لصيقان بواقع الناس و تطور الحياة، توفيق الغلبزوري:(أستاذا الفقه و أصوله بكلية أصول الدين بمدينة تطوان بالمغرب)، ندوة وطنية في موضوع: "فقه النوازل في الغرب الإسلامي، تاريخا و منهجا" يوم الأربعاء 18 ذي الحجة 1421هـ / 14 مارس 2001م. شعبة الدراسات الإسلامية ووحدة الدراسات المنهجية الشرعية في الغرب الإسلامي، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، بقنيطرة المغرب الأقصى.

[21] ندوة فقه النوازل في الغرب الإسلامي تاريخا ومنهجا، المنعقد في مارس 2001م، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب، الموقع الإلكتروني www.islamweb.net، يوم 2019/08/30

[22] محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره وآراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1970م، ص47.

[23] محمد أبو زهرة، م.ن، ص47.

[24] عبد الواحد بن عاشر، المرشد المعين على الضروري من الدين، دار القاهرة للطباعة، مصر، لاط، د.ت، ص2.

[25] ولذلك حذَّر ابن الجوزي وشنَّع على المفتي الذي انتسب للفقه وأهمل باقي العلوم الإسلامية –التي الأصل فيها التكامل- فقال :" ومن ذلك أنّ إبليس لبَّسَ عليهم بأنّ الفقه وحده علم الشرع ليس ثمَّ غيرُه، فإن ذُكِر لهم مُحدّث قالوا ذاك لا يفهم شيئا وينسون أنّ الحديث هو الأصل، فإن ذُكر لهم كلام يلين به القلب قالوا هذا كلام الوُعَّاظ ومن ذلك إقدامهم على الفتوى وما بلغوا مرتبتها وربما أفتوا بواقعاتهم المخالفة للنصوص ولو توقفوا في المشكلات كان أولى"، (ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط1، 2001م، ص 108).

[26] رحل الغازي إلى المشرق، فسمع الموطأ من مالك، وسمع من ابن أبي ذئب وعبد الملك بن جريج والأوزاعي (ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، تحق: بشار عواد معروف ، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1 ،2008 م، ص203)، ذكر أبو عمرو الداني أنه أول من أدخل موطأ مالك وقراءة نافع إلى الأندلس(ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحق: مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م، ص33).

[27]- عبد الواحد المراكشي (647هـ)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين، تحق: الدكتور صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ط1، 1426هـ -2006م، ص130.

[28]- يرى عبد الله كنون أن المذهب المالكي لم ينهزم مُطلقا أمام الدعوة إلى الاجتهاد التي كان المُوَحِّدُون يتزعمونه، ولا أمام المذهب الظاهري الذي نشط نشاطا كبيرا في هذا العصر. وذلك برغم الحملة المنظمة من رجال الدولة للقضاء عليه... (عبد الله كنون، النبوغ المغربي، لا.ن، طنجة، ط2، 1380هـ، ج1، ص123).

[29]- علال الفاسي، مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي ومقارنته بالفقه الأجنبي، مراجعة: عبد الرحمن الحريشي، مؤسسة علال الفاسي، المغرب، لاط، دت، ص141.

[30]- أحمد بن قاضي المكناسي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، لاط، 1309هـ، ص 123.

[31]- أحمد متفكر، من أعلام الفتوى بمراكش عبر العصور، مؤسسة آفاق للدراسات والنشر والاتصال، مراكش، ط1، 2013م، ص23.

[32]- انظر: علي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية، دار المدار الإسلامي، لا.م، ط3 ،2002م، ص 48. الطاهر أحمد الزاوي، أعلام ليبيا، دار المداد الإسلامي، بيروت- لبنان، ط2، 2004م، ص107. أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط1، 1398هـ-1989م، ص130. الحسن بن محمد الفاسي، طبقات الشاذلية الكبرى، تحقيق: مرسي محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط2، 1426هـ-2005م، ص117.

[33]- شمس الدين السخاوي (902هـ)، الضوء اللامع، دار مكتبة الحياة، بيروت- لبنان، د.ط، د.ت، ج1، ص222.

[34]- عبد الله كنون، ذكريات مشاهير رجال المغرب في العلم والأدب والسياسة، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط1، 1430هـ، ص8.

[35]- محمد إدريس طيب، الشيخ أحمد زروق محتسب العلماء والأولياء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2019م، ص 155.
[36]- علي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية، م.س، ص 51-52-55.
[37]- علي فهمي خشيم، م.ن، ص 61.
[38]- السخاوي، الضوء اللامع، م.س، ص 223.
[39]- قال الكتاني في فهرس الفهارس عن مصنفاته: " وكلامه في تصانيفه كلّها كلامُ من حرّر وضبط العلم، وعرف مقاصده، ومدار التشريع، بحيث يعتبر قلمُه وعلمُه وملكته قليلي النظير في المغاربة"، عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، تحق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1402هـ-1982م، ج1، ص 455.
[40]- علي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية، م.س، ص12.
[41]- يقول عنه الحجوي في الفكر السامي:" كان من الطبقة العالية من المؤلفين، ذابّا عن السنّة، قوّالا للحق، وهو آخر المُحقّقين الجامعين بين الفقه والتصوف، المُحتجّ به عند الطائفتين". محمد الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، م.س، ج4، ص98.
[42]- صارت كلمة التصوّف مكروهة عند الناس، وكأنّها لا تعني سوى الخرافات والاعتقاد الباطل، مع أنّ أصل مدلولها عند أصحابها الصفاء والنقاء، وبذل النفس في مرضاة الله ﷻ والدار الآخرة، وهو أمرٌ لا يختلف في كونه غاية كل مسلم. (أحمد زروق(899هـ)، عدة المريد الصادق، تحق: الصادق الغرياني، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط1، 1427هـ-2006م، ص15).
[43]- الصادق الغرياني في تقديمه لكتاب عدة المريد الصادق، م.س، ص5.
[44]- محمد طيب إدريس، عقيدة الإمام العارف بالله الشيخ شهاب الدين أبي العباس أحمد زروق من خلال كتبه وشروحه، كتاب- ناشرون، لبنان، ط1، 2017م، ص40.
[45]- محمد طيب إدريس، م.ن، ص43-44.
[46]- علي عثمان جرادي، القول السديد شرح جوهرة التوحيد، راجعه: بسّام الحمزاوي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 2013م، ص83.
[47]- محمد طيب إدريس، عقيدة الإمام العارف بالله الشيخ شهاب الدين أبي العباس أحمد زروق، م.س، ص45.
[48]- أحمد زروق، قواعد التصوف، م.س، ص73.
[49]- محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تعليق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 2003م، ج1، ص281.
[50]- أحمد زروق، شرح عقيدة الإمام الغزالي، تحق: محمد عبد القادر نصار، دار الكرز للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2007م، ص54.
[51]- أحمد زروق، م.ن، ص71.
[52]- أحمد زروق، شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تحق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، ط1، 2006م، مج1، ص41.
[53]- أحمد زروق، شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، م.س، مج1، ص42.
[54]- أحمد زروق، شرح عقيدة الإمام الغزالي، م.س، ص80.
[55]- أحمد زروق، شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، م.س، مج1، ص52.
[56]- أحمد زروق، م.ن، مج1، ص61.
[57]- أحمد زروق، شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، م.س، مج1، ص60.
[58]- محمد طيب إدريس، عقيدة الإمام العارف بالله الشيخ شهاب الدين أبي العباس أحمد زروق، م.س، ص41-42.
[59]- أحمد زروق، عدة المريد الصادق، م.س، ص 17
[60]- كتاب في العقيدة لمحمد بن تومرت ت 524هـ زمن الدولة المُوَحِّدِية، وهناك مُرْشِدَة أخرى لمحمد السنوسي ت 892هـ، وفي الغالب أنّ هذه هي التي يعنيها، فقد قال فيما بعد: ولا بأس بقراءتها، ولا يُظنّ بزروق أن يقول ذلك في مُرشدة ابن تومرت مع ما نُسب إليه من الظلم والغلو.

[61]- كيف لا وهو يُعلن هذه النية في ردّه على المبتدعة من الصّوفية في كتابه "عدة المريد الصادق"، فيقول:" إنّه لم يقصد الطعن على الناس، ولا إظهار عيوبهم، وإنّما قصد التحذير من الوقوع فيما وقع التحذير منه، ليكون الكتاب عدة وإعانة لمن يريد الحق، ومن قصده لغير ذلك، فالله حسيبه، ومتولي الانتقام منه".

[62]- قال النووي: اتفق العلماء على استحباب تحنيك المولود عند ولادته بتمر، وهو سنّةٌ بالإجماع، فان تعذّر فما في معناه من الحُلو، فيمضغ المُحنِّك التّمر حتّى تصير مائعة، بحيث تبلع، ثمّ يفتح فم المولود ويضعها فيه، ويُستحَبّ أن يكون المُحنِّكُ من الصّالحين، فإن لم يكن حاضرا عند المولود حُمِل إليه. شرح صحيح مسلم 122/14 و 123.

[63]- كمال الدين الدميري، حياة الحيوان الكبرى، تحق: إبراهيم صالح، دار البشائر، دمشق، ط1، 1426هـ-2005م، ص432.

[64]- هو سعد بن أحمد التجيبي، من علماء الأندلس، له أكثر من مائة مصنف، (ت 750هـ)، الزركلي، الأعلام، م.س، ج3، ص133.

[65]- الشعار في ذاته للعالم، أو لأي صاحب مهنة لا ضير فيه، لما يؤدي إليه من احترام حامله، لكن تمييز الإنسان نفسه بما يدلّ على صلاحه، كالعُكّاز ومرقّع الثياب قد يكون مَدعاة للشُّهرة وتعلّق العامّة، وليس خرق الثوب عمدا وترقيعه سُنّة، بل هو إفساد للثوب، وإتلافٌ للمال، أمّا ترقيعه عند الحاجة تواضعا فهو من عمل السّلف، ولذا قال زروق في قواعد التصوف: ولا يجوز قطع الخرق- وإن دخل على المكارمة - لإضاعة المال. (أحمد زروق(899هـ)، قواعد التصوف، ضبط : محمود بيروتي ، دار البيروتي، سوريا، ط1، 1424هـ-2004م، ص 187).

[66]- قد كان لأبي هريرة ﷺ خيط ربط فيه خمسمائة عقدة يُسبِّح فيه (عزاه الشوكاني في نيل الأوطار إلى عبد الله بن الإمام أحمد في زوائد الزهد، وقال: له خيط فيه ألف عُقدة، فلا ينام حتى يُسبِّح، وذكر عددا من الآثار عن الصحابة في ذلك. محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، الشوكاني، نيل الأوطار، تحق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ-1993م، ج2، ص359)، وأقرَّ النبيُّ ﷺ بعض الصحابيات على التّسبيح في النوى، لكنّه قال: "واعقدن بالأصابع، فإنّهن مسؤولات مستنطقات...". أخرجه الترمذي 521/5 من حديث بسيرة بنت ياسر عن النبيّ ﷺ قال: "يا معشر النّساء اعقدن بالأنامل، فإنّهن مسؤولات مستنطقات". قال الشوكاني في نيل الأوطار 353/2: أخرجه أحمد والحاكم وصحّح السيوطي إسناده.

[67]- الشريعة هي العمل بالكتاب والسنة والحقيقة مشاهدة الربوبية ورؤيتها بالقلب، وكلاهما مقيد بالآخر. انظر: عبد الكريم بن عبد الملك القشيري (465هـ)، الرسالة القشيرية، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1317هـ-1995م، ص 44.

[68]- أحمد زروق، عدة المريد الصادق، م.س، ص 47.

[69]- أحمد زروق، م.ن، ص52.

[70]- أبو محمد عبد القادر بن أبي صالح الجبلي الحنبلي، شيخ بغداد العالم الصالح ت 561 هـ (الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1985م، ج20، ص439).

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 219 – 256
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التمكين في الأرض في زمن الكورونا من خلال القرآن الكريم: دراسة موضوعية
Empowerment on Earth in the Time of Corona through the Holy Qur'an: An Objective Study

د/ محمد لفرم
الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، فاس المغرب
mh.lafram@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/01 تاريخ القبول: 2022/02/28

الملخص:
إن المسلمين يتوقون لتحقق التمكين في الأرض الموعود لهم، غير أنهم لا يبذلون لتحقيق ذلك أي مجهود فكري أو جسدي، إذ يطمعون في تحقق الوعد تلقائيا. ولكن الحقيقة التاريخية تؤكد أن الوعد لا يصطدم بالحق، فالتمكين الموعود مشروط بتوفر مقدمات تقود إليه، وفي غياب هذه الشروط فإن الوعد سيتأخر من أجل التحقق، دون أن يعني التأخر في الزمان تأخر في القدر. وإن بعض الظروف تيسر تحقق بعض الوعود متى توفرت العزيمة لاستثمارها. والمسلمون يعيشون اليوم ظروفا مع شيوع مرض الكورونا في العالم، فإن إمكانية تحقق الوعد تزيد فرصها لو عمل المسلمون على تطوير وتنمية أفكارهم وتحويلها إلى تصرفات تطبيقية للخروج من التخلف الذي يعيشونه. وتحقق التمكين في التاريخ يعطي أملا في تحقق الوعد لهذه الأمة، مع قرن التحقق بتوفر الشروط التي تؤهل إليه. وتناول الموضوع تم في خطوتين: الأولى: نظرية، اعتنت بتأصيل مختصر للوضع الوبائي الحالي، وتبيان مدى تأثيره في جميع الوقائع، وخصوصا الواقع الإسلامي، وثقافة أفراد مجتمعاته؛ والثانية: تطبيقية، وانشغلت بتفصيل هذا الواقع، وعرضه على مضامين القرآن الكريم للوقوف على تصويره لفعلي التمكين والاستخلاف؛ مما يسعف في التمكن من ختم يكون في مقدوره الربط بين معايير تقويم هذا الواقع والوقوف على المؤشرات التي تعكسه، ويبين نظرية القرآن في التمكين؛ ثم الوصول إلى تسطير توصيات قمينة بالتوجيه الدقيق لكيفية الرجوع إلى الله من خلال العودة إلى هدايات القرآن رجوعا سليما، وتبيُّن إرشاداته في إصلاح الفرد والجماعة والمجتمع، ونقل المسلمين من موقع التبعية والخذلان إلى رتبة الفكاك والتحرر، بل التميز والإنتاج.
الكلمات المفتاحية: التمكين في الأرض؛ عصر الكورونا؛ واقع المسلمين؛ النظرية القرآنية الموضوعية.

Abstract:
Muslims yearn to achieve empowerment in the land promised to them, but they do not make any intellectual or physical effort to achieve this, as they aspire to fulfill the promise automatically. But the historical fact confirms that the promise does not clash with truth, so the promised empowerment is conditional on the availability of introductions that lead to it, and in the absence of these conditions, the promise will be delayed in order to fulfill it, without the delay in time being a delay in fate. And that some circumstances facilitate the fulfillment of some promises once there is the will to invest them.

And Muslims are living conditions today with the spread of Corona disease in the world, the possibility of fulfilling the promise increases the chances if Muslims work to develop and develop their ideas and turn them into practical actions to get out of the backwardness they live

in. And the achievement of empowerment in history gives hope for the fulfillment of the promise of this nation, with the century of verification that the conditions that qualify it are met. The subject was dealt with in two steps: the first: a theory, which took care of a brief rooting of the current epidemiological situation, and to show the extent of its impact on all facts, especially the Islamic reality, and the culture of members of its communities; The second: applied, and I was preoccupied with detailing this reality, and presenting it to the contents of the Holy Qur'an in order to find out its portrayal of the two actions of empowerment and succession; This helps in being able to conclude a conclusion that will be able to link between the criteria for evaluating this reality and identifying the indicators that reflect it, and with the theory of the Qur'an in empowerment; Then he arrives at underlining the recommendations of Kina with accurate guidance on how to return to God by returning to the gifts of the Qur'an in a sound way, and showing its instructions in reforming the individual, the group and society, and the transfer of Muslims from the position of dependence and betrayal to the rank of freedom and liberation, rather excellence and production..

Key words: Empowerment on Earth; Coronavirus Era; The reality of Muslims; objective Quranic theory.

مقدّمة:

تمهيد: لقد استطاع الإنسان، مع مرور الزمان، أن يحقق لنفسه تيسير المعيشة فوق هذه الأرض، ويضمن، بفضل تطوره التقني والعلمي والمعرفي، شروط التعافي والقدرة على محاربة الأمراض، فتمكن بذلك أن يطيل عمره، وأن يحافظ على نسله. لكنه أغفل قدرة الله تعالى، كما أغفل احتياجه لهذه القدرة لكي تبقيه محفوظا، وتَطَاول عليها، حتى صار 'العلم'، اليوم، يقول قولة فرعون ويدعي الألوهية.

إشكال الدراسة: إن خالق الكون وضع له نظاما يضبطه باطراد لا يتغير إلا بتدخل منه تعالى، وضمن هذا النظام كانت سنة التمكين للإنسان في هذا العالم، فكان الوعد بالتمكين في الأرض للفئة التي أسلمت لرب العالمين؛ لكن هذا الوعد لم يتحقق بعد في عمر الأمة المسلمة في القرن الحديث الذي نعيش لحظاته في ضيق، وتخلف، تزداد شدته مع توالي الأيام، فهل التمكين تخلَّفَ وعده أم تخلفت شروطه؟ وهل هذا التخلف ناتج عن عدم فهمِ سنن تحققه؟ وهل وقوع العالم الإسلامي، ومعه كل العالم، في زمن وباء ضيَّق الأرض على النفوس، ولم يعد بمقدور أحد، مهما كان غِناه أن يفر من أرض لأخرى، كفيل بأن يدفعه للعودة إلى ربه يستمد من العون والقوة حتى يمكِّنه من الكون من جديد؟ وهل سيستطيع المسلم أن يستثمر ظروف هذا الوباء من أجل الاعتماد على نفسه لينتج احتياجاته ويتمكن من تعميم فكره وحضارته وثقافته ومنتجاته على العالم؟ وهل سيحقق وعد الله له بالتمكين في الأرض؟

اختيار عنوانها: إن اختيار عنوان لأي دراسة أو مقالة، أو أي موضوع، ليس بالسهل قطعا؛ بل هو مخاض طويل جدا من التفكير قبل إنجاز الموضوع، بل وحتى أثناء ذلك وبعده. بل إنه يأخذا وقتا مهما، قد يجعل صاحبه يتردد بين عديد من العبارات التي قد يراها مناسبة، ولكنه يفترض اعتراضات من هنا أو هناك. وعلى هذا الأساس فقد اقترح الباحث لهذه الدراسة عنوانا كان هذا وسمه: **"إمكانية تحقق التمكين في الأرض في زمن الكورونا"**؛ وكان هذا العنوان مُشرَعا لمختلف الاحتمالات التي تؤهل للتمكين في الأرض، من جهة أولى؛ كما أنه كان عنوانا يشي بإمكانية الحدوث، قبل افتراض الحديث عن شروط التحقق، من جهة ثانية، أي أن صاحب الدراسة لم ينطلق كما انطلق العديدون في تناول هذا الموضوع من مسلمات تتمثل

في شروط يجب توفرها قبل الوقوع؛ بل الموضوع افترض أن زمن الكورونا فرصة مواتية لحدوث 'التذكر' والعودة إلى الله، ولو أن هذه العودة كانت بدافع قوي تمثل في حدوث جائحة لم يسبق أن عرف مثلها العالم، إذ لم يعد بإمكان أحد أن يفر إلى أي مكان. ومن ثمة، حاول الباحث أن يترك الموضوع مشرعا. لكنه بعد التعامل مع الموضوع تبين أن الدراسة انطلقت من النص القرآني لتصل إلى مضمون هذا النص، لكنها رغم ذلك جعلت النص القرآني حكما على الواقع ولم تجعل الواقع حَكَماً على القرآن. كما أن الدراسة رامت النظر إلى هذا النص القرآني نظرة 'موضوعية'، أي أن تتبنى تفسيرا موضوعيا، وذلك بجعل النص القرآني أكثر قربا من الأفهام، وهو منهج لربط الفهم بالتفهيم. كما أن الباحث ربط التمكين في الأرض بمدلول القرآن، حصرا له من أي فهم يجعل التمكين في مدلوله العام، لذا كان من المناسب قبول العنوان الذي تم وسم الدراسة به.

أهدافها:

1- الكشف عن حقيقة الدلالة الاصطلاحية القرآنية لمفهوم التمكين.

2- إبراز قيام التمكين على القوة الإيمانية قبل القوة الجسدية.

3- الإسهام في تبيين أن التمكين للأمة الإسلامية ممكن أبدا.

أهمية مجالها: إن هذا الزمن، زمن الكورونا، يتيح فرصة للحديث عن إمكانية تحقق وعد القرآن الكريم للأمة المؤمنة بالتمكين في الأرض، دون أن يعني ذلك تسلطها على الآخرين ولا الاعتداء عليهم، بل إنها فترة ذهبية، أثبتت أن الفرد المسلم قادر على الإبداع في كل المجالات، وخصوصا في مجال الصناعة العلاجية، وقدرته على العمل المتواصل والتعاون من أجل تحسين الوضعية الغذائية، وخصوصيةُ هذا 'الزمن' أنه يقلل من المؤامرات الداخلية والخارجية ضد هذه الأمة، فكل الدول منشغلة بنفسها. وكشف هذا الفيروس، البلاء، حقيقة كل الدول، وفضح العديد منها. فراهنية الموضوع حاضرة، وبقوة، وفرصة تمكين الله للأمة الإسلامية مواتية، فهل من منتبه ومجيب؟ وهل من آذان منصتة، وقلوب شاهدة؟

منهجها: إنه ليس من الممكن الاستفراد بمنهج وحيد وواحد لبناء دراسة فاعلة، بل من الضروري المزج بين جملة من المناهج حتى يكون بالمقدرة الخروج بتصور متكامل، في إطار التداخل المعرفي والمنهجي والعلمي. ونظرا لأهمية الموضوع، وراهنيته، والحاجة للخروج بتصور مناسب للواقع المعيش، فإنه تم الاستنجاد بالمناهج التالية، وإن بنسب متفاوتة، للخلوص لعمل متجانس، وموضوعي، كفيل بعرض تصور يسعف في المساعدة لبلوغ وعي وإدراك بالنظرية القرآنية في البناء للفرد والجماعة والمجتمع، وإصلاح الواقع:

1- **المنهج التفكيكي**: وهو منهج يعتمد على عملية تفكيك النصوص من خلال قراءتها، وتأمل الطريقة التي يتم من خلالها إنتاج معانيها ومدلولاتها[1]. وما أكثر النصوص القرآنية التي تعرضت لموضوع التمكين. والتفكيكُ لن يقودنا للمعاني التي وردت بذهنية جاك دريدا، بل إن النص القرآني يكشف ذاته بنفسه لمن يقرأه بقلب سليم، فلا تناقض فيه.

2- **المنهج التحليلي**: وهو منهج أسعف في قراءة المفاهيم والمصطلحات التي اعتمدتها الدراسة، كما يسر في الوصول إلى أفضل حلول ممكنة للمشكلة موضوع الدراسة، بالاعتماد على التفكيك، حيث تم النظر في الواقع، وتفكيك بنياته، واستعراض النصوص المناسبة لمعالجة ضعفه وسد ثغراته، ثم إعادة التركيب لهذا الواقع بما لا يتعارض مع النصوص الشرعية، ثم تقويم هذا الواقع وفق معطيات محددة، ومعايير

شرعية ثابتة. وهو منهج يناسب العلوم الشرعية، ويقوم، كما تَبين، على: 1- التفسير، و2- النقد، و3- الاستنباط، مما يوحي بتداخل هذه المناهج في تناول هذا الموضوع.

3- **المنهج الاستنباطي**: وهو منهج أسعف في استنباط شروط التمكين، من خلال تحليل مضامين النصوص القرآنية الشريفة، وتبيان مدى قرب هذا الواقع منها أو بعده.

4- **المنهج الاستقرائي**: وهو المنهج الذي أسهم في تجميع النصوص القرآنية المناسبة للتمكين وكذا لتحقيق الاستخلاف الإيجابي وأخيرا العمل من أجل تفعيل فكر الإصلاح وليس مجرد الصلاح الذاتي الذي قد يعتريه الضعف، وما يتطلبه الوضع لتصحيح المسير والمسار حتى يؤهل الفرد والمجتمع لتحقيق التمكين في الأرض.

5- **المنهج التاريخي**: وهو قد ساعد في ضرب بعض المثل من الواقع، على مر التاريخ، للقدرة على تحقيق التمكين متى توفرت شروطه، ووجد أصحابه.

6- **المنهج النقدي**: وهو ما ورد في العديد من خطوات الدراسة، حيث تم نقد الواقع، بعيدا عن الهدم والنقض، بل الغاية من النقد هي التقويم بغية التعديل والتصحيح. وهو ما أعان في رسم الصورة المقربة والممكنة للفرد والجيل المفقود والمنتظر لتحقيق وعد الله الذي لا يتخلف.

كل هذه المناهج المتضافرة والمتكاملة والمتداخلة اجتمعت، كل في موطنه المناسب له، من أجل الإسهام في استنباط النظرية القرآنية بمنظار كلي يسد جانبا يكمله باحثون آخرون، تلك النظرية المؤهلة للأفراد للكشف عن قدراتهم الغائبة أو المغيبة، التي منحها الله لهم لتصحيح أي انحراف، مهما اشتد.

فرضياتها:

1- استثمار زمن الكورونا في الرجوع إلى الله كفيل بتقصير فترة انتظار التمكين في الأرض.

2- الالتزام بشروط التمكين التي استعرضها القرآن يسهم في تحقيق التمكين في الأرض.

الدراسات الموضوعية السابقة:

لم يقف الباحث، بحسب بحثه وإمكاناته، على بحث يحمل نفس الهدف والمقصد، ولا نفس المضمون، حيث إن ربط تحقق التمكين بزمن قضية لها أهميتها، خصوصا زمن الجوائح والكوارث والمجاعات، إذ هي أدعى لعودة الناس لربهم، والاستمساك بشريعته. لكن الأبحاث التي تعرضت لتحقق التمكين في الأرض وفق شروط القرآن لا تخلو من أهمية تساعد في بناء هذا التصور لتحقيق مشروع التمكين في مختلف تجلياته؛ بل إن مصطلح التمكين لا يفتأ تتوسع مضامينه[2]، وتتعدد مظاهره[3]، وتتنوع أهدافه[4]. ومن أهم ما تبدو مناسبته وإمكانية تتميم ما سبق من المشروع ما يرد من أبحاث ودراسات:

1- الطالب عمر لطفي الجزار: فقه التمكين وأثره في تطبيق الأحكام الشرعية، إشراف الدكتور مازن إسماعيل هنية، بحث لنيل الماجستير في الفقه المقارن بالجامعة الإسلامية بغزة،1432هـ- 2011م. وقد حاول الإجابة على جملة من الأسئلة: ما هي الطريق للوصول إلى التمكين؟ ما هي أسبابه؟ وما أركانه؟ وما معوقاته؟ كيف سيتم تطبيق الشريعة بعد هذا الانقطاع الذي قارب على القرن؟ وهل التدرج في التطبيق مشروع أم لا؟ هل يوجد ضوابط للتطبيق أم لا؟ كل هذه الأسئلة هي بحاجة إلى إجابات شافية. ولم يشذ عن غيره، حيث اعتبر أن الموضوع ذي صلة بالسياسة الشرعية، أي أن التمكين لن يكون ممكنا إلا في حال السيطرة السياسية على البلاد.

2- الطالب الباحث محمد أحمد محمد زعرب: أسباب النصر والتمكين للدولة الغزنوية في عهد السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي (388-421هـ-998-1030م)، إشراف الدكتور إبراهيم أحمد أبو شبيكة، لنيل

الماجستير في التاريخ الإسلامي، بكلية الآداب، بالجامعة الإسلامية بغزة، 1440هـ، 2018م. وقد حاول الباحث عرض نموذج من الواقع لحدوث نتيجة التمكين. ويبقى التمظهر السياسي حاضرا في مختلف هذه الدراسات، وكأن التمكين لا يستقيم، ولا يتأسس إلا تحت الحكم السياسي والسيطرة السياسية، ولا يبدأ بغيره من المجالات، ويكون الفعل السياسي تابعا لا أصلا.

3- الطالب الباحث إياد أحمد عبد العزيز مغاري: عوامل النصر والتمكين للدولة المملوكية في عهد أسرة المنصور قلاوون (678-783هـ-1279-1382م)، إشراف الدكتور غسان محمود وشاح، بحث لنيل الماجستير في التاريخ الإسلامي بكلية الآداب بالجامعة الإسلامية بغزة، 1439هـ، 2018م.

4- عبد الله محمد الأمين النعيم: التمكين الحضاري في المنظور القرآني دراسة معرفية (ابستمولوجية)، وأصل الكتاب دراسة جامعية، دار إسلامية المعرفة، الطبعة الأولى، 2004هـ، مستعرضا لمفاهيم التمكين، والحضارة، وأسباب التمكين، وأهدافه.

وقد تم تقديم الأبحاث التي تخضع للتقويم العلمي، باعتبارها مجهودا يتطلب مزيدا من الحرص، على الكتب المؤلفة التي تخضع لإرادة مؤلفها وقناعاته، ومن بين الكتب القريبة من مجال هذه الدراسة:

1- الدكتور عبد الحي الفرماوي: المسلمون بين الأزمة والنهضة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، بدون تاريخ, تناول قضية التمكين، وفق الأسلوب الدعوي.

2- الدكتور رمضان خميس زكي الغريب: مراحل التمكين، دراسة قرآنية، بحث تعرض فيه صاحبه لمراحل التمكين من خلال القرآن الكريم.

قيمتها المضافة: ذهب علي الصلابي للقول بأن القرآن تحدث عن التمكين: "وأشار القرآن الكريم إلى مراحل التمكين في قصة بني إسرائيل من زمن موسى عليه السلام إلى العصر الذهبي في زمن داود وسليمان عليهما السلام"[5]، غير أنه بإعادة النظر إلى مضامين الآيات يتبين أن التمكين لم يكن كما هي معاني التمكين التي سعى لتحققها في الأمة الإسلامية، إذ كان ذلك التمكين بغلبة القوة والسلطان. فكيف يتم الحديث عن تمكين لسلطة تعتمد على قوة الجن والشياطين وقوى لا قِبل لأحد بها في العالم لا من قبل ولا من بعد، ولكن التمكين الذي تجسد في الأرض هو التمكين الوحيد الذي تحدث عنه كل تاريخ العالم، يوم أن ساد الإسلام العالم بدون قهر. مما استدعى الوقوف عند هذا المفهوم وتحقيق دلالته بما يتطابق مع غاية القرآن من استعراضه وتفسيره ووضع ركيزة شروطه وضوابطه، متى علمنا أن فرصته اليوم، في زمن الكورونا، مواتية وفريدة وليس من السهل تكررها، لتقوم الأمة وتنفض عنها أمارات النوم، وتنتفض، إذ من الممكن اليوم أن نعمل، جماعة، ونتضافر لننتج دواءنا وغذاءنا وآليات حماية أنفسنا، ولن يمنعنا أحد، فالكل منشغل بنفسه، وبهمه، فلنغتنم الفرصة، أو لنعد للنوم، في انتظار سنين أخرى.

تحديد المصطلحات المركزية والفرعية:

إن الوعي بمفهوم التمكين ينطلق من فهم 'سنة التمكين'، إذ هي ضمن السنن الكونية التي لا تتخلف أبدا، وهذا، بالتبع، يتطلب الوعي بمفهوم 'السنن الكونية'، خصوصا، متى تيَقَّنَّا أن القرآن الكريم أثار هذه السنن في العديد من المواطن، وإثارتها تجلت في تنبيه المتلقين، عبر مختلف الأزمنة، وفي مختلف الأمكنة، إلى أن يستفيدوا من العبر التي يعرضها عليهم، حتى لا يكونوا هم عبرة لمن بعدهم: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ (105) وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ (106) أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمْ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ (107) قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنْ الْمُشْرِكِينَ (108) وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ

رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلا تَعْقِلُونَ (109) حَتَّى إِذَا اسْتَيْئَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنْ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ (110) لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُوْلِي الأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثاً يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (111)﴾[يوسف][6].

تحمل الآيات محتويات لا تنتهي مع مرور الأزمان، لكن أهم درس لا بد أن يتم استحضاره: "لا يجوز استعجال النصر، فمن سنن الله الابتلاء"[7]، إذ العمل الفعلي والصادق يقتضي انتظار النصر، ولكن المنهي عنه استعجال هذا النصر، والاستعجال يفيد ضمن ما يفيده، اليأس والتخاذل والتراجع إلى الوراء، حتى إذا استيأس الرسل، وبلغوا، هم ومن معهم قمة القنوط، وحتى في أضيق الظروف وأخطرها، فلا بد من الصبر.

والوعي بالسَّنن الكوني يتطلب من كل باحث في مجاله محاولة الانتقال من المفهوم الضيق الذي يختزل كل ظاهرة في مكانها أو زمانها، إلى دلالة مفهومية ترتبط بالصورة الكونية التي يرسمها القرآن الكريم، ويطلب من المتلقين له أن ينظروا إليه في كليته وشموليته؛ وهذا لا يتأتى إلا بحسن التلقي لهذا القرآن، حيث ارتبط مفهوم السنن بالتصرف الإلهي المشرف بنفسه تعالى على تحقق هذه السنن، عمليا، عبر التاريخ الطويل للكون: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً (62)﴾[الأحزاب].

التمكين:

1- **التمكين لغة**: مصدر الفعل (مَكَّن)؛ ومنه تمكّن فلان من الشيء؛ وفلان لا (يُمْكِنه) النهوض، أي لا يقدر عليه[8]. ومن التمكين المَكِنَة، تقول العرب: إن بني فلان لذو مَكِنة من السلطان أي تمكَّن[9]. والمكانة عند العرب هي المنزلة عند الملك، والجمع مكانات، لا يجمع جمع تكسير، وقد مَكُن مَكانةً فهو مَكين، والجمع مُكنَاء, ونُمكّن تمكُّنا. ومنه: السلطان والمُلك.

2- **التمكين اصطلاحا**: فإذا كان التمكين لغة تفعيلا من المكان، وفي الأصل إقرار الشيء وتثبيته في مكان، ثم استعير لدلاله على التملك والقدرة والسيطرة والتحكم؛ فاصطلاحا هو مظهر من مظاهر الفعل الإلهي المطلق يتيح للفعل الإنساني إمكانية تحقيق غاياته المتعددة، في حال تقيُّده بالفعل الإلهي المطلق تكوينيا (بالالتزام بالسنن الإلهية التي تضبط حركه الوجود)، وتكليفيا (بالالتزام بقيم وقواعد الوحي)[10].

3- **التمكين إجرائيا**: 'سيادة الدولة المسلمة سيادة كلية على ربوعها، وسياسة أفرادها بالعدل، مع القدرة على حماية نفسها وأفرادها بكل إمكانية، وإشاعة الالتزام بالشريعة الإلهية، وحرصها على تطبيقها بين أفرادها، بكل توجيه مستمر، وتمكنها من توفير حاجيات أفرادها دون تمييز'.

ولقد تبين من البحث أن مصطلح التمكين بدأ يتخذ له معاني متعددة في ارتباط بالمجال الذي يتم البحث فيه مما أوجب التنبيه أن الدلالة التداولية المقصودة في هذه الدراسة هي تلك الدلالة التي ارتبطت بالمفهوم المستنبط من القرآن الكريم، ولئن احتوت ضمنها عديد من الدلالات، ولكنها هي المقصودة دون غيرها، ولذا وجب التنبيه.

والأمر يتطلب دراسة مختلف أنواع التمكين، مع تحديد أصله، وتجلية الركيزة التي يتفرع منها، والاهتمام بالشروط التي يقوم عليها، ومراعاة الأسباب التي تسمح بحصوله أو تمنع من تحققه، وضبط المراحل الزمنية التي يمكن قطعها للوصول إليه، وتسطير الأهداف[11] التي يقصدها، والتخطيط الدقيق لتحديد السبيل لتنفيذها وتحقيقها، وتجسيدُها يفيد تحصُّله، كما يستوجب الوعي بكل، أو بأخطر، المعوقات التي تحول دون تحققه أو تعرقل مسيرته وتعطل حصوله، مع الوقوف على سائر، أو أهم، المقومات التي يتأسس عليها، بغية تحصيل وتحقيق الشهود الحضاري الذي من أجله كانت هذه الأمة أساسا.

الأرض: كل الأرض دون تخصيص بقعة بعينها. وقد ذكرت في القرآن كثيرا، وبدلالات متعددة، فتارة يكون معناها الكرة الأرضية المعهودة: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (11)﴾ [البقرة]؛ وتأتي بدلالات خاصة، مثل: بقعة جغرافية معلومة للمخاطبين: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ (81)﴾ [الأنبياء]؛ ويقصد الباحث بها كل بقعة، اتسعت حتى تشمل كل أرض، أو ضاقت حتى تكون أرض بلاد من البلاد الإسلامية.

زمن: (زَمِنَ) الزَّاءُ وَالْمِيمُ وَالنُّونُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى وَقْتٍ مِنَ الْوَقْتِ. مِنْ ذَلِكَ الزَّمَانِ، وَهُوَ الْحِينُ، قَلِيلُهُ وَكَثِيرُهُ. يُقَالُ زَمَانٌ وَزَمَنٌ، وَالْجَمْعُ أَزْمَانٌ وَأَزْمِنَةٌ[12]. ودلالة الزمن المقصود تمتد من تاريخ ظهور البلاء حتى يرفعه الله تعالى، فهو الأعلم به وبدوره وبقدراته.

الكورونا: ابتداء من شهر دجنبر (كانون الأول) 2019م وإلى ما بعدها، لم يعد أحد في العالم كله لا يعرف هذه التسمية، بل صارت تاريخا سيذكره الناس، وسيربطون بها كثيرا من أحداثهم الخاصة، إنه الوباء الذي حول العالم كله من كيانات حرة إلى كيانات مسجونة، بإرادتها، لا تستطيع التحرك بتلك الحرية المعهودة، ولم يعد بإمكان الأغنياء أن يهربوا من بلد إلى بلد احتماء به وحماية لأموالهم.

وهذا الفيروس هو أحد أمرين:

1- إما أنه مصنوع داخل مختبرات، حيث كان الحديث عن انتهاء دور القنابل النووية، ليحل محلها القنابل الهيدروجينية، والقنابل الميكروبية والفيروسية؛ وفيه احتمالات:

1.1- خارج من مختبر دراسات بيولوجية بالعمد: وذلك بإشاعته بين الناس للوقوف على مدى قدرته على الفتك، ومعرفة كيفية التعامل معه، ومعرفة مدى قدرته على التنقل بين الفئة المستهدفة، وعليه، فمتى تبينت تلك الفرضية على أنها حقيقة، فلا بد من محاسبة تلك الجهة على فعلتها، وأن تعوض الناس على مفقوداتهم.

1.2- خارج من مختبر بالخطأ، كأن ينتقل لأحد العاملين به، دون علم به، وشاع بين الناس والدول.

2- أو هو من تدبير الله تعالى: عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ، يَقُولُ: "غَطُّوا الْإِنَاءَ، وَأَوْكُوا السِّقَاءَ، فَإِنَّ فِي السَّنَةِ لَيْلَةً يَنْزِلُ فِيهَا وَبَاءٌ، لَا يَمُرُّ بِإِنَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ غِطَاءٌ، أَوْ سِقَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ وِكَاءٌ، إِلَّا نَزَلَ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ الْوَبَاءِ"[13]؛ وفي حديث آخر قَالَ: "فَإِنَّ فِي السَّنَةِ يَوْمًا يَنْزِلُ فِيهِ وَبَاءٌ"، وَزَادَ فِي آخِرِ الْحَدِيثِ: قَالَ اللَّيْثُ: فَالْأَعَاجِمُ عِنْدَنَا يَتَّقُونَ ذَلِكَ فِي كَانُونَ الْأَوَّلِ (دجنبر)[14].

وعنه أيضا: قال رسول الله ﷺ: "إذا كان جنح الليل - أو أمسيتم- فكفوا صبيانكم، فإن الشيطان ينتشر حينئذ، فإذا ذهب ساعة من الليل فخلوهم، وأغلقوا الأبواب، واذكروا اسم الله، فإن الشيطان لا يفتح بابا مغلقا، وأوكوا قربكم، واذكروا اسم الله، وخمروا آنيتكم واذكروا اسم الله، ولو أن تعرضوا عليها شيئا، وأطفئوا مصابيحكم"[15]. ونص الحديث وإن كان يثبت إذاية الشياطين لبني البشر، فهو لا ينفي وقوعها إلا بتوفر شروط. ولكن النص الأول يثبت وقوع البلايا في ليلة من ليالي السنة دون تحديد تلك الليلة ولا صفاتها مما يدعو للاحتراز طيلة السنة. الشيء المنصوص عليه بالتأكيد هو الالتجاء إلى الله والاحتماء بقدرته وقوته، إذ بدونها تكون الغلبة للقوى الخفية التي بمقدورها تصريف الأذى لمن تراه دون أن يتمكن من رؤيتها.

ففي هذه الحالة صار الأمر يتطلب الفرار إلى الله والاعتراف بأن الخطأ وتكراره وشيوعه وكثرته والإصرار عليه، سبب من أسباب حصول البلاءات: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (25)﴾ [الأنفال]؛ وحين يقع البلاء فإنه لن يميز بين الصالح من المفسد، إذ التحرز يكون قبل وقوعه. والفرار إلى الله لا محالة سيرفع البلاء: ﴿فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ (50) وَلا تَجْعَلُوا

مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ (51)﴾ [الذاريات]؛ وما الفرار إلى الله إلا توحيده من أي نوع من أنواع الشرك، ثم اتباع لأوامره[16].

واقع المسلمين: إن الواقع الذي تقصده الدراسة هو واقع يعيشه كل العالم متمثلا في جائحة فيروسية لم تخطئ وطنا/ متمثلة في جائحة فيروس كورونا. وهذا الواقع هو الذي يكشف لنا حقيقة الواقع الخاص بالبلاد الإسلامية، حيث يتبين الضعف الشديد في مختلف الميادين، الاقتصادي والمالي والسياسي والعسكري، وخصوصا الميدان الصحي. لكن هذا الواقع من الممكن أن يتحسن في ظل هذه الظروف، إذْ أمكن النظر المتكرر أن يكشف عن قدرات يمتلكها العالم الإسلامي في مجال الاكتشاف والاختراع بدا واضحا في عديد من التجارب التي مكّنت العديد من البلدان الإسلامية من التقليل من الحاجة إلى البلاد المتقدمة[17]. ولعل واقع زمن كورونا كشف عن إمكانية الرجوع إلى السلوكات المحبوبة التي يحث عليها الشارع الحكيم[18]، من تعاون وتكافل وتبادل المنافع، وإن بنسب متباينة ومتفاوتة، بحسب البلدان والمناطق. وقد تعامل المسلمون، عبر تاريخهم الطويل والمتنوع والمختلف، مع مختلف الجوائح وعديد الطواعين والأوبئة، بمهارات متنوعة بناء على مبدأ الحجر الصحي الذي سنه النبي ﷺ حين قال: "إذا سمعتم به في أرض[19]؛ فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض، وأنتم بها؛ فلا تخرجوا فرارا منه"[20]؛ وهذا ما دعت إليه مختلف الدول بتوصية من منظمة الصحة العالمية. وقد كان لكل دولة مبادراتها الخاصة في التعامل مع الجائحة[21].

النظرية القرآنية الموضوعية: لقد احتوى القرآن الكريم على مضامين ومحتويات يمكن للناظر فيه أن يستشف 'نظريات' عديدة. ومن بين هذه النظريات الفريدة، التي أصبح الحديث حولها بما يكفي لبناء استراتيجية عملية للتعامل مع كتاب الله تعالى، ويمكن من خلالها الإسهام في تقريب كتاب الله تعالى، وتقريب معانيه ومضامينه للبشرية، واستثمار ذلك في توسيع دائرة الاهتمام بهذا الكتاب وتشريعاته وتوجيهاته، نجد النظرية القرآنية لإدارة الأزمات[22]، والنظرية الأخلاقية، وأهم ما يفيد من هذه الدراسة النظرية القرآنية الموضوعية، وهي في أخص ما ترتبط به النظر إلى القرآن نظرة تربط بين مضمون النص والواقع. وعندما نتحدث عن هذه النظرية فإننا نستحضر التفسير الموضوعي الذي: "يقوم على أساس دراسة موضوعات معينة تعرض لها القرآن الكريم في مواضع متعددة أو في موضع واحد، وذلك من أجل تحديد النظرية القرآنية بملامحها وحدودها في الموضوع المعين... و'الموضوعية' بمعنى أن يبدأ في البحث من 'الموضوع'، الذي هو 'الواقع الخارجي' ويعود إلى 'القرآن الكريم' لمعرفة الموقف تجاه الموضوع الخارجي"[23]. فالناظر في القرآن الكريم نظرة موضوعية إنما يعلن أنه ينطلق في فهمه وتفهيمه من الواقع المعيش. وعندما نستحضر هذا النوع من التفسير، فإننا نقصد به تتبع دلالة موضوع أو مصطلح فرضه الواقع من خلال نصوص القرآن الكريم تواليا لندرك تطور هذه الدلالة لنتمكن من تكوين نظرة كلية حول الموضوع أو المصطلح.

بناء المفهوم المركزي وتأصيله: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ (54) وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (55) وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (56) لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُعْجِزِينَ فِي الأَرْضِ وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَلَبِئْسَ الْمَصِيرُ (57)﴾ [النور]، فهذه هي الآية المركزية أساس مصطلح التمكين

وموطن المفهوم. وورودها في هذا المكان هو بتقدير العليم، حيث جعلها في سورة وسمها باسم 'النور'[24]؛ فهي، وكل محتويات السورة، بمثابة نور للاهتداء بها: "فقد اشتملت السورة على كثير من إشعاعات النور، التي تمثلت بتشريع الأحكام والآداب والفضائل الأخلاقية، التي تعتبر قبسا من نور الله تعالى"[25]. ومن نورها يمكن إدراك محتواها الكلي والموضوعي المتمثل في أن تحصل التمكين يبتدئ من طاعة الله ورسوله بكل مضامينها، وحينها فإن أي محاولة لتكسير المجتمع المؤمن الصالح المصلح لن تفلح أبدا. فالتمكين وحفظ الممكَّنين وعد من الله، متى توفر فهو يفي بوعده، ووعده لا يتخلف؛ كما أن هذا التمكين الموعود مرتبط بالاستخلاف في الأرض، شريطة الاستعمار الإيجابي. ويذهب الشيخ محمد الطاهر بن عاشور للقول: "ففي الوعد بالاستخلاف والتمكين وتبديل الخوف أمنا إيماء إلى التهيؤ لتحصيل أسبابه مع ضمان التوفيق لهم والنجاح إن هم أخذوا بذلك، وأن ملاك ذلك هو طاعة الله ورسوله"[26].

دراسة تمهيدية لمفهوم التمكين: يذهب الباحث علي الصلابي إلى القول: "ولقد لاحظت في دراستي للقرآن الكريم أن أصول فقه التمكين واضحة المعالم في كتاب الله الكريم, فما على الباحث إلا أن يجمعها ويرتبها ويحللها ويبين أثرها على حياة الأمة عندما حرصت على تطبيقه في كل شئون حياتها، وماذا أصابها عندما ابتعدت عن كتاب ربها وسنة نبيها ﷺ، إن وصول الأمة الإسلامية في هذا الزمان إلى التمكين ليس بالأمر السهل، ولكنه كذلك ليس بالأمر المستحيل، إذ على الرغم من التضييق الشديد والحرب الضروس التي تشن على الإسلام والمسلمين، فإن كثيرًا من المسلمين يرون أن التمكين لدين الله قاب قوسين أو أدنى من ذلك، ومهما رأى الأعداء أن التمكين للإسلام بعيد يشبه المستحيل فإن المسلم واثق بوعد الله أن الأرض يرثها عباده الصالحون، وهذا ليس من باب الأحلام والتمنيات، ولكن من باب الثقة في الله تعالى، واليقين بوعده"[27]. وعلى الرغم من دقة التصور، يبدو أنه يخلط بين التمكين الفردي والتمكين الجماعي والتمكين للأمة، حيث يذهب إلى الاستشهاد بكون يوسف عليه السلام تم تمكينه في الأرض[28]، فهذا تمكين للفرد وليس للأمة ولا حتى للجماعة، وإن اعتبرنا أن يوسف عليه السلام قد أسس نواة جماعة حين أحضر عائلته إلى مصر. كما أن التمكين لسليمان عليه السلام لا يمكن اعتباره تمكينا حقيقيا مطابقا لما ورد في الآية المركزية. والنظر في الآية المركزية، التي وردت في سورة 'النور'، تتحدث عن مؤشر لا بد من التنبه له، أعلنت أن التمكين يمكن أن يكون لفئة ضمن المؤمنين: '**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ**'، فالوعد قد يكون للأمة كلها، وقد لا يكون إلا لفئة، وقد يكون لفرد واحد فقط. إلا أن ما تسعى الورقة لتيسير تحقيقه هو التمكين للأمة، دون إغفال أن يبدأ ذلك بالأفراد، ثم بالجماعات، ثم بالدول الإسلامية، ليتحقق التمكين في الأمة المسلمة.

القيمة المدار للتمكين: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (172) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (173) وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (174) **وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنْ الْغَاوِينَ** (175) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (176) سَاءَ مَثَلاً الْقَوْمُ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَأَنفُسَهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ (177) مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضْلِلْ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْخَاسِرُونَ (178) وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنْ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمْ الْغَافِلُونَ (179)﴾ [الأعراف][29]؛ فالتمكين يقوم على

قيمة جوهرية يغفل عنها كثير من الناس، وتتمثل في تحويل العلم إلى طاقة، للرقي بالعالِمِ والمتعلم والبلد كله، لا أن يتحول العلم لأداة للتكسب على حساب الكرامة الآدمية، ويتغير من مضمون لمضمون معاكس تحت الطلب. إن وعد الله لمن شاء من عباده بالتمكين انطلق في الأزل، في الاجتماع العام، حينما شهد آدم وذريته على ألوهية ربهم الذي خلقهم؛ وعطوفُه على الذي انسلخ من آياته إنما هو تذكير لهذا المخلوق أن الابتعاد عن الله يجعله في وضعية الانفراد فيستفرد به الشيطان والنفس فيضيع، خصوصا عندما يظن هذا المخلوق أنه استكفى بنفسه عن ربه.

التمكين في القرآن الكريم: إن النظر المتكرر في 'مواضيع القرآن الكريم' يكشف في كل مرة معنى جديدا ومضمونا متجددا. ومفهوم التمكين مفهوم يتجمع شتاته في مواطن كثيرة من هذا الكتاب الفريد، فتجده لفظا منطوقا كما تجده معنى مفهوما. وقد تنوعت مظاهر التعبير عنه بما يناسب مختلف الوضعيات، سواء وضعية المتلقي الأول، على عهد رسول الله ﷺ، أو وضعيات كافة المتلقين حسب تجدد الأزمنة وتنوع الأمكنة. وقد تشكل المعنى الأساس من خلال آيات جزئية بنت الكل الذي يستهدفه القرآن الكريم ويريد تحققه فهما وتنزيلا.

1- في سورة الأنعام في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ (6)﴾، يقول الإمام الطبري: (يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ ألم ير هؤلاء المكذبون بآياتي، الجاحدون نبوتكن كثرة من أهلكت من قبلهم من القرون - وهم الأمم - الذين وطأت لهم البلاد والأرض توطئة لم أوطئها لكم وأعطيتهم فيها ما لم أعطكم، أعطيناهم ما لم نعطكم,... أمطرت السماء فأخرجت لهم الأشجار ثمارها وأعطتهم الأرض ريع نباتها وجابوا صخور جبالها, ودرت عليهم السماء بأمطارها, وتفجرت من تحتهم عيون المياه بينابيعها بإذني فغمطوا نعمة ربهم وعصوا رسول خالقهم وخالفوا أبر بارئهم وبغوا حتى حق عليهم قولي, فأخذتهم بما اجترحوا من ذنوبهم، وعاقبتهم بما اكتسبت أيديهم، وأهلكت بعضهم بالرجفة، وبعضهم بالصيحة، وغير ذلك من أنواع العذاب"[30].

2- في سورة الأعراف: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ (10)﴾. والتمكين هنا بمعناه العام، فالتمكين يتساوى فيه كل الناس: "هيأ الله سبحانه الأرض للناس بحيث يتمكنون من العيش فيها"[31].

3- في سورة يوسف: ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (21) وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (22)﴾.

4- وفي قوله تعالى: "وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ (54) قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ (55)".

5- وفي قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (56)﴾. إن هذه المواطن الثلاث، من سورة يوسف التي هي أيضا سورة الحب، والتوبة، وتحول الشر إلى خير، تكشف صورة حية لتصرف فيه نموذج حقيق للالتزام بالتوجيهات الإلهية تقود صاحبه في نقلة نوعية من مرتبة العبودية والسجن إلى مرتبة الحكم والتصرف في رقاب أمة والتصرف في مقدرات وطن، وما يحيط به من أوطان. "إذا ابتلى الله عبده فوجده صابرا، جعل الله له من بلائه مخرجا"[32].

6- وفي سورة الكهف مرتين, في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا (83) إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا (84) فَأَتْبَعَ سَبَبًا (85)﴾.

7- وفي قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا (94) قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا (95)﴾. وهذه السورة، التي كأنها وسط المصحف وسواره وواسطة عقده، فهي سورة الحلول لمختلف المشكلات، تشكل نسقا فريدا في طبيعة القصص القرآني من حيث المضمون: فهو قصص لا يتكرر نسيجه أبدا؛ كما أنها ترسم خطة متميزة في العرض، إذ تسرد ما تحصل عليه ذو القرنين من تمكين قبل أن تسرد ما التزم به من تصرفات دون أن تعرضها، بل تظهر فعلا منجزا: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا (86) قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَى رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا (87) وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءَ الْحُسْنَى وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا (88)﴾. والتمكين المتحصل عليه تجلى نتيجة العلم المنتج القائم على الوفاء لصاحبه المنعم به وشكره: ﴿قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا (94) قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا (95) آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا (96) فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا (97) قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا (98)﴾.

8- وفي سورة الحج: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ (38) أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (39) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (40) الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (41) وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودُ (42) وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ (43) وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ وَكُذِّبَ مُوسَى فَأَمْلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ (44) فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ (45) أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (46)﴾. النص يكشف عن حقيقة تغيب عن الكثيرين تتمثل في أن الله هو الذي 'يدافع' عن المؤمنين وليس أن الذين آمنوا هم الذي يدافعون عن الله ودينه؛ إنما الذين يدافع الله عنهم هم الذين تحصلوا على التمكين الإلهي، غير أن النص القرآني يحكي أنه لدوام التمكين وجب الالتزام بالشريعة: "الهدف الأساس من نصر الله لعباده وتمكينهم في الأرض أن يقيموا شرع الله"[33].

9- وفي سورة المؤمنون: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (12) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (13)﴾.

10- وفي سورة النور: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (55) وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (56) لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَلَبِئْسَ الْمَصِيرُ (57)﴾.

وهذه الآية هي مركز الاعتماد في قضية التمكين، وجماع معانيها: "وهذه التكاليف التي جعلها الله قواما لصلاح أمور الأمة ووعد عليها بإعطاء الخلافة والتمكين والأمن صارت بترتيب تلك الموعدة عليها أسبابا لها. وكانت الموعدة كالمسبب عليها فشابهت من هذه الحالة خطاب الوضع، وجعل الإيمان عمودها وشرطا للخروج من عهدة التكليف بها وتوثيقا لحصول آثارها بأن جعله جالب رضاه وعنايته. فبه يتيسر للأمة تناول أسباب النجاح، وبه يحف اللطف الإلهي بالأمة في أطوار مزاولتها واستجلابها بحيث يدفع عنهم العراقيل والموانع، وربما حف بهم اللطف والعناية عند تقصيرهم في القيام بها. وعند تخليطهم الصلاح بالفساد فرفق بهم ولم يعجل لهم الشر وتلوم لهم في إنزال العقوبة"[34].

11- وفي سورة القصص: ﴿طسم (1) تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ (2) نَتْلُو عَلَيْكَ مِنْ نَبَإِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (3) إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ (4) وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ (5) وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ (6)﴾. ي هذه السورة تذكير عجيب بحقيقة العلم الذي يقود للنجاة لا العلم الذي يحول دون المرء والاعتقاد فيمن سهل ذلك العلم ويسر الحصول عليه: "والعلم الذي يعتز به قارون، ويحسب أنه بسببه وعن طريقه أوتي ذلك المال. ولكن الذين أوتوا العلم الصحيح من قومه لا تستخفهم خزائنه، ولا تستخفهم زينته بل يتطلعون إلى ثواب الله، ويعلمون أنه خير وأبقى"[35]، وبالعلم الباحث عن ما ينفع الناس، المرتبط بالله يكون المرء في اتجاه التحصل على التمكين.

12- وفي سورة الأحقاف: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (26)﴾. إنه تمكين عام لكل الناس ابتلى الله به تلك الفئة هل تتمسك بشريعة ربها أم تهجرها، إذ في حال الانحراف عنها تتخلى عنهم رحمة الله.

13- وفي سورة المرسلات: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ (20) فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (21) إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ (22)﴾.

15- وفي سورة التكوير في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (19) ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ (20) مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ (21) وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ (22)﴾، إنه تمكين فريد، وإن كان يحتفظ بنفس الدلالة: "ومكين معناه: له مكانة ورفعة، وقوله تعالى: مطاع ثم أمين أي مقبول القول مصدق بقوله مؤتمن على ما يرسل به، ويؤدي من وحي وامتثال أمر"[36].

وبتتبع هذه المواطن يتبين أن اللفظة المتعينة والمقصودة بالنظر والدراسة أن القرآن أوردها بصيغ متعددة جمعت بين صيغة الماضي (مكناهم)؛ وبصيغة المستقبل/المضارع (وليمكنن)، ليحيل على الفكر والنفس أن التمكين قابل للتحقق في كل وقت وحين؛ بل تجاوزت لذلك للتعبير بصيغة 'الصفة' (مكين)، أي أنه بالإمكان أن يصير التمكين صفة لازمة. وهذه الجزئيات الثلاث، هنا، تشكل الكل الذي مفاده التمكين المتجدد. وما يؤكد ذلك أنها متفرقة في القرآن كله.

والتمكين مصطلح قرآني أصيل، لكنه ضم إليه مرادفات تؤيده وتزيد من إمكانية اتساعه فيحتمي بمصطلحات أخرى تحفز النفس وتشجعها على توقع التمكين بين الفينة والأخرى حال توفر الأسباب والحد الممكن من الشروط. ومن هذه المصطلحات:

النصر: وقد وردت بكل الصيغ.

الغلبة: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ (21)﴾.
الفوز.

ومن المفاهيم ذات الارتباط الوثيق بمصطلح التمكين ورد مصطلح الاستخلاف؛ وهو الحمولة الكبرى التي من أجلها كان خلق الإنسان، غير أن الاستخلاف في مضمونه العام شائع، في حين أن التمكين حال طارئ، يظهر ويختفي بحسب استحقاق الأفراد والجماعات؛ وإذا كان الاستخلاف منحة، فالتمكين مكافأة.

ولا بأس هنا من فتح قوس لإلقاء نظرة لتتبع 'تطور' دلالة المصطلح القرآني الذي تعالجه الدراسة موضوعيا. لكننا لن ننشغل بتطور الدلالة من مفردة[37] إلى لفظة[38] إلى مصطلح قرآني[39] إلى مفهوم[40] شرعي قرآني كلي، فذلك سياق يحتاج لبحث مستقل، ولكن ذلك لن يمنع من فتح ذلك القوس الذي قد يتم تطويره لاحقا، بمجهود الباحث أو أي باحث آخر. وهذا القوس يتتبع تطور دلالة المصطلح القرآني المقصود حسب توالي سور القرآن كما وردت في المصحف وليس بحسب ترتيب النزول.

تطور دلالة مصطلح التمكين حسب ترتيب المصحف: لقد انطلق مصطلح التمكين في القرآن، مع سورة الأنعام، حيث يعرض القرآن قدرة الله أساسا لكل تعامل حتى يكون ابن آدم واعيا بها، حيث يؤسس لعلاقة التمكين بحسن التصرف، إذ في غياب ذلك يحدث الهلاك. ثم يترقى المعنى مع سورة الأعراف، في مشهدين، الأول: بمعنى واسع حيث عرض التمكين نعمة أسبغها الله على عباده كافة حيث يستفيدون من كل خيرات الأرض، ثم الثاني: حيث يمن الله على الذين أتوا من بعد الأقوام التي تم تدميرها لتمردها على ربها. ثم يتمدد المعنى مع سورة يوسف، حيث يكشف القرآن عن النتيجة الفردية للالتزام بالتوجيهات الإلهية فيكون التمكين شريطة الصبر وعدم الاستعجال واليأس؛ فيوسف عليه السلام ينتقل من العبودية إلى السجن ثم إلى التمكين في الأرض تمكينا فرديا يأتي بعده التمكين للجماعة، وهو لم يفز بذلك إلا بالصبر والتسامح والمغفرة. لقد وصل من عبد مملوك إلى مالك لخيرات كل البلاد متحكما في تصريفها وتقسيمها بين الناس، ولم يحوله لمغرور بل ظل حامدا لربه شاكرا له على إنعامه. ثم يكشف القرآن عن ضرورة اقتران الالتزام بالشريعة بالعلم كما عبر عن ذلك في سورة الكهف مع ذي القرنين. ومع سورة الحج يزداد المعنى اتساعا ووضوحا حيث يعلن الله أصلا لا يجوز التغافل عنه أبدا، وهو أن الله هو الذي يدافع عن الفئة المؤمنة حتى لا تغتر إذا ما بذلت غاليا في سبيل نصرة دين الله والدفاع عنه؛ كما تكشف السورة، الذي وسمها باسم الحج، الذي هو ركن من أركان الإسلام، على ضرورة الالتزام بالشرع الرباني. وفي سورة المؤمنون يتم تذكير ابن آدم على أصله قبل أن يصير كيانا يدعي القدرة والمكنة من الأشياء والقرارات. ومع سورة النور تتشكل حقيقة التمكين وشروط تحققها. ومع سورة القصص تزيد الحقيقة اتضاحا حيث تعلن لابن آدم أن التمكين نعمة وتكرم من الله للفئة المؤمنة الصادقة مهما كان ضعفها، وحتى ولو كان من يواجهها في قدرة وسلطة ومعرفة فرعون؛ وأن العلم الذي لا يركن إلى الله يقود إلى الدمار كما تم تدمير قارون. ومع سورة الأحقاف يتم الكشف عن تحقق التمكين في عهد النبي ﷺ والفئة التي آمنت به واتبعت تعاليمه. ومع سورة المرسلات يذكر القرآن الفئة المؤمنة بحقيقتها وأنها لا تساوي شيئا بدون ربها. ومع سورة التكوير، وبه استوى مدلول التمكين ووعد بإمكانية تحققه في كل وقت، وقد تجلى ذلك في إعلاء لقيمة النبي ﷺ وتمكينه في الأرض وذلك مؤمن بربه لا يستعجل تحقق المنشود.

القواعد الأصول المنظمة للمصطلح القيمي المركزي:

1- التمكين بين الحقيقة والوهم: إن النظر إلى هذا المفهوم يجب ألا يعتمد مجرد النظر القياسي، بل أن يرتقي لمستوى النظر الكلي القائم على الاستقراء ثم الاستنباط، واستخدام العقل لفهم النص، ليتساوقا معا

للخلوص إلى النتيجة المطلوبة من الاحتكام إليها ليتكون لدينا 'فقه للفهم'، كما تملكنا فقه الأحكام، ونعمل لتحقيق 'فقه للحياة'، ليتجسد فينا 'فقه الحضارة'.

2- من التمكين الفردي إلى التمكين الجماعي: إن الفهم للسنن الكونية يتطلب أن يرتقي هذا الفهم من مجرد الفهم المعرفي القائم على التنظير وطرح التصورات إلى مستوى الوعي بهذه السنن ومجالات تحصُّلها وكيفية اطرادها والوقوف على عدم تخلفها عمليا وتطبيقيا، حتى يكون بمقدور كل فرد من أفراد الجماعة والمجتمع والدولة والأمة قادرا على الربط بين ما حدث بالأمس ومدى تسببه فيما يحدث اليوم واستشراف المستقبل وتوقع ما سيحدث فيه بناء على حقائق الحاضر.

لقد ذهب الصلابي[41] للقول: "إن تولي أهل التوحيد والإيمان أعباء الحكم لدولة غير مؤمنة نوع من أنواع التمكين"، غير أننا نرى أنه تمكين للفرد لا للعقيدة ولا للقوانين، كما هو وضع يوسف عليه السلام: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 55]. هنا جاء التمكين الفردي، الذي يمكن أن يتحصل منه التمكين الجماعي، ثم التمكين الأممي: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (56)﴾ [يوسف]. فقد كان عليه السلام يخطط للتمكين في كل مكان، خصوصا حين دخل السجن، حيث لم يتوقف عن الدعوة إلى الله حتى في أحلك الظروف، وفي أضيق الأماكن.

3- بين التمكين الجزئي والتمكين الكلي: وضمن الوعي السنني استحضار مفهوم 'الأسباب'، فالكون كله يحتكم لهذا القانون: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِيّاً (25)﴾ [مريم]. فقد كان بمقدوره تعالى أن ينزل تلك الرطب، ولكنه خلق نظام الأسباب وهو أول من يحترمه سبحانه: ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ (42)﴾ [ص]، فقد طلب من أيوب عليه السلام أن يباشر الأسباب حتى وهو في حال المرض الشديد، كما كانت مريم في حال المخاض الخطير، فالأسباب نظام ضمن نظام التمكين، وكلها ضمن نظام السنن الكونية. ولعل اطراد السنن وعدم تخلفها وربط الأسباب بنتائج التمكين والنصر وغيرها، ما حدث في معركة أحد: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ (152)﴾ [آل عمران]. فمن احتمى بهذه السنن كان من نتائجه حصول التمكين والنصر، وإلا فإن سنن الله لا تجامل أحدا: ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (165) وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ (166)﴾ [آل عمران]. وضمن سنة التمكين، تنبت العديد من السنن الكونية الأخرى، التي تترابط كلها فيما بينها، من مثل سنة الاستدراج[42]، وسنة التدافع، الذي هو سبيل لتحقق سنة التمكين، وغيرها من السنن.

4- من التمكين الذاتي إلى التمكين الموضوعي: قال مالك بن نبي: "أي إخفاق يسجله المجتمع في إحدى محاولاته، إنما هو التعبير الصادق على درجة أزمته الثقافية..."[43].

يمكن القول إن التمكين تجسد في سيرة ذي القرنين، حيث كان عادلا في تصرفاته يبتغي الحق وكان الناس أمامه يتفاضلون بأعمالهم لا بشخوصهم: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْراً (83) إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَباً (84)﴾؛ فالقرآن يصرح بتمكُّن ذي القرنين في الأرض تمكينا كبيرا، وكانت له سلطة قوية، ولكن ذلك التمكين لم يكن من فراغ، بل كان لكونه تحصل عليه بصدقه في الإيمان وتطبيقه لما يعلم: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَباً (85) حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ

وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْماً قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْناً (86) قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَى رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَاباً نُكْراً (87) وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَى وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْراً (88)﴾، فتجلى في سلوكه الحاكم العادل الذي يتفقد رعيته تفقدا حقيقيا ويقوم على حماية مصالحهم من الفساد: ﴿ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَباً (89) حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَى قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْراً (90) كَذَلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْراً (91)﴾، وقد بذل مجهودا في تحصيل العلوم التي تسعفه في الحصول على تمكين الله له، وانظره يصل إلى المكان الذي لا تختفي الشمس عنها أبدا، فلعله قطب جنوبي حيث النهار يستمر دائما، وحيث ليس بين الناس هناك وبين الشمس أي ستار، بتبدل الليل والنهار: ﴿ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَباً (92) حَتَّى إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْماً لا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلاً (93) قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجاً عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدّاً (94) قَالَ مَا مَكَّنَنِي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْماً (95) آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَاراً قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْراً (96) فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْباً (97)﴾[44]؛ فالتمكين لا يحصل إلا برعاية الرعية والوفاء بالالتزامات، وتحصيل المعرفة العلمية المفيدة المنتجة[45]، التي تظهر نتائجها عمليا حال الحاجة إليها. وقبل كل ذلك وبعده، توفر الصدق مع الله والاعتراف بالضعف، مهما كانت القوة، وكانت جحافل الأتباع والجيوش، أمام قهر الله تعالى، فمن يعترف لله بقدرته يكون في عونه والرفعة من شأنه وتعميق قوته: ﴿قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقّاً (98)﴾ [الكهف]. فهذا هو التمكين الموضوعي الحقيقي الذي توفرت له ضوابطه، وتحصلت فيه شروطه.

5- بين التمكين الآني والتمكين الدائم: إن الله قد سطر للكون قانونه العام وقواعده التنظيمية التي لا تتبدل ولا تتغير، والله تعالى هو واضع القانون الكوني، وهو أول ملتزم به، وبما فيه من قوانين تنظيمية، ولا يخرقها إلا نادرا، لتحقيق معجزة تثبت أن الله فوق القانون الكوني: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (19)﴾ [يونس].

وإن حصول بعض التمكين وارد، كما حدث لبني إسرائيل حين دخلوا الأرض المقدسة، لكنه كان، تمكينا غير تام، حيث كانوا هم أنفسهم يخرقون ضوابطه. ورغم بوادر إمكانية التمكين فأغلبيتهم لم يسهموا فيه؛ ولم يصمد إلا فئة صغيرة بزعامة داود[46]، الذي سيصير ملكا نبيا، وتلك مزية لم تكن لأحد قبله: ﴿وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْراً وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (250) فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتْ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ (251)﴾ [البقرة]، فمن تفضُّلِ الله على بني إسرائيل أن كان يبعث لهم النبي، كما كان يبعث فيهم الملك، وقد يجمع لأحد منهم المُلْك والنبوءة. ولئن تحقق لهم التمكين بفضل الإيمان، ولفترة محدودة وفي حيز محدود مع توفر السلطة الخارقة، وإلا لم يكن ممكنا لهم التمكين بغير القوة والسطوة؛ فقد انتزع عنهم بانحرافاتهم المتكررة، وإلى الأبد؛ إذ من طبيعتهم الإفساد: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوّاً كَبِيراً (4) فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَاداً لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْداً مَفْعُولاً (5) ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمْ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيراً (6) إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيراً (7) عَسَى رَبُّكُمْ

أَنْ يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُدْتُمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيراً (8) إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً كَبِيراً (9)﴾ [الإسراء].

6- التمكين بين الوعد والتحصيل: إن مرور الزمن أكسب المسلمين وعيا بهذه السنن الكونية، لكنه وعي لم يستقم قط على ماهيتها مما عطل الاستفادة من ذلك الوعي. والقرآن الكريم حث عليه، كما ألح على الفهم والتفعيل. إن الله تعالى قد أمد العديدين من الخلائق بقوات كثيرة وعجيبة: ﴿كُلاًّ نُمِدُّ هَؤُلاء وَهَؤُلاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً (20) انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلاً (21)﴾ [الإسراء]. فقد أمد فرعون موسى، على الخصوص، بعلم ومعرفة وأعوان وقدرات هائلة، متطورة، صنع بها أهرامات لا زال الناس مشدوهين لعجائبيتها إلى يوم الناس هذا: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحاً لَعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَابَ (36) أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَاذِباً وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنْ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلاَّ فِي تَبَابٍ (37)﴾ [غافر]؛ وقال أكبر من ذلك: ﴿فَحَشَرَ فَنَادَى (23) فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمْ الأَعْلَى (24)﴾ [النازعات]؛ فلم يشكر عطاء ربه فكان مصيره: ﴿فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الآخِرَةِ وَالأُولَى (25) إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى (26)﴾ [النازعات]. في حين أن غيره لم يكن في مثل جبروته، فهذا سليمان عليه السلام الذي كانت له إمكانيات تفوق ما أعطي فرعون بما لا قبل له به، ومع ذلك قال: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنْ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرّاً عِنْدَهُ **قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ** وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ (40)﴾ [النمل]، وهذا ذو القرنين يقول وقد ملك العالم من شرقه إلى غربه إلى شماله إلى جنوبه: ﴿قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجاً عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدّاً (94) **قَالَ مَا مَكَّنَنِي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ** فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْماً (95)﴾ [الكهف]. فالتمكين الرباني في الأرض لا يتم بالوعد والامتياز ولذات المتمكَّن وقدراته الذاتية، بل هي تحصيل يتم بالالتزام بتعاليم الله تعالى والسير على طريق الحمد والشكر: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْراً وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ (13)﴾ [سبأ].

9- من التمكين في الأرض إلى التمكين في الدين: إن هذا المبحث يفرض علينا أن نتساءل: هل النصر مرادف للتمكين؟ لقد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلاً إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاءُوهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَانتَقَمْنَا مِنْ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقّاً عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ (47)﴾ [الروم]، فالقرآن يتحدث عن انتقام إلهي تستفيد منه الفئة المؤمنة: ﴿كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْماً آخَرِينَ (28)﴾ [الدخان]، لتوفرها على الشروط التي اشترطها الله تعالى مقابل التمكين، فقد ورث نوح، ولوط، وشعيب، وهود، وصالح، عليهم السلام ومن آمن معهم الأرض، وتمكنوا فيها، بعد هلاك الظالمين من أقوامهم أو دولهم. وعليه، فقد كانت عادة القرآن ألا يصف أو يتحدث عن تمكين لأمة من الأمم، ولكنه في سبيل تحقيق ذلك، وصف علامات تمكين لأفراد، تحيل في الوعي المسلم أنه بالإمكان تحقق التمكين الفردي، الذي هو نواة لتحقق التمكين في الأمة متى تحقق الشرط في 'كل أفرادها'، وليس في بعضها، وهو ما يمكن فهمه بالنسبة للأمة الإسلامية المحمدية. إن تحقق التمكين الفردي لم يتوَقف أبدا عبر التاريخ، ولكنه لم يتحقق في 'الأمة الإسلامية' بعد فقدها لأحقية الشهود الحضاري، حين ابتعدت عن الطريق المرسوم، بعد أن تحقق فيها لقرون عديدة، ثم تدلت لقرون طويلة أيضا، ولعلها كانت سبعة قرون في علو مستمر[47]، ثم قرون سبعة في نزول لا يتوقف، فهل يأتي بعد ذلك 'عام' فيه يغاث الناس وفيه يطعمون؟ هل هو عام الكورونا؟ إن الخيار بيد الأفراد كما هو بيد الدول اليوم: 'إما أن تكون أو لا تكون'.

يقول الصلابي: "إن التمكين الفعلي والانتصار العظيم والإعزاز الكريم عندما يتمكن منهج رب العالمين من نفوس أهل الإيمان، وإن كانوا قلة، فالعبرة ليست بكثرة المؤمنين والمستجيبين للحق، وإنما في صفاء المنهج الرباني الذي يعتقده أولئك الأفراد سواء أقلوا أم كثروا، ولذلك فإن بضعة نفر أو يزيدون، ولا يتجاوزون ثلاثة عشر فردًا يحملون معنى التوحيد، ويحققون معنى العبودية، يهلك أهل الأرض جميعًا حماية لهؤلاء وللمنهج الذي يمثلونه ويحملونه، ما دام هناك خطر يهدد بزوالهم، ومن ثم زوال المنهج الذي يحملونه: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلاَ يَلِدُوا إِلاَّ فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: 27][48].

8- بين كون التمكين سببا والتمكين نتيجة: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنْ الْمُفْسِدِينَ (4) وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمْ الْوَارِثِينَ (5) وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ (6)﴾ [القصص]، فهل هذه الآيات حكت عن تحقق التمكين، أم إرادته فقط؟ فبالنظر للإمكانية فقد كانت بوادر التمكين متاحة في العديد من المرات لبني إسرائيل، إلا أنهم كانوا يرفضونها ويتمسكون بالذل والهوان: ﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَداً مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ (24) قَالَ رَبِّ إِنِّي لا أَمْلِكُ إِلاَّ نَفْسِي وَأَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ (25) قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الأَرْضِ فَلا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ (26)﴾ [المائدة]. فهم لم تنشف أقدامهم من ماء البحر الذي انشق أمامهم حتى طلبوا الطلب الغريب الذي لا يفيد أن تلك الفئة فئة قد تستفيد من التمكين في الأرض، بدلالته القرآنية: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَل لَنَا إِلَهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ (138) إِنَّ هَؤُلاءِ مُتَبَّرٌ مَا هُمْ فِيهِ وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (139) قَالَ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَهاً وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ (140)﴾ [الأعراف]. ولكن الذي يمكن فهمه من تلك الآيات أن الله تعالى مكن للأفراد، حيث يقول تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلاًّ جَعَلْنَا صَالِحِينَ (72) وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَةِ الصَّلاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ (73)﴾ [الأنبياء]. فأمة بني إسرائيل كبيرة عبر التاريخ وأنبياؤها كثيرون، وتلك نماذج للتمكين الفردي الذي تحصّلوه بجدهم وإيمانهم، وأما التمكين للأمة، فما وقفتُ عليه، إلا ما كان بالقوة، وذلك ليس تمكينا كما تكشف الآية المركزية، وإلا ما كان ضمن التداول الحضاري بين الأمم.

9- التمكين بين الحقيقة والتوهم: إن تخلف أسباب التمكين تجعله متعذرا مما يؤثر في نفسية الطامعين لتحقيقه ونواله، غير أنهم لا يكترثون لتخلف الأسباب وينشغلون بالرغبة في التمكين أو بِلَوْم القدر أنه لم يحقق الوعد، متغافلين عن كونهم لم يتحصلوا لا أسبابه ولا شروطه.

10- التمكين بين المؤامرة والعقاب: بالنظر في التاريخ البشري تجد العديد من الإمبراطوريات والدول تحكمت في مقاليد العالم لقرون عديدة وسامت الناس بالحديد والنار، ولم تزُل إلا بعد أن وصل الظلم حدا غيَّر وجه الكون وأكثر فيه الفساد، فهل ذلك نوع من التمكين في الأرض؟ وهل هو بذلك إعداد إلهي للعقوبة؟ وهل تم حصولهم على التمكُّن بالمؤامرات؟

هذا مجال يفرض راهنية التساؤل حوله، حيث إن العديدين يربطون التمكين بالقوة العسكرية، فيجعلون من دول الغرب نموذجا يقتدى للوصول إلى التمكُّن من خراج الأرض. وهناك أمر آخر يفرض تساؤلا آخر، هل التمكين يكون في الدين أم في الأرض؟ والآية المركزية تربط التمكين في الدين: في حين أن آيات أخرى تحدثت عن التمكين في الأرض، فما الفرق بين التمكينين؟

التمكين في الأرض يمكن أن يكون للأفراد، كما كان الشأن ليوسف عليه السلام، كما يمكن أن يكون التمكين للجماعات أو للأمم، كما كان لذي القرنين؛ أما التمكين في الدين فهو خاص للأمم، لكون التمكين حينها سيكون سبيلا لنشر دين الله على نطاق أوسع من نشره على يد الأفراد، وحيث يكون في حال التمكين للأمة سيادة الأمن.

هل التمكين الذي تحدث عنه القرآن يكون من شروطه توفر القوة العسكرية أم أن القوة العسكرية هي نتيجة بعد التمكين في العقيدة؟ إن تمكين الله ليوسف عليه السلام في الأرض كان خاصا به في تلك الفترة الزمنية إعدادا له لتمكين أكبر، وهو ما وصل إليه في مرحلة ثانية، غير أنه ظل تمكينا في الأرض وليس تمكينا في الدين، وعلى هذا الأساس، يمكن للباحث أن يزعم أن التمكين في الدين بالمعنى المشروط في الآية المرجعية خاص بأمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم؛ فحتى سيادة ذي القرنين على العالم كله لم يتجاوز تمكينا في الأرض.

هل التمكين للقوى التي لا تلتزم شرع الله وتشيع الظلم في الأرض هو استدراج لهم؟

يقول الله تعالى: ﴿وَلا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً يُرِيدُ اللَّهُ أَلاَّ يَجْعَلَ لَهُمْ حَظّاً فِي الآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (176) إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرَوْا الْكُفْرَ بِالإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (177) وَلا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْماً وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ (178) مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنْ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ (179)﴾ [آل عمران], فالتمكين في الأرض مصطلح قرآني لا يمكن صرفه في غير اتجاهه الذي رسمه القرآن له، وعلى هذا الأساس، فإن سيطرة أية قوة في الأرض ليس تمكينا لهم، بل هو 'إملاء' لهم واستدراج لهم، فإما أن ينصلح حالهم، أو يصيبهم عذاب الله وعقابه على انحرافهم عن الحق واعتداؤهم عليه.

إن فكر المؤامرة حقيقة تاريخية ثبتت بالتجربة والتتبع التاريخي، غير أن ذلك لن يدفعنا لتخصيص وقفة طويلة فيه، لكن الواقع يؤكد كيف أن العديد من القوى المسيطرة على العالم، يتم التخطيط بينها لمنع أية قوة جديدة من مزاحمتهم على سيادة العالم، كما أن مساعدة بعض القوى على مزيد من البقاء إنما ضمن تلك المنظومة المؤامراتية، أو دفع بعض القوى للثورة هنا أو هناك ودعمها بالمال والعتاد وربما بالعساكر والمرتزقة لتركيع بعض الدول التي تحاول الفكاك من سيطرة القوى المتغولة. فالدول السائدة إذن ليست التي مكّن لها الله، بل هو استدراج، و'التاريخ المستقبلي' كفيل بإثبات ذلك.

قاعدة فريدة: هل التمكين للصفة؟ من المؤمنين رجال... وتَتَبُّع صفة الرجولة في القرآن، والتمكين، يبدأ مع أولى الكلمات التي يعبر بها من يسعون لحصول درجة التمكن في الأرض، فبدون تلك التعبيرات لا يمكن أن يتحقق، بعدُ، التمكن للجماعات والدول: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ (20) اتَّبِعُوا مَنْ لا يَسْأَلُكُمْ أَجْراً وَهُمْ مُهْتَدُونَ (21) وَمَا لِي لا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (22) أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِي الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً وَلا يُنقِذُونِ (23) إِنِّي إِذاً لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ (24) إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ (25) قِيلَ ادْخُلْ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ (26) بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنْ الْمُكْرَمِينَ (27) وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُندٍ مِنْ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا مُنزِلِينَ (28) **إِنْ كَانَتْ إِلاَّ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ** (29) يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُون (30)﴾ [يس]. إن استشهاده كان بداية للتمكين لفئة من أمثاله مباشرة بعده. لكن، لماذا لم يحدث التمكين في قصة أصحاب الأخدود؟ فقد تم استئصال الفئة المؤمنة كلها، وسادت إثرها الفئة الباغية. هل في

هذه القصة توجيه للفئة المؤمنة حتى لا تستعجل حصول التمكين حتى ولو توفرت له شروطه؟ أليس فيه إخبار الفئات المؤمنة بحدوث الاستثناء في الوعد الرباني؟ إن الله تعالى يخبر عن حدوث الاستثناء في كل شيء، ألم تسمعه تعالى يقول: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ (106) **خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ** (107) وَأَمَّا الَّذِينَ سعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ (108)﴾ [هود]. كما أن قصة العبد الصالح مع موسى عليهما السلام تكشف حقيقة مفادها: أن الحقيقة هي التي يملكها الله تعالى، لا 'الحقيقة' التي قد نفهمها، أو قد نتوهم أنها حقيقة، فتأويل العبد الصالح للحوادث يبين أنه فهمها كما فهَّمها الله تعالى له، أي بنتائجها المستقبلية لا بظواهرها الحالية. ومن هذا المنطلق، أَفهمُ التمكين الذي مكنه الله تعالى للغلام في قصة أصحاب الأخدود، فقد آمن بعده العشرات وتحقق التمكين لهؤلاء الذين قضوا في الأخدود بأن صاروا أنموذجا لانتصار الفكرة على الجسد والرغبة في التسلط.

الواقع وأمارت التمكين: إن استحضار النص يقتضي استحضار الواقع ابتداء، وذلك حتى يرد النص حَكَماً على الواقع؛ إذ باستحضار الواقع تتبين الحالة الحالية وانكشافها واتضاح ملامح القوة وتجليات الضعف بالقياس إلى المرتبة المنشودة في غياب ورود النص. وحين تتبين ظروف الواقع يتم البحث عن البديل إثر ذلك يرد النص ليعطي موقفه من الواقع واقتراحه للبديل.

وإن التملي في التاريخ ليس من أجل التباكي عليه، وعض الأنامل على فقد أمجاد لم يبق منها إلا كتابات، وليس من أجل توجيه اللوم لفئة هنا أو هناك قد تتحمل بعض أو كامل المسؤولية على ضياع تلك الأمجاد؛ ولكنه استحضار من أجل القياس بين ماض وقع وحاضر ممكن الوقوع على بعض منواله، ومن أجل المقارنة بين حاضر المسلمين وحاضر الغرب الذي سار يسرع الخطى باتجاه الأمام في حين أننا نسرع مثلها في الاتجاه المعكوس: "يمتعض الكثير من الشباب المسلم من واقعه الذي أصبح لا يطاق، يتطابق لديه النهار بالليل، اليوم بالأمس، والعام الحالي بالماضي وربما القادم، يجد نفسه بين واقع سياسي مزري، واقتصادي مفلس، واجتماعي مخرب ويتمنى أن يستيقظ ويقول: (الحمد لله أنني أحلم)"[49].

لن أنشغل بالحديث عن حال المسلمين اليوم مع الصلاة، فقد يقال إنها مسألة شخصية، إذ ترك أحد للصلاة لن يؤثر في غيره، ولنقبل ذلك جدلا؛ ولكن الذي قد يشغلني هو اعتداء صاحب النفوذ على المستضعفين؛ وقهر صاحب السلطة لمن هم دونه، فتلك نماذج تجعل من الواقع مرا لا تطاق مذاقته. وقد أنشغل بممارسات 'أغنياء زمن الجوع' التي قد تتمثل في إشاعة الفاحشة، وتكسير قيم الشباب، وإيهامهم بالجنة الموعودة هنا أو هناك.

لقد مثلت السنوات الأولى من القرن العشرين تجسيدا حقيقيا لحديث رسول الله ﷺ: "يوشك أن تتداعى عليكم الأمم من كل أفق، كما تداعى الأكلة على قصعتها، قلنا: يا رسول الله، أمِن قلة منا يومئذ؟ قال: أنتم يومئذ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، تنزع المهابة من قلوب عدوكم، ويجعل الوهن، قالوا: وما الوهن؟ قال: حب الدنيا وكراهة الموت"[50]، حيث لم تبق دولة إسلامية إلا ودخلها الاستعمار الذي أنهكها باستغلال أفرادها، ونهب ثرواتها.

ومن أهم مظاهر هذا التراجع الحضاري التخلف العلمي: "في الميدان العلمي حدث تقلص ضخم أبعد بالتدريج كل العلوم التجريبية من معاهد العلم، في الوقت الذي اقتصرت فيه العلوم الشرعية على فكر القرن الخامس الهجري. ثم أخذ التقليد يتكرس قرنا بعد قرن، واقتصر التصنيف العلمي على شرح المؤلفات السابقة أو تلخيصها[51].

ولا يمكن لأحد أن يناقش تفوق العالم الإسلامي في كل المجالات بحيث اعترف بذلك الأعداء قبل الأصدقاء: "لقد كان من مفاخر الحركة العلمية الإسلامية في عصور الازدهار أنها تفتحت للعلم كله، وأبدعت في جميع العلوم الشرعية والتجريبية. وكان العالِم يتخصص في العلوم الشرعية ويكون في ذات الوقت عالما بالطب أو الفلك أو الفيزياء أو الكيمياء بغير تعارض ولا تناقض بين هذا وذاك. وكانت المعاهد العلمية في الأندلس وغيرها تعلم طلابها كل فروع العلم وألوانه بغير تفريق، وكانت العلوم التجريبية من المعالم البارزة في تلك المعاهد إلى جانب العلوم الشرعية. ومن هناك تعلمت أوربا المنهج التجريبي في البحث العلمي، وترجمت ما كتبه المسلمون في الطب والفلك والفيزياء والكيمياء والرياضيات والبصريات، وكانت تلميذة عليه في بداية نهضتها"[52].

ويتبين من خلال كتابات العديدين ممن تحدثوا عن هذه الفترة أن المعرفة الشرعية عندما سادت وجمعت في حضنا المعرفة التجريبية أكسبت القدرة على الإنتاج: إن "تقلص العلوم الشرعية وانحسار الاجتهاد والتجديد: أما العلوم الشرعية فقد تأثرت هي الأخرى بروح التقلص العامة التي فشت في المسلمين من أكثر من وجه، حيث تحول الطلاب إلى حفظة لا مفكرين، يتعالم الواحد منهم بقدر ما يحفظ من المتون والشروح والحواشي، ولكنه لا يفكر في الإضافة والتجديد والتأصيل العلمي، ففقد العلماء أصالة العلم وأصبحوا مجرد نقلة مقلدين"[53].

وبالمقارنة بين العالم المنتج في تلك الفترة الذهبية التي سبقت 'سد باب الاجتهاد'[54]، وبين المفكرين وإنتاجاتهم في العصور التالية، وخصوصا في العصر الحديث الذي كثرت فيه الكتابات: "ومن خلال تراجم الشيوخ والعلماء في العصر الحديث نستطيع أن نتبين أن بعضهم كان غزير الإنتاج؛ فكم من عالم أنتج العشرات من الكتب والرسائل، ولكننا لا نستطيع أن نجد من بينها بحثا له قيمة أو كتابا يضيف إلى العلم جديدا، أو رسالة فيها شيء من الابتكار، وإنما أقصى ما يفعله الواحد منهم أن يكتب شرحا لمتن أو يضيف حاشية على شرح"[55].

إن الوضع متأزم تشابكت فيه عديد من الفرضيات من قبيل: هل الأزمة في الوعي وغيابه، وهل الأزمة في القدرة على النهوض، وهل الأزمة في إعداد الكفاءات وحسن اختيارها، لكن الذي يبدو جليا أن الأزمة كامنة في ذات كل فرد من أفراد الأمة، ولا بد لإدراكه من الرجوع إلى الله والتسليم له. والخطير، اليوم، أننا نركز على ما يفرقنا ونغفل تماما عن كل ما يمكن أن يقربنا، وأن صراعنا صار بيننا فأهدر طاقاتنا وشغلنا بأنفسنا عن الاشتغال بالأمة.

التمكين من خلال الآية المركزية: فقد حددت الشروط والأسباب والنتائج:

1- **شروط التمكين**:

1.1- **الإيمان**: وأساسه توحيد الله دون شرك معلوم؛ ثم غياب الكفر المخرج من الملة، لكون نتيجة ذلك الكفر هو الفسق، وقد فسق إبليس عن أمر ربه فأخرج من الرحمة وتحصل اللعنة بدل التمكين المؤسس على الحق والعدل.

1.2- **العمل الصالح**: مرتبط بالقيام بالواجبات التي حددها الشرع بحسب الطاقة البشرية ودون تكاسل ولا ملل ولا رياء، والبعد الكلي عن كل النواهي، إذ ليس فيها شرط الاستطاعة.

2- **أسباب التمكين**:

2.1- بذل الجهد: وهو مرتبط بالأخذ بالأسباب، فغيابها يحوِّل طلب التمكين إلى أماني ضررها أكبر من نفعها، إذ تحول طاقة المرء إلى هباء، كما حل بالقوم الذين كانوا ضحية ليأجوج ومأجوج، فكان من دور

ذي القرنين أن حولهم من أجساد متهالكة إلى طاقات فاعلة: ﴿قَالَ مَا مَكَّنَنِي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ **فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ** أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْماً (95) آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ **قَالَ انفُخُوا** حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَاراً قَالَ **آتُونِي أُفْرِغْ** عَلَيْهِ قِطْراً (96)﴾ [الكهف].

2.2- طلب العلم المنتج: فكل الذين تم التمكين لهم توفروا على علم مفيد سواء أكان التمكين فرديا أو غيره، فقد قال تعالى: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ (55)﴾ [يوسف]، إذ لا تمكين بدون علم، وهذا واضح من بداية ما حدث التعلم والتعليم والاستفادة مع يوسف عليه السلام: ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ (21) وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (22)﴾ [يوسف].

2.3- نشر العلم وربطه بالعدل، فلا تعليم حال الظلم والتمييز بين الناس، وتفضيل بعضهم على بعض من دون معايير شرعية للتفاضل: وهذا كان مشروع ذي القرنين، حيث عمم المعرفة العلمية بين رعاياه؛ كل بحسب احتياجاته وظروفه ومؤهلاته.

3- **نتائج التمكين**:

3.1- **نتائج مباشرة للفعل على الأفراد والشعوب**: ﴿فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْباً (97) قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقّاً (98)﴾ [الكهف].

3.2- **ونتائج في اتجاه التمكين**: الاستخلاف في الأرض بسياسة شرعية، وحصول القدرة على التدين والقيام بالتعاليم الشرعية بكل حرية ودون قهر لا بالإيجاب ولا بالمنع، مع التمكن من نشر المعتقد والدعوة لتوحيد الله تعالى، كما حدث مع يوسف أو مع سليمان، أو مع ذي القرنين عليهم السلام.

3.3- **حصول الأمن**: ويتحصل الأمن بكل تجلياته، أمن غذائي وجسدي ونفسي وروحي، إذ غياب الأمن أشد من أي عذاب آخر، إذ بغياب الأمن تتحول النعم إلى نقم لا يحس أحد بطعمها، كما يعيشه العالم في هذه الأيام، مع فيروس الكورونا، حيث يغيب الأمن كلية، إذ غياب الأمن على الحياة يحول العيش إلى جحيم، حيث يخاف الناس على أنفسهم فيعيشون الضيق، بل هو أشد أنواع الضيق: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (115) إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلا نَصِيرٍ (116) لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَحِيمٌ (117) وَعَلَى الثَّلاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا **حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا** إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (118) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ (119)﴾ [التوبة]. وقد حان وقت التوبة.

زمن الكورونا فرصة للتمكين: إن التاريخ يجود بفرص يجب اقتناصها والاستفادة منها، لكونها لا تتكرر بنفس الصورة، ولا تعود الفرصة إلا بعد عشرات السنين، وفرصة تملص البلاد الإسلامية من التخلف والاستيلاب والاستعمار بكل تجلياته قد حانت حيث إن العالم كله منشغل بلملمة جراحه، وعد أمواته الناتجة عن الجائحة، وذلك بأن يبحثوا عن الكفاءات وحسن استثمارها للخروج من التبعية في الصناعات الطبية، وغيرها، وقد تبين من العديد من الإنتاجات، وخصوصا في المملكة المغربية، أن الكفاءات كثيرة ومتوفرة، ومستعدة للعودة إلى بلدانها للرفع من مستواها العالمي. وحتى تنجح القضية لا بد من توفر أساسيات:

1- **الإخلاص في التوجه والعمل**: إن الإخلاص مطلب جوهري في كل شيء، ألم تسمع الله تعالى يقول: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (29)﴾ [الأعراف]. فهو شرط للوجود في المساجد، وإلا فلا قيمة ولا حاجة لتوجيه الدعوات: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ (5)﴾[البينة]. بل إن الدعوة حال حصول الإخلاص تنتج: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (22) فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (23)﴾ [يونس]، حيث أنتجت استجابة الله تعالى لتلك الدعوة لتوفر 'شرط الإخلاص'؛ وهذا المشهد تكرر في القرآن ليؤكد 'فعلية الإخلاص' في الدعوة، وفي كل الأعمال: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ (65)﴾ [العنكبوت]؛ ويحدث الإخلاص في حال الشدة، وهو ما يتبدى في هذه الأيام مع سيادة فيروس كورونا، حيث يشيع توجه الكثير من الناس إلى الله تعالى برفع هذا البلاء، ونرجو أن تكون أدعيتنا خالصة مخلصة لله تعالى، ونرجو أن يستجيب الله تعالى لدعواتنا، كما نرجو أنه حال رفع هذا البلاء أن نرجع فعلا لربنا: ﴿وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلاَّ كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ (32)﴾ [لقمان]. فلا بد من الإخلاص في التوجه إلى الله تعالى، فبالإخلاص يكون النصر والتمكين في الأرض وفي الدين. والإخلاص هو الصفاء من الشرك.

2- **الصدق في بذل الجهد**: والصدق يرتبط بالشجاعة: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ (20)﴾ [يس]؛ دون أن يعني أن انتفاء الشجاعة انتفاء للصدق، فالصدق كما يكون في التصور يكون في الأداءات والأفعال التي لا تحتاج للشجاعة ضد المعارضين: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أَنْ يَقُولَ رَبِّي اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِباً فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقاً يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ (28)﴾ [غافر]. وليس يهمنا هو الصدق المعارض للكذب، وإن كان له موطنه في تحقق التمكين، لكون القرآن لعن الكاذبين.

3- **الانقياد التام لله في كل التصرفات**: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ (102) فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ (103) وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ (104) قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (105) إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلاءُ الْمُبِينُ (106) وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ (107) وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الآخِرِينَ (108) سَلامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ (109) كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (110)﴾ [الصافات].

4- **اعتبار العلم عصب الحياة والعيش**: لا يمكن الحديث عن أي تمكين من أي نوع كان من دون معرفة علمية دقيقة تسهم في تيسير الحياة وربح الطاقات والاقتصاد في الجهد. فقد تم التمكين ليوسف عليه السلام بناء على علمه، وكذا بالنسبة لذي القرنين. أما العلم الذي بني على غير شريعة، فإنه لن يقود للتمكين بل سيكون استدراجا يقود للعقاب، إن لم يتم استدراك المقصود به نفسَه ليصحح مسيرته، كما حدث لقارون: ﴿إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ (76) وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (77) قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِندِي أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعاً وَلا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمْ

الْمُجْرِمُونَ (78) فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ (79) وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً وَلا يُلَقَّاهَا إِلاَّ الصَّابِرُونَ (80) فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مِنْ الْمُنْتَصِرِينَ (81)﴾ [القصص]؛ أو كما حدث لفرعون، حيث كان ذلك العلم المكتسب موظفا في غير الهداية، كانت نتيجته الضياع والعقاب. ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُوراً (101) قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَؤُلاء إِلاَّ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ بَصَائِرَ وَإِنِّي لأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُوراً (102) فَأَرَادَ أَنْ يَسْتَفِزَّهُمْ مِنْ الأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعاً (103) وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفاً (104)﴾ [الإسراء].

التمكين للمسلمين: إن التمكين كان دائما ممكنا لكل الأمم السابقة فمتى لم يلتزم من أفرادها وانحرف بالحد لا يمكن معه التجاوز عنهم يحدث لهم الاجتثات، والفئة التي التزمت منها بالمطلوب تحصلت عليه، وهذا وارد في كتاب الله تعالى كثيرا: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (25) وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ (26) وَنَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ (27) كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْماً آخَرِينَ (28) فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمْ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ (29)﴾ [الدخان].

وإن صفة الإسلام هي صفة لكل الشرائع التي نزلت من السماء منذ آدم عليه السلام إلى محمد ﷺ، غير أنها صارت هي الصفة الغالبة لأمة محمد ﷺ، دون غيرها، ومن ثمة فالتمكين في الدين هو خاص لهذه الأمة دون سواها.

فهل حصل التمكين لهذه الأمة؟ وهل بإمكانها أن تحصل عليه في حياتها الحالية والمستقبلية؟

لقد سبق القول بأن دخول مكة المكرمة، فتحا، كانت بداية للتمكين الحقيقي للأمة الإسلامية، حيث تمكنت الفئة المؤمنة في المدارين مكة والمدينة، من القيام بتكاليف دينها بكل أمن، كما أنها أشاعت الأمان بين الناس، حيث فتحت أقاليم كثيرة ودخل سكانها في الإسلام في العديد من المواطن طواعية بدون حرب. فبذلك تم التمكين لهذه الأمة في الأرض، وتم التمكين لدين ارتضاه الله تعالى، ودام هذا التمكين ما دامت شروطه حاضرة، وأسبابه قائمة، وضوابطه مصونة، فلما انحرفت الناس أفرادا وجماعات وقيادات، بدأ التمكين ينجر من تحت أقدامهم، ومع كل محاولة للعودة، كانت الأمارة تكشف أن التمكين ممكن في أي زمن، غير أن الواقع اليوم يجعل من تحصل التمكين قضية لا يمكن أن نقول أنها مستحيلة، ولكنها من الصعوبة بمكان ما يتطلب إصرارا وعزيمة من كل أفراد كل دولة من البلاد الإسلامية؛ فهل 'الوعد' الإلهي بالتمكين مرتبط بالوصف القرآني بالخيرية: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمْ الْفَاسِقُونَ (110)﴾[آل عمران]؟ وهل يكون التمكين تداوليا بين الناس بغض النظر عن معتقداتهم أم أن التمكين مرتبط بشرط الإيمان بالله تعالى: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ **وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ** (140) وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ (141)﴾[آل عمران]؟ إن التمكين لهذه الأمة يتطلب:

1- **الأخوة**: شرط من الشروط الضرورية لتحصيل التمكين للدين في الأرض، فالعمل الفردي لم يعد بالإمكان اعتباره، فلا بد من تضافر الجهود، وهذا لا يتأتى إلا بتوفر أخوة حقيقية بين الناس، عموما، وبين المتصدين للدعوة والتوجيه، وإلا فإن العمل الفردي سيتطلب أضعاف المدة التي يمكن أن تحدث من جراء العمل الجماعي.

2- **الحرص على فتح المدارس والجامعات ووضع المناهج الحقيقية**: إن التعليم مسألة حيوية أثبت ضرورتها ونجاعتها، ولا يعتذرن الذي يقول بأن النبي ﷺ لم يتعلم في جامعة أو مدرسة، ولم يؤسس مدارس ولا جامعات، وأن أبا بكر وأمثاله من الصحابة لم يتخرجوا من أي مؤسسات تعليمية. إن النبي ﷺ تخرج من مدرسة الوحي، وكان المشرف عليها رب العزة، ويدير شؤونها الملك جبريل عليه السلام؛ وقد تخرج الصحابة رضوان الله عليهم جميعا من مدرسة وجامعة الوحي التي يدرِّس فيها الرسول ﷺ، وهو الذي وضع مناهجها ويقوِّم نتائجها ويشرف على تداولها. وأما بعد مئة سنة من الهجرة فقد أصبح حال الناس غير الحال، وصار من الضروري إنشاء المؤسسات التعليمية. وما تقدم المسلمون إلا بالمدارس والجامعات، وما تداولت الحضارات وصارت بيد الغرب إلا باستفادتهم من المؤسسات التي أسسها المسلمون وخصوصا في الأندلس، وتعلموا العلوم التي استولوا عليها من المكتبات التي احتلوها فيما بعد.

3- حسن اختيار حملة الرسالة الموصلة للتمكين: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (122)﴾ [التوبة]. فالاختيار لهذه المهمة الجسيمة، يجب أن يتم وفق معايير مضبوطة، ومقاييس منضبطة، حتى تكون متوفرة على الحد الأعلى من الإمكانات والطاقات والكفاءات، لتحويل الحلم إلى حقيقة بناء على قواعد وأسس قابلة للتنزيل والتطبيق والتنفيذ.

والمشكلة ليست في قلة الموارد، ولكن المشكلة في البلاد الإسلامية في حسن تدبير وتسيير تلك الموارد. كما أن المشكلة الخطيرة تتمثل في البحث عن تلك الموارد والكفاءات. وتنضاف مشكلة أخرى في حال اكتشافها أنه يتم توظيفها في غير مواطن كفاءاتهم، كما تغيب عملية تكوينها وإعادة تكوينها وتأطيرها للمهام المقصودة. إن كثيرا من الطاقات العربية والإسلامية تعمل في أوروبا وأمريكا وفي أقصى آسيا، وهم متفوقون في مهامهم ومهماتهم[56].

وهذه النقطة تستهوينا بطرح سؤال شائع: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟ لقد كانت كل اقتراحات الإصلاحيين، مهما اختلفت مرجعياتهم، واتجاهاتهم، فإنهم أجمعوا على أن 'العلم' مسألة ضرورية في الرفع من قيمة هذه الأمة أمام غيرها من الدول والكيانات. "الله تعالى أنزل القرآن كتابا لصلاح أمر الناس كافة.... وأن الصلاح العمراني... هو حفظ نظام العالم الإسلامي وضبط تصرف الجماعات والأقاليم... ويسمى هذا بعلم العُمران، وعلم الاجتماع"[57]. وقد ذهب مالك بن نبي للعمل المتواصل للتأكيد بأن الغرب ليس اختيارا ولا حلا، متى علمنا أنه عاش في الغرب لمدة تكفي للخروج بموقف من هذا الغرب ومن ثقافته و'حضارته'، ويكون قادرا على المقارنة مع التصور الحضاري الإسلامي: "كل كلمة لا تحمل جنين نشاط معين فهي كلمة فارغة، كلمة ميتة... إن المشاكل العالمية ليست ذات طابع اقتصادي وليست ذات طابع سياسي إلى حدّ كبير ولا ذات طابع اجتماعي لأن المشكلات التي عالجها الفكر الماركسي في متوسط القرن التاسع عشر حُلَّت الآن... المشكلات التي ستواجه العالم هي مشكلات نفسية، هي بإجمال حيرة النفوس وشعورها بعدم الاستقرار رغم التمتع بجميع الضمانات الاجتماعية. ...أما مشكلاتنا نحن فهي اقتصادية اجتماعية... إن نجاحنا في المعركة العالمية سوف تكون بقدر نجاحنا في معركتنا الداخلية"[58].

الحل العلمي للإشكال:

دراسة علمية حول مصطلح التمكين:

أنواع التمكين:

1- **التمكين العام**: وهو التمكين العادي في الوجود على الأرض لفترة معينة تمتد من الميلاد إلى الوفاة، سواء ميلاد الفرد أو شعبه: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ (10)﴾[الأعراف]، فهذا التمكين فيه كل الناس وكل الشعوب سواء، الظالم منهم والعادل؛ وقد يكون بعده العقاب: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَاراً وَجَعَلْنَا الأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْناً آخَرِينَ (6)﴾ [الأنعام].

2- **التمكين الخاص**: وهو التمكين الذي يتحقق ببوادر من الالتزام بالسنن الكونية واتباع التعاليم الشرعية، وتحقق المعرفة المؤهلة له، وهو أقسام:

2.1- **تمكين فردي**: كتمكينه تعالى ليوسف عليه السلام.

2.2- **تمكين جماعي**: ولعله حدث مع يوسف عليه السلام حين أقدم والديه وإخوته وأقاموا في منطقة خاصة من مصر، فذلك تمكين له ولجماعته متى التزمت شريعة الله تعالى، فلما زاغت عنها، ولعلها حدثت بمجرد موت يوسف عليه السلام، إذ تلك طبيعتهم في الانفلات من التعاليم الشرعية، سلط الله عليهم من أذلهم، فكان الفراعين: ﴿وَيَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ (32) يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ مَا لَكُمْ مِنْ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ وَمَنْ يُضْلِلْ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ (33) وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّى إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولاً كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ (34)﴾ [غافر]، فهذا النص الفريد يكشف عن كون يوسف عليه السلام قد كان ناصحا للمصريين، وما كان ليصل إلى ذلك المستوى إلا بعد تمكينه من تشكيل موطن تتبدى فيه حقيقة ما يدعو إليه من تطبيق للعدل وإشاعة الأمن.

2.3- **تمكين أممي**: وهو ما كان مع ذي القرنين: وهذا التمكين لم يتم إلا بتوفر شروطه، أولها العلم؛ والعلم، هو الأساس، حيث لم يتحدث القرآن عن حقيقة ذي القرنين وهل هو نبي-ملك، أم ملك وعالِم أو مجرد فارس، لكن الشرط لتمكينه متوفر حيث أنه يحكم بالعدل، ويشيع العلم.

3- **التمكين المخصص/المخصوص**: وهذا تمكين لم ينله إلا محمد ﷺ، ففيه التمكين في الأرض والتمكين في الدين والأمن فيهما معا، وهو تمكين ممكن لأمته من بعده متى التزموا بما التزم به هو ﷺ وسار عليه.

4- **أقسام التمكين**: إن الذين تكلموا عن التمكين نظروا إليه بمنظار واحد، غير أن التتبع الدقيق للكلمة ومضامينها القرآنية يكشف عن تشكلات تنجلي من خلال التقسيم التالي:

4.1- **التمكين في الأرض**: ويكون منه إما التمكين العام الذي يستفيد منه كل المخلوقات: ﴿وَقَالُوا إِنْ نَتَّبِعْ الْهُدَى مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَماً آمِناً يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقاً مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ (57) وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا فَتِلْكَ مَسَاكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلاَّ قَلِيلاً وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ (58)﴾ [القصص]، كما أنه يكون منه التمكين الذي أعده الله تعالى للأفراد، وهذا التمكين يحدث لأي فرد التزم شريعة الله تعالى وسار على هديها، فلا بد أن يمكِّنه الله تعالى من الأرض فيتبوأ منها ما يؤهله له عمله وتسخير الله له، مثل يوسف عليه السلام، فهذا الذي التزم الحق ما كان يظن أنه سيخرج من السجن، لكن صبر واحتسب ولم يغفل عن الدعوة لربه وللدين الحق؛ وكذا ذي القرنين، وغيرهم من الأفراد، كانوا من الأنبياء أو من الصالحين أو من غيرهم، ولا يخلو منهم وقت أبدا.

4.2- التمكين في الدين: وهو تمكين لم يستعرضه القرآن الكريم إلا في موطن واحد في الآية المركزية للموضوع، وهو وعد تحقق تمكينا، مخصوصا، فقد مكّن الله لنبيه محمد ﷺ دينه الذي ارتضاه له ولأمته من بعده إلى قيام الساعة، واستخلفه في أرضه تعالى من باب الاستخلاف الذي يقود إلى التعمير الإيجابي، وتكون النتيجة الغاية في الإنعام هي حصول الأمن في النفس، وحصول الأمان لإشاعة الدين من جهة، وتأمين الناس على أنفسهم ومللهم، وتلك صورة للتمكين الأوفى، الذي تحدث عنه القرآن الكريم على أنه وعد، والوعد لا بد له لكي يتحقق من شروط.

4.3- **التمكين فيهما معا**: فقد مكن الله نبيه محمدا ﷺ في الأرض فكانت له السلطة التي تسهم في تحقيق التمكين للدين، فطبقه تطبيقا عمليا حتى كان خلقه القرآن، وطبقه بين المسلمين وبين غيرهم، وتحقق الأمن والأمان.

5- **مراحل التمكين**:

5.1- **التمكين التاريخي**: تتبع التاريخ لا يمكنه أن يعطينا نماذج من حصول التمكين لكونه مصطلحا قرآنيا، والآية المركزية حددته، ومن ثمة فإنه لم يتم التمكين عبر التاريخ إلا في صورة واحدة، كانت لرسول الله محمد ﷺ، ابتداء من تأسيسه للدولة المسلمة في المدينة، لكن تحققه الإشعاعي بدأ من فتح مكة، لكون مكة هي المركز الذي تتجه إليه كل الأنظار. والتمكين التاريخي هو التمكين الذي صار تاريخا يرجع إليه معيارا للتقويم ومقياسا للاقتداء، ونموذجا يحتذى ويمكن تكراره في الحاضر وكذا في المستقبل.

5.2- **التمكين الجغرافي**: يصف نموذجا قد لا يكون حاملا لنفس الصورة التاريخية التي يرى الباحث أنه يستمدها من الآية المركزية للتمكين. وعلى هذا الأساس فإنه يمكن الإحالة للتمكين الذي تجسد في سيرة ذي القرنين، وكيف أنه تمكن من العالم كله. والتمييز بين التمكين التاريخي لنبي الإسلام والتمكين الجغرافي لذي القرنين، أن الأول كان بمجهود ابن آدم وطاقاته التي وضعها الله فيه، في حين أن التمكين الجغرافي فيه جوانب خص الله بها فردا أو نبيا، كما كان بالنسبة لذي القرنين: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْراً (83) إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَباً (84)﴾ [الكهف]، إنه التمكين للملِك.

5.3- **التمكين المِللي**: إنه تمكين يتميز بين التمكينين السابقين، حيث يرتبط هذا التمكين بين التمكين للملك-النبي أو النبي-الملك، وهو ما حدث للنبيين-الملكين داود وابنه سليمان عليهما السلام، غير أن كلا من التمكينين الجغرافي والمِلّلي لا تنكشف عنهما الآية المركزية، فالتمكين الذي حدث للنبيين-الملكين كان فيه دعائم فوق الطاقة البشرية: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلاً يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ (10) أَنْ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (11) وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنْ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ (12) يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْراً وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ (13) فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلاَّ دَابَّةُ الأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتْ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ (14)﴾ [سبأ].

وقفة مع التمكين لليهود من خلال القرآن الكريم: ذهب غير واحد من أن بني إسرائيل قد تحصلوا التمكين غير ما مرة، غير أن النظر في تاريخهم أنهم في عهد موسى عليه السلام لم يتحصلوه بل كان جزاؤهم التيه. وأما التمكين الذي كان في عهد داود وسليمان عليهما السلام فقد كان تمكينا لبني إسرائيل من خلال طبيعتهم المادية التي ترغب في قهر الآخرين بالقوة. ورغبتهم في قهر الآخرين كان عقابها: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنْ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (165)

فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ (166) وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (167)﴾ [الأعراف]. وقد أنزل الله لهم كتبا فصلت لهم كل شيء تفصيلا دقيقا وعجيبا، ولنتتبع بعضا من ذلك، قوله تعالى: ﴿وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلاَّ تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلاً (2) ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْداً شَكُوراً (3) وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوّاً كَبِيراً (4) فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَاداً لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْداً مَفْعُولاً (5) ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمْ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيراً (6) إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيراً (7)﴾ [الإسراء].

هل هو التمكين الثاني لأمة سيدنا محمد ﷺ حينها؟

الاهتمام بالشروط التي يقوم عليها: إن استدعاء الاهتمام بالشروط أمر يتيحه البحث: عن ابن عمر قال: كنا عند رسول الله ﷺ فقال: "كيف أنتم إذا وقعت فيكم خَمسٌ، وأعوذ بالله أن تكون فيكم أو تُدرِكوهن؛ ما ظهَرت الفاحشة في قوم قط يُعمل بها فيهم علانية إلا ظهَر فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن في أسلافهم، وما منَع قوم الزكاة إلا مُنِعوا القَطْر من السماء، ولولا البهائم لم يُمطَروا، وما بخَس قومٌ المكيال والميزان إلا أُخِذوا بالسنين وشدة المؤنة وجَور السلطان، ولا حَكَم أمراؤهم بغير ما أنزَل الله إلا سلَّط عليهم عدوهم، فاستنقَذوا بعض ما في أيديهم، وما عطَّلوا كتاب الله وسُنة نبيه إلا جعل الله بأسَهم بينهم"[59]. وقال ابن كثير في تفسيره للآية: "هذا وعْد من الله لرسوله ﷺ بأنه سيجعل أمته خلفاء الأرض، أي: أئمةَ الناس والولاةَ عليهم، وبهم تَصلُح البلاد، وتَخضع لهم العباد، ولَيُبدلَنَّ بعد خوفهم من الناس أمنًا وحُكْمًا فيهم، وقد فعَل تبارك وتعالى ذلك، وله الحمد والمنة، فإنه لم يَمت رسول الله ﷺ حتى فتَح الله عليه مكة وخَيْبَرَ والبحرين، وسائر جزيرة العرب وأرض اليمن بكمالها"[60].

مراعاة الأسباب التي تسمح بحصوله أو تمنع من تحققه: والنظر في قضية التمكين يتطلب تفتيشا دقيقا، لكونه نتيجة وليست مقدمة. فما هي الأسباب التي تجعله ممكنا؟ وما هي المسببات التي تحول دون تحققه؟

لقد سبق تفصيلها، لكن هذه الوقفة نربطها بنقطة جوهرية تتمثل في تحقيق الإيمان، وبقاء هذا الإيمان متوهجا نقيا طاقيا يدفع المؤمنين لبذل مزيد من الجهد مخلصين في دعوتهم لتقريب فرصة تحصل التمكين، ولا يتأتى ذلك إلا بمحركات أساس:

1- تجديد النية ضمن تجديد الإيمان، ولا يحصل تجديد الإيمان إلا بتحقيق الشعور بأن المؤمن مأجور عن كل أفعاله وتصرفاته. وهذا الشعور لا بد أن يحيِّنه المؤمن باستمرار، فكل تصرف منه هو عبادة، وحين يدرك كونيته عبادة فإنه سيراعي الله فيها، ويقوم بها بكل إخلاص، وهذا شعور يغيب، أو يكاد يغيب عند الخاصة، فما بالك بالعامة.

2- لا يمكن لهذا الإيمان أن يستمر، ولهذا الشعور أن يتقوى إلا في مواطن تسعف في تقويته وتنميته، فلا بد من توفر الرفقة، التي تُذَكِّر بتجديد النية، باستمرار، بعد تحديدها في كل بداية.

3- الإحساس بالأمن، وتحسيس الناس به، فلعل الأمن قضية جوهرية ترتبط ارتباطا وثيقا بالإيمان، فالإيمان أمان، ولا يمكن للمؤمن أن يكتمل إيمانه ما دام لم يربط إيمانه بالأمن والأمان، ولعل تكرار النظر في سورة 'قريش' تنشط هذا الربط.

تسطير **الأهداف** التي يقصدها:

1- **أهداف التمكين الغائية**: التي سطرها القرآن؛ فلقد وردت آيتنا المركزية في سورة النور التي ورد فيها قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (35)﴾ [النور].

2- **أهداف التمكين الابتدائية الاستراتيجية**: التي يخطط لها أفراد الأمة الذين يطمحون لتحصيل التمكين، مع التخطيط الدقيق لتحديد السبيل لتنفيذها وتحقيقها، لأن تجسيدها يفيد تحصُّل التمكين.

المعوقات التي تحول دون تحققه أو تعرقل مسيرته أو تعطل حصوله:

1- **غياب العلم**: إذ العلم ضرورة لتحقيق التمكين، وأي فئة غلّبت جانب العلم سادت وتغلبت، حتى ولو لم تلتزم شريعة الله، دون أن يعني سوادها وسيادتها أنها تحصلت 'تمكين الله'؛ وأي فئة استهزأت بالعلم وحقرت العلماء تخلفت حتى ولو ادعت إيمانها بالله.

2- **الجهل بالشرع**: أخطر فرد على الجماعة هو الفرد الجاهل بما له وبما عليه؛ فكلما شاع في الناس جهل بحقيقة الشرع انحرفوا عن الحق، واستهتروا بكل شيء، ففي زمن الكورونا، تكون الخطورة بسبب جهل العديد من الناس بواجبهم، فيكونون من المعوقات لتحقق النجاة، ويكون الدَّخَل من جهتهم.

المقومات التي يتأسس عليها التمكين: لعله من أهم المقومات التي تسهم في التعجيل بالتمكين الوعي الكامل بالجزاء الذي يترتب على كل فعل: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ وَلا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيّاً وَلا نَصِيراً (123)﴾ [النساء].

منغصات التمكين: هي التي تعجل بزواله:

1- **شيوع الباطل**: إذ يحرم الناس حقوقهم، مما يقود للإحساس بالاغتراب وحلول الكره بين أفراد البلاد والأمة، وتغول الباطل يعجل بالخراب، حيث لا يكتفي بمداره الصغير الذي ابتدأ منه بل يتفرع بشكل سرطاني يسعى لتوريط كل الباقين فيه.

2- **الفهم المنحرف للشريعة**: حين يتحول الفرد من فهم لآخر ينحرف به عن مسيرته كأن ينظر إلى بعض الناس باحتقار لمخالفتهم الملة رغم أدائهم لواجبهم ضمن شروط الدولة، أو يفهم النصوص بحرفية تعطل عبادات أو تضيقها على الناس، معتبرا أن فهمه هو الفهم الصحيح والوحيد.

3- **تعطيل المفاهيم القرآنية**: وهذا بعض، له أهميته القصوى حيث تتحول المفاهيم الشرعية من دلالات إلى دلالات أخرى معكوسة، فيتحول العجز تسامحا، والكسل رضا بالقضاء، والكذب مهارة، والمكر يصير براعة في الإدارة، فتلك من أخطر المنغصات التي تعجل بزوال أي تمكين، دون أن يعني التعجيل فترة محددة في الزمان، فالمدة ليست تقديرية بل مرتبطة بمقاييس غيبية يدبرها الله تعالى.

4- **إلغاء القيم الشرعية الكونية**: وهي البعض الثاني، مرتبط بالذي قبله، فالمفاهيم مرتبطة بالقيم، ولا يمكن فهم القيم بدون فهم المفاهيم، لكون القيم تمتح من المفاهيم التي يؤصل الشرع أو يؤصلها واضعوا المفهوم بغية تحقيق أهداف محددة، فتسود القيم الضالة فيصير التفسخ حرية، والظلم قوة، والفساد ترويحا، وتتبدل القيم بقيم أخرى وتحل محلها ويقبلها الناس ويقبلون عليها ويدافعون عنها.

مثبتات التمكين:

1- **الوعي الكامل 'بمنظومة الأسباب' القرآنية**: إذ كل شيء يتم في هذا الكون يتطلب سببا ليتحول من الكمون إلى الظهور، فقد نظم الله تعالى هذا الكون وفق هذا الناموس، والتزم به هو نفسه ابتداء، حيث

يقول: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (73)﴾ [الأنعام].

2- **إذاعة الأمن**: إنه في حال حصول التمكين للأمة فاستمرار سيادته وثبات آثاره يتطلب أن يذاع الأمن بين كل الناس، إذ غياب الأمن هو أذان بقرب حلول زوال النعم وشيوع النقم، كما أن الأمن يكون سببا لحصول الإنتاج والإبداع والمساهمة الفعالة في تدوير عجلة الاقتصاد، وحركية الناس والمال، والأمن يكون في كل تجلياته، أمن غذائي وأمن مالي وأمن نفسي وأمن جسدي.

3- **الربط بين الإخلاص في النية والعزم، وبين القيام بالوسع وبذل الجهد**: فالمرء لن يسأل إلا عن مدى صفاء نيته وإخلاص عقيدته ونقاء إيمانه، ثم عن مدى قيامه بدوره وبذله لجهده وسعيه بكل طاقته وقوته، واستفراغ كل وقته لمهمته، هما عنصران، ولن يسأل عن نتيجة عمله إلا في حال حدوث العكس: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (105)﴾ [المائدة].

4- **الثبات على الحق**: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً (28)﴾ [الفتح]، والتزام شريعة الحق تثمر باستمرار، وأي انحراف عنها انحرافا متواصلا مع استمراء نتائج الانحراف تقود لزوال التمكين.

تحقق ذلك لتكون المجتمعات الإسلامية ممكَّنَة: إن أي مدلول يتحقق فيه الصلاح يكون في سبيل تحقيق المقصود وتحصل التمكين في الأرض والدين وشيوع الأمن.

من سنة الابتلاء إلى سنة التمكين: فالابتلاء هو المعيار الوحيد للوقوف على نقاء الذهب: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنْ الأَمْوَالِ وَالأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرْ الصَّابِرِينَ (155) الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (156) أُوْلَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُهْتَدُونَ (157)﴾ [البقرة]. ولعلنا نبتلى في هذه الأيام بشيء من الخوف، ولكنه فعلا خوف حقيقي، وخطير، ويتبعه بالضرورة باقي صور الابتلاء، فهي مترابطة يوصل بعضها لبعض لترابطها اقتصاديا وماليا، وينظر الله تعالى مدى قدرتنا على التحمل والصبر والالتجاء إليه.

ولقد بدأ التمكين الفعلي لرسول الله ﷺ يوم أن دخل مكة المكرمة منصورا ولكن يكاد رأسه يصل رحل ناقته تواضعا لله: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحاً قَرِيباً (27) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً (28) مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَاناً سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمْ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً (29)﴾ [الفتح]، إن قمة التمكين حدوث 'الأمن' التام والكامل[61].

إنه من القدر انتظار جيل التمكين، فليس كل مؤمن مؤهل لتلك المزية الربانية التي لا تتحصل إلا بالجهاد بكل صنوفه: إن الله قد وعد من المؤمنين فئة، وليس كل المؤمنين موعودين بالتمكين وحصوله، بل كما رأينا، يمكن أن يموت الجيل الصادق بدون تمكين، إنه التمكين للبعض وليس للكل: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [النور:55].

فهل من فائدة للعنوان الذي تم تصدير المقال به؟

التمكين بسبب الكورونا: إن هذا البلاء قد 'أمكن' البلاد الإسلامية من فرصة تاريخية ليس من السهل تكررها بسرعة، حيث إن كل العالم، بما فيه القوى المسيطرة على مقدرات العالم، والقوى الشريرة التي لا تفتأ تخطط وتتآمر من أجل إبقاء البلاد الإسلامية في مؤخرة التصنيف العالمي لتبقى دائما تابعة. فهذه فرصة مواتية لتنتبه لمقدراتها وقدرات أفرادها وبداية 'انطلاقة صناعية وفلاحية'، اقتصادية جامعة. فقد تبينت أن أغلب الأطباء الموجودين على قمة هرم المؤسسات الطبية في العالم كله هي كفاءات إسلامية، نشاهدها يوميا على شاشات القنوات كيف تتحدث بكفاءة عالية. كما أن أغلب البلاد العربية بدأت تخترع آليات طبية مفيدة في هذا لوضع وتفيد مستقبلا، فتفتح لها الأبواب، وإن فرصة كورونا، مهما امتدت، وكانت خسائرها كبيرة، فهي في طيها نعمة ربانية للدول الإسلامية لتنفك من تخلفها، فقوى الشر لا تفتأ تخطط لتوحيلها في ديون لا تنفك منها إلا بإعادة استعمارها كلية، فاليوم، واليوم، وليس غدا، الفرصة مواتية لتحصل التمكين بالتوجه إلى الله، ثم توحيده وحده فلا شريك له في زمن تعددت فيه الشركاء له، فلا بد من الرجوع إليه، واحترام قدرات الناس وتوظيف كل فرد في المكان المناسب له وتشجيع مختلف الأنشطة، قيقينا، لن ينقضي إلا زمن يسير، ويحل التمكين الرباني للمسلمين في الأرض من جديد لإشاعة العدل بين الناس في كل مكان من العالم، وإشاعة الأمن والأمان والتسامح: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ (36) لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنْ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعاً فَيَجْعَلَهُ فِي جَهَنَّمَ أُوْلَئِكَ هُمْ الْخَاسِرُونَ (37) قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الأَوَّلِينَ (38)﴾[الأنفال]؛ ولتنظر إلى روعة هذا الإسلام، ورحمة هذا الرب: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْماً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (14) مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ (15)﴾ [الجاثية]؛ فالحمد لله على نعمة الإسلام، ومعرفة هذا الرب الكريم.

خاتمة:

حتى لا يكون كلامنا غير مؤسس ولا هادف فإنه أصبح من اللازم تجاوز حال الوصف إلى درجة المبادرة إلى الفعل، والاقتراح للعديد من الحلول المسعفة في تجاوز الوضع وتلافي القعود في الخلل. وتشخيص وضع الأمة الإسلامية معلوم للعام والخاص، ولم يعد مجديا الاكتفاء بوصف هذه الوضعية، بل لا بد من الانتقال لوصف إمكانية الانفلات من التردي والانطلاق إلى تحقيق الشهود الحضاري من خلال عملية إقلاعية حضارية صحيحة تتميز بالفعالية المستمرة والتنافس الشريف والاحتكاك المنتج.

والقاعدة التي يمكن الخلوص إليها: إن فرصة التمكين سهلة، فلم يطلب الله من عباده مستحيلا...

والذي تبين أن الأمة تطلب التمكين ولا تبذل في سبيله شيئا، وهذا لا ينبئ عن فكر اقتصادي ولا تجاري، فليس هناك شيء بالمجان إطلاقا، فلبلوغ الغاية لا بد من بذل الغاية.

وبعيدا عن سياسة التهويل أو التهوين، ولا حتى فكر التيئيس، فاليقين المتيقن منه أن التمكين ممكن، في أي وقت، ومع أي فرصة، شريطة الوعي بأن النتائج لا بد لها من مقدمات ممهدات، لكن الفكر الاقتصادي يعلمنا بضرورة تصيد الفرص.

إننا نريد أن نستثمر وباء كورونا للالتفات إلى الذات وإعادة اكتشافها والتحقق من قدراتها منفردة ومجتمعة، فالزمن لن يستمر، فالأيام متداولة بتقدير الله، ومن ثمة صار لزاما البحث الجدي عن سبل التحرر الفكري أولا، ليتحقق بعده سائر صنوف التحرر المنشودة. ولا يمكن لذلك أن يتحقق إلا حين نعي أنه صار

من الواجب الانتقال من التنظير إلى الفعل، والفعل يتطلب إدراك ضرورة التحصل على فكر التجريب والتطبيق والمحاولة المتكررة والتعلم من الخطأ على حد النظرية الجشطلتية في التربية والتعليم.

وقد تبين من الدراسة وصف جدي للحالة الواقعة وإن بنظرة موجزة، إذ ليست هي المستهدف، بل تصوير تطبيقي واقتراح حلول لتحصيل التمكين وتحقيق وعد الله تعالى. وإن بعض المحتويات لا تحتاج لكثير توصيف، فهي من المفهوم بالأصالة مما استدعى تجلية أساليب الانعتاق في الممارسات العملية وليس في التنظير الذي قد يأتي وقد لا يتأتى مجيئه. وقد كان القرآن الكريم هو السند الأساس والوحيد في الفهم عنه والتفهيم منه، إذ هو أداة النجاة الأساس. والقرآن قد ربط بين جملة من المفاهيم المتكاملة، ولا يمكن فهمها أحدها في غياب الآخر: ربط بين مفهوم التمكين ومفهومي الاستخلاف والاستعمار. ولا يمكن أن يحدث تمكين في غياب استخلاف، أي الوعي بأن مهمة الإنسان في الأرض خلافة الله في أرضه وليس التحكم في أرضه، والاستخلاف يعني الاستماع لتوجيهات المستخلِف؛ كما يرتبط بهما مفهوم الاستعمار، أي التعمير الإيجابي وليس التدمير الذي انكشف في قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (41) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ (42) فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ يَصَّدَّعُونَ (43) مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ (44) لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ (45)﴾ [الروم][62]. وهذه المفاهيم الثلاث لا تستقيم بمعزل عن مفهوم يجمعها ويكون الرابط بينها كلها وهو مفهوم 'الإصلاح'، وهذا الإصلاح لا بد أن يكون إصلاحا مستمرا، ولا يكفي فيه التميز بالصلاح الذاتي، بل لا بد من الإصلاح بعد الصلاح.

"إن المشكلة التي استقطبت تفكيري واهتمامي منذ أكثر من ربع قرن وحتى الآن هي مشكلة الحضارة"، على حد قول مالك بن نبي[63]، ومن هذا المنطلق أصبح من اللازم التفكير في هذا المعطى. فالتأثير الثقافي والحضاري خطير يتبين من خلال الواقع حين أدركت الأمة الإسلامية تفوق الغرب حال الاحتكاك به مع بداية الفترة الاستعمارية، وهو ما عبر عنه بن نبي بالقابلية للاستعمار. وللخروج من هذا المأزق لا بد من استحضار فكري[64] من الضعف إلى القوة. وأول سبيل لذلك هو تصحيح المفاهيم[65] ليسهل بذلك تصحيح القيم.

وحتى يكون لأي تنمية نتيجة ودورا في عملية التطوير لا بد من 'تصحيح الأفكار'، لأنها هي التي تبني الفرد وتشكله وفقها مع تجديدها باستمرار وتقويمها وتعديلها بما يتناسب وظروف العمل والبيئة والأفراد، لأن الأفكار المنحرفة أو المحرفة لا تقل خطورة عن الجراثيم والمكروبات والفيروسات المعدية؛ يقول مالك بن نبي: "وغنى المجتمع لا يقاس بكمية ما يملك من أشياء بل بمقدار ما فيه من أفكار"[66]. وهذا يتطلب بناء الأفراد قبل العمران والمعمار، وذلك بتأهيله حتى يكون قادرا على الوعي، أولا، ثم الوعي بضرورة التفعيل الحضاري؛ فما أكثر الإمكانيات المالية والطاقية التي يتوفر عليها دون العالمين أو أكثر منهم، ولكن مع ذلك لا زالت في أسفل سافلين. فالفكرة ومنتجها هي الثمن وليس قيمة الشيء المملوك وثمنه[67]؛ وبيل غيتس نموذج واضح، فهو من أغنى أغنياء العالم، ولا يمتلك مصدرا من مصادر الطاقة، بل ما يمتلكه هو 'فكره وفكر الذين يعملون معه'.

إن وعد الله في التمكين لا يتخلف وينجلي حال توفر شروطه، من جهة، ووعي الفئة التي تنتظره بسنن تحققه. ويتوقع الباحث أن يكون وقوع العالم الإسلامي في جائحة كورونا دافعا لأفراده كي يعودوا إلى ربهم ويطلبوا عونه وهدايته، ويجتهدوا في بناء ذواتهم من جديد لكي يعيد تجانسه مع الكون.

النتائج:

1- إن التمكين للأفراد لا ينقطع أبدا.

2- التمكين للمجتمعات ممكنة تمهيدا للتمكين للأمة.

3- التمكين للأمة الإسلامية يتطلب توفر شروط حدده القرآن الكريم.

4- تتبع التاريخ ومقارنته بما ورد في القرآن الكريم يكشف عن تحقق التمكين الرباني للمؤمنين والتمكين الاستدراجي لغير الفئة المؤمنة.

5- شروط التمكين وأسبابه وضوابطه سهلة وممكنة للأمة في أي وقت قررت تحقيقها.

المقترحات:

1- إعادة النظر في دلالة مفهوم التمكين في القرآن الكريم وتحفيز الناس على تحقيقه بناء على تيسير بعيدا عن كل تعقيد وتصعيب.

2- إعداد مناهج في التعليم بشكل يستجيب لحاجات الفرد والجماعة.

3- استنبات التجارب وليس نقلها واستنساخ أدائها؛ فلكل طين مزروعاته، وإن منها ما لا ينبت شجره إلا في موطن واحد ووحيد(68). ولكل مجتمع بيئته الخاصة.

4- تبيئة التعليم بناء على حاجت المجتمع وحاجات أفراده، وليس بناء على اقتراحات مزاجية أو وفق حاجات الغير.

5- التركيز على التعليم التجريبي والأنشطة التطبيقية وتجاوز المستوى التنظيري أو البقاء في إطار المعرفة النظرية التي لا تنتج أثرا في الواقع.

6- ربط التعليم بالتربية وبنائه على تعليم يربط المفهوم بالقيمة.

7- تجاوز نقل المعرفة من الغرب والسعي للحصول على التقنية وتأهيل الفرد من أجل حسن توظيفها والاشتغال عليها والإنتاج بها بل السعي للإبداع التقني، وخصوصا في ظرف مثل زمن الكورونا.

8- تعليم المتعلمين النظر الذي يعتمد على الكل بدل البحث في الجزئي حتى تكتمل النظرة، وحينها يمكن حل الجزئيات تباعا.

9- تكوين الأفراد على حل المشكلات من أجل اكتساب بنك من الحلول التي يمكن توظيفها في حينها ومكانها المناسبين.

10- تكوين المجتمع على تبادل المنافع وتكامل الإنجازات وتوقف الواحد على الآخرين حتى لا يتم إعادة إنتاج نفس العناصر والمكونات المجتمعية التي تحسب أنها هي وحدها مدار الكل.

11- تكوين الأفراد في عملية بنائية مستمرة على السعي من أجل الوصول إلى الاتفاق على المشترك قبل التصارع على المختلف حوله، بغية تحقيق التوافق قبل ابتغاء الاتفاق، وذلك من أجل بناء أفراد متفاعلين اجتماعيا، متماسكين من أجل الحفاظ على النظام القائم على القيم السليمة والنبيلة.

12- تعليم المتعلمين ضرورة ربط الحق بالواجب، وربط الواجب بالمحاسبة حتى يحترم كل فرد مسؤولياته كيفما كانت درجتها.

13- ترجمة المناهج في فعاليات معرفية ومنهجية وتطبيقية في التحسيس، عمليا، تعطي الأسبقية للرأسمال الاجتماعي البشري على الرأسمال المالي.

وللحصول على شرف الشهود الحضاري لا بد من أن تدرك جسامة هذا الشرف-المهمة. ولا يتأتى ذلك إلا بتوفر الشعور بمهمة الاستخلاف في الأرض، ومن ثمة الوعي بمبدأ التسخير؛ التسخير في شموليته، حيث تتبادل المنافع بين الفرد والكون، من غير تدمير.

قائمة المصادر والمراجع:

1- BBC news عربي، بعنوان: كيف يستقبل المسلمون ثاني رمضان في ظل الكورونا، بتوقيع المجلة، بتاريخ 2021/04/13م، وتمت الاستفادة منه بتاريخ 2022/01/30م.

2- أحمد إبراهيم سلمى أرناؤوط: تمكين المعلمين وظيفيًا وعلاقته بدرجة الإقبال على شغل الوظائف الإدارية بالمدارس الثانوية العامة بشمال سيناء دراسة حالة، مجلة الإدارة التربوية، العدد الخامس والعشرون، يناير 2020م، (ص ص209-352).

3- أحمد بن حنبل الشيباني: المسند، تحقيق شعيب الأرناؤوط، وآخرين، إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421ه، 2001م.

4- أحمد بن فارس بن زكريا (ت395ه): معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ، 1979م.

5- إسماعيل بن عمر بن كثير: تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1419ه، 1998م.

6- أغادير سالم العيدروس: اعتماد التمكين المستخلص من الفكر الإداري الإسلامي كاستراتيجية للتطوير الإداري: دراسة ميدانية على وزارة التعليم السعودية، المجلة العربية للإدارة، مجلد 38، عدد 2، يونيو)حزيران18(20.

7- أوعقى حميد: واقع الأمة.. بين أمجاد الماضي ومآسي الحاضر، منشور بمدونات موقع الجزيرة القطرية، بتاريخ 2018/03/24م، وتمت الاستفادة منه بتاريخ 2022/02/01م.

8- جلال فيروز: النظرية القرآنية لإدارة الأزمات، بحث ألقي في مؤسسة الأبرار الإسلامية يوم الخميس 13 ديسمبر 2019.

9- جمال الدين الشيال: الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي، مؤسسة هنداوي 2017/01/26م.

10- سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، الطبعة الشرعية الثانية والثلاثون، 1432هـ،2003م.

11- صبري محمد خليل خيري، الموقع الرسمي للدكتور صبري محمد خليل خيري، بتاريخ 2020/05/17، بتصرف.

12- عادل زيتون: الحضارة العربية الإسلامية.. قراءة في قصة التدهور والانحطاط، مقال منشور بموقع مجلة العربي الكويتية، منشور بتاريخ أبريل 2009م، وتمت الاستفادة منه بتاريخ 2022/02/05م.

13- عارف حسونة، في ظلال رمضان: دعوى سد باب الاجتهاد ومخاطرها، تم نشره في السبت 29 أغسطس، 2009م، بجريدة الدستور الإلكترونية، وتمت الاستفادة منه بتاريخ 2022/02/05م.

14- عبد الحق بن عطية الأندلسي: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق مجموعة من الباحثين بإشراف إدارة الشؤون الإسلامية، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، الطبعة الأولى، 1436ه، 2015م.

15- عثمان أمكور: لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟.. الجزيرة نت تحاور المفكر أحمد ت. كورو حول العلماء والتجار والحضارة، مقال منشور بموقع الجزيرة القطرية بتاريخ 2020/12/14م، وتمت الاستفادة منه بتاريخ 2022/02/05م).

16- علي بن بخيت الزهراني: الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وآثارهما في حياة الأمة، جامعة أم القرى، 1415/01/19ه، بدون تاريخ، بدون طبعة، بدون دار نشر.

17- علي بن محمد الشريف الجرجاني: التعريفات، تحقيق وضبط وتصحيح جماعة من العلماء بإشراف دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403ه، 1983م.

18- مالك بن نبي: فكرة كومنويلث إسلامي، سلسلة مشكلات الحضارة، ترجمة الطيب الشريف، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ودار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة الثانية، 1421ه، 2000م.

19- مالك بن نبي: مجلة المعرفة التونسية وصية مالك بن نبي، عدد 8، السنة الثانية، 1395ه، 1975م.

20- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر، ودمشق، الطبعة الثالثة، 1406ه، 1986م.

21- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، سلسلة مشكلات الحضارة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، طبعة 1423ه، 2002م.

22- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، سورية، ط4، 1404هـ، 1984م.

23- محمد اشتاتو: فيروس كورونا في المغرب: التبعات الاقتصادية والاجتماعية، منشور بموقع FIKRA FORUM، بتاريخ 2020/04/23م، وتمت الاستفادة منه بتاريخ 2022/01/30م.

24- محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ط الدار التونسية للنشر، سنة 1969م.

25- محمد أمحزون: قراءة في تخلف العالم العربي في العصر الحديث (1-2) مظاهر التخلف، منشور بموقع ناصحون، بتاريخ: 2021/02/13م، وتمت الاستفادة منه بتاريخ 2022/02/02م.
26- محمد باقر الحكيم: علوم القرآن، مجمع الفكر الإسلامي، عدد22، الطبعة الرابعة، ب.ت.
27- محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية: التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي والسنن التاريخية وعناصر المجتمع في القرآن الكريم، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1434هـ، 2013م.
28- محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، وصيدا، الطبعة الخامسة.
29- محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق،1432هـ، 2002م.
30- محمد بن جرير بن يزيد الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420ه، 2000م، حواشي أحمد ومحمود شاكر.
31- محمد بن عبد الله النيسابوري الحاكم: المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1422ه، 2002م.
32- محمد بن مكرم بن علي ابن منظور: لسان العرب، الحواشي لليلجزي وآخرون، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ.
33- محمد علي الصلابي: فقه النص والتمكين في القرآن الكريم، أنواعه، شروطه، أسبابه، مراحله، وأهدافه، مؤسسة اقرأ، القاهرة، ب.ت..
34- محمد علي الصلابي: كيف تعامل المسلمون مع الأوبئة وآثارها في مراحل تاريخهم، نشر بموقع الجزيرة القطرية، بتاريخ 2020/03/19م، وتمت الاستفادة منه بتاريخ 2022/01/30م.
35- محمد عمر الزعبي، وآخر: أثر التمكين الإداري في تحسين الأداء التنظيمي: دراسة حالة لشركة الاتصالات الأردنية (أورانج)، المجلة العربية للإدارة، مجلد 39 ، عدد 3، سبتمبر) أيلول (20، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، جامعة الدول العربية،2019 م.
36- محمد قطب: واقعنا المعاصر، دار الشروق، الطبعة الرابعة، 1418ه، 1998م.
37- محمد ناصر الدين الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها (السلسلة الصحيحة)، مكتبة المعارف، 1415ه، 1995م.
38- محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي، ب.ت، ب.ط.
39- مرام سالم: كورونا يحرك عجلة الابتكارات والاكتشافات في العالم ودول عربية، مقال منشور بموقع DW الألمانية، بتاريخ 2020/04/18م؛ وتمت الاستفادة منه بتاريخ 2022/01/30م. وبنفس الموقع مقال منشور بتاريخ 2020/12/21م، سابق لنفس الباحثة، تحت عنوان: من المعاناة يولد الإبداع.. اختراعات ومبادرات عربية لمواجهة كورونا.
40- مسلم بن الحجاج النيسابوري: المسند الصحيح المختصر بنقل العدل إلى رسول الله ﷺ (الصحيح)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ب.ت، ب.ط.
41- مصطفى مسلم، وآخرون: التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، كلية الدراسات القرآنية والبحث العلمي، جامعة الشارقة، 1431هـ، 2010م.
42- منال بن قسيمة: المناهج النقدية الأدبية 'قراءة في كتاب الفكر النقدي الأدبي المعاصر لحميد لحمداني'، بحث لنيل ماستر في النقد العربي الحديث، من كلية الآداب واللغات، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، الجزائر، تحت إشراف الدكتور إبراهيم زلافي، 2016-2017م.

الهوامش:

[1]- الطالبة منال بن قسيمة: المناهج النقدية الأدبية 'قراءة في كتاب الفكر النقدي الأدبي المعاصر لحميد لحمداني'، بحث لنيل ماستر في النقد العربي الحديث، من كلية الآداب واللغات، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، الجزائر، تحت إشراف الدكتور إبراهيم زلافي، 2016-2017م.

[2]- من مثل: الدكتورة أغادير سالم العيدروس: اعتماد التمكين المستخلص من الفكر الإداري الإسلامي كاستراتيجية للتطوير الإداري: دراسة ميدانية على وزارة التعليم السعودية، المجلة العربية للإدارة، مجلد 38، عدد 2، يونيو (حزيران –يونيو 2018م)، حيث عرفت التمكين بقولها: "ومما سبق نستخلص أن التمكين الإداري هو امتلاك قدر من القوة وحيازة شيء من السلطة والنفوذ، وتأييد الرؤساء والعملاء والزملاء، لأداء التكاليف بأسرها على سبيل التمام والكمال من غير نقص ولا

اختلال ولا تفريط" (ص ص: 43-65)، ص48. وعليه، فهذا التمكين ليس مقصودا من الدراسة وإن كان فيه بعض من مضامينه.

[3]- الدكتور محمد عمر الزعبي، والدكتور أحمد صالح الهزايمة: أثر التمكين الإداري في تحسين الأداء التنظيمي: دراسة حالة لشركة الاتصالات الأردنية (أورانج)، المجلة العربية للإدارة، مجلد 39 ، عدد 3، سبتمبر (أيلول 20)، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، جامعة الدول العربية،2019 م، (ص ص 81 -94)، وقد قربا مفهوم التمكين كما هو متداول في مجال الاقتصاد الإداري: "يسمح التمكين للعاملين بالمشاركة في المعلومات، وفي التدريب والتنمية، والتخطيط والرقابة على مهام وظائفهم، بغية الوصول إلى النتائج الإيجابية في العمل، وتحقيق الأهداف الفردية والتنظيمية"، ص82، وهذا الفهم هو الآخر هو من مستجدات الفهم، وليس مقصودا بمعناه وإن كان بعض محتواه متضَمَّنا.

[4]- الدكتور أحمد إبراهيم سلمى أرناؤوط: تمكين المعلمين وظيفيًا وعلاقته بدرجة الإقبال على شغل الوظائف الإدارية بالمدارس الثانوية العامة بشمال سيناء دراسة حالة، مجلة الإدارة التربوية، العدد الخامس والعشرون، يناير 2020م، (ص ص209-352). وقد ربط التمكين بالمجال الوظيفي في الميدان التعليمي، بالخصوص.

[5]- الدكتور محمد علي الصلابي: فقه النص والتمكين في القرآن الكريم، أنواعه، شروطه، أسبابه، مراحله، وأهدافه، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ب.ت.، ص7.

[6]- وهي سورة وسمها باسم يوسف عليه السلام، وورود التمكين فيها علامة على تحقيق التمكين لمن استوفى شروطه، فقد تم التمكين لهذا النبي حتى في ظل مجتمع لم يؤمن بعد، فأثر الصدق في الالتزام حصول التمكين الفردي ليلحقه التمكين للأمة.

[7]- الدكتور مصطفى مسلم، وآخرون: التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، كلية الدراسات القرآنية والبحث العلمي، جامعة الشارقة، 1431هـ، 2010م، ص 561.

[8]- محمد بن أبي بكر الرازي (ت666هـ): مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، وصيدا، الطبعة الخامسة، ص 635.

[9]- محمد بن مكرم بن علي ابن منظور (ت711هـ): لسان العرب، الحواشي لليلجزي وآخرون، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ، ج13، فصل النون، باب مكن ص414.

[10]- من موقع الدكتور صبري محمد خليل خيري، بتاريخ 2020/05/17، بتصرف.

[11]- قد لا يكون مستساغا الحديث عن أهداف التمكين، إلا من كونه تسخيرا إلهيا لغاية أسمى، تَم تسطيرها أصلا في النص، غير أن الفئة التي تستهدف التحصُّل على التمكين أن تكون لها غايات من بعد الوصول إليه، وليس من ورائه، فهو تمكين من الله وليس تحصيلا بالذات ولا يتوقف على الرغبة ولا يتم بسبب الحاجة.

[12]- أحمد بن فارس بن زكريا (ت395ه): معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ، 1979م، 22/3، و23، [بَابُ الزَّاءِ وَالْمِيمِ وَمَا يَثْلُثُهُمَا].

[13]- أخرجه مسلم: في صحيحه، كتاب الأشربة، باب الأمر بتغطية الإناء وإيكاء السقاء، وإغلاق الأبواب، وذكر اسم الله عليها، وإطفاء السراج والنار عند النوم، وكف الصبيان والمواشي بعد المغرب، ح رقم 99 (2014)، وقال فؤاد عبد الباقي: قالوا والوباء مرض عام يفضي إلى الموت غالبا.

[14]- حديث رقم (2014)، شرح محمد فؤاد عبد الباقي: (يتقون ذلك) أي يتوقعونه ويخافونه. أقول: غير أن أعاجم اليوم لم يعودوا يعرفون ذلك، وزاد جهلهم على تغافلنا، فكان الذي كان، بل إن هناك معرفة للعامة ببلادنا المغرب من يهتمون بالمنازل الفلكية يتحدثون عن كون تلك الليلة قد تكون بين 10 دجنبر و14 منه، والله أعلم.

[15]- أخرجه مسلم: في صحيحه، كتاب الأشربة، باب الأمر بتغطية الإناء وإيكاء السقاء، وإغلاق الأبواب، وذكر اسم الله عليها، وإطفاء السراج والنار عند النوم، وكف الصبيان والمواشي بعد المغرب، حديث رقم 97 (2012).

[16]- الدكتور مصطفى مسلم وآخرون، التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، (م.س)، ص 457.

[17]- مرام سالم: كورونا يحرك عجلة الابتكارات والاكتشافات في العالم ودول عربية، مقال منشور بموقع DW الألمانية، بتاريخ 2020/04/18م؛ وتمت الاستفادة منه بتاريخ 2022/01/30م. وبنفس الموقع مقال منشور بتاريخ 2020/12/21م، سابق لنفس الباحثة، تحت عنوان: من المعاناة يولد الإبداع... اختراعات ومبادرات عربية لمواجهة كورونا.

[18]- تم نشر مقال، بموقع BBC news عربي، بعنوان: كيف يستقبل المسلمون ثاني رمضان في ظل الكورونا، بتوقيع المجلة، بتاريخ 2021/04/13م، وتمت الاستفادة منه بتاريخ 2022/01/30م، ومن أهم ما ورد فيه، في فقرة 'مبادرات وبدائل': "وفي ظل القيود التي فرضتها الجائحة، فإن هيئات خيرية وبنوك طعام في مصر والعديد من الدول العربية، نشطت منذ رمضان الماضي في العمل على بدائل لتوفير الطعام للمحتاجين".

[19]- أي الطاعون، ويقاس عليه مختلف الجوائح والأوبئة.

[20]- الدكتور علي الصلابي: كيف تعامل المسلمون مع الأوبئة وآثارها في مراحل تاريخهم، نشر بموقع الجزيرة القطرية، بتاريخ 2020/03/19م، وتمت الاستفادة منه بتاريخ 2022/01/30م. والحديث متفق عليه، وعند البخاري، عن أسامة بن

زيد رضي الله عنه، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، رقم الحديث 5728، دار ابن كثير، دمشق،1432هـ، 2002م، وعند مسلم، ح2218.

[21]- محمد اشتاتو: فيروس كورونا في المغرب: التبعات الاقتصادية والاجتماعية، منشور بموقع FIKRA FORUM، بتاريخ 2020/04/23م، وتمت الاستفادة منه بتاريخ 2022/01/30م.

[22]- الدكتور جلال فيروز: النظرية القرآنية لإدارة الأزمات، بحث القي في مؤسسة الأبرار الإسلامية يوم الخميس 13 ديسمبر 2019.

[23]- محمد باقر الحكيم: علوم القرآن، مجمع الفكر الإسلامي، عدد22، الطبعة الرابعة، ب.ت.، ص343؛ ومثله عند محمد باقر الصدر، في: المدرسة القرآنية: التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي والسنن التاريخية وعناصر المجتمع في القرآن الكريم، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1434هـ، 2013م، محاضرات محمد باقر الصدر، الدرس الثاني، ص29.

[24]- ورد ضمن آياتها قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (35)﴾.

[25]- الدكتور مصطفى مسلم: التفسير الموضوعي لسور القرآن، (م.س)، ص 165.

[26]- الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 282/9، 283.

[27]- الدكتور محمد علي الصلابي: فقه النص والتمكين في القرآن الكريم، أنواعه، شروطه، أسبابه، مراحله، وأهدافه، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ب.ت، ص 5و6.

[28]- الدكتور محمد علي الصلابي: فقه النصر والتمكين في القرآن الكريم، (م.س)، ص 7.

[29]- ورود هذه الآيات في سورة تم وسمها باسم 'الأعراف'، كناية عن كون تلك النصوص كأنها في مكان مرتفع يراه كل أحد إلا من رفض.

[30]- محمد بن جرير بن يزيد الطبري (ت310ه): جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420ه، 2000م، حواشي أحمد ومحمود شاكر، ج11، ص63.

[31]- الدكتور مصطفى مسلم: التفسير الموضوعي، (م.س)، ص15، ووجب التنبيه إلى أن هذه النسخة مجموع فيها جميع الأجزاء.

[32]- الدكتور مصطفى مسلم، وأخرون: التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، (م.س)، ص 534.

[33]- الدكتور مصطفى مسلم، وأخرون: التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، (م.س.)، ص 102.

[34]- الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ط الدار التونسية للنشر، سنة 1969، 284/18.

[35]- سيد قطب: في ظلال القرآن، 2674/5.

[36]- عبد الحق بن عطية الأندلسي: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق مجموعة من الباحثين بإشراف إدارة الشؤون الإسلامية، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، الطبعة الأولى، 1436ه، 2015م، 444/4.

[37]- كما وردت في المعاجم اللغوية.

[38]- كما وردت في سياق ذي معنى محدد ومقصود.

[39]- حين اعتبرها القرآن دلالة محددة تحمل مضامين تتكرر في عديد من سوره.

[40]- حين تتحول الدلالة إلى كيان كلي يستغرق معاني يمكنها أن تحمل نظريات دقيقة تربط بين الواقع المعيش حسب اختلاف الأزمنة ودلالة تتشكل بحسب الأفهام المتجددة في إطار قاعدة ثابتة.

[41]- الدكتور محمد علي الصلابي: فقه النص والتمكين في القرآن الكريم، أنواعه، شروطه، أسبابه، مراحله، وأهدافه، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ب.ت، (م.س)، ص 71.

[42]- عرفها علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت816ه): "أن يجعل الله تعالى العبد مقبول الحاجة وقت فَوَقْتا، إلى أقصى عمره للابتدال بالبلاء والعذاب؛ وقيل: الإهانة بالنظر إلى المآل؛ والاستدراج: هو أن تكون بعيدا من رحمة الله تعالى، وقريبا من العذاب تدريجا؛ والاستدراج: الدنو إلى عذاب الله بالإمهال قليلا قليلا؛ والاستدراج: أن يرفعه الشيطان درجة إلى مكان عال، ثم يسقط من ذلك المكان حتى يهلك هلاكا؛ والاستدراج: هو أن يقرب الله العبد إلى العذاب والشدة والبلاء في يوم الحساب، كما حُكي عن فرعون لما سأل الله تعالى قبل حاجته للابتلاء بالعذاب والبلاء في الآخرة"؛ التعريفات، تحقيق وضبط وتصحيح جماعة من العلماء بإشراف دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403ه، 1983م، باب الألف مع السين، المصطلحات: 123 إلى 127، ص20.

[43]- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، سورية، ط4، 1404هـ، 1984م، ص:92

[44]- ذهب الصلابي للقول في التمكين، من كتابه فقه النصر والتمكين، ص 124: "لقد كان ذو القرنين على علم بأخبار الغيب التي جاءت به الشرائع، ومع ذلك لم يتخذ من الأقدار تكأة لتبرير القعود والهوان، فقد بنى السد وبذل فيه الجهد، مع علمه

بأن له أجلاً سوف ينهدم فيه لا يعلمه إلا الله". أقول: هذا ليس من علم الغيب، بل من اليقين، فالدك حاصل، إن بزوال الردم بفعل من الأفعال، فالعلماء يقدرون لكل بناء أو صناعة 'عمرا مفترضا'؛ أو بزلزلة يوم القيامة، وكلاهما ضمن وعد الله.

[45]- لعله كان مدركا للعديد من العلوم والمعارف، دون أن نغفل أنه بالإمكان أن يكون له فريق عمل يساعده في تدقيق تلك المعارف والاستنجاد بها: من جغرافيا حيث كان ملما بمناطق عديدة من العالم، وملما بالصناعة الحديدية وعلم الفيزياء والكيمياء، وغيرها من العلوم الحقة والشرعية، ولعله كان بحارا فما كان بمقدوره أن يقطع كل هذه الفيافي دون ركوب البحر، فلا بد أن يكون له خبرة في صناعة السفن الضخمة العابرة للقارات الحاملة للجنود...

[46]- يذهب الدكتور محمد الصلابي للقول في كتابه فقه النصر والتمكين: "يبدأ العصر الذهبي لبني إسرائيل مع ظهور داود عليه السلام في القتال عندما أكرمه الله تعالى بقتل جالوت،... شدّ ملكه بالتسبيح والذكر والطاعة،.. بالعشي والإشراق: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالإِشْرَاقِ﴾؛ فوهبه الله هبة عظمى ذكرها في كتابه عَزَّ وجل: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾، أي جعلنا له ملكًا كاملاً من جميع الملوك العظماء، بحيث لا يتمكن منه أعداؤه لكثرة جيوشه، وكثافة حراسه التي قيل إنهم كانوا ألوفًا كثيرة يتناوبون في حراسته، ولم ينكسر له جيش في معركة أبدًا، فقد كان مؤيدًا بعون الله ونصره، [ص:18]. أقول: فالأمر يتكشف عن كون القوة كانت سبيلا للتمكين قبل غيره من الضوابط الشرعية التي وردت في القرآن الكريم، في الآية المرجعية.

[47]- عام 583هـ كان عام استعادة القدس من يد الصليبيين على يد صلاح الدين الأيوبي، ومعركة الزلاقة عام 479هـ بقيادة يوسف بن تاشفين قائد دولة المرابطين، بالمغرب الأقصى، و(عثمان أمكور: لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟... الجزيرة نت تحاور المفكر أحمد ت. كورو حول العلماء والتجار والحضارة، مقال منشور بموقع الجزيرة القطرية بتاريخ 2020/12/14م، وتمت الاستفادة منه بتاريخ 2022/02/05م). وقد عرض أهم ما يمكن أن يتقاطع مع مذهب الباحث في كتابه: 'الإسلام، السلطوية والتأخر: مقارنة عالمية وتاريخية'، حيث يقول في هذا الحوار: "في بدايات التاريخ الإسلامي، كان للعالم الإسلامي طبقات برجوازية وفكرية متفاعلة. في ذلك الوقت كان علماء الإسلام يتمتعون باستقلال في الغالب عن سلطة الدولة. ولكن بعد منتصف القرن الحادي عشر (الميلادي=الرابع الهجري)، بدأ التحالف بين العلماء وسلطة الدولة في الظهور. قام تحالف العلماء-الدولة بتهميش المثقفين والتجار تدريجيا في القرون التالية".

[48]- الدكتور محمد الصلابي: فقه النصر والتمكين، ص43.

[49]- أوعقى حميد: واقع الأمة... بين أمجاد الماضي ومآسي الحاضر، منشور بمدونات موقع الجزيرة القطرية، بتاريخ 2018/03/24م، وتمت الاستفادة منه بتاريخ 2022/02/01م.

[50]- أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن ثوبان، رضي الله عنه، تتمة مسند الأنصار، ح22397، وغيره؛ (صحيح، صححه الألباني، صحيح الجامع، رقم 8183).

[51]- علي بن بخيت الزهراني: الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وآثارهما في حياة الأمة، وأصله رسالة جامعية، في العقيدة بجامعة أم القرى بتاريخ 1415/01/19ه، بدون تاريخ، بدون طبعة، بدون دار نشر، 12/2، 34.

[52]- علي الزهراني: الانحرافات في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، (م.س)، 437/1-564. ويمكن الرجوع إلى الأستاذ الدكتور محمد أمحزون: قراءة في تخلف العالم العربي في العصر الحديث (1-2) مظاهر التخلف، منشور بموقع ناصحون، بتاريخ: 2021/02/13م، وتمت الاستفادة منه بتاريخ 2022/02/02م.

[53]- محمد قطب: واقعنا المعاصر، دار الشروق، الطبعة الرابعة، 1418ه، 1998م، ص 176.

[54]- عادل زيتون: الحضارة العربية الإسلامية... قراءة في قصة التدهور والانحطاط، مقال منشور بموقع مجلة العربي الكويتية، منشور بتاريخ أبريل 2009م، وتمت الاستفادة منه بتاريخ 2022/02/05م، حيث يقول: "ما أصاب العالم العربي الإسلامي من تمزّق في وحدته السياسية، إذ حلّت الكثرة محل الوحدة، وقامت على أنقاض الدولة الواحدة ممالك ودول عدة، في مشرق العالم الإسلامي ومغربه، فإذا كانت سلطة الخليفة في العصر الأموي قد امتدت من الأندلس غرباً إلى سمرقند شرقاً، فإن هذه السلطة لم تعد تتجاوز في القرن الأخير من التاريخ العباسي (السابع للهجرة) (الثالث عشر للميلاد) مدينة بغداد وضواحيها. ولقد تعزز هذا الانقسام السياسي بتمزق الوحدة الدينية، إذ أخذ يتنافس على زعامة المسلمين، منذ القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد) ثلاثة خلفاء: عباسي في بغداد وأموي في قرطبة، وفاطمي في القاهرة. ولاشك في أن هذه الانقسامات جميعاً، أدت إلى اندلاع الحروب بين القوى الإسلامية، ودفع المسلمون عامة الثمن غالياً من أرواحهم واقتصادهم ومدنيتهم". وأما فيما يتعلق بتاريخ سد باب الاجتهاد، يقول الدكتور عارف حسونة، في ظلال رمضان: دعوى سد باب الاجتهاد ومخاطرها، تم نشره في السبت 29 آب/ أغسطس، 2009م. 03:00 مساءً، بجريدة الدستور الإلكترونية، وتمت الاستفادة منه بتاريخ 2022/02/05م: "هذا وقد اختلفوا، على هذه الدعوى، متى انسد باب الاجتهاد، فقد قال ابن القيم رحمه الله: "قالت طائفة ليس لأحد أن يختار بعد أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر بن الهذيل ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد اللؤلؤي، وهذا قول كثير من الحنفية. وقال بكر بن العلاء القشيري المالكي ليس لأحد أن يختار بعد المائتين من الهجرة. وقال آخرون ليس لأحد أن يختار بعد الأوزاعي وسفيان الثوري ووكيع بن الجراح وعبدالله بن المبارك. وقالت طائفة ليس

لأحد أن يختار بعد الشافعي". وبالجملة فلعل الأدق أن القول بسد باب الاجتهاد إنما كان في أواخر القرن الرابع الهجري لا بعده، ولا أواسطه، ولا في بدايته، وإن قال بكل زمن من تلك الأزمان بعض العلماء، وذلك نظرا إلى أن بانقضاء القرن الرابع انقضى عصر أئمة المذاهب".

[55]- جمال الدين الشيال: الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي، صدر هذا الكتاب عام 1957م، صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي 2017/01/26م، ج1، ص 11.

[56]- البروفيسور المغربي منصف السلاوي تم تكليفه من طرف رئيس أمريكا للقيام بالتنسيق بين مختلف الجهات المكلفة بالتحضير لإنتاج لقاح ضد فيروس كورونا لخبرته الفائقة في إنتاج اللقاحات، وله شواهد وبراءة اكتشاف في العديد منها. كما أن هناك العديد من الأطر الطبية في العديد من دول الغرب، حتى أن رئيس فرنسا لما زار أكبر مستشفيات فرنسا في ظل الجائحة تفاجأ من كون كلها أطرا عربية، منشور بموقع الحرة، بتاريخ 11 أبريل 2020م، تمت الاستفادة منه بتاريخ 2022/01/05م.

[57]- الطاهر ابن عاشور: المقدمة الرابعة لتفسير التحرير والتنوير، ط الدار التونسية للنشر، سنة 1969م، الجزء الأول، الكتاب الأول، ص 38.

[58]- مالك بن نبي: مجلة المعرفة التونسية وصية مالك بن نبي، عدد 8، السنة الثانية، 1395ه، 1975م، (ص ص19-31).

[59]- أخرجه الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري (ت405ه): المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1422ه، 2002م، في كتاب الفتن والملاحم، باب أما حديث أبي عوانة، حديث بدون رقم، 582/4، وصحَّحه الذهبي في تلخيصه على المستدرك، وصححه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها (السلسلة الصحيحة)، مكتبة المعارف، 1415ه، 1995م، ح106، 216/1.

[60]- إسماعيل بن عمر بن كثير (ت774ه): تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1419ه، 1998م، 71/6.

[61]- ـ قد لا يكون لهذا 'الأمن' المنشود أية علاقة بالأمن الذي خصه الله تعالى بسكان بيته: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (3) الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ (4)﴾ [قريش]، ويا ليتهم ينتبهون لهذه الآية، فيا حسرة على العباد...

[62]- إن إيراد هذه الآية في هذه السورة كفيل بالتنبيه على ضرورة التيقظ.

[63]- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، سلسلة مشكلات الحضارة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، طبعة 1423ه، 2002م، ص83.

[64]- توقف الباحث عن استعمال مصطلح التغيير، مستعيضا عنه بمصطلح التحول، حيث بعد التتبع لمصطلح التغيير في القرآن تبين أنه هو التحول من الحسن إلى السيء.

[65]- إنه مفهوم واحد: هو مفهوم 'الرشاد'، فهمه فرعون من خلال خلفيته الفكرية ومرجعيته الدينية، فأسس عليه من خلال ذلك قيما يريد إشاعتنا بين شعبه: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ (36) أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ (37) وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ (38) يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ (39)﴾[غافر]؛ في حين أن مؤمن آل فرعون، في نفس السورة، قد فهمه بدلالة أخرى، وهي الصحيحة، وعليه أسس قيما يريد أن يشيعها بين المؤمنين بدعوته، ودعوة موسى عليه السلام: ﴿يَا قَوْمِ لَكُمُ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ (29)﴾ [غافر]؛ فهو مفهوم واحد ولكن تأويله يقود لتبني قيم مختلفة.

[66]- مالك بن نبي (ت1393ه): ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر، ودمشق، الطبعة الثالثة، 1406ه، 1986م، 35/1.

[67]- مالك بن نبي: فكرة كومنويلث إسلامي، سلسلة مشكلات الحضارة، ترجمة الطيب الشريف، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ودار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة الثانية، 1421ه، 2000م، ص 53.

[68]- لا تنبت شجرة الأركان إلا في المغرب، وفي منطقة خاصة من المغرب.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 257 – 274
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مقاربة مفهومية لمصطلح الجهاد بين الدعوة إلى الدين وإظهار الدين

A conceptual approach to the term jihad between the call to religion and showing religion

د/ عبد الباسط دردور
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
abdelbasset.derdour@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2022/04/06 تاريخ القبول: 2022/06/05

الملخص:
تسعى هذه الدراسة إلى طرح مقاربة مفهومية لمصطلح الجهاد من منظور دعوي، في سياق علاقته الدلالية بمصطلحي الدعوة إلى الدين وإظهار الدين، من خلال الاسترشاد بالسياق القرآني والنبوي لمصطلحي الجهاد والدعوة، وما صاحب ذلك من تراث تفسيري وتاريخي.
وذلك للكشف عن مدى قصور وسلبية التوظيف الميداني لبعض الممارسات الإسلامية قديما وحديثا لمصطلح الجهاد وحصره في صورته القتالية الضيقة،
لذلك تم تناول كلا المصطلحين الجهاد والدعوة في اللغة والاصطلاح والاستعمال القرآني، مع التفريق بين مصطلحي "الدعوة إلى الدين" و "إظهار الدين" للوصول إلى نتيجة أن الجهاد بأنواعه وطيد الصلة بنشر كلمة التوحيد، وأن الدعوة تدور حول بذل الجهد والصبر في سبيل نشر الدعوة إلى الله.
الكلمات المفتاحية: الجهاد؛ الدعوة؛ الدعوة إلى الدين؛ إظهار الدين.

Abstract:
This study seeks to present a conceptual approach to the term of ‘‘jihad’’ from an advocacy perspective, in the context of its semantic relationship with the terms “calling to religion” and “showing religion.” guided by the Qur’anic and prophetic contexts for the terms ‘jihad’ and ‘‘call’’, and the accompanying explanatory and historical heritage.
This is to reveal the extent of the shortcomings and negative field use of some Islamic practices, past and present, of the term ‘‘jihad’’ and limiting it to its narrow combative form.
Therefore, both terms ‘‘jihad’’ and ‘‘call’’ were dealt with in the language, terminology and usage of the Qur’an, with a distinction between the terms “calling to religion” and “showing religion” to reach the conclusion that ‘‘jihad’’ in all its forms is closely related to spreading the word of monotheism, and that ‘‘call’’ revolves around exerting effort and patience in order to spread the call to Allah.
Key words: jihad; call; call to religion; Showing religion.

مقدمة:

تهدف هذه الدراسة إلى مقاربة مفهوم الجهاد من منظور دعوي، في سياق علاقته الدلالية بمصطلحي الدعوة إلى الدين وإظهار الدين. وذلك في ظل التوظيف القاصر والسلبي لمصطلح الجهاد وحصره في صورته القتالية الضيقة، التي تعدّ في الأصل استثناء خاصا ومؤقتا ومعلقا بشروط وضوابط دقيقة.

وهذا ما تؤكده نصوص الوحي قرآنا وسنة، والفهم التفسيري الموروث في أدبيات الفكر الإسلامي الأصيل، خلافا تماما لكثير من الممارسات المحرفة عبر تاريخنا القديم والمعاصر، التي قامت بنسخ وتعطيل مفهوم الجهاد باسم الدعوة أو العكس، وغيرهما من الرؤى والاجتهادات.

وهذا ما يقودنا إلى تناول كلا المصطلحين الجهاد والدعوة في اللغة والاصطلاح وكذلك في التناول القرآني، ولكي تكون الصورة أكثر وضوحا، لا بد أيضا من التفريق بين كل من مصطلح "الدعوة إلى الدين" ومصطلح "إظهار الدين" ومنه الوصول إلى نتيجة أنّ الجهاد بأنواعه وطيد الصلة بنشر كلمة التوحيد، وأن الدعوة تدور حول بذل الجهد والصبر في سبيل نشر الدعوة إلى الله.

ولعل هذه الدراسة تكون محفزا للباحثين والدارسين لتناول هذا الموضوع بالمناقشة والإثراء، ومراجعة وتقييم الفكر الجهادي والدعوي وتطبيقاتهما عبر مراحل التاريخ الإسلامي.

أولا: تداعيات تشابك مصطلحي الجهاد والدعوة على الواقع الفكري

إنّ الناظر في دلالات نصوص الوحي قرآنا وسنة، يرى نوعا من التداخل بين المصطلحين "الدعوة" و"الجهاد". فإذا كان الله عز وجل يأمر نبيه ﷺ بدعوة الناس إلى دين الله، حينا بقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ﴾ (النحل: 125)، فإنه تعالى يطلب إليه في الحين ذاته أن يجاهد المرسل إليهم جهادا كبيرا: ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ (الفرقان: 52).

ترى ماذا كانت مهمة النبي ﷺ أهي الجهاد أم الدعوة؟ أم كلاهما معا؟ أم أن هناك درجة من الترادف بين هاتين اللفظتين بحيث يجوز إطلاق إحداهما محل الأخرى؟

إنّ هذا التشابك والتداخل المفهومي والنصوصي والتاريخي قد قاد الكثير من المسلمين بل وحتى المفكرين منهم إلى اتخاذ مواقف بعيدة عن الصواب تجاه كلا المصطلحين؛

- فقد ذهب بعضهم بسبب عدم وضوح الرؤية التوفيقية بينهما إلى نسخ الدعوة وما يرافقها من معاملات العفو والصفح والصبر على أذى غير المسلمين "المدعوين"[1].
- والبعض الآخر قالوا بنسخ الجهاد وما يرافقه من البذل والعطاء في سبيل الله[2].
- والبعض الثالث رأوا أن بين المصطلحين طلاقا بائنا لا يتلاقيان أبدا[3].

وقد سبّبت هذه المواقف المتباينة في اختلال الموازين في محيط من يدّعون التزام هذا المصطلح أو ذاك. لذلك يجب تناول الموضوع تناولا مقارنا من حيث الدلالات والوظائف حتى يزول الغموض وتتبين الحقيقة في نطاق كلا المصطلحين[4].

وقد جرّ هذا التشابك الكثير من تيارات وجهود الدعوة إلى الانكفاء على الذات والوقوع في تآكل داخلي وتهالك ذاتي بعيدا عن الأهداف والمقاصد والغايات السامية لقيم الإسلام ومفاهيمه في هذا السياق، وصارت "الدعوة التي يفهمها ويمارسها أكثر الجماعات الإسلامية اليوم ليست أكثر من أنشطة تدور حصرا بين أفرادها أنفسهم"[5].

ذلك ما أنتج ثقافة تيهان وانعزال وقطيعة بين تيارات الدعوة فيما بينها من جهة، وبينها وبين المجتمع والسلطة وبقية الفعاليات الثقافية والفكرية في الساحة الاجتماعية والإنسانية.

ثانيا: الجهاد والدعوة بين اللغة والاصطلاح

إنّ التأسيس التصوري السليم للعلاقة المفهومية بين الجهاد والدعوة تقتضي الانطلاق من مقاربة المنطق اللغوي والاصطلاحي لكلا المصطلحين في شكل تقابلي.

1 - الجهاد والدعوة في المعجم اللغوي

أ- الجهاد في اللغة: فالجهاد في اللغة يعني: "المبالغة واستفراغ الوسع في الحرب أو اللسان أو ما أطاق من شيء"[6]، جهد "الرجل في كذا أي جد فيه وبالغ"[7]، فيكون استخدام مادة (ج هـ د) في تلك المواضع التي تستفرغ فيها الجهود تجاه شيء ما.

يقول تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ (فاطر: 42) أي بالغوا في اليمين واجتهدوا فيها[8].

﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ۚ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (العنكبوت: 8) أي وإن بذل كل ما في وسعهما لإخراجك من الإيمان وحملك على الشرك[9].

﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ والذين لا يجدون إلا جهدهم "قال الفراء: "الجهد في هذه الآية الطاقة، تقول هذا جهدي أي طاقتي"[10].

وجاهد في سبيل الله مجاهدة وجِهادا والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود[11]. واجتهدوا في الحلف أن يأتوا به على أبلغ ما في وسعهم والاجتهاد أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة في العبادة يقال جهدت رأيي وأجهدت: أتعبته بالفكر والجهاد والمجاهدة استفراغ الوسع في مدافعة العدو[12].

من هذا التحليل اللغوي السريع للفظ الجهاد يتبين تمحور دلالاته حول معاني الاجتهاد والمبالغة واستفراغ الجهد والوسع وبذل الطاقة وتحمل المشقة والتعب في أداء أمر من الأمور.

ب- الدعوة في اللغة: دعا بالشيء دعا دعوا، و دعوة ودعاء ودعوى: طلب إحضاره يقال: دعا بالكتاب، و دعا إلى الشيء: حثه على قصده[13]. وجاء في المصباح المنير: دعوت الله أدعوه دعاء: ابتهلت إليه بالسؤال، ورغبت فيما عنده من الخير ودعوت زيدا: ناديته[14].

وبالنظر في هذه التعاريف يتبين أن الدعوة لغة تطلق ويراد بها: النداء والطلب والسؤال، وغيرها من المعاني الأخرى كالعبادة، والتسمية، والنسب والإلحاق، والطلب للطعام، والحث على فعل الشيء، والهاء للمبالغة (داعيه).

وجاء في لسان العرب لابن منظور: دعا الرجل دعوا ودعاء: ناداه. والاسم: الدعوة ودعوت فلانا: أي صحت به واستدعيته. دعو: النداء. ويشرح قوله تعالى: ﴿وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ (الأحزاب: 46) معناه داعيا إلى توحيد الله وما يقرب منه". "والدعاة: قوم يدعون إلى بيعة هدى أو ضلالة، وأحدهم داعٍ، ورجل داعيةٌ إذا كان يدعو الناس إلى بدعة أو دين.."[15]؛ فالدعوة على حد رأي ابن منظور تتضمن **احتمالين**: إما الدعوة إلى **بيعة هدى**، وإما إلى **بيعة ضلالة**. والمدلول القرآني لـ: الدعوة شمل كلا المعنيين كما يأتي.

وبالمقارنة بين التحليل اللغوي لمصطلحي الدعوة والجهاد، يتجلى لنا أنّ الدعوة تعبر عن الفعل المؤدى ذاته وهو الطلب والسؤال والنداء لأمر ما، أما الجهاد فينشغل بجانب الطاقة اللازمة لأداء ذلك الأمر، فكلاهما يقصد للوصول لنفس النتيجة.

2 - الجهاد والدعوة في التداول الاصطلاحي

بعد المعجم اللغوي، يقتضي السياق العلمي للدراسة الانتقال إلى الاستعمال والتناول الاصطلاحي للمصطلحين في الممارسة الفكرية الإسلامية، لتبين مدى العلاقة بين الدعوة والجهاد.

أ- الجهاد في الاصطلاح: عرّف الجهاد في الاصطلاح أنه: استفراغ الوسع في طلب العدو وهو ثلاثة: جهاد العدو الظاهر، وجهاد الشيطان، وجهاد النفس[16]، وعرّفه بعضهم بأنّه: بذل الوسع في نشر الدعوة الإسلامية والدفاع عن الدين الحق[17]. وعرّف أيضا بأنّه: الصبر على الشدة ويكون ذلك في الحرب وقد يكون على مخالفة النفس. أما الجرجاني في كتابه التعريفات قال: الجهاد هو الدعاء إلى الدين الحق[18].

ويرى البوطي أن "تعريف الناس بالإسلام ودعوتهم إليه بالحوار والإقناع هو منطق الجهاد الإسلامي وأساسه ومصدر تفرعاته وأنواعه"[19].

ورغم قصر الكثير من التعريفات لجهاد على قتال العدو، إلا أن الجهاد بمعناه العام "يشمل الدين كله، حيث تتسع مساحته فتشمل الحياة كلها بسائر مجالاتها ونواحيها"[20].

يقول ابن تيمية: "الجهاد حقيقته الاجتهاد في حصول ما يحبه الله من الإيمان والعمل الصالح، ومن دفع ما يبغضه الله من الكفر والفسوق والعصيان"[21].

وأشار الكفوي إلى معنى اصطلاحي دقيق يربط الجهاد بالدعوة ثم بالقتال، حيث قال: "الجهاد هو الدعاء إلى الدين الحق، والقتال مع من لا يقبله"[22]، وإن كان أصاب في الشق الأول، فإن الجهاد في صورته القتالية شرع في الإسلام مع من يمنع الدعوة إلى الحق لا مع كل من لا قبل ذلك.

وإذا كان الخلط بين الجهاد الإسلامي وبين الحرب الدينية المقدسة هو أثر من آثار سوء الفهم للإسلام، أو سوء النية في تصوير الإسلام ، فإن هناك خطأ آخر يقع فيه الذين يختزلون الجهاد الإسلامي في القتال الذي تحدث عنه القرآن الكريم ومارسه المسلمون في عصر النبوة وعلى امتداد تاريخ الإسلام .ذلك أن الجهاد الإسلامي الذي هو فريضة إسلامية أعم من القتال الذي شرعه الإسلام ، فكل قتال جهاد وليس كل جهاد قتالا ، إذ القتال هو الجانب العنيف من الجهاد وليس كل الجهاد .إن الجهاد في اللغة : (استفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل)، فهو لا يقف عند (الفعل) فضلا عن أن يكون هذا الفعل فقط هو (الفعل العنيف) (الحرب) دون سواه ، والجهاد في اصطلاح القرآن الكريم: (بذل الوسع في المدافعة والمغالبة)، في كل ميادين المدافعة والمغالبة ، أي في كل ميادين الحياة، وليس فقط في ميادين القتال، وأكثر ما ورد الجهاد القرآن الكريم كما ذكرنا سابقا : ورد مرادا به بذل الوسع في نشر الدعوة الإسلامية والدفاع عنها؛ وسبيل الدعوة الإسلامية هو الحوار بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن ، وليس بالقتال والإكراه والحرب الدينية المقدسة ، فميادين الجهاد الإسلامي - الأكبر والأغلب والأعظم - هي عوالم الأفكار والحوار.

فبذل الوسع واستفراغ الطاقة والجهد في ميادين العلم والتعلم والتعليم هو جهاد ، وبذل الجهد والطاقة في عمران الأرض نهوضا بأمانة الاستخلاف الإلهي للإنسان هو جهاد، بل إن الرفق بالإنسان والحيوان والنبات والجماد - الطبيعة - هو جهاد، وكذلك البر والإحسان إلى الوالدين والأقربين وأولي الأرحام هو جهاد ، كما أن الخشية لله ومراقبته وتقواه والتبتل إليه هي قمة من قمم الجهاد الذي فرضه الإسلام، والكلمة الصادقة جهاد؛ بل لقد جعلت السنة النبوية أفعال القلوب ميدانا من ميادين الجهاد الإسلامي - ليس فقط باليد واللسان - فيما رواه الإمام مسلم: (فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن ، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن)؛ ومن ذلك حراسة الوطن والمرابطة على الثغور هي جهاد يكون أصحابها أول من يدخل الجنة من خلق الله، كذلك جعلت السنة النبوية الحج إلى بيت الله الحرام - وفيه التجرد من الدنيا وقوتها وزينتها - والتعايش السلمي حتى مع الحيوان وكل أنواع الأحياء والنباتات، جعلته السنة ميدانا من ميادين الجهاد الإسلامي[23].

تلك هي حقيقة الجهاد الذي هو بذل الجهد واستفراغ الوسع والطاقة في أي ميدان من ميادين الجهاد على امتداد هذه الميادين واتساعها وتنوعها، وليس فقط هو القتال، فضلا عن أن يكون الحرب الدينية المقدسة. ولهذه الحقيقة كان الجهاد الإسلامي فريضة لازمة على كل مسلم ومسلمة، لأنه مستطاع لكل المكلفين وفق القدرات التي امتلكها ويمتلكها هؤلاء المكلفون، وفي أي ميدان يستطيع المكلف أن يبذل جهده فيه بسائر ميادين العبادات والمعاملات، بينما كان القتال الذي هو شعبة من شعب الجهاد مشروطا بشروط، وله ميادين محددة، ضبطها القرآن الكريم في الآيات التي تحدثت عن القتال؛ تلك هي حقيقة الجهاد الذي فرضه الله وجعله ذروة سنام الإسلام، والذي جاهده المسلمون - ولا يزالون - على امتداد تاريخ الإسلام،

والذي يكون جهادا كبيرا عندما يكون فقها ووعيا وحوارا بالحكمة والموعظة الحسنة انطلاقا من القرآن الكريم: ﴿وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ (الفرقان: 52).

ب- الدعوة في الاصطلاح: تناول الكثير من العلماء والباحثين والمفكرين والدعاة مصطلح الدعوة بتعريفات شتى متباينة ومختلفة؛ فقد عرفت الدعوة بطلب الدخول في دين الإسلام اعتقادا وقولا وعملا ظاهرا وباطنا[24]. وهي كذلك قيام المسلمين المؤهلين بتبليغ الناس كافة وحثهم على اتباع الإسلام[25]. ونقل الأمة من محيط إلى محيط. والدعوة عملية إحياء لنظام ما لتنتقل الأمة بها من محيط إلى محيط.

وهي برنامج كامل يضم جميع المعارف التي يحتاج إليها الناس، ليبصروا الغاية من محياهم. وهي صرف أنظار الناس وعقولهم إلى عقيدة تفيدهم أو مصلحة تنفعهم، وهي أيضا ندبة لإنقاذ الناس من ضلالة كادوا يقعون فيها أو معصية كادت تحدق بهم...[26].

وهناك من نظر إليها على أنها ضوابط كاملة للسلوك الإنساني، وتقرير الحقوق والواجبات. بحث الناس على الخير والهدى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليفوزوا بسعادة العاجل والآجل.[27]

أما الأستاذ فتحي يكن فقد اتخذ منحا آخر في التعريف باعتبار الدعوة حركة هدم وبناء: (فالإسلام دعوة - هدم وبناء- هدم الجاهلية بكل صورها وأشكالها...، سواء أكانت جاهلية أفكار أم جاهلية أخلاق، أم جاهلية نظم وتشاريع..، ومن ثم بناء المجتمع على (قواعد الإسلام) في شكله ومحتواه..، في مظهره وجوهره..، في نظام حكمه.. وأسلوب عيشه...، في تطلعه (العقيدي) للكون والإنسان والحياة)[28].

وعندما ذكر البيانوني في كتابه [علم الدعوة] جزء من اختلافات وتعدد تعريفات الدعوة لدى الكتاب والباحثين، قال أنه لم يقف على تعريف سابق دقيق وشامل لحقيقة هذا العلم، ورأى أن التعريف الأشمل للدعوة الإسلامية اصطلاحا يشمل مراحل الدعوة الثلاث التبليغية والتكوينية والتنفيذية إذ يقول: ((تبليغ الإسلام للناس، وتعليمه إياهم، وتطبيقه في واقع الحياة))[29].

ولعل من أشهر المحاولات لصياغة تعريف للدعوة في الفكر الإسلامي المعاصر تعريفان:

- تعريف كل من سيد محمد سيد بأنها: (هي الجانب التبشيري بالعقيدة، وهي تكاد توازي مفهوم الإعلام بالإسلام والتعريف به)[30].
- وتعريف الداعية والمفكر الجزائري الطيب برغوث الذي وظف في تعريفه للمصطلح جملة المقاربات اللغوية والتعاريف الاصطلاحية السابقة، وتأمل النصوص القرآنية ومقاصد الشريعة الإسلامية بقوله: (ذلك الجهد المنهجي المنظم الهادف إلى تعريف الناس بحقيقة الإسلام، وإحداث تغيير جذري متوازن في حياتهم على طريق الوفاء بواجبات الاستخلاف، ابتغاء مرضاة الله تعالى، والفوز بما ادخره لعباده الصالحين في عالم الآخرة)[31].

ومما سبق يتجلى لنا اختلاف الباحثين في تعريفاتهم للدعوة، ومرد ذلك تعدد وتباين تصوراتهم وتوجهاتهم المعرفية لمظان الدعوة ذاتها من حيث أهميتها ودورها في الواقع المعيش.

علما أن أغلب هذه التعريفات حبيسة جانب معين من جوانب الدعوة، من حيث مفهومها وأهدافها ووسائلها وغاياتها، ومنهم من قصرها على مجرد البلاغ دون استتباعها بالجانب التطبيقي. أضف إلى أن تعدد هذه التعريفات يحتاج إلى شرح وتوضيح، وفي مجملها أيضا تتناقض مع مبدأ شرط التعريفات العلمية التي يجب أن تكون جامعة مانعة، وهو ما نفتقده في غالب التعريفات لمصطلح الدعوة في أدبيات الذين كتبوا في مجال الفكر والدعوة. ولا شك أن جلّ تلك التعريفات التي مرّت يغيب عنها محور أساسي في الفهم الشامل للمصطلح وهو البعد الأخروي وهو قصد النجاة في الآخرة والتي دلّت عليها نصوص الوحي.

ونفس الأمر يقال بالنسبة لمصطلح الجهاد، الذي تعرض هو الآخر لسوء الضبط والتحقيق، وحرّف عن دلالاته ومساره السليم، وحصر في جانبه القتالي المادي، الذي قرنه في الأذهان بالعنف والإرهاب، وغيّب عنه قيم التسامح والتعايش والدعوة إلى الدين الحق، والتي تمثل مقصده الأساس، المؤدي لغاياته السامية؛ إرضاء الله عز وجل وابتغاء جنته.

ثالثا ـ الجهاد والدعوة في الاستعمال القرآني والتفسيري

إذا كان الضبط اللغوي للعلاقة الدلالية بين الدعوة والجهاد قارب بينهما مفهوميا، إلا أن التوظيف الاصطلاحي شعّب وعقّد العلاقة بينهما، وصنع هوة وهمية بين المصطلحين، فربطت الدعوة بالتبليغ اللساني، وقرن الجهاد بالقتال المادي، لذلك يأتي الاستعمال السياقي للمصطلحين في نصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة

1- الجهاد في الاستعمال القرآني: وردت مادة جهد في القرآن واحدا وأربعين مرة، والمتعلق منها بالجهاد خمس وثلاثون مرة، بصيغ مختلفة؛ اسمية ومصدرية وفعلية يمكن الرجوع إليها في مظانها[32].

وبالرجوع لدلالات الجهاد في السياقات القرآنية نجده يتعلق بثلاثة أنوع:

أ- النوع الأول: يتعلق ببذل الوسع في الدعوة إلى الله

على ضوء الإطلاقات والاستخدامات القرآنية لو تلونا الآية المكية التالية: ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ (الفرقان: 52)، فإننا نفهم بكل وضوح بأن المقصود بالجهاد في هذه الآية هو استفراغ الوسع وغاية الجهد في تبليغ رسالة القرآن وسط المشركين والكافرين بمقارعة قلوبهم بآياته البينات وحججه القاطعات بالغا بهذا الجهاد الكبير بالقرآن نهايته لا يصاحبه فيه أي فتور[33].

وقد وردت هذه المطالبة بالجهاد إلى رسوله في العهد المكي الذي كان يواجه فيه صلى الله عليه وسلم أعاصير وزلازل من المعارضات العنيفة والدؤوبة، التي لا قبل لأحد بالاستمرار فيها على بلاغ الآيات البينات إلا إذا استفرغ جهده وبذل غاية وسعه ولهذا جاء الإطلاق القرآني على هذا المجهود الشاق الذي يدأب الرسول في بذله "الجهاد الكبير".

وليس الأمر يتعلق بتلك الظروف المكية فقط، بل إن داعي الحق ربما يلاقي أنواعا من الشتائم والاستهزاء، والتشهير والسخرية في أي زمان ومكان، ولكن عليه أن يستفرغ وسعه في الصبر عليها مستمرا في الدعوة والتبليغ، ـ لقد كانت مقالة الأنبياء جميعا تجاه أذى قومهم ﴿وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَىٰ مَا آذَيْتُمُونَا ۚ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ (إبراهيم: 12).

حتى وإن خلت الظروف من العسر والصعاب وسهلت الأوضاع فإنه رغم ذلك يستحيل علينا نشر رسالة القرآن وآياته البينات وسط جميع أمم الأرض وشعوبها الذين سيأتون إلى يوم القيامة بعدد مئات الملايين، وصولا بهم إلى مرحلة البلاغ المبين، وقيام الحجة القاطعة، ويستحيل علينا ذلك إلا إذا استفرغنا لذلك غاية وسعنا، وبذلنا في سبيله قصارى جهودنا. فإذا كان نوح عليه السلام، المرسل إلى قومه خاصة، احتاج لتقوم الحجة على قومه ويكتمل البلاغ إلى ألف إلا خمسين سنة من الدعوة المستمرة ليلا ونهارا. سرا وعلانية، فكيف بمحمد ﷺ - ثم أمته بتبعيته - المبعوث إلى ملايين البشر في كل بقاع المعمورة وإلى يوم القيامة، كيف به وبأمته إذا أرادوا تبيين الحق أمام كل كائن بشري أيا كان وفي أي زمان ومكان كان. أكيد، يحتاج إلى أعظم الجهود وأقصى المساعي والمحاولات. وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ (الفرقان: 51-52)، (أي لو أردنا لخففنا عنك أعباء النبوة فبعثنا في كل أهل قرية نبيا ينذرهم ولكنا خصصناك بالبعثة إلى جميع أهل الأرض إجلالا لك

وتعظيما لشأنك (وكذلك رحمة بالبشرية) فقابل هذا الإجلال بالثبات والاجتهاد في الدعوة وإظهار الحق، فلا تطع الكفار فيما يدعونك إليه من الكف عن آلهتهم، وجاهدهم بالقرآن جهادا كبيرا بالغا نهايته لا يصاحبه فتور) [34].

فالجهاد، إذا من منطوق الآية السابقة هو الدعوة نفسها، ومن هنا عرف الجرجاني الجهاد قائلا: "هو الدعاء إلى الدين الحق"[35]، وهذا المعنى هو ما أيده أحدث معجم تحليلي لألفاظ القرآن الكريم قائلا: "وأكثر ما ورد الجهاد في القرآن الكريم ورد مرادا به بذل الوسع في نشر الدعوة الإسلامية والدفاع عنها"[36].

ب- النوع الثاني: يتعلق بالشخص المدعو

وثمة نوع آخر من الجهاد يرتبط بصلة وثيقة بالدعوة، وذلك ما يتعلق بالشخص المدعو حين ينشرح قلبه للإيمان فيأخذ قراره الحاسم لقبول الحق فإنه يواجه مواقف تتطلب منه استفراغ جهده لمواجهتهما، **فأبواه** ربما جاهداه لإبقائه على الشرك والإلحاد، لكن عليه استفراغ وسعه لمواجهة هذا الموقف ومواصلة سيره إلى الحق. **وأيضا البيئة** التي يعيش وسطها ربما أنزلت به أنواعا من التعذيب والتنكيل ولكن عليه أن لا يقطع المسير قبل بلوغ غايته، أو ربما يفرض قبوله للحق فقدان المكانة والعزة اللتين تكونتا له في أيام حياته الماضية، ولكنه يبذل وسعه لمواجهة هذه الظروف

أي أن المدعو حين يتحمل كافة أنواع المعاناة الجسدية والروحية، المادية والمعنوية في سبيل قبوله الحق فإنه يجاهد أيما جهاد، حتى إذا تذللت له هذه الصعوبات التي تعترض أول طريقه وأراد أن يظل مستقيما على الحق فإنه يضطر أيضا لأن يستفرغ وسعه لمكافحة هواه ونزوات نفسه وشهواتها، والحيلولة بينه وبين الانقياد لها، كما يضطر إلى الصبر على المعاناة التي قد تفرض عليه ظروفه الزمانية والمكانية، وهو في كل هذا يجاهد أيما جهاد. وهذا النوع من الجهاد يشير إليه قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (العنكبوت: 5-7).

ج- النوع الثالث: يتعلق بقتال العدو

غير أن ثمة نوعا ثالثا من الجهاد يتصل بالدعوة اتصالا مؤقتا لضرورة مؤقتة تتطلب من المؤمنين أن يبلغوا في استفراغ وسعهم وجهدهم إلى مستوى بذل الأرواح والأنفس وهذا النمط من الجهاد سماه الله "قتالا".

وقبل أن أتناول طبيعة هذا الجهاد وسياقه الظرفي من الواجب الإشارة حتى لا يساء الفهم إلى أننا لسنا بصدد الحديث عن القتال الدفاعي الذي يتوجب على المسلمين إذا ما هوجمت أوطانهم من قبل الأعداء، فثمة إجماع بين فقهاء الأمة وعلمائها على وجوب مثل هذا القتال إذا توفرت له شروطه ومستلزماته، وإنما الذي نحن بصدده هو ذلك الذي سمي جهادا في أحد إطلاقاته وهو جهاد يتصل بالدعوة اتصالا عرضيا يساعدها في ظروف خاصة، ولكنه يتوقف بعد تحقيق الغاية التي ينشب من أجله.

2- الدعوة في الاستعمال القرآني: وردت مادة (د.ع.و) في القرآن الكريم في أكثر من مائتي موضع، يتعلق نصفها بموضوع الدعوة المقصود في سياق هذه المقاربة[37]، ويتعلق في أغلبها بمدلوله اللغوي الأصلي وهو طلب الأمر والحث عليه[38].

وذلك ما أشار إليه ابن منظور عند استقرائه لآيات الدعوة، إذ تدور على معنيين:

المعنى الأول (الدعوة إلى بيعة هدى) نجد الآيات الآتية: قول تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (يوسف: 108). وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا

أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبِ﴾ (الرعد: 36). وقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: 125). وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَتَّبِعُوكُمْ﴾ (الأعراف: 193). وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ﴾ (يونس: 25). وقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ (آل عمران: 104). وقوله تعالى: ﴿فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ (الحج: 67). وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَىٰ إِلَى الْإِسْلَامِ﴾ (الصف: 61).

المعنى الثاني (الدعوة إلى ضلالة) نجد الآيات الآتية: قول تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ﴾ (البقرة: 221). وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنْصَرُونَ﴾ (القصص: 41). وقوله تعالى: ﴿أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (لقمان: 21). وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (فاطر: 6).

وبتدبر السياقات القرآنية السابقة نلمح أن المضمون الدعوي فيما إذا كان (بيعة هدى) أم (بيعة ضلالة) نجد له توضيحا في مجرور (إلى) في كلا النمطين من الآيات. وقد يتحدد هذا المضمون نظرا إلى السياق وحالة القائل، فإذا كان من الرسل والصالحين فإنّ المضمون الدعوى سيكون حتما (بيعة هدى) وعلى عكس ذلك، فإن وروده على لسان إبليس أو أحد من حزبه سيعني حتما دعوة إلى ضلالة.

وهذا يقودنا إلى القول أن مصطلح الدعوة ليس من الضرورة بمكان أن يرد مقرونا بما يدعى إليه، فيقال مثلا: (الدعوة إلى الله) أو (الدعوة إلى الإسلام) بل يكفي وروده في سياق أو محيط محدد ليكون دالا على مضمون محدد. فإذا أطلقت (الدعوة) في المحيط الإسلامي فإنها ستعني بداهة الدعوة إلى بيعة هدى. على هذا الأساس يمكن القول بأن مصطلح **(الدعوة)** الذي نتناوله اليوم في محيطنا الإسلامي، المقصود به الدعوة إلى بيعة هدى سواء أوردت لفظة الدعوة مجردة أم مقرونة بما يدعى إليه.

أما ما الذي تعنيه الدعوة إلى بيعة هدى؟ فإن توضيح ذلك بدقة يحتاج إلى شيء من التمعن والتبيين. وفي هذا الإطار لو رجعنا إلى النصوص القرآنية فإننا نخلص منها إلى أن الدعوة وردت في سياقات عدة واستعمالات مختلفة متقاربة المعنى وذلك كالآتي: **الدعوة إلى الله. والدعوة إلى الهدى. والدعوة إلى دار السلام. والدعوة إلى الإيمان بالله. والدعوة إلى الجنة والمغفرة. والدعوة إلى سبيل الله. والدعوة إلى النجاة. والدعوة إلى الخير. والدعوة إلى صراط مستقيم**. وإذا رتبنا ما ورد في هذه الآيات فإننا نجدها تتوزع على ثلاثة محاور:

1 ـ **الدعوة إلى النجاة في الآخرة**، وتدل عليها ألفاظ كل من: دار السلام[39]؛ الجنة والمغفرة؛ النجاة.

2 ـ **الدعوة إلى دين الله والإسلام** وتشير إليه ألفاظ كل من: الصراط المستقيم[40]؛ سبيل الرب[41]؛ الهدى والخير[42].

3 ـ **الدعوة إلى الله**، ويشير إليه كل من: الإيمان بالرب؛ الدعوة إلى الله.

وعلى ضوء هذه المحاور الثلاثة لو أردنا تحديد دلالة مصطلح الدعوة فإنه يعبر عنه: (الدعوة تعني: **دعوة الناس إلى الإيمان بالله الواحد الأحد، وبمقتضيات هذا الإيمان بقصد النجاة في الآخرة**)[43].

حوصلة:

بعد هذا الاستعراض السياقي لدلالات الجهاد والدعوة في الاستعمال القرآني، يزول اللبس الحادث عن التصور المتداول للمصطلحين، وتتجلى المساحة الحقيقية لكل مفهوم كما عبرت عنه السياقات القرآنية؛

فالجهاد بمختلف صيغه واشتقاقاته لا يمثل سوى خمس المساحة القرآنية المخصصة لمادة الدعوة بمدلولها العام (41 مقابل 207) وحتى في المدلول الخاص تبقى النسب متفاوتة: (35 مقابل 205).

وحتى بالعودة للمعاني القرآنية لمصطلح الجهاد نجد ثلثيها تؤول على مفهوميات دعوية (جهاد الدعوة وجهاد النفس) ويبقى الثلث الأضيق (قتال العدو) استثناء لا يجوز اللجوء إليه إلا للمدافعة والتأمين، وحتى القتال بمعناه العسكري محاط في الإسلام بواجبات دعوية قبل وبعد المواجهة إن تم الاضطرار إليها، وسيزداد ذلك وضوحا في الجزئية اللاحقة.

رابعا: الجهاد بين "الدعوة إلى الدين" و "إظهار الدين"

في سياق بيان المقاصد القرآنية المقررة للجهاد والدعوة، وفي ظل البناء المفهومي السابق لغويا واصطلاحيا وقرآنيا، يستوقفنا التعبير القرآني الذي يربط الجهاد والدعوة بغايتيهما: جهاد ودعوة إلى الدين الحق، وجهاد ودعوة لإظهار الدين الحق. وذلك ما سيفصله البيان التالي، عبر ثلاث مستويات تحليلية؛ بدء بتأسيس مفهومي للتعبيرين القرآنيين "الدعوة إلى الدين" و"إظهار الدين"، ثم تأصيل تاريخي لتجسد التعبيرين في التجارب النبوية منذ آدم -عليه السلام- وختاما بإسقاط دعوي خاص على الدعوة النبوية الخاتمة، عبر جهاد ودعوة محمد ﷺ.

1- تأسيس مفهومي: الدعوة إلى الدين تعني ببساطة بلاغ رسالة الله شفاها إلى المدعوين وصولا بهم إلى مرحلة البلاغ المبين التي تنقطع عنها الحجة، وذلك بغض النظر عما إذا كان الداعي يؤمن به أحد أو لا يؤمن به أحد، أو عما إذا كانت أديان الشرك و الوثنية تظل على غلبتها في الأرض أو يصبح التوحيد هو الغالب والظاهر على الأديان كلها.

فالدعوة إلى الدين إذا لا تستلزم إظهار الدين وأن المكلف بها ينجز مهمته كاملة حين يبلغ رسالة الله شفاها وإن لم يظهر دين الله بدعوته على الدين كله، بينما "إظهار الدين" يقتضي جعل دين الله ظاهرا وغالبا على الدين كله رغم أنوف الجاحدين والمعارضين، وفي هذا ورد قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: 33)، وهذا يعني أن المكلف بإظهار الدين لا ينتهي من مهمته بمجرد بلاغ الناس رسالة الله بلاغا شفهيا بل ينبغي عليه سلوك كل تلك المسالك التي تؤدي إلى غلبة دين الله وإظهاره على الدين كله رغم أنوف المعارضين والكارهين. وحتى يتضح الفرق بين الدعوة إلى الدين وإظهار الدين لا بد لنا من الوقوف ولو يسيرا مع تاريخ التوحيد في القديم(44).

2- تأصيل تاريخي: فآدم أبو البشر الذي هبط من الجنة إلى أرض الاختبار، كان قد هبط وهو يحمل بين جنباته هدى الله الذي منبعه التوحيد الذي تمسك به وأمر أبناءه وبناته بالدأب عليه، فكانت الأجيال الأولى من أولاد آدم وأحفاده أمة واحدة قوام بالدين التوحيد ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (البقرة: 213).

ولكن كلما كان يطول الأمد بين آدم وأحفاده كانت الشقة تتسع بينهم وبين التوحيد إلى أن نسوه نسيانا، فاختلفوا وشرعوا يعبدون مظاهر الطبيعة على أنها آلهة و أرباب من دون الله، فبعث الله النبيين يذكرونهم بالتوحيد ويدعونهم إلى اعتناقه، مبشرين لهم بالجنة إذا آمنوا ومنذرين لهم من عذاب النار إذا كفروا، غير أن الشرك كان قد أحاط بالنفوس وضرب بجذوره في كل زوايا التجمعات البشرية حتى صار الوجود البشري كله توزعه تكتلات شركية والتي تمثلت في البيئات التي تكونت بروافد شركية وفي الحكومات التي اتخذت المعتقدات الشركية أساسها من بعد أن أيقن ساستها أن الشعب تتغلغل فيهم نزعات شركية مما جعلهم يتأكدون بأنهم لو أرادوا لملكهم الديمومة والتواصل فما عليهم إلا إطلاق دعوة الألوهية والربوبية فتصبح الشعوب

يقدسونهم ويخرون لهم سجدا، فقال فرعون لشعبه: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾ (انازعات: 24)، ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (القصص: 38)، كذلك فعل نمرود ملك بابل بل جميع الملوك في القديم، وكان آخرهم عهدا هيروهيتو أمبراطور اليابان وكان الناس فعلا يصدقونهم ويتخذونهم آلهة ﴿وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ (هود: 59).

في مثل هذا الجو المفعم بالشرك والمتشرب بالوثنية حين كان يأتي الأنبياء بدعوة التوحيد فإن الناس كانوا يتخذونهم هزوا وسخرية ﴿يَاحَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (يس: 30)، وإن كانوا فيهم قبل هذا رجالا مرجويين ﴿قَالُوا يَاصَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَٰذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّنَا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ (هود: 62)، وكان الأنبياء يتعرضون لأنواع من التعذيب ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانْصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾ (الأنبياء: 68)، والتنكيل والتقتيل ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (البقرة: 61)، إما من قبل البيئات الطافحة بالشرك[45]، وإما من قبل الحكومات التي كانت ترى في دعوة التوحيد تضعضعا لأركانها لأنها تأسست على معتقدات شركية فما كان يؤمن الأنبياء إلا أناس قليلون فقد كان عدد المؤمنين بنوح عليه السلام وهو أول النبيين إلى البشرية الضالة لا يتجاوز السبعة الذين ركبوا في السفينة (انظر الكتاب المقدس، تكوين 7:13)، ونرى إبراهيم أبا الأنبياء يغادر وطنه وما آمن به إلا زوجته سارة وابن أخيه لوط ثم ابناه إسماعيل وإسحاق، أما المسيح آخر أنبياء بني إسرائيل فهو وإن كان ظفر ببعض المؤمنين به إلا أنهم تراجعوا عنه في آخر اللحظات (انظر الكتاب المقدس: متى:26: 56) وفي هذا يقول رسول الله ﷺ: "عرضت علي الأمم فرأيت النبي ومعه الرهيط (تصغير الرهط وهي الجماعة دون العشرة) والنبي ومعه الرجل والرجلان والنبي وليس معه أحد .."[46].

ثم إن هذا النفر القليلون غالبا كانوا ينصهرون في بوتقة الشرك بعد وفاة نبيهم بمدة يسيرة، أما الكتب التي كانت تنزل على الأنبياء فما قدرت على الصمود على أصالتها بل إن حملتها كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه ليتوافق مع نزواتهم وشركهم وجدير بالملاحظة هنا بأن الله لم يتكفل بحفظ الكتب السماوية القديمة بل ألقى مسؤولية حفظها على عاتق حملتها ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾ (المائدة: 41)، وذلك لاختبارهم هل هم يتعهدون بحفظها أم يحرفون الكلم عن مواضعها. وبما أن سلسلة إرسال الأنبياء لم تكن قد قطعت بعد فلم تكن هناك أية مشكلة إذا ما حرفت الكتب أو نسي حظ منها، لأن الأنبياء سيأتون تباعا لتجديد الدعوة إليها.

إلى هذا ـ أي تواصل رسالة السماء إلى الأرض ـ يرجع أن الأنبياء في السابق كلفوا فقط بتبليغ الرسالة، فكانت مهمتهم تنتهي عند البلاغ المبين ﴿وَإِنْ تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ۖ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (العنكبوت: 18)، ولم يؤمر أي منهم بإظهار دين الله على الدين كله ليبقى غالبا مستحكما إلى يوم القيامة[47].

3- إسقاط دعوي: ولكن محمدا ﷺ بما أنه آخر الأنبياء الذي به ينقطع وحي السماء، لذا ستكون هناك معضلة مستعصية إذا ما توفي هذا النبي بمجرد البلاغ والدعوة إلى الدين سواء آمن به أحد أو لم يؤمن، وسواء أبقي الشرك على سطوته العالمية يمحو التوحيد من بعد وفاة النبي أم كان غير ذلك، إذ أن التوحيد لو غمره الشرك من بعد هذا النبي فانمحى من وجه الأرض فإنه لن يأتي نبي آخر لانتشاله واستئناف الدعوة إليه حسب وعد إلهي ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَٰكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ﴾ (الأحزاب: 40)،

فتبقى البشرية إلى يوم القيامة في متاهات الظلال والضياع، ومن هنا كانت الحاجة ملحة أن يصبح دين الله ظاهرا مستحكما مع ختم النبوة بحيث لا يضيع بعده إلى قيام الساعة.

من هنا قضت حكمة الله أن تقرن إلى النبي الخاتم مهمة إضافية إلى مهمته النبوية الأصلية المشتركة ـ البلاغ وإقامة الحجة ـ وتلك المهمة هي إظهار دين الله على الأديان كلها، الذي يعني إيصاله إلى مرحلة الثورة الفكرية العالمية بحيث تزول بعدها أية خشية من ضياعه أو درجه إلى مسالك التحريف، فقال تعالى له ولم يقل لنبي آخر مثله: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: 33)، وعبر عن الأمر نفسه في نبوءة توراتية عن رسول الله ﷺ بالقول: "لن يقبضه الله حتى يقيم به الملة العوجاء بأن يقولوا لا إله إلا الله فيفتح بها أعينا عميا و آذانا صما وقلوبا غلفا"[48].

أما المحجة إلى تحقق هذا الأمر هو أن يبلغ عدد الداخلين في الإسلام من الكثرة الكاثرة بمكان بحيث تصبح قوة الشرك في يأس من أمر دينهم لن تكون بمقدورها أبدا أن تقهر التوحيد وتمسحه من الوجود.[49]

غير أن هذا الطريق كان مسدودا إذ أن الناس في موطن بعثة النبي الخاتم ﷺ وضواحيه، بل في كل المعمورة كانوا حينئذ مقهورين للبقاء على دين الشرك من غير أن يكون لأحد وسع ولا طاقة لاعتناق دين التوحيد، فإذا تجاسر أحد لنبذ الشرك وقبول التوحيد فإنه حتما كان يلاقي أنواعا من العنت وألوانا من التعذيب التي لا طاقة لأحد عليها إلا من كان له صبر ورابطة جأش مثل الحديد، وفي ظلمة تلك المعاناة القاسية إذا كان واحدهم يريد الفرار بدينه إلى حيث يأمل شيئا من القرار والحرية، فإن المشركين كانوا يمنعونه ويجبرونه على البقاء بينهم ليفتنوه ويعذبوه ويردوه إلى دين الشرك إن استطاعوا.

يقول ابن إسحاق تصويرا لتلك المعاناة البالغة في الشدة والقسوة: "... فوثبت كل قبيلة على من فيها من المسلمين، فجعلوا يحبسونهم ويعذبونهم بالضرب والجوع والعطش وبرمضاء مكة إذا اشتد الحر من استضعفوا منهم يفتنونهم عن دينهم، فمنهم من يفتن من شدة البلاء الذي يصيبه ومنهم من يصلب لهم.. "[50]، وفي حالة ما إذا تمكن بعضهم من الفرار من قبضتهم فإنهم كانوا يلاحقونه في مهجره لإرجاعه إليهم يرجعونه ويعطشونه حتى يقولوا له اللات والعزى إلهك من دون الله[51]، حتى أن النبي نفسه قد مورس عليه أنواع من الضغوط والأذى وبوسائل مختلفة متفاوتة حتى يمتنع عن الدعوة، إلى أن أخرجوه أخيرا من موطنه ومسقط رأسه ثم لاحقوه في مهجره ليصدوه من مواصلة مهمته.

في مثل هذا الجو القاهر والبيئة غير الديمقراطية في مسألة التدين إن لم يكن محمد رسول الله ﷺ آخر الأنبياء وخاتم المرسلين لكان قد اكتفى بالبلاغ والصبر على كافة أنواع العدوان عليه وعلى أتباعه منتظرا ميعاد اكتمال الحجة، ولكان الله أنقذه هو وأتباعه من قبضة الشرك واضطهاده بإهلاك الكفرة والمنكرين بقلب الأرض أو بريح صرصر عاتية أو بأي نوع من العذاب، ولكنه خاتم النبيين لا نبي بعده، فلا بد ـ قبل وفاته ـ من أن يظهر دين الله بواسطته بالإضافة إلى تبليغه وإقامة الحجة به[52].

ومن هنا أذن الله له ولأصحابه بعد أن تكون لهم كيان خاص ومركز مستقل أن يدفعوا عن التوحيد هجمات الشرك بالقتال، وأن ينهوا بجهاد مستميت تلك البيئة القاهرة التي تسلب من الناس حرية التفكير والعقيدة ليكون الناس بعد ذلك أحرارا في اعتناق أي دين يريدون أو التمسك بأي دين يرغبون كل ذلك بمحض مشيئتهم ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: 29)، وعندما يصبح الجو على هذا القدر من الحرية والتسامح فإن دين الله التوحيد يجد طريقه إلى الظهور عبر اختراقه ملايين القلوب وحشده أكبر قدر من الناس على عاتقه.

هكذا أمر الله رسوله والمؤمنين بالقتال دفعا للناس بعضهم ببعض حتى يكونوا متسامحين تجاه المعتقدات وما تنبني عليها من الطقوس والعبادات، فلا عدوان ولا تعصب لطرف ضد طرف ولا جبر ولا إكراه في مسألة الدين، وفي هذا يقول تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: 39-40). ويقول تعالى في آية أخرى تحديدا لغاية مثل هذا القتال: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: 193)، أي قاتلوهم حتى ينتهي الشرك القاهر المعتدي على التوحيد إن المفسرين القدامى في أغلبهم وإن كانوا فسروا الفتنة بالشرك، إلا أنهم كانوا يقصدون به تلك النوعية الخاصة من الشرك الذي كان جاثما على مكة وأطرافها، وهو الذي لا ينحصر في كونه عقيدة شخصية فحسب وإنما معتدية على العقائد الأخرى.

أما الشرك الذي لا يمثل إلا عقيدة شخصية غير معتدية فإن المؤمنين لم يؤمروا بقتاله بدليل قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة: 8)، وتصبح البيئة متسامحة يتمكن فيها المرء من تحديد علاقته مع ربه بإرادته الحرة دونما خوف من أي طرف بشري ولا جبر من قبل بيئة معينة هذا هو معنى "ويكون الدين لله" أي تصبح مسألة الدين مسألة بين الله وعبده يحدده بمحض إرادته إيمانا أو كفرا دون أي ضغوط من أي طرف بشري، وليس معناه أن يصير الناس جميعا موحدين أو كما يقول سيد قطب أن تصبح أنظمة العالم كله تفرد الله بالألوهية والربوبية فيفرده بالسلطان والطاعة. فهذا قول يتعارض مع سنن الله الكونية التي تمنح الناس حرية الكفر والإيمان شعوبا وحكومات، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، ويتعارض كذلك مع نصوص القرآن والسنة ومواقف الرسول والصحابة، باستثناء مشركي مكة وأطرافها الذين استحقوا عذاب الله بعد إقامة الحجة عليهم طيلة ثلاثة عشر سنة، تلك هي سنة الله مع الذين يرفضون الأنبياء ويؤذونهم فيبدأ بعقابهم في الدنيا قبل الآخرة، غير أن الله لم يجعل عذابهم آفة السماء بل قرر أن يكون عذابهم بسيوف المسلمين أو يسلمون ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ﴾ (التوبة: 14)، ﴿تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ (الفتح: 16)[53] .

إلى هذا يرجع كل ما خاضه النبي وصحابته من القتال ضد أعداء الدين وإن كنا نلاحظ أن النبي ﷺ لم يكن يلجأ إليه إلا في حالة الاضطرار محاولا جعل الأعداء ملتزمين بمبدأ التسامح سلما قبل أن يجبروا عليه حربا، وكان رسول الله ﷺ يعرب عن رغبته هذه قائلا: "ما ذا عليهم لو خلوا بيني وبين سائر العرب، فإن هم أصابوني كان الذي أرادوا وإن أظهرني الله عليهم دخلوا في الإسلام وافرين وإن لم يفعلوا وقاتلوا وبهم قوة فما تظن قريش فو الله لا أزال أجاهد على الذي بعثني الله به حتى يظهره الله أو تنفرد هذه السالفة"[54].

وقد استطاع النبي بتوفيق من عند الله وهدايته أن يلزم المشركين بمبدأ التسامح سلما وذلك حين أصر صلى الله عليه وسلم على قبول مشروع الصلح الذي تقدم به المشركون في موقعة الحديبية، وقد كانوا يقرون في أحد بنوده بمبدأ التسامح الديني، وهذا البند هو: "من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه"[55]، فقد رأى رسول الله ﷺ في هذا البند انتهاء للفتنة في حدود الجزيرة العربية على الأقل، وعندما تنتهي الفتنة يجد دين الله طريقه إلى القلوب في جو ديني متسامح فيدخل الناس في دين الله أفواجا فيظهر دين الله على الأديان كلها.

وقد حدث ذلك، ولذا سمى الله هذا العهد ﴿فتحا مبينا﴾ (الفتح: 1)، فقد كان عدد المسلمين وقت الصلح، وبعد سبع عشرة سنة من بدء الدعوة، ألفا وأربعمائة شخص[56]، بينما بلغ عددهم بعد سنتين فقط من إعلان الصلح عشرة آلاف نفر حين فتح مكة. ومع فتحها تحطمت قوة الشرك القاهرة في الجزيرة العربية، فأصبح الناس في أطرافها في مأمن من أذى قريش ونظرائهم من المشركين إذ قبلوا التوحيد ودخلوا دين الله أفواجا، وظهر بذلك دين الله الذي كان ينبغي أن يظهر مع ختم النبوة، فأصبح التوحيد في مأمن من أن تقدر قوة الشرك والكفر على أن تزيله من الوجود وتمحوا آثاره أو تلحق بنصوصه تحريفات بشرية، فقد يئس دين الشرك من أن يغمر دين التوحيد ويزلزل أركانه.

وفي هذا الصدد يقول الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ ۚ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۚ﴾ (المائدة: 3). يقول أبو البركات النسفي في تفسير هذه الآية: ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ يئسوا منه أن يبطلوه أو يئسوا من دينكم أن يغلبوه، لأن الله وفى بوعده من إظهاره على الدين كله ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ﴾ بعد إظهار الدين وزوال الخوف من الكفار، وانقلابهم مغلوبين بعد ما كانوا غالبين ﴿وَاخْشَوْنِ﴾ أي أخلصوا لي الخشية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ بأن كفيتكم خوف عدوكم، وأظهرتكم عليهم، كما يقول الملوك "اليوم كمل لنا الملك، أي كفينا من كنا نخافه"[57]. نعم لقد زالت الفتنة بفضل جهاد النبي وصحابته وأتباعهم، الذين لم يكتفوا بإنجاز هذه المهمة في حدود الجزيرة العربية فقط بل إنهم تغلغلوا في الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية إمعانا في إزالة فتنة القهر الديني وتأكيدا على إظهار دين الله، حتى تزول المخاوف من قبل القوى الشركية عن آخرها.

لقد انقلب الشرك مغلوبا بعد أن كان غالبا وأصبح دين الله ظاهرا محفوظا بصورة القرآن الذي حفظه الله بواسطة أولئك الجم الغفير الذين احتشدوا على ظهر دينه يذودون عنه كيد الكائدين، إلى أن دخل التاريخ العصر الحديث الذي طبع فيه القرآن بمطابع حديثة بعدد ملايين النسخ انتشرت إلى ربوع العالم من أقصاه إلى أقصاه فزالت خشية زوال دين الله والتحريف فيه إلى الأبد.

هذا هو معنى مصطلح "إظهار الدين" على الدين كله رغم أنف الكارهين والمعاندين، وقد رأينا أن هذا المصطلح يحمل دلالة خاصة حمل به محمد ﷺ كمهمة إضافية اقتضتها مسألة ختم النبوة وانقطاع وحي السماء فهذا المصطلح في دلالته ومضمونه يختلف عن مصطلح "الدعوة إلى الدين" التي ظلت المهمة الأصلية للأنبياء جميعا.

وإذا عدنا بعد هذا البيان المتعلق بمصطلحي "الدعوة إلى الدين" و "إظهار الدين"، إلى مصطلح الجهاد بمعناه الثالث أي القتال، فإننا لا نواجه صعوبة في إدراك دلالته وتقارب ماهيته من حقيقة الدعوة والبلاغ. **فهو قتال ينشب من أجل إفساح المجال أمام ظهور الدين** عن طريق إزالة العراقيل التي تعيق سبيل دخول الناس في دين الله أفواجا، وعندما تنزاح تلك العراقيل تجد الدعوة سبيلها للتحرك والانفعال. فالرابطة إذن وثيقة بين الدعوة وبين هذا النوع من الجهاد أيضا.

خاتمــة:

إنّ منطلق التعامل مع مصطلحي الجهاد والدعوة في دلالتهما في أغلب أدبيات الفكر الإسلامي، بعيدا عن نصوص الوحي من جهة، لذا تحيزت الكثير من الكتابات إلى الميولات النفسية والتأثيرات السياسية والواقع التاريخي، ولذا كانت هذه الدراسة محاولة لتتبع كلا المصطلحين بالتحليل والتأصيل لمدلولهما في نصوص الوحي. مما أتاح لنا الوصول إلى بعض الخلاصات والاستنتاجات والتوصيات التي نجملها فيما يلي:

- إنّ الجهاد بأنواعه الثلاثة في الخطاب القرآني وطيد الصلة بنشر كلمة التوحيد، فمنه ما يرادف مصطلح "الدعوة" مرادفة تامة في جميع الاعتبارات والحيثيات، وهو الذي ورد في قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ (الفرقان: 52)، ومنه ما لا يرادفها ولكن يرافقها في حلها وترحالها وهو الذي ورد في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ﴾ (العنكبوت: 6)، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت: 69)، ومن الجهاد ما لا يرادف الدعوة و لا يرافقها في كل أطوارها بل يساعدها في بعض مراحلها وهو الذي ورد بلفظة القتال في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: 193).
- إنّ معنى مصطلح "إظهار الدين" على الدين كله يحمل دلالة خاصة ومهمة إضافية اقتضتها مسألة ختم النبوة وانقطاع وحي السماء فهذا المصطلح في دلالته ومضمونه يختلف عن مصطلح "الدعوة إلى الدين" التي ظلت المهمة الأصلية للأنبياء جميعا، والدعاة من بعدهم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.
- إنّ القتال الدفاعي الذي يتوجب على المسلمين إذا ما هوجمت أوطانهم واعتدي عليها وعلى حرماتها، فإنه ليس محل خلاف بشأنه، فثمة إجماع بين فقهاء الأمة وعلمائها على وجوب مثل هذا القتال لتحرير الأوطان من المستعمر الغاشم إذا توفرت له شروطه ومستلزماته، وهو شأن جميع الشعوب الحرة على اختلاف مللها ونحلها قديما وحديثا.
- إنّ الشرك الذي لا يمثل إلا عقيدة شخصية غير معتدية فإن المؤمنين لم يؤمروا بقتالهم بدليل قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة: 8)، وهذا لأجل تحقيق مقصد عظيم وهو أن تصبح البيئة الاجتماعية والسياسية متسامحة يتمكن فيها المرء من تحديد علاقته مع ربه بإرادته الحرة دونما خوف أو وجل من أي طرف أو جهة معينة.
- نحن أمة متخلفة على كل صعيد وفي كل منحى، ومن هنا صار الجهاد الأكبر واجبا مقدسا يتمثل في بذل الجهد في سبيل إعلاء كلمة العلم بأشكاله، وكذلك العمل على تقوية الاقتصاد ليتحرر من التبعية، وهما السبيل إلى تحرير الأمة من التخلف والتبعية، وبناء المجتمع وتطويره.
- السعي الحثيث نحو كبت شهوات الشر الكامنة في أعماق النفس البشرية، ليصبح مجتمعا راقيا هادئا مسالما ينسجم مع الإسلام بما وضعه من أسس الأمن والمحبة والسلام بين بني البشر. ويصير سيدا للحضارة وللآلة العلمية رفيقا لها، متفاعلا مع ما حوله بما هو عليه من القيم والأفكار.

قائمة المصادر والمراجع:

1- ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي بيروت ودمشق، ط4، 1987م.
2- ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1408هـ/1987م.
3- ابن كثير تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار المعرفة، ط2، 1987م.
4- ابن منظور ت711هـ، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط1992/2م.
5- ابن هشام ت212هـ، السيرة النبوية، المكتبة العلمية بيروت، د.ت.
6- أبو البركات النسفي ت710هـ، تفسير النسفي، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
7- أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق عدنان درويش، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط4، 1419هـ/1998م.
8- أبو السعود العمادي ت 951هـ، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي بيروت، د.ت.
9- أحمد حماني، الدلائل البادية على ضلال البابية وكفر البهائية، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، د.ط.ت.
10- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 1429هـ/2008م.

11- أسعد السحمراني، البهائية والقاديانية، بيروت دار النفائس، ط1/1987م.
12- إسماعيل أبي نصر بن حماد الجوهري، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطا، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1407هـ/ 1987م.
13- حسن عز الدين بن حسين بن عبد الفتاح أحمد الجمل، مخطوطة الجمل، معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب -مصر-، ط1(2003م/2008م).
14- حمد بن ناصر بن عبد الرحمن العمار، أساليب الدعوة الإسلامية المعاصرة، دار إشبيليا، الرياض، ط2، 1997م.
15- الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، دار المعرفة بيروت، (د.ط.ت).
16- الخطيب التبريزي، مشكاة المصابيح، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، 1985م.
17- الزمخشري الخوارزمي ت538، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، دار المعرفة بيروت، د.ط.ت.
18- زين الدين محمد، التوقيف على مهمات التعريف، عالم الكتب 38 عبد الخالق ثروت، القاهرة، ط1(1410هـ/1990م).
19- سيد قطب، السلام العالمي والإسلام، مكتبة وهبة، د.ت.
20- سيد محمد سيد، المسؤولية الإعلامية في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، الطبعة الأولى/1986م.
21- الطبري ت310هـ، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق وتعليق: محمود محمد شاكر، دار المعارف مصر، د.ت.
22- الطيب برغوث، الخطاب الإسلامي المعاصر وموقف المسلمين منه، سلسلة مفاتيح الدعوة-10، دار الامتياز، وادي زناتي، قالمة، ط1، 1990م.
23- الطيب برغوث، منهج النبي ﷺ في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها خلال الفترة المكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، الطبعة الأولى، 1996م.
24- عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، فقه الدعوة إلى الله وفقه النصح والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، د.ت.
25- عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، فقه الدعوة إلى الله وفقه النصح والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دار القلم، بيروت/دمشق، د.ت.
26- عبد الله سلوم السامرائي، القاديانية والاستعمار الإنجليزي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة دراسات (بغداد)؛ 271، بغداد : وزارة الثقافة والإعلام، 1981م.
27- العسقلاني ت852هـ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار الديان للتراث القاهرة، ط2/1988م.
28- علاء الدين الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت دار الكتاب العربي، ط2/1982م.
29- علي الشعيبي، الإسلام والجهاد، مكتب الشعيبي الرقة سوريا، ط1/2006.
30- علي بن محمد بن علي الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 (1403ه/1983م).
31- فتحي يكن، الإسلام فكرة وحركة وانقلاب، مؤسسة الرسالة بيروت لبان، ط16، د.ت.
32- الفيومي، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، ج1.
33- مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ط/1996م.
34- محمد أبو الفتح البيانوني، المدخل إلى علم الدعوة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة 1959م.
35- محمد أبو الفتح البيانوني، المدخل إلى علم الدعوة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2000.
36- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، دار ابن كثير، اليمامة – بيروت، ط3/1987، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.
37- محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 1993م.
38- محمد شمس الحق الدعوة إلى الله مشكلات الحاضر وآفاق المستقبل، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط1/2001م.
39- محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار القرآن بيروت، ط/1981م.
40- محمد عمارة، حقيقة الجهاد والقتال والإرهاب، مجلة حراء، تركيا، العدد الأول، 2005م.
41- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1420هـ.
42- محمد نوح، منهج أهل السنة والجماعة في قضية التغيير بجانبيه التربوي والدعوي، دار السلام القاهرة، ط 1، 2011م.

43- محمد يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، 1310هـ.
44- محمود محمد حمودة، محمد مطلق عساف، فقه الدعوة و أساليبها، مؤسسة الوراق، عمان، الأردن، 2000م.
45- مصطفى مسلم وآخرون، موسوعة التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، السعودية، ط1، 1440هـ/2019م.
46- وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، ط1981/3م.
47- يوسف الكاندهلوي، حياة الصحابة، دار القلم دمشق ، ط1987/5م.

الهوامش:

[1]- انظر وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص112، دار الفكر، ط1981/3م.
[2]- كما هو شأن الفرقة القاديانية: انظر أسعد السحمراني: البهائية والقاديانية، ص144، بيروت دار النفائس، ط1987/1م. وعبد الله سلوم السامرائي، القاديانية والاستعمار الإنجليزي، ص195-196. راجع أيضا: الدلائل البادية على ضلال البابية وكفر البهائية، للشيخ أحمد حماني، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، د. ط. ت.
[3]- ويصدق ذلك على الذين يحصرون الجهاد في القتال فقط، انظر علاء الدين الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج7، ص97، بيروت دار الكتاب العربي، ط1982/2م.
[4]- انظر: محمد شمس الحق الدعوة إلى الله مشكلات الحاضر وآفاق المستقبل، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط2001/1م، ص72.
[5]- محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 1993م، ص 43.
[6]- انظر ابن منظور: لسان العرب، مج2، ص397.
[7]- المصدر السابق، مج2، ص396.
[8]- المصدر السابق، مج2، ص396.
[9] - انظر محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، صفوة التفاسير، دار القرآن بيروت، ط1981/م، مج2، ص453.
[10]- المرجع السابق، مج2، ص396.
[11]- إسماعيل أبي نصر بن حماد الجوهري، الصحاح، ص207.
[12]- مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، (د. ط)، (1416ه/1996م)، ج2/ص401-402.
[13]- محمد يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، 1310ه، ص104.
[14]- الفيومي، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، ج1، ص194.
[15]- انظر: لسان العرب لابن منظور، ج4، ص361.
[16]- زين الدين محمد، التوقيف على مهمات التعريف، عالم الكتب 38 عبد الخالق ثروت، القاهرة، ط1(1410ه/1990م)، ص133.
[17]- حسن عز الدين بن حسين بن عبد الفتاح أحمد الجمل، مخطوطة الجمل، معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر، ط1(2003م/2008م)، ج1/ص344.
[18]- علي بن محمد بن علي الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 (1403ه/1983م)، ص80.
[19]- محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 1993م، ص 42.
[20]- مصطفى مسلم وآخرون، موسوعة التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، السعودية، ط1، 1440هـ/2019م، مجلد11، ص202.

[21]- ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1408هـ/1987، مجلد5، ص182.

[22]- أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق عدنان درويش، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط4، 1419هـ/1998م، ص354.

[23]- محمد عمارة، حقيقة الجهاد والقتال والإرهاب، مجلة حراء، تركيا، العدد الأول، 2005م.

[24]- انظر: فقه الدعوة إلى الله وفقه النصح والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، ج1، ص16. وينظر: محمود محمد حمودة، محمد مطلق عساف، فقه الدعوة وأساليبها، مؤسسة الوراق، عمان، الأردن، 2000م، ص11.

[25]- حمد بن ناصر بن عبد الرحمن العمار، أساليب الدعوة الإسلامية المعاصرة، دار إشبيليا، الرياض، ط2، 1997م، ص23-24.

[26]- انظر: المدخل إلى علم الدعوة، محمد أبو الفتح البيانوني، ص14-19، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة 1959م.

[27] محمد نوح، منهج أهل السنة والجماعة في قضية التغيير بجانبيه التربوي والدعوي، دار السلام القاهرة، الطبعة الأولى 2011م، ص 23-25.

[28]- فتحي يكن، الإسلام فكرة وحركة وانقلاب، مؤسسة الرسالة بيروت لبان، ط16، ص 39.

[29]- راجع: المدخل إلى علم الدعوة، محمد أبو الفتح البيانوني، ص14-22.

[30]- سيد محمد سيد، المسؤولية الإعلامية في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، ط 1، 1986م، ص 45.

[31]- انظر: الطيب برغوث، منهج النبي صلى الله عليه وسلم في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها خلال الفترة المكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، الطبعة الأولى، 1996م، ص67. ويعد الطيب برغوث من أقدم من أشار إلى تعريف الدعوة في كتاباته الأولى، منها كتاب الخطاب الإسلامي المعاصر وموقف المسلمين منه، سلسلة مفاتيح الدعوة-10، دار الامتياز، وادي زناتي، قالمة، ط1، 1990م، ص11.

[32]- مصطفى مسلم وآخرون، موسوعة التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الرياض، السعودية، ط1، 1440هـ/2019م، 203/11.

[33]- انظر محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، مج2، ص366. وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، ص354.

[34]- محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، مج2، ص 366؛ وابن كثير: تفسير القرآن العظيم، الجزء 3، ص 354.

[35]- أبو الحسن الجرجاني، التعريفات، بيروت، عالم الكتب، ط1، 1987م، ص112.

[36]- معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص114، دار الشروق، ط1981م.

[37]- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1420هـ، ص257-260.

[38]- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 1429هـ/2008م، 747/1. يراجع: مصطفى مسلم وآخرون، موسوعة التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، 368/14-

[39]- وهي الجنة. وانظر: تفسير أبي السعود، ج4 ص137، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط (د.ت).

[40]- أي "دين الإسلام " انظر: تفسير الخازن: مج3، ص308، بيروت، دار المعرفة، (د.ط.ت).

[41]- وهو "الإسلام الذي عبر تارة بالصراط المستقيم وأخرى بملة إبراهيم" انظر: تفسير أبي السعود، ج5، ص149.

[42]- الخير كناية عن الإسلام، انظر: تفسير الخازن، مج1، ص268.

[43]- يراجع تفصيل ذلك في مقالي المنشور بمجلة الإحياء: عبد الباسط دردور، مصطلح الدعوة بين التأسيس القرآني والتناول الفكر ي، بمجلة الإحياء، جامعة باتنة1، مجلد 21، عدد 29، أكتوبر 2021م، ص 342-343.

[44]- محمد شمس الحق، مرجع، سابق، ص76.

[45]- انظر الآية 68 من سورة الأنبياء التي تشير إلى ما فعلته البيئات ضد الأنبياء والرسل.

[46]- أخرجه مسلم عن ابن عباس في كتاب الإيمان، باب قوله ﷺ: " يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفا بغير حساب " مختصر صحيح مسلم، رقم الحديث: 101، ص36.

[47]- محمد شمس الحق، مرجع سابق، ص79.

[48]- أخرجه البخاري في:65، كتاب التفسير48، سورة الفتح 31 - باب إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا، رقم الحديث: 4838، ج8، ص449، من فتح الباري بشرح صحيح البخاري.

[49]- محمد شمس الحق، مرجع سابق، ص 80.
[50]- ابن هشام، السيرة النبوية، بيروت، المكتبة العلمية، ج1، ص317.
[51]- المصدر السابق، ج1، ص320.
[52]- محمد شمس الحق، مرجع سابق، ص 81.
[53]- انظر: سيد قطب، السلام العالمي والإسلام، ص173، مكتبة وهبة. انظر: د. علي الشعيبي، الإسلام والجهاد، مكتب الشعيبي الرقة سوريا، ط2006/1، ص: 45-54.
[54]- ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص309.
[55]- ابن هشام، مصدر سابق، ج3، ص 317 - 318.
[56]- انظر ابن هشام: السيرة النبوي، ج3، ص309.
[57]- أبو البركات النسفي، ج1، ص270، انظر كذلك: تفسير الخازن، مج434،1-435. تفسير الطبري، ج9، ص521-522، دار المعارف مصر، تفسير أبو السعود، ج3، ص6-7.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 275– 286
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

تبادل المصوّتات القصيرة في القراءات الأربع الشّاذّة الزائدة على العشر - وظائفها ودلالاتها الصوتية والصرفية والنحوية-

The Exchange of Short Vowels in the Four Irregular Readings above the Ten: Functions and Phonemic, Morphological and Grammatical Meanings

د/ جمال كويحل[1]
جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2
djamelkouihal@yahoo.com
د/ بوزيد مومني
جامعة محمد الصديق بن يحي جيجل
m190318b@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2021/01/04 تاريخ القبول: 2022/02/22

الملخص:
تعدّ دراسة تعدّد وظائف المصوتات القصيرة (الحركات) ودلالتها الصوتية والصرفية والنحوية موضوعا جوهريا داخل النظام اللّساني العربي نظرا للمكانة الرئيسة التي تتقلدها تنوعاتها في بناء هذا النظام. فقد يقع بين هذه المصوتات القصيرة تبادلات عارضة أو طارئة تأتي لأسباب وعلل تفرضها قوانين اللّغة، أو يقرّها الواقع اللّغوي الاستعمالي، مما يؤدي ذلك إلى تغيرات في معانيها الدّلالية وقيمها الوظيفية. فكان التساؤل: هل تساهم التبادلات بين المصوتات القصيرة في القراءات الأربع الشاذة في تعدّد معانيها الدّلالية وقيمها الوظيفية؟
فجاءت هذه الورقة البحثية لتجيب على هذا التساؤل بنظرة أكثر تحليلا وتعمّقا مستأنسة في ذلك بما توصّل إليه علماء اللّغة والأصواتيون، ومفسرو القرآن، ومحققو القراءات. فكانت النتيجة: أنّه يمكن أن تكون للتّبادلات بين المصوّتات القصيرة في القراءات الأربع الشاذّة مساهمة في تعدّد وظائفها ودلالاتها الصّوتية والصّرفية والنّحوية.
الكلمات المفتاحية: المصوتات القصيرة؛ الأصوات؛ الوظائف؛ الدلالات؛ القراءات الأربع الشاذّة؛ التّبادلات.

Abstract:
The study of multi- functions of the short vowels and their phonemic, morphological and syntactic meanings is considered as an essential topic within the Arabic linguistic system due to the key position that its variations assume in building this system. Among these short vowels, there may be occasional or emergency changes that come for reasons and causes imposed by the rules of language, or approved by the linguistic reality of use, which leads to shifts in their semantic meanings and functional values. The question raised is: Do variations within short vowels in the four irregular readings contribute to the multiplicity of their interpretations and functional values? This paper attempts to answer this question with a more analytical and in-depth, referring to the findings of linguists, phonologists, Qur'an interpreters, and proofreaders.

[1] - المرسل المؤلف.

The findings are: that the variations within short vowels in the four irregular readings could contribute to the multiplicity of their functions and their phonological, morphological and grammatical meanings.

Key words: short vowels ; phoneme; functions; meanings; the four rare readings; Variation.

مقدمة:

لقد خلق الله الإنسان وميّزه عن باقي المخلوقات بتزويده بجهاز صوتي لإنتاج أصوات لغوية مركبة تؤدي وظائف إبلاغيه أو دلالة معنوية. وتجيء هذه الأصوات مُتناسقةٍ ومُتناغمةٍ ومُنسجمةٍ، تتعانق أجراسُ حروفها وتنوّع حركاتها مع إيحاء مدلولها، ويعُانقُ الصَّوتُ منها الصَّوتَ حتى نهاية البنية في نظام مُنسَّق تحكُمُه علاقاتٌ خاصَّة في هذه اللّغة، وأنَّ مُفرداتها المُتلائمة مبنية أكثر من سِوَاها.

لذلك حظيت الأصوات اللّغوية وخاصّة المصوّتات بدراسات متنوعة في كثير من اللّغات. فقد عرف علماء العربية المصوّتات منذ القدم حيث نجد أبا الأسود الدّؤلي (تـــ: 69هـ) واهتمامه بالقصيرة منها (الفتحة والكسرة والضمة) حين استطاع أن ينتبه إليها من خلال حركة الشفتين ووضعها من فتح وكسر وضم. فدلّ عليها بنقاط تجنبا للوقوع في الخطأ خاصة في قراءة القرآن الكريم حين قال لكاتبه من بني عبد القيس: إذا رأيتني قد فتحت فمي بالحرف فانقط نقطة فوقه على أعلاه، وإن ضممت شفتي فانقط نقطة بين يدي الحرف، وإن كسرت شفتي فاجعل النقطة من تحت الحرف. وانتهج أثناء ذلك منهجا لا يزال علماء اللّغة حتّى اليوم يعتمدون عليه وهو وضعية الشفتين أثناء النطق بالمصوّتات القصيرة بعدما أخضع عمله هذا للتّجريب والتّذوق الفعلي ومن ثمة ظهرت للوجود التّسمية التّقليدية المعروفة بالفتحة والكسرة والضمة.

ثم جاء من بعده الخليل بن أحمد الفراهيدي (تـــ:175هـ) الذي كان أول من شرع منهجا للناس في هذا العلم، حيث استبدل نقاط الشّكل بالعلامات المعروفة الآن وذلك بأخذها من صورة الحرف وصغره. فكانت نظرة الخليل للمصوّتات القصيرة نظرة خاصة إذ أخرجها من مجموعة أصوات اللغة العربية التي تحدث عنها لأنها ليست من أصل الكلمة، ولا تدخل في الهيكل الرئيسي لها حيث وصفها بالزوائد، غير أنّه لم يكن يريد بهذا الإقلالَ من أهميتها، لما تمتلكه من دور بالغ في عملية النطق، إذ لا يمكن أن تنطق الحروف المتصلة دون حركة. فأهميتها في اللغات عامة والعربية خاصة تكمن في قدرتها على تجميع الصوامت، وإعطائها قوة في الإسماع، ليوصل إلى المتكلم بها. أضف إلى ذلك قدرتها على التمييز بين القيم الوظيفية والمعاني الدلالية لمستويات اللغة فلا يوجد دليل مثلا على تمييز مفردات العربية التي تتفق في الصوامت وتختلف في الدلالة سوى ما يقع بين المصوتات القصيرة من تبادلات وتنوعات. وتلى أبي الأسود والخليل عدد غير يسير من العلماء كسيبويه وابن جني وابن سينا وغيرهم من علماء النحو والقراءات القدامى والمحدثين ممّن اهتموا بالمصوّتات القصيرة من حيث عددها وصفاتها ومخارجها، ووظائفها ودلالاتها على المعاني.

ورغم قلّة المصوّتات القصيرة في اللّغة العربية مقارنة بمصوّتات بقيّة اللّغات الأخرى إلاّ أنّها تُعدّ "حسنة من حسناتها في النطق والأداء الفعلي للكلام وذلك أن الحركات في عمومها أصعب من الأصوات الأخرى وأكثرها تعرضا للتغيير والتبديل ومن الطبيعي أنّه كلما زاد عدد الحركات كانت صعوبة النطق أقوى احتمالا وظاهرة التغيير والتحول أكثر وقوعا"[1]، وبهذه الحسنة أو الخاصية تؤدي دورا كبيرا في ربط السلسلة الكلامية، وفي تنويع دلالة الكلمات الصّوتية والصّرفية، والنّحوية، وقيّمها الوظيفية من خلال كثرة شيوعها ودورانها وتعدّد مواقعها على الصوامت وكثرة تبادلاتها فيما بينها لشدة تقارب خواصّها الصوتية ممّا أكسبها ثراء وغنى على خلاف بقية الأصوات. قال مكي بن أبي طالب (تـ:437هـ): "...

وبالحرَكات (المصوّتات القصيرة) واختلافها تُفهم المعاني، فهي منوطةٌ بالكلام مرتبطة به ونيطت به إذ بها يُفرَّق بين المعاني التي من أجلها جِيء بالكلام"[2].

إشكالية الدراسة:

لما كانت المصوّتات في جوهرها مادة لغوية مهمة في أداء المعاني في سلسلة الكلام العربي حاولت هذه الورقة البحثية أن تجيب على سؤال الإشكالية المتمثل في: هل يمكن للتبادلات بين المصوتات القصيرة في القراءات الأربع الشاذة الزائدة على العشر أن تساهم في تنوّع وظائفها ودلالاتها الصوتية والصرفية والنحوية؟

منهج الدراسة:

استعنا في هذه الورقة البحثية بالمنهج الوصفي التحليلي من خلال تتبع التبادلات بين المصوتات القصيرة (الحركات) في القراءات الشاذة الأربع الزائدة على العشر وأثرها على تنوع وظائفها ودلالاتها الصوتية والصرفية والنحوية واصفا ومحللا. مستعينا ببعض آراء علماء اللغة ومحققي القراءات ومفسري القرآن الكريم.

أهمية الدراسة:

يقول العالم اللغوي البريطاني (**هنري سويت**)- **H.SWEET** : (إن موضوع تخصصي – علم الأصوات- موضوع غير ذي جدوى بذاته ولكنه في الوقت نفسه أساس كل دراسة لغوية سواء كانت هذه الدراسة نظرية أو عملية)[3]. ورأى أنّه من دون علم الصوتيات لا يمكننا رصد أو تسجيل أبسط ظواهر اللغة. نعم إنّ الصوت ضعيف في تركيبه كونه يمثل أصغر وحدة صوتية في الكلام، لكنّه قويّ في وظيفته لأنّ به تتحدّد المعاني وتتنوّع الدلالات. ونظرا لأهمية الصوائت في دراسة اللغة العربية خاصة في شقها الوظيفي، اخترت من عناصر الدراسة الفونولوجية: (المصوّتات القصيرة: (vowels short) ليس في جانبها الفيسيولوجي (Physiolgy)، ولا في جانبها الأكوستيكي (Accoustic)، وإنما في جانبها الاستعمالي الوظفي (Phonology) لأُبرز إسهاماتها كوحدة صوتية في التمييز بين الوظائف والدلالات، واتّخذت من القراءات القرآنية الأربع الشاذة الزائدة على العشر مادة للدراسة.

القراءات الأربع الشاذة الزائدة على العشر: إنّها القراءات المعروفة اليوم بشهرة شذوذها والمصنفة ضمن القراءات الأربعة الزائدة على العشر، ورغم الاعتراض عليها في الصلوات فهي من القراءات المقبولة في أوجهها اللّغوية إذا سلمنا برأي محققي القراءات كابن الجزري، ومكّي بن أبي طالب، وما أقرّه الباحثون في القرآن وما تعلق به. كيف لا وهي الّتي عُرفت عمّن اشتهروا بالصدق والأمانة، والعلم بالقرآن وأحرفه وممّن كانوا متضلّعين في شتى علوم العربية، فالحسن البصري (تـ: 110هـ) كان بحرا في العربية، وعالما كبيرا، وابن محيصن المكي (تـ: 123هـ) من كبار علماء القراءات، والأعمش الكوفي (تـ: 148هـ) كان يُلقب بالمصحف، واليزيدي البصري (تـ:202هـ) كان عالما في اللّغة والنحو والشعر، وهم من الطبقات التي قُبلت خياراتهما.

وقد خصّ الباحث هذهَ القراءات كمادة للدراسة دون غيرها لأنّ أصحابها يمثّلون مدارس قرائية مختلفة تعبر عن تنوعات قرائية لها ما يبرّرها من وجوه اللّغة العربية باتّفاق جمهور العلماء قديما وحديثا، فهي بحق من أغنى مأثورات التراث بالمادّة اللّغوية، وأنّ القضايا الصوتية والصرفية والنحوية الّتي عرفتها والتيّ عُدّت شاذة لها ما يبررها من قوانين اللغة من جهة والواقع الاستعمالي من جهة أخرى. لقد استعان بها العلماء بجميع اتجاهاتهم لدعم بعض ما ذهبوا إليه من آرائهم وتوجيهاتهم ولا خلاف بينهم في ذلك، فهي

في مستوى المشهور من حيث الفصاحة، بل أقوى من كلام العرب الذي لا سند له في النظر فيها، والاستدلال بها في اشتقاق القواعد والأصول والقياس عليه. قال السيوطي: "وقد أطبق الناس على الاحتجاج بالقراءات الشاذة في العربية، إذا لم تخالف قياسا معروفا، بل ولو خالفته يُحتج بها في مثل ذلك الحرف بعينه..."[4].

1- مفهوم المصوّتات القصيرة (الحركات):

قسم علماء اللغة القدامى والمحدثون الأصوات إلى مصوّتات (Vowels) وصوامت (Consonants). والمصوّتات مصطلح لساني تنوّعت تسمياته عند القدماء والمحدثين فمنهم من سمّاها: الحركات، وأحرف العلة، وأصوات اللين، ومنهم من سمّاها: الأصوات المتحركة، والأصوات الطليقة، والصوائت، والمصوّتات. والمصوّتات مصطلح صوتي مأخوذة من الفعل (صوّت) المزيد تصويتا فهو مصوّت، والمصوِّت هو نفسه الصائت. قال ابن جنّيّ في تعريف الصَّوت: الصَّوتُ مصدرُ صاتَ الشَّيْءُ يَصُوْتُ صَوْتا، فهو صائِتٌ، وصَوَّتَ تَصْوِيتا فهو مُصَوِّت[5]. والمصوّتات قسمان قصيرة وطويلة. والقصيرة موضوع دراستنا هي التي سمّاها علماء العربية القدامى بالحركات وهي: (الفتحة a) و(الضمة u) و(الكسرة i). يقول الفارابي(تـــ:339هـ):" والمصوتات القصيرة هي التي تسميها العرب الحركات"[6].

والمصوّتات في عرف الصوتيين صوت يخرج عبر الحلق والفم والشفتين وخلال الأنف أحيانا حرا طليقا دون أن يكون ثمةَ عائق يعترض مجرى الهواء اعْتراضا تاما، أو تضييق لمجرى الهواء من شأنه أن يحدث احتكاكا مسموعا، "وسميّت مصوتة؛ لأن النطق بهن بصوت أكثر من تصويته بغيرهن؛ لاتّساع مخارجهن وامتداد الصوت بهن"[7].

والمصوّتات اصطلاحا مرتبطة بحركة أعضاء النطق؛ فإذا أردت أن تنطق بالفتحة فما عليك إلاّ أن تفتح فمك وتنتصب شفتك العليا، وإذا أردت أن تنطق بالكسرة فما عليك إلاّ أن تفتح فمك فتحا قويا بحيث ينزل الحنك إلى الأسفل، وإذا أردت أن تنطق بالضمة فما عليك إلاّ أن تضَمّ شفتيك استدارة أولا ثم رفعهما ثانيا.

لقد أدّت المصوّتات القصيرة ولا تزال وظائف ودلالات متعددة بحسب تنّوع المستويات اللغوية؛ فعلى المستوى الصوتي تقوم بدور الوصل بين الأصوات الصامتة، وعلى المستوى الصرفي تقوم بوظائف دلالية في بنية الكلمة، إذ تمثل الصوامت الجانب الثابت الذي يؤلف هيكل الكلمة، وتمثل هي الجانب المتغير الذي يحدد صيغتها ويمنحها معناها، وبذلك تزداد قيمتها باعتبارها العامل الحاسم في خلق الكلمة العربية[8]. وتقوم على المستوى النحوي بتغيير وظيفة ودلالة الجملة. قال المبارك "الحركات في لغة العرب أصوات قصيرة تقع على الحروف للتفريق بين معاني الكلمات، فمنها ما يثبت على الحرف الأخير، فيكون حركة بناء، ومنها ما يلحق الآخر ويتبدل بتبدل وظيفة الكلمة النحوية في الجملة فيكون إعرابًا، وسواءً كانت الحركة للبناء أو الإعراب فإن هذه التفرقة بالحركات بين المعاني ضرب رائع من الإيجاز تغنينا فيه الحركة في الكلمة الواحدة عن عدد من الكلمات"[9]. من هنا يمكن القول إنّ للمصوّتات القصيرة في هذه الدراسة وظيفتين؛ وظيفة صوتية عامة وهي أساس وجودها، وتكون مرتبطة بنظم نطقية مختلفة كالميل إلى الخفة والسهولة، والاختصار في الجهد العضلي، أو نظم بيئية اجتماعية كالميل إلى مصوّت دون آخر لارتباطه ببيئته اللهجية؛ كاللهجة البدوية التي تميل إلى الأقوى والأثقل من المصوتات، أو البيئة اللهجية الحضرية التي تميل إلى الأضعف والأخف وغيرها كثير... ووظيفة دلالية تختلف مكامنها باختلاف موقعها وتنوّعها في المستويات اللغوية.

ولا يخفى أنّ التبادلات الحاصلة بين المصوّتات القصيرة في القراءات الأربع الشاذة الزائدة على العشر محل الدراسة مردّها تنوّع اللهجات تبعا لاختلاف البيئات الاجتماعية اللغوية، والعادات النطقية؛ فبعضها يستعمل الفتحة في حين تستعمل الكسرة أو الضمة لهجات أخرى، والعكس حاصل في البعض الآخر. فهذه الاختلافات والتنوّعات قد تؤدّي حتما إلى تغيرات في وظائف المصوّتات القصيرة ودلالاتها الصوتية والصرفية والنحوية. وهذا الذي سنقف عنده في هذه الورقة البحثية بالشرح والتحليل لإخراجه من حيّزه النظري إلى حيّزه التطبيقي.

2- معنى الوظيفة والدلالة:

جاء في لسان العرب: "**الوظيفة** من كل شيء: ما يقدر له في كل يوم من رزق أو طعام أو علف أو شراب، وجمعها الوظائف والوظف . ووظف الشيء على نفسه ووظفه توظيفا: ألزمها إياه، ... وجاء يظفه أي يتبعه .... وظف فلان فلانا يظفه وظفا إذا تبعه مأخوذ من الوظيف[10]. وجاء في المعجم الوسيط: "والوظيفة المنصب والخدمة المعينة (مو) (ج) وظُف ووظائف"[11].

إذا تمعنا أصل لفظة الوظيفة في المعاجم العربية السابقة لوجدناها تقوم على معنيين أحدهما: أنّها وصف ظاهر لكلّ شيء يؤدّي دورا محددا في مجال من المجـالات. وثانيهما: أنّ ذلك الوصف تابعا للشيء الموصوف بحيث كلما توصلنا إلى تحديد خصـائص الشيء عرفنا وظيفته.

وأما **معناها الاصطلاحي** فقد اتّخذ علماء اللّسان هذا اللفظ بمعناه اللّغوي المتردد في المعاجم العربية قديمها وحديثها وأطلقوه على الدور الّذي يؤديه كل عنصر من عناصر الكلام في بنية ما وفي تركيب ما.

وأما الدلالة ففي اللّغة مأخوذة من دلّ، يدلّ إذا هدى وقد دلّه الطريق: دَلالة ودِلالة، ودُلولة، والفتح أعلى، والجمع أدلة وأدلاء، والاسم: الدِّلالة والدَّلالة بالكسر والفتح[12]. وأمّا في الاصطلاح فهي فرع من فروع علم اللغة يهتم بدراسة المعنى سواء أكان مرتبطا بالمستوى الصوتي، أم المستوى الصرفي، أم المستوى النحوي، أم المستوى المعجمي.

والّذي يهمنا نحن في هذه الورقة البحثية هو الوظيفة والدلالة الصوتية والصرفية والنحوية الّتي تؤديها المصوّتات القصيرة (الحركات) الثلاث من خلال القراءات الأربع الشاذة الزائدة على العشر.

3- وظيفة المصوتات القصيرة ودلالاتها في القراءات الأربع الشاذة:

أ- وظيفة المصوّتات القصيرة ودلالاتها الصوتية: تتبادل المصوتات القصيرة (الفتحة والكسرة والضمة) في ما بينها في القراءات الأربع الشاذة مقارنة بالقراءات المشهورة نتيجة تأثر بعضها ببعض بسبب صفة كل واحدة منها قوة وضعفا أو خفة وثقلا؛ فالفتحة أخف المصوتات وأضعفها، تليها الكسرة، ثم الضمة أثقلها وأقواها، والعرب في لهجاتها تؤثر مصوتا على آخر بحسب خصائص نطقها وتنوع بيئتها. فهذا التبادل أكسبها وظيفة صوتية غير دلالية وفيها تبقى الكلمة محافظة على دلالتها الأصلية وأخرى دلالية يسهم التبادل في إكسابها دلالة تخالف دلالتها الأصلية.

أما **الوظيفة الصوتية غير الدلالية** فهي وصل الكلام والجنوح إلى الخفة في النطق وسرعة الانتقال من صامت إلى آخر، حيث لا يمكن لمتكلم العربية أن ينطق بالأصوات العربية صامتة، وأنْ يوصلَها بغيرها بأداءٍ سلسٍ سهلٍ بعيدٍ عن الإبطاء في الكلام والاستعجال فيه إلاّ بهذه المصوّتات. بل إنّ اللّغةَ في بعضِ مباحثها الصوتية كالإدّغام، والمناسبة الصوتية، والتخلّص من تماثل الحركات، والحذف في حركة البنية الصرفية والإتّباع وغيرها قد تقفز على قوانينها وقيمها اللّغوية من أجل الوظيفة الصوتية الرئيسة للمصوّتات القصيرة وهي التخفيف لأنّه قائم على "رفض الثقل النطقي، باعتباره علّة أثّرت في اللّغة صوتا وكلمة

وتركيبا تأثيرا واضحا؛ إذا كان الثقل سببا في اللجوء إلى النقيض، وهو الخفة"[13]. قال سيبويه "وزعم الخليل أنّ الفتحة والكسرة والضمّة زوائد، وهنّ يلحقن الحرف ليوصل إلى التكلم به... "[14]. وقال أحمد مختار عمر: "ويعتمد كل من العلل والسواكن على الآخر، فالسواكن تفضّل العلل، والعلل تمكّن أجهزة النطق من الانتقال من وضع ساكن للّذي يليه، وأكثر من هذا فنحن نعتمد على العلل - إلى حدّ ما - لنسمع السواكن[15]. كلّ هذه النصوص التراثية والحديثة تؤكّد على وظيفة المصوّتات القصيرة الصوتية غير الدلالية. وأمثلتها في القراءات الأربع الشاذة ما يلي.

- قال تعالى: ﴿وَالشَّفْعِ **وَالْوَتْرِ**﴾ (الفجر:3). قرأها الحسن بخلاف والأعمش (**الوِتر**) بكسر الواو. أجاز علماء اللغة الكسر في هذه القراءة كونها لغة من لغات العرب، فقد نُسبت إلى تميم ونجد وبكر بن وائل وأسد وقيس، والفتح لغة قريش والحجاز. وقد قيل: المعنى واحد[16]. وقيل: الفتح: بمعنى الفرد. والكسر: بمعنى: الذّحل والعداوة. قالها الفارسي[17]. ويرى ابن جنّي أنه كثر عن العرب مجيء الفَعْل والفِعْل، والفَعلة والفِعلة بفتح الفاء وكسرها على المعنى الواحد، نحو البَرْز والبِرْز، والنَّفْط والنِّفْط، والمَهنة والمِهنة للخدمة، وغير ذلك من الكلمات التي تجيء على الفَعْل والفِعْل، والفَعلة والفِعلة[18] من هنا يمكن القول إن الميل إلى الكسر بدلا من الفتح سببه صوتي، وأنه يمكن اتخاذ التخفيف فيه معيارا يستدل به في تجويز هذه القراءة ذلك لأن الواو من الحروف التي تؤثر الكسرة على غيرها من الحركات؛ لأنها مستفلة، والكسرة مستفلة، فالأجدر أن تكون الحركة المستفلة على الحرف المستفل، ليسهل النطق بهما دون جهد عضلي.

- قال تعالى: ﴿قَالُوا لاَ عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ **الْغُيُوبِ**﴾ (المائدة: 109). قرأ من الأربعة ابن محيصن، والأعمش: (**الغِيوب**) بكسر الغين. والباقون بضمّها. فاختيار الكسر لمناسبتها الياء وهي أخف وأشد موافقة من الضمة لها. والعرب تستثقل توالي ضمتين مع الياء فتفر إلى حركة مغايرة للضمة مناسبة لمجاورة الياء وهي الكسرة. فقد قالوا في: أبيض بِيض وأصلها: بُيِض، وفي أعين عِين وأصلها عُيِن[19]. قال مكي القيسي:" ووجه القراءة بالكسر أن الكسرة مع الياء أخفّ من الضمّة معها، فاستثقل ضمة بعدها ياء مضمومة، والضمة مع ياء ثقيلة، فاجتمع حركتان ثقيلتان، وحرف ثقيل، عليه حركة ثقيلة في جمع، والجمع ثقيل، فكسر الأول لخفته مع الياء ولتقرّب الحركة من الحرف الذي بعدها"[20].

- وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا **حَرَجًا** كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾ (الأنعام: 25). قرأ من الأربعة الحسن وابن محيصن (**حَرِجًا**) بكسر الراء، والحرَج والحرِج معناهما واحد وهو: الضيق والكراهة. والكسر هاهنا تجيزه اللغة وله نظيره في كلام العرب نحو قولهم: الوحَد والوحِد والفرَد والفرِد والدَّنَف والدَّنِف[21]. وأن الكسر سببه الفرار من توالي ثلاثة مقاطع ركيزة كلّ واحد منها الفتحة القصيرة، وهو مما تكرهه العرب، فلجأ إلى المخالفة بين المصوتات.

- وقال تعالى: ﴿وَقَالَتْ **هِيتَ** لَكَ﴾ (يوسف: 23). قرأها من الأربعة ابن محيصن والأعمش (**هِيْتَ**) بكسر الهاء وفتح التاء وضمها: على زنة: غِيض. ذكر علماء اللغة في هذه الكلمة عدة لغات: هَيْتُ لك، وهِيتَ لك، وهَيْتُ لك، وهَيْتِ لك، وكلها بمعنى واحد. والفتح والكسر لغتان. واختيار الأربعة الكسر سببه الفرار إلى التخفيف وتحقيق مبدأ السهولة، وهذا ما لمّح إليه المفسرون وعلماء القراءات[22]، وهو الأقرب كون الكلمة غير عربية فتلاعبت بها العرب، وكسروا الهاء لأن الكسرة تُناسب الياء صفة ومخرجا.

- وقال تعالى: ﴿يُبَشِّرُهُم رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ **وَرِضْوانٍ**﴾ (التوبة:21). قرأها الأعمش والحسن (**رُضُوان**) بضم الراء والضاد على الإتباع، وقد وجد ذلك في لسان تميم وقيس وبكر. قالوا: السُّلُطان بضم السين واللام وهو لغة ([23]). أرجع علماء العربية والقراءات القرآنية[24] علة حدوث هذه الظاهرة الصوتية

إلى سنن العرب في كلامها؛ وذلك بتقريب الأصوات بعضها من بعض، ويكون هذا التقريب إما عن طريق تغليب الحرف الأول على المتأخر، وإما تغليب الحرف المتأخر على المتقدم، فيحدث بذلك نوع من التجانس الصوتي، والخفة في الاستعمال اللغوي.

وأما الوظيفة الصوتية الدلالية فإنّ المصوّتات وحدات صوتية لها دلالة معينة في التركيب الصوتي لأنّها جزء أساسي منه. والاستبدال بين المصوتات القصيرة يؤثر في المعني وفي تغييرها مثلها مثل الاستبدال بين الحروف. وكان للعرب في ذلك ما ليس لغيرهم، حيث كانوا يقولون (مِفتح) بكسر الميم لآلة الفتح وبكسرها لموضعه، و(مِقص) بكسر الميم للآلة التي يقص بها وبفتحها للموضع الذي يكون فيه القص، و(مِحلب) بكسر الميم للقدح الذي يحلب به وبفتحها للمكان الذي يحتلب فيه ذوات اللّبن[25]. وقد ضرب لنا ابن مالك (تــ:672هـ) في كتابه (الإعلام بمثلث الكلام)، وقبله لقطرب (تــ: 206هـ) في كتابه (المثلث) أمثلة للكلمات المتفقة في البنية وعدد حروفها وترتيبها إلا أنها تختلف تبعاً لاختلاف حركتي الفاء والعين. ومما جاء من أمثلة ذلك في القراءات الأربعة الشاذة:

ـ قال تعالى: ﴿فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا **نَعَمْ**﴾ (الأعراف: 44). قرأ الأعمش: (**نَعِم**) بكسر العين، والباقون بفتحها. رأى مكي القيسي أنّ الوجه في الكسر هو التفريق بين (**نِعم**) الذي هو جواب، و(**نَعَم**) التي هي الإبل والبقر والغنم. ثم ذكر أنه رُوي عن عمر إنكار (نعَم) بالفتح في الجواب، وقال: قل:(نَعِم)[26]. إنّ الاستبدال بين الفتحة والكسرة على الصامت العين أثر في وظيفة ودلالة الكلمة من معناها الّذي يدلّ على الجواب الّتي للإبل والبقر والغنم.

ب- وظيفة المصوتات القصيرة ودلالاتها الصرفية: للمصوّتات القصيرة دورٌ بارز في التمييز بين الوظيفة الصرفية ودلالتها من خلال تنوع الأبنية التى تتفق صورتها من حيث الحروف(الصوامت)، وتُفَرَّق بين معانيها المصوّتات القصيرة سواء أكانت على الصامت الأول أو الثاني من أصل الكلمة. وهذا ما سيظهر من خلال تنوع القراءات الأربع الشاذة للكلمة الواحدة باستبدال مصوّت مكان مصوّت آخر.

ـ قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي **وَقُودُهَا** النَّاسُ وَالحِجَارَةُ﴾ (البقرة: 24). قرأ الحسن البصري (**وُقودُها**) بضم الواو، والباقون بفتحها. و(**الوَقود**) بفتح الواو على (فَعول): الحطب، و(**الوُقود**) بضمها على (فُعول): الإتّقاد وهو المصدر، ومثل ذلك (**الوَضوء**) بفتح الواو و(**الوُضوء**) بضمها، وبالفتح الماء، وبالضم الفعل[27]. رأى سيبويه أن صيغة (فُعول) بضم الفاء مخالفة للقياس غير أنّه سُمع عن العرب وذلك قولك: " توضأت وضوءاً حسناً، وأولعت به ولوعا. وسمعنا من العرب من يقول: وقدت النار وقوداً عالياً، وقبله قبولاً، والوقود أكثر. والوقود: الحطب. وتقول: إن على فلان لقبولاً، فهذا مفتوح.... فهذه أشياء تجيء مختلفة ولا تطرد"[28].

ـ وقال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ **مَطْلِعَ** الشَّمْسِ﴾ (الكهف:90). قرأ: الحسن البصري، وابن محيصن:(**مَطْلَعَ**) بفتح اللام على زنة (مَفْعَل). والباقون بكسرها على زنة (مَفْعِل). فما جاء بالكسر فالمقصود به الزمان أو الموضع المخصص للفعل سواء وقع فيه أم لم يقع وإن كانت لغة ماتت في كثير من لغات العرب. وما جاء بالفتح فعلى الأصل والقياس وهو أقوى، وهو مصدر ميمي، أو اسم مكان[29].

نلاحظ أن التبادل بين الفتحة والكسرة والضمة والّذي وقع على فاء أو عين الكلمات في الأبنية السابقة من خلال قراءة الأربعة بقياسها بقراءة الجمهور لم يكن حسب مذاهب المفسرين اعتباطاً وإنّما كان له دور كبير في تحديد الوظيفة الصرفية والدلالية لها.

ج-_وظيفة المصوتات القصيرة ودلالاتها النحوية: استعار النحاة المصوتات القصيرة للدلالة على وظيفة نحوية تؤديها في آخر الكلمة التي عليها، وهي الإعراب والإبانة عن المعاني لأنّ المصوتات القصيرة في لغة العرب أصوات تقع على الصوامت للتفريق بين معاني الكلمات، فمنها ما يثبت على الصامت الأخير، فيكون حركة بناء، ومنها ما يلحق الآخر ويتبدل بتبدل وظيفة الكلمة النحوية في الجملة فيكون إعرابًا، وسواءً كانت المصوتات القصيرة للبناء أو الإعراب فإن هذه التفرقة بها بين المعاني ضرب رائع من الإيجاز تغنينا في الكلمة الواحدة عن عدد من الكلمات"[30]. **يقول كمال بشر**: "ألم يأن لعلماء العربية أن يدركوا أن الحركات القصار لها دور حاسم في ضبط أهم خاصة من خواص العربية، ونُعني بها الإعراب ؟ الإعراب هو دليل صحة الكلام أو خطئه. والعنصر الفاعل لهذا الضبط هو الحركات بوصفها أصواتاً (لا علامات) اُختصت بهذه الوظيفة البالغة الأهمية، دون الأصوات الصامتة. أما كان ذلك كله دافعا إلى الوقوف مع الحركات القصار وقفة متأنية تعدل أهميتها ووظائفها في اللغة؟... وهكذا بقيت المشكلة على حالها، وهكذا سلم لنا زعمنا من أن قُدامى اللغويين لم يوجهوا إلى الحركات القصار الاهتمام الُمناسب لموقعها في النظام الصوتي للغة، ولوظائفها البالغة الأهمية في تشكيل النظام"[31].

من هنا يمكننا القول: إنّ المصوّتات الإعرابية القصيرة في التركيب اللغوي العربي القديم قد استمدت وظيفتها من حقيقة الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني، فتبديل أواخر الكلمات مرتبط بما يصيب معانيها من تبديلات، وهذا ما ذهب إليه الزجاجي وهو من القدماء في قوله: "إنّ الأسماء لمّا كانت تعتورها المعاني، فتكون فاعلًة ومفعولا أو مضافًة ومضافًا إليها، ولم تكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني"[32]، وبهذا تكون وظيفة الحركة الإعرابية هي الفصل بين الأسماء من الناحية الوظيفية نحو التفريق بين كسرة وفتحة (كتاب) في قولك: كَمْ كِتَابٍ قَرَأْتَ وكَمْ كِتَابًا قَرَأْتَ؟، وبين توجيه المعاني للكلمات من الناحية الدلالية لما تكون داخل السياق، وهذه الفكرة هي التي سنقف عندها من خلال تنوع القراءات القرآنية، لأنّه بالمصوتات القصيرة الإعرابية وتنوعاتها يمكننا الوصول إلى فهم النصوص القرآنية المختلف فيها بين القرّاء، وتحديد دلالة معانيها. ومن الأمثلة في القراءات الأبع الشاذة التي توضح هذه المسألة ما يلي:

- قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِے ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيا **وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ** عَلَىٰ مَا فِے قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ﴾ (البقرة:204). قرأ ابن محيصن: (**وَيَشْهِدُ اللَّهُ**) بفتح ياء الفعل، ورفع هاء (الله)، والجمهور بضم ياء الفعل ونصب الهاء. قال القرطبي: " والمعنى: يعجبك قوله، والله يعلم منه خلاف ما قال. دليله قوله: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ (المنافقون:1) ... وقراءة الجماعة أبلغ في الذمّ؛ لأنّه قوى على نفسه التزام الكلام الحسن، ثم ظهر من باطنه خلافه"[33]. فجعل حركة النصب على هاء (الله) أبلغ من الرفع في ذمّ المنافقين الّذين يقولون شيئا ويبطنون أشياء أخرى. من هنا يتبين لنا أنّ الحركات بتبادلها تؤدي إلى تغيير المعنى غير أنّه يوجد تفاضل بين حركة وأخرى من حيث ما تؤدّيه من إبلاغ وإزالة اللبس.

- وقال تعالى: ﴿إِذْ قَالُواْ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ **ٱلْحَقَّ** مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ (الأنفال:32). قرأ الأعمش، وزيد بن علي (**الحقُّ**) بالرفع بجعل ضمير الفصل(هو) مبتدأ، والجمهور بنصبه.

قال سيبويه:" وقد جعل ناس كثير من العرب (هو) وأخواتها في هذا الباب بمنزلة اسم مبتدأ وما بعده مبني عليه... فمن ذلك أنه بلغنا أن رؤبة كان يقول: أظن زيداً هو خيرٌ منك"[34].

وكان الكسائي يجيز ذلك مستدلا ببيت شعري الذي يقول[35]:

ليتَ الشبابَ هو الرجيع على الفتى والشيبُ كان هو البديءُ الأول

فأجاز النصب في (ليت) بالعماد، والرفع في (كان) على الاسم.

كما أجاز الفرّاء الرّفع والنّصب بقوله:" إن جعلت (هو) اسما رفعت الحق بـ(هو). وإن جعلتها عمادا بمنزلة الصلة نصبت (الحق). وكذلك فافعل في أخوات كان، وأظنّ وأخواتها[36]. والمعنى نفسه ذهب إليه الأخفش وعزاها إلى بني تميم.

- وقال تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ **فَوَٰحِدَةً** اَوْ مَا مَلَكَتَ اَيْمَٰنُكُمْ﴾ (النساء: 3). قرأ الحسن والأعمش، (**وَاحِدَةٌ**) بالرفع، والباقون بنصبها. أجاز الفراء والزمخشري[37] وغيرهما من المفسرين التبادل بين حركتي الفتح والضم في هذه القراءة وقراءة الجمهور، وكلهم قدّروا على أن: (واحدة) مبتدأ خبره مضمر، ومسوغ الابتداء بالنكرة اعتمادها على (فاء) الجزاء.

وقيل أنها رُفِعتْ على الخبر والمبتدأ مضمر، تقديره: فالمقْنَعُ واحدةٌ، أو فحسبُكُم واحدةٌ، أو فالمنكوحة واحدةٌ، وقيل الرفع على الفاعلية لفعل محذوف، تقديره: فكَفَتْ واحدةٌ.

- وقال تعالى: ﴿ذُو اُلْقُوَّةِ اِلْمَتِينُ﴾ (الذاريات: 58). قرأ الأعمش: (**المتينِ**) بخفض النون حملا على الجوار.

قال ابن جني: "يكون أراد الرفع وصفا للرزّاق، إلا أنه جاء على لفظ القوة لجوارها إياه، على قولهم: هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ، وعلى أنّ هذا في النكرة على ما فيه أسهل منه في المعرفة، وذلك أن النكرة أشدّ حاجة إلى الصفة، فبقدر قوة حاجتها إليه تشبّثت بالأقرب إليها، فيجوز: هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ لقوة حاجة النكرة إلى الصفة، فأما المعرفة، فتقل حاجتها إلى الصفة، فبقدر ذلك لا يسوغ التشبّث بما يقربُ منها لاستغنائها غالب الأمر عنها"[38]. وهذا التبادل يشبه قول الجطيئة:

وَإِيَّاكُمْ وَحِيَّةَ بَطْنِ وَادٍ هَمُوزِ النَّابِ لَيْسَ لَكُمْ بسَيِّ

حيث جرّ(هموز) لمجاورته (بطن واد) وكان حقه النصب؛ لأنه نعت ل:(حية). فالّذي يهمنا في هذه القراءة أنّ التبديل الّذي وقع بين الفتحة والضمة أدّى إلى تحديد الدلالة الوظيفية والنحوية للكلمة.

- **وقال تعالى**: ﴿خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ﴾ (الواقعة: 3). قرأ الحسن البصري، واليزيدي بنصب (**خافضةً رافعةً**) على الحال من الضمير في (كاذبة)، أو من الفاعل (الواقعة)، ومعناه: وقعت خافضةً لقوم إلى النار رافعةً لآخرين إلى الجنة. فتبادل المصوتات القصيرة في هذه القراءة لها وظيفة ودلالة نحوية.

لاحظنا من خلال القراءات السابقة أن التبادل بين المصوتات القصيرة الفتحة والكسرة والضمة في القراءات الأربع الشاذة الزائدة على العشر على المستوى النحوي ساعدت على تحديد الوظائف النحوية ودلالة الكلمات المختلف فيها سواء أكان على مستوى الجملة الفعلية أم الجملة الاسمية.

خاتمة:

- هناك علاقات وثيقة بين المصوتات القصيرة وبين دلالاتها الوظيفية الصوتية والصرفية والنحوية من جهة وبين دلالاتها على المعاني من جهة أخرى.
- تؤدي المصوتات القصيرة دلالة صوتية من خلال وصل الكلام ومن خلال تغيير المعنى.
- إذا تبادلت المصوتات القصيرة فيما بينها على مستوى فاء الكلمة أو عينها فإنّ ذلك سيؤثر في تحديد بنية الكلمة من جهة وتغيير معانيها من جهة أخرى.
- تلعب المصوتات القصيرة في اللّغة العربية في أواخر الكلمات دورا مهما في تحديد الدلالة الوظيفية، وفي التفريق بين المعاني النحوية. كما أنها تعين على تحديد حدود الجمل والتفريق بينها.
- تكمن قوة تنوع المصوتات القصيرة في أداءات القراء الأربعة في توسع دلالتها وتنوع وظائفها.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية ورش.
1- إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط:5، 1979م.
2- أحمد السمين الحلبي(تـ:756هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تح: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، سوريا، (د-ط).
3- أحمد عفيفي ظاهرة التخفيف في النحو العربي، الدار المصرية اللبنانية، ط:1، 1996م.
4- أحمد بن فارس(تـ:395هـ)، الصاحبي في فقه اللغة، تح: السيد أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 1418هـ، 1997م.
5- أحمد مختار عمر، دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب، القاهرة، ط: 1996م.
6- أبو البقاء العكبري(تـ:616هـ)، إعراب القراءات الشواذ، تح: محمد السيد أحمد عزوز، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط:1، 1417هـ، 1996م.
7- أبو البقاء العكبري(تـ:616هـ)،إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإهراب والقراءات في جميع القرآن، تح: الناشر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1414هـ، 1993م.
8- جلال الدين السيوطي(تـ:911هـ)، الاقتراح في أصول النحو وجدله، ، تح: محمود يوسف فجّال، دار البحوث للدراسات الإسلامية دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط:2، 1423هـ، 2003م.
9- جلال الدين السيوطي(تـ:911هـ)، الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د-ط).
10- جمال الدين بن منظور(تـ:711هـ)، لسان العرب، ، دار صادر، بيروت، لبنان، (د-ت).
11- أبو الحسن الأخفش (تـ: 215هـ) معاني القرآن، ، تح: هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط:1411،1هـ، 1990م.
12- رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط:2، 1985م. - - محمد المبارك فقه اللغة، مطبوعات جامعة دمشق، سورية، (د-ت).
13- أبو زكريا الفراء(تـ:207هـ)، معاني القرآن، تح: عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط:3، 1983م.
14- عبد الصبور شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د- ط)، 1980م.
15- عبد الفتاح قاضي، القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب، ، دار السلام، القاهرة، ط:1، 1424هـ، 2006م.
16- عبد الوهاب بن محمد القرطبي(تـ:671هـ)، الموضح في التجويد ، تح: غانم قدور، دار عمار، عمان، الأردن، ط:1، 1421هـ، 2000م.
17- عبد الوهاب بن محمد القرطبي (تـ:671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، ، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان ، ط:1، 1427 هـ، 2006م.
18- علي بن حمزة الكسائي (تـ:189هـ) معاني القرآن، ، تح: عيسى شحاتة عيسى، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،1998م.
19- عمرو بن عثمان سيبويه(تـ:180هـ)، الكتاب، تح: عبد السلام هارون،م كتبة الخاجي بالقاهر، ودار الرفاعي بالرياض، ط:2، 1402هـ، 1982م.
20- أبو علي الفارسي (تـ:377هـ)،الحجة للقراء السبعة، تح: بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي، دار المأمون للتراث، بيروت، ط:1، 1404هـ، 1984م.
21- غالب فاضل المطلبي، لهجة قبيلة تميم وأثرها في الجزيرة العربية، الدار العربية للموسوعات، بيروت، لبنان، ط:1، 1427هـ، 2007م.
22- أبو الفتح عثمان بن جني (تـ: 392هـ)، سر صناعة الإعراب، تح: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971م.
23- أبو الفتح عثمان بن جني (تـ: 392هـ)، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، ج:3،(د-ت).
24- أبو الفتح عثمان بن جني (تـ: 392هـ)، سر صناعة الإعراب، تح: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971.
25- أبو الفتح عثمان بن جني (تـ: 392هـ)، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ،تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 1419هـ، 1998م.

26- أبو القاسم الزجاجي(تـ:340هـ) الإيضاح في علل النحو، تح: مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط:3، 1399هـ، 1979م.
27- أبو القاسم الزمخشري (تـ:538هـ)، تفسير الكشاف، تح: محمد مرسي عامر، دار المصحف، القاهرة، ط:2، 1397هـ، 1977م.
28- أبو القاسم السهيلي (تـ: 581هـ)، نتاج الفكر في النحو، تح: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1412هـ، 1992م.
29- كمال بشر، دراسات في علم اللغة، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 1998.
30- كمال بشر علم اللغة العام (الأصوات)، دار المعارف، مصر، ط:5، 1979م.
31- مازن المبارك، نحو وعي لغوي، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1383هـ.
32- محمد الأنطاكي، الوجيز في فقه اللغة، مكتبة دار الشرق، بيروت، ط:3 (د-ت).
33- معجم اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط:4، 1425هـ ، 2002م.
34- أبو محمد بن عطية (تـ:546هـ) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1422هـ، 2001م.
35- معجم اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط:4، 1425هـ ، 2002م.
36- مكي بن أبي طالب القيسي(تـ:437هـ)، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تح: محي الدين رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ط:1394هـ، 1974م.
37- مكي بن أبي طالب القيسي(تـ:437هـ)، الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة ، تح: أحمد حسن فرحات، دار عمار، الكويت ، ط: 3، 1996م.
38- أبو منصور محمد الأزهري(تـ:370هـ)، معاني القراءات، تح: عيد مصطفى درويش، وعوض بن حمد القوزي، من نوادر المخطوطات، جامعة الأزهر، القاهرة، ط:1، 1412هـ، 1991م.
39- أبو نصر محمد الفارابي (تـ:339هـ)، كتاب الموسيقى الكبير، تح: غطاس عبد الملك خشبة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، (د-ط).

الهوامش:

[1] - كمال بشر، دراسات في علم اللغة، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص:201.

[2] - مكي بن أبي طالب القيسي(تـ:437هـ)، الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، تح: أحمد حسن فرحات، دار عمار، الكويت، ط: 3، 1996م.، ص ص: 101، 102.

[3] - ينظر: كمال بشر، علم اللغة العام (الأصوات)، دار المعارف، مصر، ط:5، 1979م ص: 605.

[4] - جلال الدين السيوطي(تـ:911هـ)، الاقتراح في أصول النحو وجدله، تح: محمود يوسف فجّال، دار البحوث للدراسات الإسلامية دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط:2، 1423هـ، 2003م، ج:1، ص:420.

[5] - أبو الفتح عثمان بن جني (تـ: 392هـ)، سر صناعة الإعراب، تح: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ج1، ص23.

[6] - أبو نصر محمد الفارابي(تـ:339هـ)، كتاب الموسيقى الكبير، تح: غطاس عبد الملك خشبة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، (د-ط)، ص:1072.

[7] - ينظر: عبد الوهاب بن محمد القرطبي(تـ:671هـ)، الموضح في التجويد، تح: غانم قدور، دار عمار، عمان، الأردن، ط:1، 1421هـ، 2000م.، ص ص:97-98.

[8] - ينظر: عبد الصبور شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د- ط)، 1980م ، ص: 43.

[9] - مازن المبارك، نحو وعي لغوي، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1383هـ، ص: 84.

[10] - جمال الدين بن منظور(تـ:711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، (د-ت)، مادة (وظف).

[11] - معجم اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط:4، 1425هـ، 2002م، مادة (وظف).

[12] - ابن منظور، لسان العرب، مادة (دلل).

[13] - أحمد عفيفي ظاهرة التخفيف في النحو العربي، الدار المصرية اللبنانية، ط:1، 1996م، ص: 15.

[14] - عمرو بن عثمان سيبويه(تـ:180هـ)، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخاجي بالقاهر، ودار الرفاعي بالرياض، ط:2، 1402هـ، 1982م، ج:4، ص: 241، 242.

[15] - أحمد مختار عمر، دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب، القاهرة، ط: 1996م، ص:36.

[16] - ينظر: أبو البقاء العكبري (تـ:616هـ)، إعراب القراءات الشواذ، تح: محمد السيد أحمد عزوز، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط:1، 1417هـ، 1996م، ج:2، ص:108، وإملاء ما من به الرحمن من وجوه الإهراب والقراءات في جميع القرآن، تح: الناشر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1414هـ، 1993م، ج:2، ص:1285.

[17]- ينظر: أبو علي الفارسي (ت377هـ)،الحجة للقراء السبعة، تح: بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي، دار المأمون للتراث، بيروت، ط:1، 1404هـ، 1984م ج:6، ص:402.

[18]- أبو الفتح عثمان بن جني(تـ: 392هـ)، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ،تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 1419هـ، 1998م، ج:2، ص:278.

[19]- ينظر: أبو منصور محمد الأزهري(تـ:370هـ)، معاني القراءات، تح: عيد مصطفى درويش، وعوض بن حمد القوزي، من نوادر المخطوطات، جامعة الأزهر، القاهرة، ط:1، 1412هـ، 1991م.ج:1، ص:195.

[20]- مكي بن أبي طالب القيسي (تـ:437هـ)، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تح: محي الدين رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ط:1394هـ، 1974م ج:1، ص: 284.

[21]- ينظر: أبو زكريا الفراء(تـ:207هـ)، معاني القرآن، تح: عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط:3، 1983 م، ج:1، ص:354، وأحمد السمين الحلبي (تـ:756هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تح: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، سوريا، (د-ط)، ج:5، ص:142.

[22]- ينظر: ابن جني، المحتسب ج:2، ص:8، أبو محمد بن عطية(تـ:546هـ) المحرر الوجيز
في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1422هـ، 2001م، ج:3، ص:232، والعكبري، إعراب القراءات الشواذ ج:1، ص: 693.

[23]- الدر المصون ج:6، ص:33.

[24]- ينظر: عبد الوهاب بن محمد القرطبي(تـ:671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط:1، 1427 هـ، 2006م ج:1، ص: 210، جلال الدين السيوطي(تـ:911هـ)، الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د-ط)، ج:1، ص:17.

[25]- ينظر: أحمد بن فارس(تـ:395هـ)، الصاحبي في فقه اللغة، تح: السيد أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 1418هـ، 1997م، ص ص 309-310.

[26]- مكي بن أبي طالب القيسي(تـ:437هـ)، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تح: محي الدين رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ط:1394هـ، 1974م، ج:1، ص: 463.

[27]- ينظر: علي بن حمزة الكسائي (تـ:189هـ) معاني القرآن، تح: عيسى شحاتة عيسى، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،1998م، ص:64، وأبو الحسن الأخفش (تـ: 215هـ) معاني القرآن، ، تح:هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط:1411،1هـ، 1990م ، ج:1، ص:57.

[28]- سيبويه، الكتاب، ج:4، ص:42.

[29]- ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج:3، ص:381، والكسائي، معاني القرآن، ص:188.

[30]- ينظر: مازن المبارك، نحو وعي لغوي، ص: 84.

[31]- كمال بشر، علم اللغة العام (الأصوات)، ص ص: 429 – 430.

[32]- أبو القاسم الزجاجي(تـ:340هـ) الإيضاح في علل النحو، تح: مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط:3، 1399هـ، 1979م ص: 69، 70.

[33]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج:3، ص: 382.

[34]- سيبويه، الكتاب ج:2، ص:392.

[35]- الكسائي، معاني القرآن، ص:153.

[36]- الفراء، معاني القرآن ج:1، ص:409.

[37]- ينظر: الفراء، معاني القرآن، ج:1، ص:255، والزمخشري، الكشاف، ج:1، ص:227.

[38]- ابن جني، المحتسب، ج: 2، ص:339.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 287 – 306
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

سياق النص بين التأويل والقصدية في مقاربة النص القرآني "في ظلال القرآن لسيد قطب أنموذجا"

Le contexte du texte entre l'interprétation et intention Dans l'approche du texte coranique Fi dhilal al Qur'an à sayyed Qutb, modèle

د/ بهلول شعبان
كلية الآداب واللغات والفنون جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة
chaabanedahabi@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/07/26 تاريخ القبول: 2022/01/06

الملخص:
يمثل السياق أحد الفضاءات التي اعتمدها المؤلف في ترجمة مدلولات النص القرآني قراءة وتأويلا، ويأتي في مقدمة تلك السياقات سياق القارئ المعاصر، ذلك الذي ينفتح على عالمه وواقعه، وهو في حركة زمانية يسائل فيها النص القرآني عن حاضره ومستقبله، ويعالج مشكلات الحضارة والفكر والصراع بين الأنا والآخر، ويعرض كل المنظومات في ظل السياقات المُتَجَدِّدَة.
الكلمات المفتاحية: السياق؛ المتلقي؛ النص؛ القصدية؛ التواصل؛ الخطاب؛ إنتاج؛

Résumé
Le contexte représente l'un des espaces adoptés par l'auteur pour la traduction des multiples significations du texte coranique et de ses différentes interprétations. Au premier plan de ces contextes se place celui du lecteur contemporain qui est confronté à de nouvelles réalités que lui imposant les conjonctures d'un monde nouveau. Ce dernier est dans une dimension spatio-temporelle d'où il interroge le texte coranique sur son présent et son futur tout en se penchant sur des sujets susceptibles d'apporter des réponses et des solutions à des problèmes d'actualité en rapport à la civilisation, à la pensée et à la lutte existentielle entre l'égo et l'autre et ceci en exposant les différentes théories et approches élaborées à l'ombre de ces nouvelle contextualisations conjoncturelles.
Les mots clés : contexte; récepteur; texte; intentionnel; communication ; discours; Production.

المقدمة:

إن الهدف من هذه الورقة البحثية أنها تتعرض لإحدى القراءات المعاصرة للنص القرآني، تلك التي حاول على أساسها صاحب الظلال سيد قطب مقاربة الكتاب المعجز باستثمار ثقافته الواسعة، وبتوسل المناهج العلمية والأدبية والنقدية، بالإضافة إلى فعل المثاقفة لتحقيق ذلك الطموح الذي ارتسمت معالمه، واتضحت خطوطه في مرحلة النضج الفكري والهدى الرباني، وهو يتوجه بخطاب الإهداء إلى الخاصة والعامة من القرّاء معا، فيؤسس من خلاله عقدا قرائيا، وميثاقا دراسيا مع كتاب الله أولا، ومع القرّاء ثانيا؛ " إليك يا أماه. ثمرة توجيهك الطويل، لطفلك الصغير، ولفتاك الكبير. ولئن كان قد فاته جمال الترتيل، فعسى

ألا يكون قد فاته جمال التأويل. والله يرعاك عنده ويرعاه"[1]، إذ يجتمع في هذا الإهداء -الذي يمثل عتبة مناصيه هامة -فعلا التأويل والقصدية الجمالية، ومن هنا تطرح مسألة التأويل؛ بنية ومنهاجا قرائيا وسياقا تأطيريا عند المؤلف، وهو يتلقى النص القرآني، وفي نفس الوقت يؤسس للمقصدية الفنية بجمال الاستجابة والأثر، وجمال القراءة بين سلطة النص وسلطة القارئ، ومواقع الحدود ومواطن الانفتاح وجماليات التلقي.

أما فكرة المقال جاءت لتكشف عن الآليات التي استخدمها هذا المؤلف في مقاربته بأبعادها الظلالية والإيحائية بتوسل الترجمة الدلالية – كما وصفها هو نفسه-، ولذلك فقد أصبح السياق بكل أشكاله وصوره وفضاءاته مدخلا لهذه القراءة، وحقلا مناسبا لإنتاج المعنى بالإضافة إلى المداخل التي انفتحت لهذا القارئ الأديب لتمكين القراء من إدراك مقاصد النص القرآني في السياق المعاصر، وذلك بسلوك المداخل الأدبية والجمالية والفنية والفكرية والعلمية.

يأتي هذا المقال ليقف على إشكالية حدود الانفتاح والانغلاق، والمناطق المحدودة والممتدة أثناء عمليات التأويل بين سلطة النص وسلطة القارئ في ظلال القرآن، وما أثر ذلك على استراتيجيات التلقي الجديدة التي أثارها المؤلف، وهو يجمع في ترجمته الظلالية استهداف تجديد سياقات التلقي في ظل حركة الإنسان الحاضرة.

تكمن أهمية هذا البحث في أنه يقوم بعرض بعض النصوص التي تجسّد القراءة السياقية بمقاصدها الجمالية وبأبعادها التأثيرية، والذهاب بها نحو كشف حركة الإنسان المعاصر في معركته مع الأخر، فهي تطرح إشكالية وعي المسلم بحاضره، والكشف عن مقصدية الكتابة في هذا المُؤَلَّفِ الضخم ((في ظلال القرآن)) الذي كانت مقصدية صاحبه- في كل الصفحات- تستهدف تجديد قناة التلقي، والإحساس بالقرآن الكريم كما تلقاه الأولون، كما أنّ البحث يطرح قضية مركزية حول انفتاح النص وانغلاقه، أي بين سلطة القارئ وسلطة النص، ثم الانصراف بالمنهج القرائي تحت أثر الغايات الكبرى التي تصنع إنسانا يكون في مستوى الاستجابة والفاعلية والأثر. **أما منهج الدراسة** فقائم على الوصف وتحليل المقولات الظلالية لسانيا وخطابيا وأدبيا وفنيا ونقديا.

1-المقاربة السياقية: وسائلها وإجراءاتها:

لقد أدرك سيد قطب بحسه الواقعي، وبفكره الاستراتيجي، وبمنهجه القرائي أن هناك حلقة مفقودة في العملية التواصلية بين القارئ والنص، ذلك أنه قد ركن في لاوعي المتلقي أن القرآن نص قد أنزل في فترة تاريخية معينة، لها أسبابها ولها متلقيها، وقد صارت تسيطر عليه هذه الفكرة التاريخية، بل توجه فكره وسلوكه وتَبْنِي نظرته للأشياء، وحسب الدارس فإنّ الأمة قد أصبحت في حاجة إلى إعادة هذه العملية التواصلية برمجة وتركيبا صحيحين، تبدأ فيها الانطلاقة كما بدأت في تلك الفترة، ولذلك فقد أصبحت الأمة في حاجة إلى برمجتها على أنّ النص القرآني، هو نص الإنسان حاضرا ومستقبلا لا نصا ماضيا، ومن هذا المبدأ تَتَجَدَّدُ العملية التواصلية التي تتم باستشعار أركانها الأساسية مرسل (متكلم) ومتلق (مستقبل) وموضوع يمثل الحدث النصي، ومقام هو مكان الحدث التواصلي وزمانه.

يرى المؤلف أنّ الفاعلية لا تتم إلا باختراق الحاجز المكاني والزماني وبتجديد سياق التلقي، لأن هذه العملية هي التي يثمر من خلالها تفعيل النص بوضع المتلقي في سياقات جديدة لإنتاج دلالات مناسبة للمقامات المحتملة، ولهذا أصبح من الضروري تجديد علاقة المتلقي بالنص وقائله، والعودة بها إلى الاستعداد والحيوية، وتبقى سياقات المتلقين مختلفة، وبذلك قد تتباين فهومهم وتأويلاتهم، وكثيرا ما كان يردّد سيد قطب أن قراءاته الثانية قد تختلف عن الأولى، بل أكثر من ذلك أنه دعا القرّاء للمجاهدة القرائية ذات

الخصائص العاطفية والمعرفية ليتمكنوا من تجديد صلتهم بالقرآن وتوثيق التواصل به، وأن يتركوا هذه الظلال لأنها ليست نهائية، إذ جاء في تقديمه لسورة الرعد، "وإنني لأهيب بقرّاء هذه الظلال، ألاّ تكون هي هدفهم من الكتاب، إنما يقرؤونها ليدنوا من القرآن ذاته، ثم ليتناولوه عند ذلك في حقيقته، ويطرحوا عنهم هذه الظلال، وهم لن يتناولوه في حقيقته إلا إذا وقفوا حياتهم كلها على تحقيق مدلولاته، وعلى خوض المعركة مع الجاهلية باسمه وتحت رايته"[2].

يدفع المؤلف قرّاء الظلال إلى معايشة سياق الخطاب بدلالة الحاضر، وبالتلقي المباشر في ظل الواقع الراهن بحركته المتجدّدة، " وإنني لأدرك الآن-بعمق-حقيقة الفارق بين جيلنا الذي نعيش فيه، والجيل الذي تلقى مباشرة هذا القرآن. لقد كانوا يُخَاطَبُون بهذا القرآن مباشرة؛ ويتلقون إيقاعه في حسهم، وصوره وظلاله، وإيحاءاته وإيماءاته، وينفعلون بها انفعالا مباشرا، ويستجيبون لها استجابة مباشرة. وهم يتحركون به في وجه الجاهلية لتحقيق مدلولاته في تصورهم. ومن ثم كانوا يحققون في حياة البشر القصيرة تلك الخوارق التي حققوها، بالانقلاب المطلق الذي تم في قلوبهم ومشاعرهم وحياتهم، ثم بالانقلاب الآخر الذي حققوه في الحياة من حولهم، وفي أقدار العالم كله يومذاك، وفي خط سير التاريخ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها"[3].

إنّ هذه الرؤية تفيد أنّ تجديد فضاءات السياق واستشعارها عملية مُلِحَّة لتنشيط عمليات التلقي وفق متطلبات العصر وحركته، وبتأويل يساير مقتضياته، فـ"إن اختلاف السياق من شأنه أن يؤدي إلى اختلاف التأويل والفهم، وعلى هذا أصبح فهم سياق النصوص يُحْدِثُ دورا مزدوجا فهو يسمح للقارئ بوضع احتمالات مختلفة لفهم النص داخل سياقه الذي يفترض أن النص قد ورد فيه، فتتعدد الاحتمالات بتعدد القراءة، ومن جهة ثانية فإن السياق يحصر مجال التأويلات الممكنة ويدعم التأويل المقصود ساعيا إلى الحفاظ على النص من التأويلات الخاطئة"[4]، وهو ما اكتشفه الدارس نفسه، وهو يتعامل مع سورة الرعد، "وبعد، فهذا استطراد اندفعت إليه وأمامي هذه السورة، وكأنما أقرؤها لأول مرة، وقد قرأتها من قبل وسمعتها ما لا أحصيه من المرات. ولكن هذا القرآن يعطيك بمقدار ما تعطيه؛ وينفتح عليك في كل مرة بإشعاعات وإشراقات وإيحاءات وإيقاعات بقدر ما تفتح له نفسك؛ ويبدو لك في كل مرة جديدا كأنك تتلقاه اللحظة، ولم تقرأه أو تسمعه أو تعالجه من قبل!"[5]

لقد عاش سيد مع القرآن بما يمكن تسميته بالاستغراق النصي الذي فتح له آفاقا جديدة مُتَجَدِّدَة، وفي كل لحظة قراءة، أو تواصل مع كيان السورة، ذلك أنه يعتبر أن لكل سورة كيانها وشخصيتها ومميزاتها، وهذا الولوج لا يكون إلا بخلق إطار سياقي يُمَكِّن القارئ من إنتاج الدلالة، وتحقيق التجربة القرآنية التأويلية، ذلك أنّ صناعتها تتطلب جهدا فكريا ونفسيا وأدبيا، وهذا ما تجسده مقدمته لهذه السورة التي يقول عنها: إنها من " أعاجيب السور القرآنية التي تأخذ في نفس واحد، وإيقاع واحد، وعطر واحد من بدئها إلى نهايتها، والتي تفعم النفس، وتزحم الحس بالصور والظلال والمشاهد والخوالج، والتي تأخذ النفس من أقطارها جميعا، فإذا هي مهرجان من الصور والمشاعر والإيقاعات والإشراقات؛ والتي ترتاد بالقلب آفاقا وأكوانا وعوالم وأزمانا، وهو مستيقظ، مبصر، مدرك، شاعر، بما يموج حوله من المشاهد والموحيات. إنها ليست ألفاظا وعبارات، إنما هي مطارق وإيقاعات: صورها، ظلالها، مشاهدها، موسيقاها، لمساتها الوجدانية التي تكمن وتتوزع هنا وهناك!"[6].

يلفت المؤلف انتباه القرّاء إلى قضية هامة قد تناساها الناس بعامل الألفة المُجَمِّدة والمثبطة، فكما أن الناس ألفوا المظاهر الكونية المبثوثة هنا وهناك فأصيبوا بالبلادة إلا القلة القليلة، ومن ثم فقد غاب في حسّ الكثير منهم حركة الكون وجماله والتأمل في تكوينه، وصنع بديعه وتناسقه وقصد الخلق منه، فكذلك هذا

النص المقروء فقد ألفوه كتابا مزخرفا فذبل في حسهم ذلك اللقاء التفاعلي، ومن ثم تشكلت تلك الفجوة الخطيرة، فالكاتب يريد من القرّاء أن تتجدد حياتهم مع القرآن كما تتجدّد أيامهم بضوء الشمس، ونور القيام، وذهاب النهار، وقدوم الليل، وسائر المظاهر الكونية، وحركة الخلائق والكواكب والمجرات والنجوم.

يقدم السياق فضاءات جديدة تسمح بقراءة النص وتَقَصِّي آثاره بتفعيل عنصري النفس والواقع، وكما يقول الدارس عن سورة الرعد أنها: " تطوف بالقلب البشري في مجالات وآفاق وآماد وأعماق، وتعرض عليه الكون كله في شتى مجالاته الأخَّاذَة. وهي تلاحق ذلك القلب أينما توجه: تلاحقه بعلم الله النافذ الكاشف الشامل، يلم بالشارد والوارد، والمستخفي والسارب، ويتعقب كل حيّ ويحصي عليه الخواطر والخوالج"[7]، يهيئ الدارس سياقات القراءة بحيث تؤدي إلى استثمار كل المعاني والدلالات المحتملة المنبعثة من السياقات النصية، "إنه جو المشاهد الطبيعية المتقابلة: من سماء وأرض، وشمس وقمر. وليل نهار. وشخوص وظلال، وجبال راسية، وأنهار جارية، وزبد ذاهب، وماء باق، وقطع من الأرض متجاورات مختلفات، ونخيل صنوان وغير صنوان، ومن ثم تَطَّرِدُ هذه التقابلات في كل المعاني وكل الحركات وكل المصائر في السورة، فيتناسق التقابل المعنوي في السورة مع التقابلات الحسية، وتتسق في الجو العام، ومن ثم يتقابل الاستعلاء في الاستواء على العرش مع تسخير الشمس والقمر، وبالإجمال تتقابل المعاني، وتتقابل الحركات، وتتقابل الاتجاهات، تنسيقا للجو العام في الأداء!"[8]، إنه السياق الذي تتحرك فيه المشاعر والأحاسيس، وهي تتناوب فضاءات الواقع والخيال، والظاهر والباطن، والحاضر والغائب، باستخدام الملكات العقلية، وهي تقابل بين الحقائق والأشياء في درجات من الوعي والتبصر، واستثمار نتائج التجربة الشعورية في إنتاج المعنى.

2- المتلقي بين السياق التاريخي والنصي:

عندما تعرض المؤلف لترجمة سورة البقرة افترض عليه منهجه القرائي أن يستند إلى تاريخ الدعوة وتتبع محصلاتها لإنتاج سياقات تاريخية تعينه على فهم السورة، وحدة وهدفا وغاية وقصدا، وذلك لوضع القارئ في فضاء تفاعلي قابل لِلتَّثْوِير الدلالي بالاتكاء على سياقات النزول، واستثمارها في قراءة النص، والوقوف على جدلية النص والواقع، يقول الدارس واضعا الخطوط العامة لدراسة هذه السورة: " ولكي يتضح مدى الارتباط بين محور السورة وموضوعاتها من جهة، وبين خط سير الدعوة أول العهد بالمدينة وحياة الجماعة المسلمة وملابساتها من الجهة الأخرى، يحسن أن نلقي ضوءا على مجمل هذه الملابسات التي ظلت الدعوة الإسلامية وأصحابها يواجهونها-مع اختلاف يسير- على مر العصور وكر الدهور، من أعدائها وأوليائها على السواء مما يجعل هذه التوجيهات القرآنية هي دستور هذه الدعوة الخالدة، ويثبت في هذه النصوص حياة تتجدد لمواجهة كل عصر وكل طور، ويرفعها معالم للطريق أمام الأمة المسلمة تهتدي في طريقها الطويل الشاق بين العداوات المتعددة المظاهر المتوحدة الطبيعة، وهذا هو الإعجاز يَتَبَدَّى جانبٌ من جوانبه في هذه السمة الثانية المميزة في كل نص قرآني"[9].

لقد انطلق سيد من أن السورة في مجملها وحدة كاملة، لها محور رئيس مزدوج الخطين يعملان على تثبيت وتماسك الموضوعات في ظل القراءة السياقية القصدية، ولكن تلك الفكرة لا تتم بوجه دقيق إلا باستحضار الكثير من سياقات نزول النص القرآني وفق متطلبات المرحلة الراهنة، فهو يشير إلى إعادة إنتاج سياقات النص الأولى ابتداء، ثم القيام بعملية إسقاطية لسياقات تاريخية متشابهة يلحقهما استحضار واستثمار النص في سياق المتلقي المعاصر، فاستجابة النص القرآني لكل السياقات المتجددة يمثل معجزة متواصلة، وبذلك تضع هذه المقدمة المتلقي في سياقات متعددة أهمها السياق التاريخي والمقامي المتعلقان بالظروف النفسية والاجتماعية وأحوال المخاطبين وبيئة الخطاب المحيطة بالنص والمتلقي.

يحدِّدُ الدارس مقتضيات النص وحركة المتلقي، والسياقات المتجددة عبر التاريخ، فالأولى ذات الدلالة النصية التي تحيل على السياق الخارجي، والدلالة الثانية في كيفية توظيفه، والدلالة الثالثة تتمثل في المتغيرات، والخطاب القرآني في زمانه يأخذ أبعادا ثلاثة: " الزمن المطلق، والزمن العام، والزمن الخاص، فالزمن المطلق ما يتعلق بهذا القرآن الكريم في جانبه الغيبي، والزمن العام هو ما يتصل بتفاعل الشخوص مع هذا النص في كل مكان أو زمان، وفيه نرى النص في زمن تلقيه لا في زمن نزوله، والزمن الخاص وهو ما يتصل بالدلالة التاريخية، وهي ما يتصل بزمن الحدوث"[10].

يعتمد الدارس في منهجه القرائي، وفي مقاربته التأويلية القصدية على الزمنين الخاص والعام، فالأول يستحضر به واقع نزول الوحي، أمّا الزمن العام فتتوسع به الدلالة بمفهوم العموم، أما الزمن الغيبي فلم يخض فيه الدارس لأنّه في رأيه ليس من غايات وأهداف النص الظلالي، إذ يبقى الحديث عن اللوح المحفوظ وقِدَمِ القرآن، وغيره مما أثاره علماء الإسلام في منطقة النص غير القابل للتأويل، وبسلطة مغلقة، فيقول: "وهو في لوح محفوظ لا ندرك طبيعته، لأنه من أمر الغيب الذي تفرد الله بعلمه، إنما ننفتح نحن بالظل الذي يلقيه التعبير، والإيحاء الذي يتركه في القلوب، هو أنّ هذا القرآن مصون ثابت، قوله هو المرجح الأخير، في كل ما يتناوله من الأمور، يذهب كل قول، وقوله هو المرعي المحفوظ"[11]، يؤسس الكاتب بهذه الرؤية لفكرة انغلاق النص وسلطته، والقراءة في هذا المجال غير مسموحة، وفي مقاربتها زلل تأويلي غير محمود، ولا يفي بالقصدية المطلوبة، فالقضية أمر غيبي لا تدركه وسائل القارئ المحدودة.

تبقى قراءة النص في زمنه الخاص وربطه بأحداث أسباب النزول وسياقاتها من الآليات القوية المساعدة على ترجمة وفهم معاني ومقاصد النص ودلالاته بصفة دقيقة، تلك المهمة التي عمل الدارس على التكفل بها وتجشم تكاليفها، وهو يتحمل تبعات الترجمة والتأويل في ظل القصدية الهادفة، " كثيرا ما أقف أمام النصوص القرآنية وقفة المتهيب أن أمسها بأسلوبي البشري القاصر؛ المتحرج أن أشوبها بتعبيري البشري، ولكن ماذا أصنع ونحن في جيل لابد أن يقدم له القرآن مع الكثير من الإيضاح لطبيعته، ولمنهجه ولموضوعه كذلك ووجهته، بعد ما ابتعد الناس عن الجوِّ الذي تَنَزَّلَ فيه القرآن. وعن الاهتمامات والأهداف التي تَنَزَّلَ لها، وبعد ما انماعت وذبلت في حسهم وتصورهم مدلولاته وأبعادها الحقيقة، وبعدما انحرفت في حسهم مصطلحاته عن معانيها"[12]، إذ لا يتوقف المؤلف عند السياق الواقعي بل يتجاوزه إلى استثمار جوانب النص لإضاءة الحاضر وقراءة المستقبل، ذلك أن" الصورة التي يرسمها النص القرآني متفاعلة مع الواقع، ولكنها تُصَوِّرُه بصيغة العموم (مَشْهَدٌ من عَلٍ) بحيث يصلح أن يقرأ في كل واقع متشابه قراءة جديدة، وسنجد أن الواقعة التاريخية المحددة ماثلة في النص من غير أسماء شخوصها أو تفاصيلها الدقيقة، وهذا يتم عبر اللغة، وعبر أدوات التعميم والتخصيص فيها"[13].

نجد تجاوز الزمن الخاص إلى العام واضحا ومعتمدا في منهج الدارس، إذ يشخص الدلالة الجديدة بأحوالها ولغتها المعاصرة، ففي تعقيبه على قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (8) يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (9) فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (10) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (11) أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ (12)﴾ (البقرة: 8-12)، يقوم المؤلف أوّلا بتسليط الإشارة على هذه العينة بخصائصها الزمانية والمكانية، " لقد كانت هذه صورة واقعة في المدينة، ولكننا حين نتجاوز نطاق الزمان والمكان نجدها نموذجا مكرورا في أجيال البشرية جميعا، نجد هذا النوع من المنافقين من عَلْيَةِ الناس الذين لا يجدون في أنفسهم الشجاعة ليواجهوا الحق بالإيمان الصريح، أو يجدون

في نفوسهم الجرأة ليواجهوا الحق بالإنكار الصريح، وهم في الوقت ذاته يتخذون لأنفسهم مكان المترفع على جماهير الناس، وعلى تصورهم للأمور! ومن ثم نميل إلى مواجهة هذه النصوص كما لو كانت مطلقة في مناسبتها التاريخية، موجهة إلى هذا الفريق من المنافقين في كل جيل، وإلى صميم النفس الإنسانية الثابت في كل جيل"[14].

يوسع المؤلف بهذا المنهج القرائي السياق والدلالة بتوسيع دائرتي الزمان والمكان، ويصرح بأخذ النص من التحديد والتطويق إلى إطلاق المناسبة وتعميمها على عجلة التاريخ ودورته، ومن فرد أو أفراد إلى أجيال وبنفس لغتها إلى النفس البشرية عامة، إن استحضار سياقات التنزيل الأصلية للنص وملابسات الواقع الاجتماعي، ووضعها في سياقات جديدة، لها أبعاد تأثيرية على المتلقي تنشيطا ووعيا وتحفيزا واستجابة، ولقد عالج النص القرآني مسار دعوة الرسول ﷺ وواقع الرسالة المتطور والمتغير بسياقات تاريخية قديمة، ولاسيما القصص القرآني، "وهو من المنهج القرآني في تغيير الواقع الاجتماعي عن طريق استحضار السياقات المشابهة أو استدعاء السياقات ذات العلاقة ومن هنا تصبح معرفة (سياق الحال) المرافق للنص والمتمثل في سبب النزول ضروريا في فهم النص، وأساسيا في توضح استحضار هذه الوقائع التاريخية في هذا الموضع بالذات من الخطاب، وعلاقة كل ذلك بواقع المخاطبين"[15].

يمثل سياق التنزيل إضاءة لسياقات جديدة ووقائع اجتماعية وسياسية معاصرة. ذلك أنها تضع المتلقي في قلب الواقع المتغير والمتطور لا مقترحا أو مشاهدا، وإنما معاينا ومن ثم ينتقل من الحضور العقلي التأثيري إلى التحرك الفعلي، فيتحول الخطاب من نص ماض إلى نص حاضر، ومستقبل يعالج واقع الإنسان الجديد" والنص القرآني من حيث هو نص لغوي، بإمكانه أن يتجاوز حدود الواقع والأحداث الجزئية التي نزل استجابة لها، أي أن النص بإمكانه الامتداد عبر الزمن متجاوزا (حادثة النزول) أو القضية التي (أُلِّفّ) من أجلها إلى حوادث أخرى وقضايا تتعالق معها في بعض الوجوه"[16].

هذه الرؤية الاستراتيجية القرائية هي التي تنتج آليات تتفاعل مع النص برؤية جديدة، وقد وجدنا الدارس بهذا المذهب التحاوري وبآلية التعميم قد نهج مذهب الفقهاء الذين يدرسون النص لاستنطاق الحُكْمِ ثم تعميمه، ومن التعميمات التي أشارت إليها أحكام المؤلف في دراساته القرآنية نظرته إلى الجاهلية فعند تعرضه لقوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: 50)، يأخذ هذا المفهوم (الجاهلية) بتوسيع دلالاته ولم يقف به عند حدوده السياقية الأولى في العرف الاجتماعي والثقافي السائدين في تلك الفترة، "إنّ معنى الجاهلية يتجدد بهذا النص، فالجاهلية- كما يصفها الله ويحدّدها قرآنه- هي حكم البشر للبشر، لأنها عبودية البشر للبشر، والخروج من عبودية الله، ورفض ألوهية الله، والاعتراف في مقابل هذا الرفض بألوهية بعض البشر وبالعبودية لهم من دون الله"[17]، يؤسس المؤلف لمفهوم الجاهلية من النص، وفي حدوده، ووفق سلطته، وفي سياقه اللغوي باستعمال اسم الإشارة، ولفظ الوصف اللذين يحددان توظيف هذا المفهوم، بل يجعل النص مصدرا مضيئا تتكشف أمامه ملابسات هذا المفهوم.

يعمل المؤلف على نقل المفاهيم من حدودها الاجتماعية والثقافية الزمانية والتاريخية الخاصة المحدودة إلى الإطلاق والتعميم،" إن الجاهلية- في ضوء هذا النص- ليست فترة من الزمان، ولكنها وضع من الأوضاع، هذا الوضع يوجد بالأمس، ويوجد اليوم، ويوجد غدا، فيأخذ صفة الجاهلية، المقابلة للإسلام، والمناقضة له، والناس- في أي زمان وفي أي مكان- إما أنهم يحكمون بشريعة الله- دون فتنة عن بعض منها- ويقبلونها ويسلمون بها تسليما، فهم إذن في دين الله، وإمّا أنهم يحكمون بشريعة من صنع البشر- في أي صورة من الصور- ويقبلونها، فهم إذن في جاهلية؛ وهم في دين من يحكمون بشريعته، وليسوا بحال في

دين الله. والذي لا يبتغي حكم الله يبتغي حكم الجاهلية، والذي يرفض شريعة الله يقبل شريعة الجاهلية، ويعيش في الجاهلية"[18].

يُقَلِّب الدارس هذا المفهوم على أوجه متعددة ليصل إلى حقيقة المفهوم مُجَرِّدا إياه من الزمان والمكان، ومحللا جوهره تحليلا لغويا وفكريا وتطوريا، إذ تتجلى فيه حركة تأويلية تجمع بين المواصفات والسلوكيات والأفكار والعقائد المشابهة بعيدا عن السياق المكاني والزماني، وذلك بإطلاق النص ووفق تحديداته، "ويعلمنا هذا المنهج أن السعي لاكتشاف دلالة النص يجب أن لا يفصل بين النص كونه بناءً يُطَوِّر نفسه عبر الزمن تلقائيا والوقائع التاريخية الثابتة التي يعبر عنها، وبالمقابل فإنه لا يصح أن نقف عند حدود هذه الوقائع من دون تقدير خصوصية اللغة التي من قدراتها التعميم والتجريد ومجاوزة الوقائع وإدراكها"[19].

ينتقل المؤلف بالقارئ من الوقوف عند مثل هذه المفاهيم من فهم محدد ودلالة حسية إلى حكم عام على أوضاع متجددة ومتغايرة، وبهذا يكون الدارس قد أدخل المفهوم في سياق جديد قصد تصحيح التصورات القائمة، إذ انطلق الدارس في تحليله للجاهلية من مفهومها الأول وتصوراتها وملابساتها وعلاقاتها وأحكامها وقوانينها، تلك التي كانت ملتصقة بأهلها كما قال جعفر بن عبد المطلب- رضي الله عنه- وهو يخاطب النجاشي: « أيها الملك: كنا قوما أهل جاهلية، نعبد الأصنام ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف.."[20]، فبعد تفاعله مع اللفظ في ظروف التشكيل وتحليل بنائه في إطاره الزماني والمكاني يكون قد حرّره منهجا وانطلق به إلى فضاءات مكانية وزمانية مغايرة؛ "ما يعني أننا إذ نكون في حضرة نص ملفوظ في زمن بَعُدَ عن زماننا، نجهد في بناء إطاره المكاني الزمني الأصيل حتى ندرك إلى أي نموذج من الموسوعة ينبغي لنا الرجوع لنحسن الإحاطة به، وبحال أن اللعبة التعاضدية، أي تفاعل القارئ ومشاركته في تشكيل معنى النص عن فاعل التلفظ، وأصله وطبيعته ومقاصده لا تبلغ ذروة تعقيدها إلا أمام نص مكتوب حين يكون المرسل غائبا جسمانيا، ومضمرا من قبل كل الخصائص الآيلة إلى التحليل في عبارات تعود إلى أنساق سيميائية ألسنية خارجية"[21].

إنّ البناء السياقي الأصلي للنص لا يمنع من تجاوزه إلى تعميمه للدفع بالطاقة التأويلية نحو فضاء مطلق كما تعامل سيد مع مفهوم الجاهلية في نظره، وحسب ما أوردناه سابقا، "فالنص يأتي ليخاطب جمهورا من الناس في إطار ثقافتهم وفي إطار منظومة حياتهم، ليصنع بعد ذلك ثقافة جديدة، ومنظومة جديدة، ويعالج الواقع الاجتماعي لأولئك المخاطبين معالجة تتفق وخفايا هذا الواقع"[22]، فالسياق له وظائف عدة في تحليل جوانب كثيرة منها؛ النص ومقاصده وأحوال المخاطبين وأوضاعهم المختلفة، فسياق التنزيل وأسبابه " تَمُدُّنَا بروافد عديدة تسهم كثيرا في تحليل النص فهي تصف السياق المقامي للنص، وتصف طبيعة المخاطبين، ووقائع أحوالهم، وتكشف عن هدف النص وأثره، وتكشف عن آلياته (النص) في الخطاب والتغيير، وهو ما يحتاج إليه الباحث والمفسر والمحلل الاجتماعي واللغوي الذي يتعامل مع النص من وجهته الاجتماعية"[23].

يتدرج الباحث من النص المقامي إلى التعميم باستخدام المعرفة الاجتماعية. فكيف عالج بها النفوس؟ إذ حوَّلها من الحالة المقصودة إلى الحالات المتكررة؟ ففي تعقيبه على قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (البقرة: 267)، فـ"إن الأسس التي تكشفت النصوص السابقة عنها أنّ الصدقة تقوم عليها وتنبعث منها لتقتضي أن يكون الجود بأفضل الموجود، فلا تكن بالدُّونِ والرَّدِيءِ الذي يعافه صاحبه، ولو قدم إليه مثله في صفقة ما قبله، إلا أن ينقص من قيمته، فالله أغنى عن يقبل الرديء

الخبيث! وهو نداء عام للذين آمنوا-في كل وقت وفي كل جيل-تشمل جميع الأموال التي تصل إلى أيديهم، ومن ثم يستوعب النص جميع أنواع المال. فالنص شامل لا يفلت منه مال مستحدث في أيّ ز مان ومكان"[24].

يقابل الدارس بين نماذج السلف والخلف انطلاقا من أحوال المخاطبين وواقعهم الاجتماعي، فيذكر أن النص القرآني قد عالج "حالة واقعة في المدينة، وترينا صفحة تقابل الصفحة الأخرى التي خطها الأنصار في تاريخ البذل السَّمْحِ والعطاء الفيَّاض، وترينا أن الجماعة الواحدة تكون فيها النماذج العجيبة السامقة، والنماذج الأخرى التي تحتاج إلى تربية وتهذيب وتوجيه لتتجه إلى الكمال!"[25]، هذه الدراسة تطرقت إلى السياقات (الداخلية) و(الخارجية)، فهناك آليات سياقية داخلية، وهي تلك الآليات التي تستثمر الروابط العقلية والذهنية اللغوية، أمّا السياق الخارجي يتناول القرآن من حيث هو نصوص متفرقة عبر مرحلة زمنية محددة، أما السياق الداخلي فيتناول النص القرآني من حيث هو وحدة نصية منسجمة متجانسة، أي دراسة النص في علاقاته النهائية، وبالنظر إليه ككتاب كامل محكم النصوص والبناء متشابك العلاقات، فهي قراءة "تبحث عن حقيقتها في آليات النص الخاصة التي تميزه داخل سياق الثقافة وتنبش في الظواهر الجمالية والأسلوبية"[26].

كانت هذه الدراسة مجالا من الاهتمامات البحثية القديمة للعلماء القدامى، "والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أوَّل كل شيء عن كونها مكملة لما قبلها، أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها، ففي ذلك علم جَمٌّ، وهكذا في السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها، وما سيقت له"[27]، لقد انتقل سيّد من التقعيد والنظر إلى اكتشاف تلك العلاقات الداخلية من خلال رؤية كلية، ذلك أنّ" النص وحدة بنائية مرتبطة الأجزاء، ومهمة المفسر محاولة اكتشاف هذه العلاقات أو المناسبات الرابطة بين الآية والآية من جهة، وبين السورة والسورة من جهة أخرى، وبديهي أن اكتشاف هذه العلاقات يعتمد على قدرة المفسر وعلى نفاذ بصيرته في اقتحام آفاق النص"[28].

تنتمي هذا الرؤية إلى القراءة النقدية القديمة، إلا أنّ كل قارئ قد يكتشف بها سبكا جديدا وعلاقات مغايرة، وهنا يكمن إعجاز النص في كل مرحلة، فهذا الزرقاني في كتابه مناهل القرآن يصف ترابط أجزاء القرآن كوحدة نصية محكمة البناء؛ "إنّ القرآن الكريم تقرؤه من أوله إلى آخره، فإذا هو محكم الرد، دقيق السبك، متين الأسلوب قوي الاتصال، آخذ بعضه برقاب بعض في سوره وآياته، وجمله، يجري دم الإعجاز فيه كله، من ألفه إلى يائه، كأنه سبيكة واحدة، وعقد فريد يأخذ بالأبصار، نظمت حروفه وكلماته، وبدا أوله مواتيا لآخره"[29]، فعلى أساس هذه الآلية السياقية الداخلية قد اشتغل منهج سيّد القرائي، وقد كان يبحث في العلاقات الرابطة مستنداً إلى الطرح العقلي والحسي والخيالي والموضوعي والتأثيري، وكل ما يحقق فكرة التلازم، وقد أشار الرازي إلى ذلك التلاؤم والانسجام بقوله: "ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة (البقرة) وفي بدائع ترتيبها علم أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه، وشرف معانيه، فهو أيضا بسبب ترتيبه ونظم آياته"[30].

لقد كان سيد قطب يتناول النص من جهات متعددة أولها سبب نزول نص الآية، أي أصل سياقها التاريخي، ثم الانتقال إلى موقعها بين النصوص الأخرى للوقوف على الوحدة العضوية والموضوعية، وهي دراسة تجاورية ثم إلى الإطلاق الدلالي الذي يجعل النص في سياقات متوقعة جديدة أو حاضرة في جيل ما، وهي عملية تجمع بين التناسب والأسباب، ذلك أنه "قد تنزل الآيات على الأسباب خاصة وتوضع كل واحدة منها مع من يناسبها مع الآي رعاية لنظم القرآن وحسن السياق"[31].

فالدارس في منهجه القرائي لا يتوقف عند التجاور الظاهر للمعنى فقط، إنّما يبعث في النص تجاورا تَصْوِيرِيًّا بديعا حتى أنّ الظاهر والباطن يتشابكان في تصوير رائع، له فعله العميق في النفس والفكر والخيال، ففي تعرضه لقوله تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾ (مريم: 98)، إذ يتتبع الدارس تلك الإضاءات النصية المتتالية التي تشكل في النهاية حلقات متسلسلة من الصور والخيالات، فضاءات ضوئية تكشف للقارئ عن مساحات مظلمة عبر الأزمان في حياة الأقوام يقول معقبا على تلك الآية: "وهو مشهد يبدؤك بالرجفة المدمرة ثم يغمرك بالصمت العميق وكأنما يأخذ بك إلى وادي الردى، ويوقفك على مصارع القرون، وفي ذلك الوادي الذي لا يكاد يحدّه البصر، يسبح خيالك مع الشخوص التي كانت تَدِب وتتحرك، والحياة التي كانت تنبض وتمرح، والأماني والمشاعر التي كانت تحيا وتتطلع، ثم إذا الصمت يخيم، والموت يجثم، وإذا الجثث والأشلاء والبلى والدّمار، لا نأمة، لا حس، لا حركة، لا صوت، (هل تحس منهم من أحد)، انظر وتَلَفَّت (هل تسمع لهم ركزاً)، تَسَمَّعْ وأَنْصِتْ، ألا إنه السكون العميق والصمت الرهيب، وما من أحد إلا الواحد الحي الذي لا يموت"[32]، واللفتة اللطيفة في هذا المشهد الظلالي هو إعادة إنتاج سياق الأحداث بشخوصها وأزمنتها الغابرة وأمكنتها الصامتة المرعبة لنقل المتلقي عبر طاقة الأفعال الكلامية: تَسَمَّعْ وأَنْصِتْ إلى تلك الأجواء يعيشها بخياله وحسّه، سياق يستحضر القرون المتباعدة للأقوام الهالكة في شريط من الأزمنة بصورها المتلاحقة في الذهن.

لقد تتبع الدارس التناسب الدلالي التصويري مع التطرق إلى التناسب الكلي بين الآيات، بل بين بداية السورة وخاتمتها، وقد كانت هذه الآية السابقة هي قفل السورة؛ "وتختم السورة بمشهد يتأمله القلب طويلاً ويرتعش له الوجدان طويلاً، ولا ينتهي الخيال من استعراضية، ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾ (مريم: 98).

لقد أراد الدارس أن يضيء كهوف المشاهد بتلك الإشراقات لتفعيل الغايات التأثيرية، وتأكيد وظيفة النص الختامية في قرع الأسماع وترسيخ الصور في الأذهان، وبذلك يعمل سيّد على ربط افتتاح السور بخواتمها دائما، وهو ما اهتم به العلماء فقد "اهتم علماء القرآن بمسألة المناسبة بين فاتحة السورة وخاتمتها، وربطوا ذلك بالسياق من خلال الإشارة إلى أثر ذلك على المتلقي ومراعاة أحواله النفسية واستجاباته، كما ربطوا ذلك بظروف الخطاب، وبالغرض الذي سيقت له السورة وما يحتاج إليه من المقدمات والفواتح"[33].

3- السياق بين قصدية النص وفرضية السند:

يبقى السياق آلية لحصر المعاني واكتشاف الدلالات، إلا أنّ الدارس يقف أمام السياقات المختلفة مناقشا وناقدا بل رافضا لبعضها أمام قوة السياق الداخلي فعند تعرضه لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (52) لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ (53)﴾ (الحج: 52-53)، فقد استند الكثير من المفسرين إلى سياقات خارجية لفهم هذا النص تمثلت في ذكر روايات، وأسباب صاحبت نزول هذه الآيات، وأكثر تلك الروايات شهرة وتفصيلا تلك التي تقول بأن المشركين تمنوا لو يذكر النبي آلهتهم بخير أقرّوه وأصحابه، وفي الجهة المقابلة كان الرسول ﷺ يتمنى هداهم فلما أنزل الله سورة النجم ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى (19) وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى (20) أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى (21) تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى (22)﴾، ألقى الشيطان عندها كلمات حين ذكر الله الطواغيت فقال: وإنّهن لهن الغرانيق العلى وإنّ شفاعتهن لهي التي ترجى، فوقعت هاتان الكلمتان في قلب كل مشرك بمكة، وجرت

بها ألسنتهم فلما بلغ الرسول ﷺ في قراءته لسورة النجم آخرها سجد وسجد كل من حضره من مسلم أو مشرك وكان لذلك عجبا في الفريقين وتحدث بها الناس في كل مكان حتى بلغت أرض الحبشة"[34].

وبعد تقديم سيّد لهذه السياقات الخارجية التاريخية يبدأ في نقدها نقدا علميا وموضوعيا؛ "هذه خلاصة تلك الروايات في هذا الحديث الذي عرف بحديث الغرانيق، وهو من ناحية السند واهي الأصل، وهو من ناحية موضوعه يصادم أصلا من أصول العقيدة وهو عصمة النبي ﷺ من أن يدسّ عليه الشيطان شيئا في تبليغ رسالته"[35]، ويستند سيد في نقد وردّ هذه الروايات إلى أمرين أولهما؛ سياق النص وثانيهما من النص القرآني عموما فيقول عن الأوّل: "وهناك من النص ذاته ما يستبعد معه أن يكون بسبب نزول الآية شيئا كهذا، وأن يكون مدلوله حادثا مفردا وقع للرسول ﷺ فالنص يقرّر أنّ هذه القاعدة عامة في الرسالات كلها، ومع الرسل كلهم، فلا بد أن يكون المقصود أمرا عاما يستند إلى صفة في الفطرة مشتركة بين الرسل جميعا بوصفهم من البشر، مما لا يخالف العصمة المقررة للرسل"[36].

وإذا كان الكثير من المفسرين قد وقفوا وقوفا لغويا عند لفظة (تمنى) بمعنى تلا أو قال، وهو استحضار لسياقات مختلفة إلا أنّ سيّدا قد خرج من دائرة السياق اللغوي إلى سياق النص القرآني عموما، أي أنه فسّر المعنى المقصود الجزئي من الكلية النصية ومن خلال تجميع الأجزاء الأخرى المتفرقة في النص القرآني، وهو الأمر الثاني الذي استند إليه المؤلف مخالفا بذلك سابقيه إذ يقول: "وهذا ما نحاول بيانه بعون الله، والله أعلم بمراده، إنّما نحن نفسر كلامه بقدر إدراكنا البشري، فالرسل يودّون أن يستميلوا الناس إلى العقيدة الجديدة مع أساليب الوّد والمهادنة ويغضون عن بعض عاداتهم وتقاليدهم رجاء في استمالتهم وجذبهم إلى الدعوة، ويودّون من مثل هذه الأماني والرغبات البشرية المتعلقة بنشر الدعوة وانتصارها، ذلك على حين يريد الله أن تمضي الدعوة على أصولها الكاملة، وفق موازينها الدقيقة"[37].

وبعد الانطلاق من النص للوصول إلى تلك الحقائق، يستدرج الدارس نصوصا أخرى تؤكد منطلقه في تفسير النص بغيره في طريقة تعاضدية المعنى والمدلول، "ويجد الشيطان في تلك الرغبات البشرية، وفي بعض ما يترجم عنها من تصرفات أو كلمات، فرصة للكيد للدعوة وتحويلها عن قواعدها، وإلقاء الشبهات حولها في النفوس، ولكن الله يحول دون كيد الشيطان، ويبين الحكم الفاصل فيما وقع منهم من خطأ في احتياجاتهم للدعوة، كما حدث في بعض تصرفات الرسول ﷺ وفي بعض اتجاهاته"[38]، وبذلك ينتقل سيّد من سياقات خارج النص إلى سياقات داخلية، ومن نظرة جزئية إلى نظرة كلية، إلى وحدة النص المترابط الأجزاء حتى وإن تباعدت، وبذلك فسر الأماني التي يلقيها الشيطان من خلال نصوص قرآنية"، وفي حياة النبي ﷺ وفي تاريخ الدعوة الإسلامية نجد أمثلة من هذا تغنينا عن تأويل الكلام- أي ما جاء في الروايات"[39]، إذ يستحضر سيّد ثلاثة نصوص تعاضد تأويل الأماني من خلال ثلاثة أمثلة:

1- "قصة الأعمى في قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى (1) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى (2) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى (3) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى (4)﴾ (عبس: 1-4).

2- طرد ضعاف المسلمين في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ (52) وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ (53)﴾ (الأنعام: 52-53).

3- زواج النبي من زينب بنت جحش المطلقة من متبناه زيد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ

فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ (الأحزاب: 37)"[40].

لقد انتقل سيّد في تفسير النص من السياق الخارجي إلى السياق النصي الداخلي والكلي، وكانت الأماني والرغبات التي يستثمر فيها الشيطان، ولا يغفل الدارس مقصدية النص وغاياته التأثيرية والتوجيهية التي تأخذ بعين الاعتبار طرف المتلقي أي من السياق الخارجي المردود إلى السياق النصي الكلي إلى سياق المتلقي الحاضر المعاصر، « ولقد تدفع الحماسة والحرارة أصحاب الدعوات - بعد الرسل- والرغبة الملحة في انتشار الدعوات وانتصارها، تدفعهم إلى استمالة بعض الأشخاص أو بعض العناصر بالإغضاء في أول الأمر عن شيء من مقتضيات الدعوة يحسبونه هم ليس أصيلا فيها، ومجاراتهم في بعض أمرهم كي لا ينفروا من الدعوة ويخاصموها؟ ولقد تدفعهم كذلك إلى اتخاذ وسائل وأساليب لا تستقيم مع موازين الدعوة الدقيقة، ولا مع منهج الدعوة المستقيم، وذلك حرصا على سرعة انتصار الدعوة وانتشارها، واجتهادا في تحقيق (مصلحة الدعوة)، ومصلحة الدعوة الحقيقية في استقامتها على النهج دون انحراف قليل أو كثير، أما النتائج فهي غيب لا يعلمه إلا الله"[41].

إنّه سياق جديد ينتجه المؤلف المتلقي، وبهذا الانتقال يكون سيد قد أدخل النص في نظام لغوي وإنتاج غيري، تدخل هذه القراءة الدوال النصية في طبيعة عمومية، ذلك أن النصوص الممتازة" تتضمن -أيضا- دوال ذات طبيعة عامة، وهي الدوال التي تمكن العصور المختلفة من قراءة النصوص واكتشاف دلالات مغايرة فيها"[42]، وهو انتقال من سياق إلى سياق ومن الجزء إلى الكل ومن الخصوص إلى العموم،" فقد أكد العلماء أنّ النصوص أو الآيات التي نزلت عند سبب خاص تتجاوز من حيث دلالتها حدود هذا السبب الخاص، فالنص يمكنه الاستجابة لمتغيرات الواقع في حركته النامية المتطورة عبر التاريخ"[43].

أجرى الدارس قراءاته على ثلاث مرتكزات؛ أسياسية تاريخية ونصية وإطلاقيه، يتحرك فيها العقل والفكر والمعرفة في اتجاهات مختلفة،" فاكتشاف دلالة النص عملية معقدة تُجسِّد علاقة القارئ، المفسر، بالنص من خلال إقامة حركة ربط دائرية تسير في مدار من خارج النص إلى داخله والعكس، مُتَمَتِّعا بحرية القراءة والاجتهاد والترجيح بين الدلالات والروايات المختلفة من دون إهمال العناصر والدوال الداخلية المكونة للنص"[44]، فلقد مكنت تلك الدراسة سيّدًا من خلال تلك الآليات اكتشاف دلالات جديدة، انطلقت من الخبرة والتساؤل والنقد والترجيح، ومساءلة النص ومحاورته، ومعرفة مدى استجابته للاحتمالات المفترضة، مع مناقشة الجهود الإنسانية التفسيرية وعرضها على النصوص، ثم الوصول إلى حقيقة مفادها أن النص وحدة بنائية متراصة، والسياق والقصدية عنصران مهمان في العملية التأويلية.

4- السياق بين القصدية وجدّية التواصل الخطابي:

يتتبع الدارس الآيات بكثير من التفصيل والاستطراد، منها تلك الإضاءات التي يبعث بها النص نحو القلب والعقل والفكر فيصنع منها المؤلف عالما جديدا من الصور والبنى والأفكار ذلك: "أن القرآن أجمل الكلام عن الأمم وعن السنن الإلهية، وعن آياته في السموات والأرض، وفي الآفاق والأنفس، وهو إجمال صادر عمن أحاط بكل شيء علما، وأمرنا بالنظر والتفكر والسير في الأرض لنفهم الإجمال بالتفصيل الذي يزيدنا ارتقاء وكمالا، ولو اكتفينا من علم الكون بنظرة في ظاهره لَكُنَّا كمن يعتبر الكتاب بلون جلده لا بما حواه من علم و حكمة"[45]

لقد أدرك سيد أنّ هناك انقطاعا أصاب العملية التواصلية، ذلك أنّ الجيل المعاصر قد افتقد إلى الكثير من أدوات الاتصال سواء ما تعلق الأمر بالعامل الثقافي الموروث أو ما تعلق بالمعاصر بسبب ظروف

الاستدمار والانبهار بالغرب، بالإضافة إلى الضبابية التي أصابت قناة الاتصال المتمثلة في طول الأمد بين النزول والتلقي، وجوهر الرسالة ومقتضياتها، وفقدان المخاطبين المعاصرين لأدوات الاتصال اللغوية بكل معارفها المعجمية والبلاغية والأسلوبية والنحوية والصرفية وبالتالي أصبحنا أمام حالة شاذة في فهم الخطاب، ذلك أنّ أثر الخطاب لا ينتقل إلى المتلقي بسبب تلك الموانع، والحقيقة "أنّ المُخَاطَبَ والمرسل إليه إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه فحاله قبل الخطاب، وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده سواء، إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئا، كان به قبل ذلك جاهلا"[46]، وذلك هو لبّ الإشكال المطروح الذي أدرك المؤلف خطورته، وصار بالضرورة أن الأثر لا يصل إلى المتلقي، وذلك ما صرح به في مؤلفه قائلا: "ولكن ماذا أصنع ونحن في جيل لا بد أن يقدم له القرآن مع الكثير مع الإيضاح لطبيعته ولمنهجه ولموضوعه كذلك، ووجهته، بعدما ابتعد الناس عن الجو الذي تنزل فيه القرآن، وعن الاهتمامات والأهداف التي تنزل لها، وبعدما انماعت وذبلت في حسمهم وتصورهم مدلولاته وأبعادها الحقيقية، وبعدما انمحت في حسهم مصطلحاته عن معانيها"[47].

يقوم الدارس بتشخيص هذه الحالة الشاذة والمتمثلة في توقف القنوات الاتصالية بسبب العوامل التي ذكرها، كما افتقد فيها المتلقون إلى الاستعدادات الجسمية والروحية والنفسية والذهنية لإقامة تواصل حقيقي مؤثر، ولا تكمن المشكلة في النص، ولا في القناة كذلك بل ترجع إلى المتلقي ذاته، "والله جلّ ذكره، يتعالى أن يخاطب أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه لأن ذلك فيه من فعل أهل النقص والعبث، وتعالى الله عن ذلك علوا"[48].

فالخلل كما يّشَخِّصُه المؤلف في المتلقي، وفي تلك المؤثرات التي أفسدت قنوات الاتصال وأدواتها بسبب العامل الزمني التاريخي البعيد، ولاسيما بعدما انطفأ حسّ التلقي وفقه المدلولات، وبذلك الاضطراب الذي أصاب الجهاز المفاهيمي للكثير من المصطلحات التي تعرضت للتشويه والانحراف، ونظرا لكل هذه الأسباب كان هدف (في ظلال القرآن)، ومقصدتيه هي إعادة تهيئة المتلقي من جديد ذهنيا وفهما وحسا وأثرا وفاعلية، وذلك لا يكون إلا بنص جديد له إسهامات توضيحية للنص الأصل بحيث لا يكون نصا مجزّءا مخلخلا، بل نصا في مستوى الإبداع والتميز والبناء والتماسك لإعادة تحقيق الوظيفة التواصلية، وهو إدراك عميق للمشكلة، ومعلوم أنّ أركان الخطاب الأساسية تتمثل في موضوع الخطاب والمُخَاطَب والرسالة اللغوية، والخلل كما جسده سيّد يكمن في المُخَاطَب، وهو ركن يمثل أثر الخطاب ومحور العملية الاتصالية، وإنّ انعدامها كان بسبب فقدان المتلقي لآليات فكّ الشفرات النصية بسبب المؤثرات الخارجية، وهي القاعدة التي يقف عليها المؤلف حين يقابل بين النموذجين أو الجيلين؛ " لقد كانوا ينهلون مباشرة من معين هذا القرآن بلا واسطة. ويتأثرون بإيقاعه في حسهم فماً لِأُذْنٍ. وينضجون بحرارته وإشعاعه وإيحائه؛ ويتكيَّفون بعد ذلك وفق حقائقه وقيمه وتصوراته"[49].

إن القصدية التي يصنعها الظلال تتمثل في تجديد علاقة المتلقي بالنص من خلال السياق الناشئ المثمر وباستبعاد كل الوسائط الأخرى، "أما نحن اليوم نتكيف وفق تصورات فلان وفلان عن الكون والحياة والقيم والأوضاع. وفلان وفلان من البشر القاصرين من أبناء الفناء"[50]، ولهذا، وحسب رأي المؤلف فإن تجديد العلاقة بالنص تأثيرا وحركة وبناء لا تكون إلا بالتواصل المباشر؛ "ثم ننظر نحن إلى ما حققوه في حياتهم من خوارق في ذات أنفسهم وفي الحياة من حولهم، فنحاول تفسيرها وتعليلها بمنطقنا الذي يستمد معاييره من قيم وتصورات ومؤثرات غير قيمهم وتصوراتهم ومؤثراتهم. فنخطئ ولا شك في تقدير البواعث وتعليل الدوافع وتفسير النتائج، لأنهم هم خلق آخر من صنع هذا القرآن"[51].

5- إنتاج الدلالة بين سياق القارئ وسلطة النص:

يتعامل الدارس مع السور القرآنية انطلاقا من مبدأي الوحدة الموضوعية والعضوية، ففي رأيه أن كل سورة تمتلك كونا خاصا بها يميز شخصيتها ويحدد أهدافها وغاياتها، وعلى ضوء هذه الاستراتيجية القرائية تمثل المتواليات من الآيات في النهاية وحدة نصّية متناسقة وبنية دلالية متماسكة الأجزاء الظاهرة والباطنة، فالنص "وحدة لغوية دلالية تنتج عن مجموعة من الجمل الرابط فيما بينها من خلال وسائل الخطاب النحوية والدلالية والمنطقية"[52]، إذ يضع -مثلا- لسورة البقرة الطويلة محورا أساسيا ذا خطين مزدوجين ينموان نموا إعجازيا فتنبسط السورة أمام القارئ، وتظهر مرتبة بطريقة مقصودة تسير مع القارئ في خطاب منتظم متسلسل الحلقات منتظم الموضوعات، ويبدو ذلك من خلال المقاطع والجولات والدروس والأشواط، وهو تعامل مع النص في إطار منتظم، ويعمل النص الظلالي في اتجاه الممارسة القرائية على ملامسة وتشريح ذلك الخلل الذي أصاب منظومة التلقي للخطاب عند المخاطب بفتح الأفاق أمام المتلقي من خلال الاستطراد وتقريب المفاهيم إليه لتجديد الوظيفة التواصلية وتمديد جسور الانتقال، وتحقيق مقصدية النص وتفعيل القراءة من خلال الآلية التفصيلية.

تبرز تلك الوحدة من خلال الترجمة التي قام بها المؤلف وهو يعالج النصوص القرآنية والوقوف على المصطلحات والمفاهيم والأوصاف المقصودة. ففي تفسيره لآيات الإسراء في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا (16) وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (17) مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا (18) وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا (19) كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا (20) انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا (21)﴾ (الإسراء: 16-21)، إذ يركز الدارس على مفهوم (الترف) لدلالته ومركزتيه في نص الآيات؛ " والمترفون في كل أمة هم طبقة الكبراء الناعمين الذين يجدون المال، ويجدون الخدم، ويجدون الراحة، فينعمون بالدعة وبالراحة وبالسيادة، حتى تترهل نفوسهم وتأسن، وترتع في الفسق والنجاسة، وتستهتر بالقيم والمقدسات والكرامات، وتَلْغَ في الأعراض والحرمات، وهم إذا لم يجدوا من يضرب على أيديهم عاشوا في الأرض فساداً ونشروا الفاحشة في الأمة وأشاعوها وأرخصوا القيم العليا التي لا تعيش الشعوب إلا بها ولها، ومن ثم تتحلل الأمة وتسترخي، وتفقد حيويتها وعناصر قوتها وأسباب بقائها فتهلك وتطوى صفحتها"[53].

يحوّل الدارس المفهوم إلى نص ويتحول المصطلح إلى مركز محور تنشأ حول قطبه دلالات، ومن خلية نصية واحدة إلى مجموعة من الخلايا البنّاءة لتشكل في النهاية نسيجا متكامل الخطوط الذاهبة في الطول والعرض، ويتابع فيها المتلقي المَشَاهِدَ تُبْنَى أمامه بناءً، كما يتحول المفهوم إلى قصة نابضة بالحياة والحركة، لها بداية ولها خاتمة، وتبتدئ من حلقة لتشكل حلقات، "والتتابع عندئذ منظم لحركة النص ولفعل القراءة بحيث يسير في اتجاه واحد مما يسهل على القارئ الوصول للقضية الكبرى، وذلك بخلاف ما يقوم به القارئ في النصوص الأخرى التي لا تعتمد على الحكي، حيث يبذل مجهودا أكبر للوصول إلى حدود القضية الكبرى، ويقوم بفعل القراءة في اتجاهات أخرى صعودا وهبوطا واستنتاجا"[54].

لقد ضاعف المؤلف دلالات المفهوم من الإجمال إلى التفصيل، وبذلك يزيل النص الجديد بحركته التأويلية ذات المقاصد الواضحة والهادفة الغمام عن الأعين فيلامس صفاء الذهن، وفطره القلب ونور العقل، فترسخ الآثار بصمة بصمة في النفس، ويبدأ المؤلف بعد هذا المشهد في استنباط القوانين التي على المخاطبين

أن يدركوها، فـ" الآية تقرر سنة الله هذه، فإذا قدر الله لقرية أنها هالكة، لأنها أخذت بأسباب الهلاك، فكثر فيها المترفون فلم تدفعهم ولم تضرب على أيديهم، سلّط الله هؤلاء المترفين ففسقوا فيها، فعم فيها الفسق، فتحللت وترهلت، فحقت عليها سنة الله، وأصابها الدمار والهلاك، وهي المسؤولة عما يحل بها لأنها لم تضرب على أيدي المترفين، ولم تصلح من نظامها الذي يسمح بوجود المترفين، فوجود المترفين ذاته هو السبب الذي من أجله سلطهم الله عليها ففسقوا، ولو أخذت عليهم الطريق فلم تسمح لهم بالظهور فيها ما استحقت الهلاك، وما سلط الله عليها من يفسق فيها ويفسد فيقودها إلى الهلاك"[55].

يتحول النص الظلالي إلى مكبر ضوئي لاستقراء الواقع المعاصر، كما يقوم بعملية إسقاطية تضيء المساحات وتصنع الدلالات التي يحتاجها القارئ المعاصر، وتنتج الدلالات التي تستجيب لمحاور الآتية، فـ"إن إرادة الله قد جعلت للحياة البشرية نواميس لا تختلف، وسننا لا تتبدل، وحين توجد الأسباب تتبعها النتائج فتنفذ إرادة الله وتحق كلمته، والله لا يأمر بالفسق، لأن الله لا يأمر بالفحشاء، ولكن وجود المترفين في ذاته دليل على أن الأمة قد تخلخل بناؤها، وسارت في طريق الانحلال، وأن قدر الله سيصيبها جزاء وفاقا، وهي التي تعرضت لسنة الله بسماحها للمترفين بالوجود والحياة"[56].

ينتقل المؤلف من توضيح المفاهيم وإدراك القوانين، ومن التوظيف الإسقاطي إلى البناء الفكري؛" فالإرادة هنا ليست إرادة للتوجيه القهري الذي ينشئ السبب ولكنها ترتب النتيجة على السبب، الأمر الذي لا مفر منه لأن السنة جرت به، والأمر ليس أمرا توجيهيا إلى الفسق، ولكنه إنشاء النتيجة الطبيعية المترتبة على وجود المترفين وهي الفسق"[57]، والملاحظ أنّ المؤلف ينظم خطابه في الظلال ترتيبا وتناسقا مقدمة وختاما سببا ونتيجة في متوالية نصية مرتبة وفي تأويل متدرج للمقدمات والنهايات والأسباب والنتائج والعلل المعلولات، إذ يشعر القارئ بذلك، وهو يقرأ النص الجديد، ويحس بذلك التواصل والتسلسل الواضحين في المنظومة الخطابية المُنْتَجة، فيتواصل القارئ مع المؤلف في هذا الخطاب المرتب والمنظم، "وهنا تبرز تبعية الجماعة في ترك النظم الفاسدة تنشئ أثارها التي لا مفر منها، وعدم الضرب على أيدي المترفين كي لا يفسقوا فيها فيحق عليها القول فيدمرها تدميرا"[58]، ويتابع المؤلف في منظومة خطابية متسلسلة متناسقة، "هذه السنة قد مضت في الأولين من بعد نوح، قرنا بعد قرن، كلما فشت الذنوب في أمة انتهت بها إلى ذلك المصير، والله هو الخبير بذنوب عباده البصير"[59]، ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾ (الإسراء: 17)، فمن خلال الآليات الترابطية للخطاب الظلالي يواصل المؤلف؛ "وبعد فإنّ من أراد أن يعيش بهذه الدنيا وحدها، فلا يتطلع إلى أعلى من الأرض التي فيها، فإن الله يعجل له حظه في الدنيا حتى يشاء، ثم ينتظره في الآخرة، جهنم عن استحقاق، فالذين لا يتطلعون إلى أبعد من هذه الأرض يتلطخون بوحلها ودنسها ورجسها، ويستمتعون كالأنعام، ويستسلمون فيها للشهوات، والنزعات ويرتكبون في سبيل تحصيل اللذة الأرضية ما يؤدي إلى جهنم"[60].

يقابل الدارس بين النصوص تقابلا ترابطيا، ذلك أن التضاد هو من وسائل ربط الخطاب، والهدف توضيح المعنى وتأكيده استجابة لخط النص القرآني: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾ (الإسراء: 18)، "والذي يريد الآخرة لا بد له أن يسعى لها سعيها، فيؤدي تكاليفها وينهض بتبعاتها، ويفهم سعيه لها على الإيمان، والسعي للآخرة لا يحرم المرء من لذائذ الدنيا الطيبة، إنما يمدّ بالبصر إلى آفاق أعلى فلا يكون المتاع في الأرض هو الهدف والغاية، ولا خير بعد ذلك في المتاع حين يملك الإنسان نفسه، فلا يكون عبدا لهذا المتاع، وإذا كان الذي يريد العاجلة ينتهي

إلى جهنم مذموما مدحورا، فالذي يريد الآخرة ويسعى لها سعيها ينتهي إليها مشكورا يتلقى التكريم في الملأ الأعلى جزاء السعي الكريم لهدف كريم، وجزاء التطلع إلى الأفق البعيد الوضيء"[61].

يتدرج سيّد (مع الآيات)، ويتماشى النص الظلالي مع النص القرآني في تواز موسع وخطاب منتظم في شكل استطرادي" ينتقل فيه من قضية إلى قضية تكون الأخيرة حاصلاً ونتيجة للقضية الأولى وخلاصة، وتجعل القارئ يستنتج سبب إيرادها"[62]، وبذلك يشكل النص الظلالي بناء تراكميا وفاعلية في الأثر، وهو تدرج يأخذ القارئ في يسر وسهولة، تتحقق بهما على عتبات هذا المنهج القرائي الوظيفة التواصلية، "وعلاقة السبب بالنتيجة من العلاقات التي قد ترد بشكل عكسي، أي نتيجة بسبب، فالكاتب يورد الظاهرة أولا (النتيجة) ثم يتجه إلى ذكر (أسبابها). والأمر متعلق عندئذ بالمتلقي وطبيعة العلاقة بينه وبين الكاتب التي تجعل الأخير يقدم الأسباب أولا أحيانا، ويقدم في أحيان أخرى النتائج حينما تكون العلاقة بينه وبين المتلقي أكثر صفاء وودّية، ثم إنه يذكر بعد ذلك التفسير. والتقديم أو التأخير مرتبط بأهمية القضية (النتيجة) ورغبة الكاتب في إظهارها"[63].

لقد صار نص الآية بهذا المنهج القرائي خلية حية تبدأ في الانقسام ثم التشكل والتكون المادي؛ "إن الحياة للأرض، حياة تليق بالديدان والزواحف والحشرات والهوام والوحوش والأنعام، فأما الحياة الآخرة فهي الحياة اللائقة بالإنسان الكريم على الله الذي خلقه فسواه، وأودع روحه، ذلك السر الذي ينزع به إلى السماء، وإن استقرت على الأرض قدماه"[64]، يتواصل الاستطراد الترابطي إعطاء النص الظلالي تناسبا مستنبطا من النص ذاته، ومن كليته في الانسجام والتناسق، "على أن هؤلاء وهؤلاء إنما ينالون من عطاء الله، سواء منهم من يطلب الدنيا فيعطاها، ومن يطلب الآخرة فيلقاها، وعطاء الله لا يحظره أحد ولا يمنعه، فهو مطلق تتوجه به المشيئة حيث تشاء"[65] ﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (الإسراء: 20).

يدخل المؤلف في درجة من تصعيد المعنى، ومضاعفة تشكيل القضايا عن طريق الاستقصاء باستثمار السياق الحاضر، "و يقصد به تصعيد المعنى والوصول به إلى غايته، وهو الأمر الذي قد يقترب من المبالغة"[66]، والملاحظ على هذا الأسلوب عند المؤلف أنه يعرض تلك القضايا الجزئية في أسلوب تتجلى فيه الروح الموسيقية ولاسيما في جانبها البديعي من السجع والمقابلة، و"إنّ ارتباط الاستقصاء بالسجع يتفق والمفهوم البلاغي (الإطناب) وهو التوسع في الألفاظ وبسط المعاني، وذلك بتقليب المعنى على وجوه مختلفة، والمزاوجة بين الجمل والعبارات وهذا من شأنه أن يضفي على الأسلوب لونا من الجمال الذي يتمثل في هذا التلوين الصوتي، والإيقاع المتولد من تعاقب الجمل وتوافق فواصلها، فكأنما كانت الغاية أن يؤدى المعنى أداء معنويا وموسيقيا في آن"[67]، والتفاوت في "الأرض ملحوظ بين الناس بحسب وسائلهم وأنسابهم واتجاهاتهم وأعمالهم، ومجال الأرض ضيق، ورقعة الأرض محدودة، فكيف بهم في المجال الواسع وفي المدى المتطاول، كيف بهم في الآخرة التي لا تزن الدنيا كلها جناح بعوضة"[68]، وهكذا كما بدأ التحليل من مقدمة إلى قصة، وقد انتهى إلى نتيجة وخاتمة تستقر في الأدهان، ﴿انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: 21)، "فمن شاء التفاوت الحق، ومن شاء التفاضل الضخم، فهو هناك في الآخرة، هنالك في الرقعة الفسيحة والآماد المتطاولة التي لا يعلم حدودها إلا الله، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون لا في متاع الدنيا القليل الهزيل"[69].

6- النص بين قصدية المؤلف وقصدية القارئ:

إنّ مقصدية الكاتب الهادفة إلى التأثير والإقناع ونقل التجربة القرآنية الشعورية الحية تجعله يوسع القضية المحورية الكبرى بتغيير المقولات لتنويع منافذ الوصول إلى المتلقي عن طريق توليد المعاني وتماثلها، والتماثل "علاقة دلالية تعني تكرار نفس المحتوى الرئيسي (prédicate) لقضية كبرى، في قضية كبرى أخرى مع التغيير في المقولات المصاحبة للخبر"[70]، فهذه الخاصية التفعيلية تكشف عن الأبعاد التواصلية للمؤلف المتمثلة في إعادة البناء التصوري، ولهذا يأتي ذلك التماثل لينتج قضايا جديدة تصل بينها علاقات دلالية، "من الضروري أن نؤكد هنا أن تلك العلاقات لا تقوم فقط بين قضايا تقع في نفس المستوى الدلالي، ولكن من الممكن أن تقوم بين قضايا تقع في مستويات دلالية مختلفة، فقضية صغرى قد ترتبط في علاقة مع قضية كبرى وقضية كبرى قد ترتبط بقضية أكبر علاقة دلالية"[71]، إنّ ذلك الاستطراد في نظم الخطاب الظلالي هو تأسيس لقواعد جديدة بين المتلقي والنص والمتكلم لتحقيق الوظيفة التواصلية الغائبة بسبب الاضطراب والخلل اللذين أصابا أحد أركان العملية التواصلية وغايات التلقي، وإعداد القارئ من خلال ذلك التدرج التسلسلي للقضايا وربط العلاقات الدلالية بينها هو الوصول إلى إقناع القارئ وتهيئته لقبول محتويات النص.

نستطيع القول: إن انتظام الخطاب وبتفعيل السياق وآليات الإنتاج كالاستقصاء والتماثل والتوازي قد أدخل القارئ في تجربة مع النص، باعتبارها تجربة أدبية راقية، ذلك "أنّ الشيء الأساسي في قراءة كل عمل أدبي هو التفاعل بين بنيته وتلقيه"[72]، وتقوية الصلة بين القارئ والنص غايتها تحقيق الأبعاد الجمالية والفنية والفكرية لإحداث التفاعل المرتقب، "وإذا كان الموقع الفعلي للعمل يقع بين النص والقارئ فمن الواضح أنّ تحقيقه هو نتيجة للتفاعل بين الإثنين، ولذا فالتركيز على تقنية الكاتب وحدها لن يفيدنا الشيء الكثير في عملية القراءة نفسها. وهذا لا ينفي الأهمية الحيوية للقطبين (الجمالي والفني) بل كل ما في الأمر أنّنا إذا أهملنا العلاقة بينهما سنكون قد أهملنا العمل الفعلي كذلك"[73]، إنّ تحليل النصوص يكون في اتجاهين (المرسل-المرسل إليه، المرسل إليه-المرسل) في إطار سياق جدّي جديد، "فالتحليل المنفرد لا يكون مُقْنِعًا إلا إذا كانت العلاقة هي علاقة بين مرسل ومتلق، لأن هذا يفترض مسبقا سننا عاما يضمن تواصلا دقيقا، ذلك أن الخطاب سيكون مرسلا في اتجاه واحد، أما في الأعمال الأدبية فيرسل الخطاب في اتجاهين اثنين لأن القارئ (يتلقاه) وهو يركبه"[74].

7- السياق وانتظام الخطاب الظلالي:

يقدم المؤلف خطابا تظهر فيه بعض ملامح النظم من حيث انسجامه واتساقه مع لفت انتباه المتلقي إلى تنظيم قراءة الخطاب القرآني من خلال تقنيات المحاور والمقاطع والجولات والدروس والأشواط، وكلها آليات تنبه المتلقي إلى إحكام النص القرآني وما تعلق بالسورة أو الآيات منتهيا إلى كيفية بناء السورة وتقديم موضوعاتها وترابطها تتابعا وتناسبا ليصل بالقارئ إلى أن السورة هي كيان محبوك البناء شديد التماسك، وبالمقدمة وجدنا الدارس ينظر - مثلا- إلى سورة الإسراء من باب الخطاب المنظم المحكم، فلها محور هو أساس بنائها، تتفرع عنه موضوعات تتسع ثم تضيق في ختام يناسب نقطة البدء؛ "هذه السورة مكية وهي تبدأ بتسبيح الله وتنتهي بحمده، وتضم موضوعات شتى معظمها عن العقيدة، وبعضها عن قواعد السلوك الفردي والجماعي وآدابه القائمة على العقيدة إلى شيء من القصص عن بني إسرائيل يتعلق بالمسجد الأقصى الذي كان إليه الإسراء، وطرف من قصة آدم وإبليس وتكريم الله للإنسان، ولكن العنصر البارز في كيان السورة ومحور موضوعاتها الأصيل هو شخص الرسول ﷺ وموقف القوم منه في مكة، وهو القرآن الذي

جاء به، وطبيعة هذا القرآن، وما يهدي إليه واستقبال القوم له، واستطراد حول الرسالة والرسل، وحمد الله و شكره، في تلك الموضوعات المنوعة حول ذلك المحور الواحد الذي بيّنا، يمضى سياق السورة في أشواط متتابعة"[75].

يشرع المؤلف بعد النص الافتتاحي لتهيئة القراء في تفصيل أشواط السورة بقوله: "يبدأ الشوط الأول بالإشارة إلى الإسراء ونكبة بني إسرائيل وهلاكهم وتشريدهم مرتين، ويبدأ الشوط الثاني بقاعدة التوحيد، وينظر الشوط الثالث إلى أوهام الوثنية، أما الشوط الرابع فهو عن حقيقة رسالة محمد ﷺ وطبيعتها، أما الشوط الأخير فهو عن طبيعة الصراع بين الحق والباطل، وكيد المشركين للدعوة وصاحبها، وإذا كانت السورة قد بدأت بالتسبيح فإن خاتمتها كانت بحمد الله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل، كما بدأها تسبيحه وتنزيهه"[76].

يقيم الدارس الأشواط ويؤسس تقسيمها على روابط دلالية لبيان وحدة معمار السورة الخاص، المتراص الأجزاء، المتلاحم الموضوعات حول محورها الأساسي دون انفصال، وفي ذلك إشارة إلى آليات ترتيبية تسمح بالخروج المرن من موضوع والولوج إلى آخر وحسن التخلص منه دون شعور، وما بين الشوطين ما هو إلا راحة استئناس وانتقال بألطف وجه، إذ يحرص المؤلف على تقديم النص القرآني من خلال الإضاءة الظلالية في بيان أن السورة مرتبة ترتيبا منطقيا وموضوعيا متكئا في تحديد تلك العلاقات على البنى الدلالية المكونة للموضوع الكلي، وهو ترتيب عضوي مبعدا عن المتلقي الانتقال السطحي الشكلي أو خفاء الرابط الدلالي، " ولا شك أن لترتيب الوقائع والأحداث في الخطاب حسب وقوعها في الخارج في المقام أهمية في انسجام الخطاب وتوافقه وكثيرا ما يؤدي تداخل التراتيب في خطاب ما إلى عدم انسجام الخطاب"[77]، وفي نهاية هذا البحث **يخلص المقال إلى بعض النتائج**:

- يبقى الخطاب القرآني في نظر المناهج القرائية، " تحكمه مبادئ عديدة، منها الوحدة العضوية، والموضوعية للنص، ومبادئ منطقية، ومبادئ تداولية ومقامية متنوعة"[78]، وهي المبادئ التي اتكأ عليها الدارس في كل إجراءاته واستخدمها في مقاربته التأويلية ليضع القارئ أمام كيان خطابي منتظم وموحد ومتجانس ومتماسك ومتسق في ظل سياق نصي ونفسي بقصدية تجديد عمليات التواصل وتكييف عمليات التلقي، والاستعداد الذهني والوجداني حسب سياق الحالات الفردية أو الجماعية لتلقي النص القرآني وفق استراتيجية قرائية تبنت منافذ متكاملة.
- إن تفعيل السياق ليس مقتصرا فقط على حركة الإنسان وصناعة واقعة وفق توجيهات وتكاليف النص القرآني، وإنما كذلك على حركة الإنسان العقلية والفكرية والأدبية والقصدية والتأويلية بتطوير المعرفة العلمية والمهارات القرائية من خلال الاستفادة من الإجراءات المتعددة والمتنوعة المقاربة للنصوص وحركة الإنسان.
- إنّ دراسة الرسالة اللغوية في ضوء العلاقة بين النص والسياق قد أسهمت إسهاما كبيرا في تحليل الخطاب وتأويله، بإثراء المعطيات الثقافية والاجتماعية والنفسية في القراءة والتفسير معا، إذ كان المؤلف يجمع بين حركتين في القراءة، حركة من خارج النص إلى داخله بالاتكاء على السياق الجدلي للنص إلى بنيته الداخلية، و حركة من داخل النص إلى خارجه في ظل التأويل المقصود، و بهذه الصورة يعمل المنهج القرائي على تحريك الفعل القرائي في الاتجاهين، من النص إلى القارئ، ومن القارئ إلى النص لتمر القراءة ذهابا وإيابا بنقطة التقاطع التي تمثل فضاء المتكلم.

- يطرح المؤلف نظرية قرائية جديدة للنص القرآني تأخذ بسلطة الأطراف الأربعة؛ المتكلم، النص، القارئ، فاعلية السياق، وهي توزع فضاءات المناورة وحيزات الاشتغال لتلك السلطة حسب قيمة كل طرف، ويبقى الطرف الأخير- في نظر الكاتب- في منظومة القراءة والتلقي من العناصر الغائبة، فاستبعاد أو إهمال محيط الحركة وفضائه الفاعلي هو بالضرورة إنتاج إنسان نظري، فهذه الرؤية القرائية نتجت أساسا عن الجمع بين النظرية والحركة، وبين المعرفة والعمل، وهي عملية التلقي الصحيحة التي تتأصل حسب رؤية المفكّر من معالم المنهج الرباني الحركي.
- مكنت هذه القراءة من تشغيل وتفعيل أهم الأركان الأساسية في النظام التداولي وهو السياق بكل أشكاله وصوره بالفعل الاختراقي للأزمنة وربط جسور التواصل للإعادة إنتاج سياق النص لحظة التنزيل وضمان قدر من المعايشة الوجدانية والحركية، وذلك من خلال نظام لغوي منسجم ومناسب لعصر القارئ.
- النص الظلالي رسالة لغوية تشكلت وفق السياق المعاصر للمؤلف من خلال جدلية الصراع الذي عرفه العالم العربي والإسلامي مع نفسه ومع الآخر في منتصف القرن العشرين الأول، آخذة في ذلك بحركته وواقعه الحي وأفكاره المتشكلة، ويظهر ذلك من البنية النصية الظلالية التي وضعت الجيل المتلقي المعاصر في سياقه الحاضر من خلال الفعل القرائي المشخص والمحلل، وعلى أساسه تشكلت استراتيجية القراءة في القصد والتأويل، والرؤية في الكتابة، والحركة في العمل.
- تتجاوز القراءة السياقية المعادل اللغوي والزمن المنغلق، إلى الزمن المنفتح وإلى الأثر الذي ينشئه النص في عالم النفس والحياة، وإلى تجلية المقاصد التي تتحقق في محيط الإنسان، وهي من أقوى العوامل المؤثرة في المتلقي وفي منظومته الفكرية والتصورية، والقادرة على التوجيه والتربية والاستجابة.
- يفعّل السياق المعطيات النصية في اتجاهاتها الإيحائية والدلالية لتحقيق قدر كبير من الأثر والاستجابة والفاعلية، وهو تحول ممّا يقوله النص إلى ما يحدثه، وما ينشره في النفس ومحيطها من الدلالات الغائبة عن المتلقي التي يقوم الظلال بترجمتها، وهو منحى تأويلي مقصود، ولا يتأتى ذلك إلا باستنطاق البنى النصية وتقصي دلالاتها الخفية.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

1- أحمد الجواد الدومي/حسن صالح العناني، جعفر بن أبي طالب، منشورات المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 1393ه-1983م.

2- السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، ج5.

3- الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية – بدار هجر-للطباعة والنشر والتوزيع، ج1، بيروت، لبنان، 1405ه.

4- أمبر تو إيكو، القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، تر: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1 1996.

5- بدر الدين بن عبد الله. الزركشي البرهان في علوم القرآن ج1.

6- حسام أحمد فرج، نظرية علم النص، رؤية منهجية في بناء النص النثري، مكتبة الآداب، ط2، 1430ه-2009م، القاهرة.

7- خلود العموش، الخطاب القرآني، دراسة في العلاقة بين النص والسياق، جدارا للكتاب العالمي الأردن، ط1، 2008.

8- سيد قطب، في ظلال القرآن، طبعة جديدة مشروعة، تتضمن إضافات وتنقيحات تركها المؤلف وتنشر للمرة الأولى، الطبعة الشرعية11، 1405ه /1985م.

9- سيد قطب، نظرية التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، ط16، القاهرة، 1423ه/2002م.

10- فخر الدين بن عمر بن الحسين، الإمام الرازي (ت:606) التفسير الكبير، ج2، ط2 دار الكتب العلمية 1971.

11- فولفغانغ إيزر، فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب في الأدب.

12- محمد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، دار صفحات للنشر والتوزيع، ط1، 2008، سورية، -
13- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج1، ط2، دار المنار، القاهرة، 1366ه-1947م.
14- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1.

الهوامش:

[1]- سيد قطب، نظرية التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، ط16، القاهرة، (1423ه/2002م)، ص:05.
[2]- سيد قطب في ظلال القرآن، ج4، طبعة جديدة مشروعة، تتضمن إضافات وتنقيحات تركها المؤلف وتنشر للمرة الأولى، الطبعة الشرعية 11، 1405ه /1985م، ص: 2039.
[3]- في ظلال القرآن، ج4، ص:2038
[4]- محمد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، دار صفحات للنشر والتوزيع، ط1، 2008، سورية، ص:140.
[5]- في ظلال القرآن، ج4، ص:2039.
[6]- المصدر نفسه، ج4، ص:2039.
[7]- المصدر نفسه، ج4، ص:2040.
[8]- المصدر نفسه، ج4، ص:2041/2040.
[9]- المصدر نفسه، ج1، ص:28.
[10]- خلود العموش، الخطاب القرآني، دراسة في العلاقة بين النص والسياق، جدارا للكتاب العالمي الأردن، ط1، 2008، ص:155.
[11]- في ظلال القرآن، ج6، ص:3776.
[12]- المصدر نفسه، ج4، ص:2038.
[13]- خلود العموش، الخطاب القرآني، دراسة في العلاقة بين النص والسياق، ص:162.
[14]- في ظلال القرآن، ص:42.
[15]- خلود العموش، الخطاب القرائي، دراسة في العلاقة بين النص والسياق، ص:169.
[16]- محمد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، ص:142.
[17]- في ظلال القرآن، ج2، ص:904.
[18]- المصدر نفسه، ج2، ص:904.
[19]- محمد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تجديد المعنى في النص القرآني، ص:142.
[20]- أحمد الجواد الدومي/حسن صالح العناني، (جعفر بن أبي طالب)، منشورات المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 1393ه-1983م، ص:55-56.
[21]- أمبر تو إيكو، القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، تر: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1 1996 ص95
[22]- خلود العموش، الخطاب القرآني، دراسة في العلاقة بين النص والسياق، ص: 179.
[23]- المرجع السابق، ص: 181.
[24]- في ظلال القرآن، ج1، ص:310-311.
[25]- المصدر نفسه، ج1، ص:311.
[26]- خلود العموش، الخطاب القرآني، دراسة في العلاقة بين النص والسياق ص:188.
[27]- بدر الدين بن عبد الله. الزركشي البرهان في علوم القرآن ج1، ص:38.
[28]- خلود العموش، الخطاب القرآني، دراسة في العلاقة بين النص والسياق ص:190
[29]- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص24.
[30]- فخر الدين بن عمر بن الحسين، الإمام الرازي (ت:606) التفسير الكبير، ج2، ط2 دار الكتب العلمية 1971 ص:37.
[31]- خلود العموش، الخطاب القرآني، دراسة في العلاقة بين النص والسياق ص: 198.
[32]- في ظلال القرآن، ج4، ص:2322.
[33]- ينظر، السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، ج5، ص:1846.
[34]- ينظر، في ظلال القرآن، ج4، ص: 2431-2432.
[35]- المصدر نفسه، ج4، ص:2432.

[36]- المصدر نفسه، ج4، ص:2433.
[37]- ينظر: المصدر السابق، ج4، ص:2433.
[38]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[39]- المصدر نفسه، ص، ن.
[40]- ينظر في ظلال القرآن، ج4، ص:2435/2434.
[41]- في ظلال القرآن، ج4، ص:2435.
[42]- أمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، ص:95.
[43]- محمد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، ص:145.
[44]- المرجع نفسه، ص:146.
[45]- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج1، ط2، دار المنار، القاهرة، 1366ه-1947م، ص:23.
[46]- الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: د/عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية – بدار هجر-للطباعة والنشر والتوزيع، ج1، بيروت، لبنان، 1405ه، ص:11.
[47]- في ظلال القرآن، ج4، ص:2038.
[48]- الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري، ج1، ص:11.
[49]- في ظلال القرآن، ج4، ص:2039/3038.
[50]- المصدر نفسه، ج4، ص:2039.
[51]- المصدر نفسه، ج4، ص:2039.
[52]- حسام أحمد فرج، نظرية علم النص، رؤية منهجية في بناء النص النثري، مكتبة الآداب، ط2، 1430ه-2009م، القاهرة، ص:78.
[53]- في ظلال القرآن، ج4، ص:2218.
[54]- حسام أحمد فرج، نظرية علم النص، رؤية منهجية في بناء النص النثري، ص:146.
[55]- في ظلال القرآن، ج4، ص:2218.
[56]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[57]- المصدر نفسه، ص، ن.
[58]- المصدر نفسه، ص، ن.
[59]- في ظلال القرآن، ج4، ص:2218.
[60]- في ظلال القرآن، ج4، ص:2218.
[61]- ينظر: في ظلال القرآن، ج4، ص:2218.
[62]- ينظر، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، ص: 136
[63]- حسام أحمد فرج، نظرية علم النص، ص:145
[64]- في ظلال القرآن، ج4، ص:2219.
[65]- المصدر نفسه، ج4، ص:2219.
[66]- حسام أحمد فرج، نظرية علم النص، ص:137.
[67]- فوزي عيسى، الرسالة الأدبية في النثر الأندلسي ص:232. نقلا عن حسام أحمد فرج، نظرية علم النص ص: 139.
[68]- في ظلال القرآن، ج4، ص:2219.
[69]- في ظلال القرآن، ج4، ص :2219.
[70]- حسام أحمد فرج، نظرية علم النص، ص:148.
[71]- المرجع نفسه، ص:149.
[72]- فولفغانغ إيزر، فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب (في الأدب)، ص:12.
[73]- المرجع نفسه، ص:12.
[74]- المرجع نفسه، ص:12.
[75]- ينظر في ظلال القرآن، ج4، ص:2208-2209.
[76]- ينظر: المصدر نفسه، ج4، ص: 2209 / 2210.
[77]- خلود العموش، الخطاب القرآني، ص:261.
[78]- المرجع نفسه، ص:268.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 307 – 318
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

فصاحة الكلمة بين تقعيدات البلاغيين واستعمالات القرآن الكريم

The Eloquence of The Word end its Restrictions Among the Rhetoric and its Comparison with Uses of the Holy Quran

طالب دكتوراه هشام زايدي[1] **أ.د/ السعيد بوخالفة**
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر تاريخها، مصادرها، أعلامها
hichem.zaidi@univ-batna.dz said.boukhalfa@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2020/10/15 تاريخ القبول: 2021/12/26

الملخص:
لمّا كانت الكلمة المفردة هي اللّبنة الأساس في بناء مملكة البيان، أَولاَها الأدباء والعلماء عنايةً بالغة، فوضعوا لها القواعدَ والحدود، وقيدوها بأدق الشرائط والقيودِ؛ الّتي تمنعها من الخروج عن حقل الفصاحة والبيان؛ غير أن بعض هذه القواعد والقيود عند عرضها على الاستعمال القرآني تعارضت معه جملة وتفصيلا، وهذا ما بعث على تساؤلات عدة، جاءت هذه الدراسة لتبينها وتفصل أسبابها.
الكلمات المفتاحيّة: الفصاحة؛ الكلمة؛ تقعيدات؛ البلاغيّين؛ استعمالات.

Abstract :
Whereas the word was is basic building bloch of the Kingdom of AlBAYAN, scientists and writers focus on it. Setting rules and boundaries for it. And restricting it to the strictest restrictions which prevents it from deviating from the circle of eloquence and statement. But some of these rules and restrictions when presenting them to Quranic use contradicted it altogether. This prompted several questions that this study came to clarify and detail the reasons for.
Key word: eloquence the word; restrictions; rhetoric; uses.

مقدّمة:

من القضايا الّتي شغلت الفكر اللّغويّ قديما، ولازالت محلّ اهتمام الدّارسين والباحثين حديثا؛ قضيّة الفصاحة الّتي ما فتئ العلماء يطرقون بابها، ويُفصّلون شروطها وأسبابها، فكثُرت لذلك أقوالهم، وتعدّدت آراؤهم، وتشعّبت مسالكهم في بيان حقيقتها وحدّها؛ الّذي ظلّ زمنا طويلا مرادفا لمصطلح البلاغة، فيُطلق أحدهما ويراد به الآخر، واستمرّ هذا التّداخل بين المصطلحين حتّى ظهرت بوارق التّفريق بينهما حيث كانت نواتها الأساس الكلمة المفردة، فَقَصُرتِ الفّصاحة عليها، واختصّت البلاغة بالمعنى.

من ثَمّ عنى العلماء والأدباء بالكلمة المفردة عناية بالغة فقعّدوا لها القواعدَ الجامعة، ووضعوا لها القيودَ المانعة؛ الّتي تمنعها من الخروج عن دائرة الفصيح، في جميع بِنياتها؛ الصوتية، والصرفية، والدّلالية غير أنّ المتأمّل في كتاب الله عزّ وجل تمعّنا وتدبّرا، يتصادم بكمٍ كثير من الآيات البّينات الّتي تعارض وتـردّ بعض هذه القواعد والتّعليلات؛ وهذا ما يثير تساؤلات عدّة: لماذا تُعارض هذه القواعد الاستعمال القرآنيّ؟ أليس القرآن هو مصدر البلاغة ومنشِؤُها؟ لماذا لم يحفل البلاغيّون بالاستعمال القرآنيّ في تقعيدهم؟

[1]- المؤلف المرسل.

وللإجابة عن هذه التّساؤلات جاءت هذه الدراسة لتبين مكامن هذا التعارض , وتفصل أسبابه من خلال مُناطقة النّقاط التّالية :

1- بيان مفهوم الفصاحة وحقيقتها.

2- بيان التّقعيدات البِنويّة للكلمة، والمآخذ عليها.

3- الاستعمال القرآني وأثره في فصاحة الكلمة.

أوّلا: بيان مفهوم الفصاحة وحقيقتها

1- تعريف الفصاحة لغة: هي الخلوص والصّفاء والنّقاء من الشّوب؛ قال ابن فارس(ت395هـ): "الفاء والصّاد والحاء: أصل يدلّ على الخلوصِ في شيء، ونقاءٍ من الشَوب. من ذلك اللّسان الفصيح: الطّليق. والأصل أفصَحَ اللّبنُ: سَكنَت رِغوَتُهُ. وأفصَحَ الرّجلُ: تكلّم بالعربيّةِ. وفصُحَ: جادت لغتهُ حتّى لا يَلحَنَ..."[1].

وقال الرّاغب الأصفهانيّ (ت502هـ): "الفصْحُ: خلوص الشيء ممّا يشوبهُ. وأصلهُ من اللّبن. يُقال: فصُحَ اللّبنُ وأفصحَ فهو مُفصِحٌ، وفصيحٌ: إذا تَعَّرى من الرَّغوةِ، وقد رُوِيَ: **وَتَحتَ الرَّغْـــوَةِ اللَّبنُ الْفَصِيحُ.** ومنه استُعيرَ فصُحَ الرّجلُ: جادت لغته، وأفصَح: تكلّم بالعربيّة. وقيل: الفصيح الّذي ينطق، والأعجميّ: الّذي لا ينطق، قال تعالى: ﴿وَأَخِي هَٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّى لِسَانًا﴾ (القصص: 34)، وعن هذا استعير أفصح الصّبح: إذا بدا ضوؤه..."[2].

وإذا كان هذا عند ابن فارس والرّاغب فإنّ المعاجم السّابقة لهما ذكرت المعنى نفسه[3] قال الخليل (ت170هـ): "وتَفصِيحُ اللّبنِ: ذهابُ اللّبأِ عنهُ، وكثرةُ مَخضِهِ، وذهابُ رَغوتِه..."[4]. ونقل أبوعبيد (ت224هـ) عن الأصمعيّ (ت216هـ) أنّ: "أوّل اللّبن اللّبأ، ثم يليه المُفصِح. يقال: أفصحَ اللّبن إذ ذهب عنه اللّبأ'..... ونقل الأزهريّ (ت370هـ) عن ابن شميل (ت204هـ) قوله: "هذا يوم فَصْحٌ كما ترى، والفصْح: الصّحوُ من القرّ: إذا لم يكن فيه قرّ"[5]، وقال الفيروزآبادي (ت829هـ): "ويوم فِصْحٌ - بالكسر- ومُفْصِحٌ : بلا غيمٍ ولا قرٍّ. وأفصحَ اللّبنُ: ذهبت رَغوتُهُ - كفَصَّحَ-، أو انقطعَ اللّبأُ عنهُ. الشاة خلَصَ لبنُها، البولُ صَفا"[6]. وقال الجوهريّ (ت399هـ):"وأفصَحتِ الشّاة: إذا انقطعَ لبؤُها، وخَلَصَ لبنُهَا. وقد أفصحَ اللّبن، إذا ذهبَ اللبأُ عنهُ"[7].

وإلى مثل هذا ذهب الزمخشريّ (ت538هـ) فقال: "سقاهم لبنًا فصيحًا: وهو الّذي أُخِذت رغوتُهُ، أو ذهب لباؤهُ وخلصَ منهُ. وفصحَ اللّبن، وأفصحَ، وفصّحَ. وأفصحتِ الشّاة: فصحَ لبنُها. ومن المجازِ: سرينا حتّى أفصحَ الصّبحُ، وحتّى بدا الصّباح المُفصِح. وهذا يوم مُفصِحٌ، وفَصْحٌ: لا غيمَ فيه، ولا قرّ. وانْتَظِرْ نَفصَح من شاتنا: أي نخرج ونتخلّص... وأفصح الأعجميّ: تكلّم بالعربيّة، وفَصَح: انطلق لسانه بها وخلصتْ لغتهُ من اللّكنة"[8]، وقال ابن منظور(ت711هـ) في اللّسان: "قال اللّحياني (ت234هـ): وأفصحَ البول: كأنّهُ صفَا، حكاه ابن الأعرابي (ت238 هـ)"[9].

ونجد حسن جبل (ت1436هـ) - من المعاصرين- يُقرّر المعنى نفسه فيقول:: "المعنى المحوريّ- لفَصُحَ- خلوص الشّيء واضحا - أو صافيا- في أحْكَمِ حالاته لذهاب ما يغشاه"[10].

الملاحظ في هذه التّعريفات ؛ أنّ أطراف المادّة اللّغويّة فيها لكلمة (الفصاحة) تدور كلّها - كما هو واضح- حول معنىً محوريّ رئيس هو: الخلوص والصّفاء والنّقاء، وهذا الأخير هو أصل وضعها اللّغويّ كما هو منثور في المعاجم، أمّا المعنى الثاني الذي هو البيان والوضوح والظهور؛ فهو من نتائج الخلوص المستلزمة له المنبئة عنه، قال محمد بن عرفة الدّسوقيّ (ت1230هـ): "فقوله -أي التّفتازانيّ (ت 792هـ): (وهي في الأصل تُنبئ عن الظّهور والإبانة)، يشير إلى أنّ معناها-أي الفصاحة- ليس هو الظّهور، بل شيء

يُنبئ[11] عنه ويدلّ عليه..... لأنّ لفظ الفصاحة لم يُوضع للظّهور، حتّى تكون دلالته عليه مطابقيّة، ولا تضمنيّة؛ فلفظ الفصاحة لم يوجد في كتب اللّغة أنّه موضوع لمعنى للظهور"[12]، الذي حفل به "المحدثون والمعاصرون من المعنّيين بالبلاغة فقد ذهب أكثر[13] الّذين تحدّثوا عن الفصاحة –إن لم نقل كلّهم– إلى حدّها بالإبانة والظهور"[14]، محتذين في ذلك حذو سابقيهم في هذا الفنّ؛ ممّن قصر الفصاحة في أصل وضعها اللّغوي على البيان والوضوح والظّهور[15]، دون تمحيصٍ واستقراءٍ والتفاتٍ لأصل هذه الكلمة؛ الأمر الّذي شكّل انقطاعا بين المعنى اللّغوي والمعنى الاصطلاحيّ، بحيث لم نر تلك الموافقة والتّرابط بينهما كما هي عادة العلماء مع مصطلحات الفنون؛ يبيّنون الوشائج الواصلة بين المعاني اللّغوية والمعاني الاصطلاحيّة، ولا يضعون المصطلحات ألقابًا على الفنون اعتباطاً؛ بل لابدّ من صلة بين المعنيين.

وبناء على هذا كان لِزاما استجلاء المعاني اللّغويّة في كلّ المصطلحات المراد دراستها؛ لأنّه السبيل الموصل إلى حقيقة المعاني الاصطلاحيّة والكاشفُ عنها، **هذا من جهة**.

ومن جهة ثانية فإنّ قصر الفصاحة في أصل وضعها اللّغويّ على الظّهور والوضوح والبيان يُدخلها حيِّز الاشتراك والتّرادف مع مصطلح البلاغة ذلك أنّهما "يرجعان- حتما- إلى معنى واحد وإن اختلف أصلهما ؛ لأنّ كلّ واحد منهما إنّما هو الإبانة عن المعنى، والإظهار له"[16]، فـ" توحيد هذه الكلمات _في التعريف عند المحدثين والمعاصرين _ رُوعِيَ فيه المدلول الّذي تدلّ عليه، ولم يراع فيه أصل الوضّع اللّغوي ولا نظن أنّ هذا متفق مع منطق الأشياء"[17] فلا محيص إذًا من حمل هذه الأخيرة على الخُلوص والصّفاء والنّقاء الّذي يُخرجُها عن هذا التّرادف والاشتراك. و" نحن بهذا - الصنيع- لم نبتدع للفصاحة هذه الدّلالة، وإنّما هي دلالتها الصّحيحة الموروثة الّتي ذكرها علماؤنا من مفسرّين ولغويّين وبلاغيّين كما أسفر عنه التّحقيق اللّغويّ"[18] .

2- تعريف الفصاحة اصطلاحا: لقد ظلّ مصطلحُ الفصاحة رَدحا من الزّمن مرادفا لمصطلح البلاغة، فيُطلقُ أحدهما ويُراد به الآخر، ويُطلق "البيان فيعني أحدهما، والاثنين معا أحيانا، وربما قام مقامهما الإيضاح والبراعة والبديع. واستمر هذا التّداخلُ في مفهوم المصطلحين عهدا لا يقلُ عن مائتي عامٍ، منذ تُلُمِست أصولُ هذا العلم إلى أن اِستقرت على يدّ البلاغّيين في القرن الخامسِ هجريٍّ فما يليهِ، وكان ما انتهى إليه الأمر في كلمة (الفصاحة) مصطلحا بلاغيا أن كانت صفة للفظِ المفردِ، وللألفاظ المؤلفةِ"[19]. فهي تُطلق على الكلمةِ والكلامِ والمتكلمِ وقد عرَّفَ الخطيب القزوينيّ (ت739هـ) كلَّ واحدٍ منها فقال: "والفصاحة خاصّة تقع صفة للمفردِ، فيقال (كلمةٌ فصيحةٌ) ولا يُقال :(كلمةٌ بليغةٌ).

أمّا فصاحةُ المفردُ فهي: خُلُوصُه من تنافر الحروفِ، والغرابة، ومخالفة القياس اللّغوي.

أما فصاحة الكلام فهي: خُلُوصه من: ضعف التأليفِ، وتنافر الكلماتِ، والتّعقيد.

أما فصاحة المتكلِّم فهي: مَلَكةٌ يَقتدرُ بها على التّعبير عن المقصودِ بلفظٍ فصيحٍ "[20].

فمما يستنتج من هذه التعريفات أنّ " المعنى اللّغويّ ملحوظٌ في المعنى الاصطلاحيّ بجلاءٍ؛ لأنّ كلاّ منهما يدلّ على الصّفاء والخلوصِ من الشوائبِ الّتي تَحُولُ دون المطلوبِ وهي في الكلامِ ما قد يعتريهِ من العيوبِ الّتي تخلّ بوظيفةِ البيانِ، ومن هذه العيوبِ ما يقعُ في الكلمةِ المفردةِ، ومنها ما يقعُ في الكلام المؤلفِ، ومنها ما يقع بسبب قُصُورٍ في المتكلّم وعدم اقتداره على التّعبير بالطريقة المُثلى"[21].

3- مفهوم الفصاحة في البيان القرآني: لم يَرِد لفظ الفصاحةِ في القرآن الكريم وإنّما وَرَدت مادّته في موضعٍ واحدٍ؛ وهو قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿وَأَخِي هَٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا﴾ (القصص: 34)، ومعنى أفصحُ منّي كما قال الإمام الطبريّ (ت310هـ) أي: "أحسنُ بيانا منّي عمّا يريدُ أن

يبيِّنهُ..."[22] . ولم يكنْ هارون عليه السلام بأفصحَ من موسى عليه السلام، ولا أحسن بيانا منه إلا لتمام آلتهِ وصفائها؛ لأنّ" موسى عليه السلام كان في لسانه لُثْغَةٌ بسببِ تناولهَ للجمرة حينَ خُيِّرَ بينها وبينَ التَّمْرةِ أو الذَّرةِ فأخذ الجمرةَ فوضعها على لسانهِ فحصلَ فيهِ شدّةٌ في التَّعبيرِ ولهذا قال: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي (27) يَفْقَهُوا قَوْلِي (28)﴾ (طه: 27-28)"[23].

فعلى ضوءِ ما سبقَ بيانهُ ندركُ أنَّ القرآن الكريمَ في استعمالاتهِ جاء ليُوَكدَ بوضوحٍ ما ذهبَ إليه العربُ الأقحاحُ إلى أنّ الفصاحةَ في أصل وضعها اللّغويِّ الخلوصُ والنقاء والصّفاء، ولا غَروَ في ذلك لأنّهُ نزل بلغتهم ولسانهم قال الأصمعي(ت216هـ):" قال معاوية(60هـ) يوما لجلسائه: أيُّ النّاس أفصحُ؟ فقال رجلٌ من السماط: يا أميرَ المؤمنينَ، قومٌ تباعدوا عن عنعنة[24] تميم، وتلتلة[25] بهراء، وكَشكَشةُ[26] ربيعة، وكَسكَسةُ[27] بكر ليس فيهم غَمغَمَةٌ[28] قُضاعَةٌ، ولا طَمْطَمانِيّةُ[29] حِمير، فقال: من أولئك؟ قال: قومك يا أمير المؤمنين قال: صدقت"[30]. فلو لم تكن فصاحة اللّسان إلا خُلوصُه من هذه العُيوبِ لما أقرّ معاوية رضيّ الله عنه هذا الجواب وارتضاه.

فمن هذا المنطلق "ينبغي علينا أن نجعل القرآن - ومن واقع تنزيله- هو المرجع والفيصل الذي نَهرع إليه عندما نريد الموازنة بين الكلمات، وعندما نريد المعنى الدّقيق والمدلول الواضح، فكتاب الله هو الأساس في ذلك"[31].

ثانيا: التّقعيدات البنيويّة لفصاحة الكلمة وبيان المآخذ عليها

1 - البنية الصّوتيّة: وفيها تحدّث البلاغيّون عن الألفاظ من حيث هي أصوات فدرسوا كيفيّة تأليفها، ومدى تآلفها أو تنافرها وخفّتها وثقلها، لينتهوا في الأخير إلى وضع مواصفات وشروط للّفظ الفصيح أهمّها ما يلي:

الخلوص من تنافر الحروف: وهو أن تكون حروف الكلمة متّفقة فيما بينها غير متنافرة؛ والتّنافر هو "وصفٌ في الكلمة يوجب ثقلها، وعسر النطق بها"[32]، ومنشأ هذا الثّقل عند البلاغيّين أجمع هو؛ الاختلاف في مخارج الحروف من حيث البُعد والقرب وهو على مرتبتين:

المرتبة الأولى: ما تكون الكلمة بسببه متناهية في الثقل على اللّسان وعسر النّطق بها، وشاهده ما رُوي أن أعرابي سئل عن ناقته؛ فقال: تركتها ترعى الهُعْخُع.

المرتبة الثانية: ما تكون الكلمة فيه دون الأولى في الثقل وعسر النطق وشاهده: لفظ (مُسْتَشْزِرٌ) في قول امرئ القيس:

غَــدائِرهُ مُسْتَشْزِرَاتٌ إلى العُلا تُضِلُ العِــقاصَ في مُثَنًى ومِرسَلِ"[33].

هذا تقرير أكثر البلاغيّين.

لكن آي القرآن جاءت بخلافه، فقد تكون الكلمة متنافرة الحروف، وثقيلة على اللّسان، بل ومتناهية الثقل وهي مع ذلك في أعلى مراتب الفصاحة والبيان، والدّليل على ذلك من القرآن الكريم قوله عزّ وجل: ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾ (يس: 60) هذه الآية الكريمة تضمّــنت نقد قاعــدتين؛ قاعـدةِ **البلاغيــّين**؛ الّذين علّلوا ثقل الكلمة بتقارب مخارجـــها فجاء قولـــه تعالى: **(أعهد)** متقارب المخارج ثقيلا فصيحا، وقاعدةِ **اللّغويّين** الّذين علّلوا الثقل بتباعد المخارج فجاء قوله تعالى: **(ألم)** متباعد المخارج سهلاً فصيحاً، **هذا من جهة.**

ومن جهة ثانية؛ فالنّاظر في كلمة **(أعهد)** يجد فيها قدرا من الثقل الفصيح ؛ يعكس ثقل العهد والميثاق الّذي أخذه الله عزّ وجل على بني آدام حين أخرجهم من ظهر أبيهم آدم عليه السّلام، وأشهدهم على أنفسهم

ألست بربّكم، كما يصوّر عبء الأمانة الّتي حملها الإنسان، وثقلها الشّديد؛ فهذا الثّقل جاء مناسباً للكلمة فهو يحكي معناها حقّا وصدقا، فلا مطعن في فصاحتها بأيّ وجه من الوجوه، خلافاً لما ذهب إليه الزّوزنيّ (ت792هـ) وأشار إليه الطّيبي (ت743هـ) وابن عصفور (ت669هـ) إلى عدم فصاحة هذه الكلمة لثقلها الشّبيه بالمتناهي حتّى وإن وردت في القرآن الكريم، وحجّته في ذلك "أنّ الكلام الطّويل المشتمل على كلمة غير فصيحة لا يخرج عن الفصاحة. وهذا غير صحيح، بل هو خارج عن كونه فصيحاً...لأنّ فصاحة الكلمات شرط في فصاحة الكلام اتّفقاً"[34].

ولو سلّمنا - فرضا- أنّ عدم خروج الكلام الطويل أو السّورة عن الفصاحة لوجود كلمة واحدة غير فصيحة "فمجرّد اشتمال القرآن على كلامٍ غير فصيحٍ بل على كلمة غير فصيحةٍ ممّا يقود إلى نسبة الجهل أو العجز إلى الله - تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا-"[35] هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى ينبغي أن تكون القاعدة البلاغية مستوحاة من البيان القرآني تابعة له، تُحمل عليه ولا يُحمل عليها، يُستثنى منها ولا يُستثنى منه، فيكفي في هذه الكلمة - حالئذ- ورودها في القرآن دليلاً على فصاحتها، قال بهاء الدين السّبكيّ(ت773هـ): " قد ذكر العلماء أموراً بعضها يمكن أن يقال: إنّ الخلوص منه شرط لفصاحة المفرد، وبعضها لا يُمكن ادّعاء ذلك فيه؛ لوروده في القرآن الكريم، وما قاله الزّوزنيّ في شروح التّلخيص من أنّ الكلمة غير الفصيحة، قد تقع في القرآن الكريم زلّةُ قدمٍ، وكذلك ما وقع في كلام الطّيبيّ في سورة الأنعام، وفي كلام ابن عصفور ممّا يُوهم ذلك"[36].

فالمعتبر في اللّفظ هو استيفاؤه لمعناه لا خفّته "لأنّ حسن دلالة اللّفظ على المعنى بحيث لا يَخلُفُه فيه غيره، مُقدّم على مراعاة خفّة لفظه"[37].

2- البنية الصّرفيّة: وفيها نظر البلاغيّون للكلمة من حيث صورتها، واستعمالاتها في الوضع العربيّ، وأبرز مقياس ذكروه في هذا الجانب:

خلوص الكلمة من مخالفة القياس اللّغويّ: ومخالفة القياس في عرف البلاغيّين تعني: "أن تكون الكلمة على خلاف قانون مفردات الألفاظ الموضوعة[38]، وأشهر شاهدٍ عندهم في ذلك قول أبي النّجم العجلي (120هـ): الحمدُ للهِ العليِّ الأَجْلَلِ الوَاسِعِ الفَضلِ الوَهُوبِ المُجْزِلِ

فكلمة (الأجلل) مخالفةٌ للقياس الصّرفيّ؛ لأنّ القاعدة فيه: أنّ الكلمة إذا كانت مضاعفة الأخير تُدغم فنقول: الأغرّ، والأمرّ، ولا نقول: الأغرر، والأمرر [39].

هذا تقرير أكثر البلاغيّين:

لكنّ آي القرآن تقرّر خلافه؛ فقد تأتي الكلمة مخالفة للقياس اللّغويّ الصّرفيّ، وهي مع ذلك فصيحة سهلة، والدّليل على هذا آيات كثيرة من القرآن الكريم نذكر أهمّها - قوله تعالى: ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ﴾ (المجادلة: 19)؛ فكلمة: **(استحوذ)** في هذه الآية جاءت على خلاف القياس الصّرفيّ الّذي يقضي بالحركة للحرف الصّحيح دون الحرف المعتلّ لأنّه أولى بها؛ فهنا الواو حرف معتلّ والحاء حرف صحيحٌ، فصرفيّاً تُنقل الحركة من الحرف المعتلّ وتُقلب إلى الحرف الصّحيح السّاكن، فتقول: استقوم - استقام، استحول - استحال، استحوذ- استحاذ، لكن في **(استحوذ)** لم تُقلب الحركة إلى الحرف الصّحيح بل بقيت ملازمة للحرف المعتلّ، لذا جاءت على خلاف القياس، ومع هذا فهي فصيحةٌ لا غبار على فصاحتها؛ لأنّها موافقة للاستعمال، قال الألوسيّ (1270هـ): "واستحوذ ممّا جاء على الأصل في عدم إعلاله على القياس، إذ قياسه: استحاذ، بقلب الواو ألفاً كما سُمع فيه قليلا، وقرأ به هنا أبو عمرو فجاء مخالفاً للقياس، كاستَنْوَق واسْتَصْوَبَ، وإن وافق الاستعمال المشهور فيه، ولذا لم يُخلّ استعماله بالفصاحة"[40]، فهذه الكلمة

جارية على استعمال العرب المطّرد في هذا الباب، " قال الجوهريّ(ت399هـ): تصحيح هذا الباب كلّه مطّرد. وقال في "التّسهيل": يَطّرِدُ تصحيح هذا الباب في كل فعل أُهمل ثلاثيّه مثل: استنوق الجمل، واسْتُتِيسَتْ الشّاة: إذا صارت كالتّيْس" [41].

فبناء على ما سبق يتّضح لنا جليّاً أنّ الكلمة العربيّة حِيال هذا المقياس يتجاذبها أمران:

الأمر الأول: مخالفة القياس اللّغوي الصرفي.

الأمر الثاني: مخالفة الاستعمال العربي الوضعي.

ونتج عن تجاذب الكلمة بين هذين الأمرين ثلاث حالات وهي:

الحالة الأولى: أنْ تخالف الكلمة القياس دون الاستعمال فهذه يُحكم بفصاحتها.

الحالة الثانية: أن تخالف الكلمة الاستعمال دون القياس فهذه يحكم بعدم فصاحتها.

الحالة الثالثة: أن تخالف الكلمة الاستعمال والقياس معاً فهذه يُحكم بعدم فصاحتها.

الملاحظ في هذه الحالات والتقسيمات أن المعتبر في مخالفة الكلمة التي تخرجها عن حد الفصاحة هو الوضع والاستعمال، دون القياس ومنه نخلص أنّ عبارة البلاغيّين في هذا الباب قاصرةٌ؛ يقول بهاء الدّين السّبكيّ (ت773هـ): "وقد يُردّ على المصنّف ما خالف القياس وكثر استعماله، فورد في القرآن الكريم؛ فإنه فصيح مثل: استحوذ" [42].

فالتحقيق في هذا الباب هو: أنّ اللفظ المخالف للفصاحة ما لا يكون على وفق ما ثبت عن الواضع[43]، سواء وافق القياس أم لا؛ فالأولى في ضبط عبارة البلاغيين وقاعدتهم أن يُقال : خلوص الكلمة من (مخالفة الوضع) بدلا من (مخالفة القياس)؛ لأنّه أنسب للمعنى المراد [44].

3- البنية الدّلالية: وفيها بحث البلاغيّون الألفاظ من جهة مدلولها ومعناها؛ فذكروا لها تقعيدات عديدة أبرزها في هذا الجانب ما يلي :

خلوص الكلمة من الغرابة: وهو " أن تكون الكلمة وحشيّة، لا يظهر معناها" بسهولة، وذلك لسببين:

السبب الأوّل: إمّا لأنّها غير مألوفة الاستعمال؛ فيُحتاج في معرفتها إلى أن يُنقَّبَ عنها في الكتب المبسوطة كما روي عن عيسى بن عمر النّحوي (ت149هـ) أنّه سقط عن حمارٍ؛ فاجتمع عليه النّاس؛ فقال: "ما لكم تَكَأْكَأْتُمْ عليّ تَكَأْكُأَكُمْ على ذي جِنَّةٍ ؟ افْرَنْقِعُوا عنّي"؛ أي: مالكم اجتمعتم عليّ تنحّوا عنّي.

السبب الثّاني: وإمّا لأنّها غير ظاهرة المعنى لتخريجها- أي: الكلمة- من وجهٍ بعيد، كما في قول العجّاج:

وَمُقلَةٍ وحاجِبًا مُزَجَّجًا وفاحِمًا ومِرسَنًا مُسَرَّجًا

فإنّه لم يُعرف ما أراد بقوله: (مُسَرَّجًا) حتّى اختُلِفَ في تخريجه فقيل: هو من قولهم للسّيوف (سُرَيْجِيَّةٌ) منسوبة إلى قَيْنٍ يُقال له سُرَيْجٌ، يُريد أنّه في الاستواء والدّقة كالسّيف السُّرَيْجِيّ، وقيل: من السِّرَاج، يريد أنّه في البريق كالسِّراج، وهذا يقرب من قولهم: (سَرِجَ وَجْهُهُ) بكسر الراء - أي: حَسُنَ و(سَرَّجَ اللهُ وجهَهُ) أي: بَهَّجَهُ وحَسَّنَهُ" [45].

هذا تعليل البلاغيّين:

لكنّ آيَ القرآن الكريم جاءت بخلاف ذلك، فقد تكون الكلمة غريبة، ثقيلة على السّمع، وهي مع ذلك فصيحة والدّليل على ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ﴾ (النجم: 22)، وقرأ ابن كثير **(ضئزى)** بالكسر والهمز، فهذه الكلمة كما هو ظاهر غريبة؛ بل "هي أغرب ما ورد في القرآن، وما حسُنتْ في كلام قطّ إلاّ في موقعها منه"[46]، وفي الوقت نفسه هي ثقيلة على الأسماع، **بيد** أنّ غرابتها وثقلها يُصوّران معناها تصويراً دقيقاً؛ "فغرابتها من أشدّ الأشياء ملائمة لغرابة هذه القسمة الّتي قَسَمَها المشركون..

وكم من لفظة غريبة عند العلماء لا تحسُن إلاّ في موضعها، ولا يكون حسنها على غرابتها إلاّ أنّها تؤكّد المعنى الّذي سِيقت له بلفظها وهيئة منطقها، فكان في تأليف حروفها معنًى حسّيّاً وفي تأليف أصواتها معنى مثله"[47]. قال عبد الرحمن بن حبنّكة الميدانيّ (ت1425ه): "ونلاحظ أن اختيار كلمة (ضيزى) في هذا الموضع دون الكلمات الّتي تؤدي معناها له نكتتان: **معنويّة، ولفظيّة**.

- أمّا **المعنويّة** فهي: الإشعار بقباحة التّعامل مع الربّ الخالق بقسمة جائرة، يختار المشركون فيها لأنفسهم الذّكور، ويختارون فيها لرّبهم الإناث، عن طريق استخدام لفظ يدلّ بحروفه على قباحة مسمّاه.
- وأمّا **اللّفظيّة** فهي: مراعاة رؤوس الآي، في الآيات قبلها، وفي الآيات بعدها" [48].

إذًا تقرّر على ضوء ما سبق أنّ وصف الغرابة في الكلمة ليس مخلاً بفصاحتها، لكن ما يثير التّساؤل: لماذا عاب البلاغيّون اللفظ الغريب؟ وجعلوا من وجوده في الكلام مَطعَناً في فصاحته رغم وروده في القرآن الكريم وفي الحديث الشّريف وفي الشّعر الفصيح؟

الجواب: لقد خلَصَ البلاغيّون من خلال استقرائهم للمتن العربيّ إلى أنّ اللّفظ الغريب الوحشي ينقسم إلى قسمين:

1- وحشيّ غليظ: وهو الغريب في الاستعمال، الثّقيل في السّمع، الكريهُ في الذّوق، ويُسمّى: المُتوعّر أيضا"[49]، كقول عيسى بن عمر النّحوي(ت149هـ) حين سقط من على حمارِه؛ فاجتمع عليه النّاس؛ فقال: "ما لكم تَكَأْكَأتُمْ عليّ تَكَأْكُأَكُمْ على ذي جِنَّةٍ؟ افْرَنْقِعُوا عنّي"، فكلمتا - تَكَأْكَأتُم وافْرَنْقِعُوا - كلمتان غريبتان حوشيتان يُحتاج في معرفتهما إلى التّنقيب في كتب اللّغة المبسوطة، وشاهد ذلك أنّ بعض النّاس ممّن اجتمع حول ابن عمر النّحوي(ت149هـ) قال: "دعوه فإنّ شيطانه يتكلم الهنديّة"[50]، وفي رواية أخرى ذكرها ابن الجوزيّ(ت597هـ): "تكلّمَ بالعبرانيّة فعصروا حلقه إلى أن استغاث، وآلى أن لّا ينجو على الجهل"[51]، فهذا القسم مُخلّ بفصاحة الكلمة إجماعاً[52] لا خلاف في ذلك بين البلاغيّين. ولهذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه (ت23هـ) أوّل من ذمّ الغريب الوحشيّ في مقولته النّقدية المشهورة، حيث قال لابن عباس رضي الله عنهما (ت68هـ): "أنشدوني لأشعر شعرائكم، قلت: من هو يا أمير المؤمنين؟ قال: زهير، قلت: وكان كذلك؟ قال: كان لا يُعاظِل بين الكلام، ولا يتّبع وحشيّه، ولا يمدح أحدا إلا بما فيه" [53].

2- وحشيّ حسنٌ: "وهو ما كان مأنوس الاستعمال إلا أنّه غير ظاهرِ المعنى ويُقال له: الغريبُ الحسن، مثل: اشمخرّ، أي: ارتفع، واقمطرّ يومُنا: اشتدّ، ومثل: شَرنبيت: للغليظ اليدين والرّجلين، وكذا الشّرابث: الضّمّ، ومنه غريب القرآن والحديث، فهذا القسم لا يخلّ بالفصاحة، ولا يُعاب استعماله بل هو حسنٌ"[54].

هذا ما ذكره البلاغيّون تبريرا للغريب المخلّ بالفصاحة، غير أنّ هناك ما يبعث - ثانية- على تساؤلات مهمّة وهي : هل يصح وصف ألفاظ القرآن الكريم بالوحشيّة ؟ هل كلّ لفظٍ غريب مخلّ بالفصاحة؟

الجواب : إنّ المتأمّل في تقسيمات الغريب الاصطلاحيّة، والنّاظر في حقيقة الغريب والوحشيّ اللّغويّة يظهر له جليّاً الفرق بينهما وهو: أنّ الغريب يُطلق ويُراد به: البعيد، أمّا الحوشيّ يُطلق ويُراد به: البعيد المُوغل في البُعد حدّ النّفور وملازمة القفار، فالظّاهر أنّ بينهما عموم وخصوص؛ فكلّ وحشيّ غريب، وليس كلّ غريب وحشي؛ لأنّ "الغرابة وصف أعمّ من الوحشيّة"[55]، وبهذا نستطيع القول بأنّ القرآن ليس فيه غريب نافرٌ أو مستكرهٌ وحشيّ، يقول أبو سليمان الخطابي (ت388هـ): "وإنما يكثر وحشي الغريب في كلام الأوحاش من الناس، والأجلاف من جفاة العرب، الذين يذهبون مذهب العنجهية[56]، ولا يعرفون تقطيع الكلام وتنزيله والتخير له، وليس ذلك معدودا في النوع الأفضل من أنواعه وإنما المختار منه النمط الأقصد الذي جاء به القرآن وهو الذي جمع البلاغة والفخامة إلى العذوبة والسهولة"[57]

نستنتج من هذا كله أن وصف الغرابة على إطلاقه ليس مخلا بفصاحة الكلمة، بل لا بد من تقييد الغرابة التي تخل بالفصاحة بقيد الوحشية حتى تخرج الكلمة عن دائرة الفصيح.

ثالثا: الاستعمال القرآني وأثره في فصاحة الكلمة

إنَّ المتأمّل في الضّوابط الّتي سنّها البلاغيّون لتكون علامة للّفظ الفصيح، يجد أنّها قد خُرقت في كثير من الألفاظ، ورغم ذلك ظلّت هذه الألفاظ مُنتميةً لدائرة الفصيح، والحجَّةُ في ذلك: حضور اللّفظ في البيان القرآنيّ، وكثرة استعماله بين متكلميّ العربيّة؛ فتفسير الفصيح بعدم ثقله غير منضبط؛ لأنّ "هناك كلمات ثقيلة على اللّسان، لكنّ ثقلها من أهمّ مظاهر فصاحتها؛ لأنّ ذلك الثقل يُصوّر معناها بحقّ، انظر إلى كلمة – اثّاقلتم-في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ﴾ (التوبة: 38)، تجد فيها قدرا من الثقل الفصيح؛ لأنّه يصفُ تقاعسهم - أي المنافقين- وتثاقلهم وخلودهم إلى الأرض"[58]، كذلك تفسير الفصيح بعدم مخالفته القياس غير منضبط أيضا لوروده في القرآن في غير ما موضع فلا يَسلَمُ من الاعتراض عليه بإقرار البلاغيّين أنفسهم، قال بهاء الدّين السّبكيّ (773هـ): "ينبغي أن يُقال: إنّ مخالفة القياس إنّما تُخلّ بالفصاحة حيث لم تقع في القرآن الكريم، ولقائلٍ أن يقول حينئذ: لا يُسلّم أن مخالفة القياس تُخلّ بالفصاحة..." [59].

أمّا تفسيرهم الفصيح بعدم غرابته، فيحتاج إلى زيادة ضبط وتدقيق لأنّ وصف الغرابة وحده غير كاف لإخراج الكلمة عن دائرة الفصيح، بل لابد له من وصف الوحشية، "لأنّها قيدٌ زائدٌ على الغرابة فليس كلّ غريبٍ مخلٌّ بالفصاحة[60].

فعلى الرّغم من الضّوابط المختلفة الّتي وضعها البلاغيّون للّفظ الفصيح إلاّ أنّهم اعتبروا الذّوق السّليم هو المعيار الأساس في بناء الأعمال الأدبيّة ونقدها، قال ابن الأثير(ت637هـ): "واعلم أيّها النّاظر في كتابي أنّ مدار علم البيان على حاكِمِ الذّوق السّليم الّذي هو أنفع من ذوق التّعليم"[61]؛ فعلى أساس الذّوق السّليم حسُنوا لفظ: جيش، فم، شجر، على تقارب مخارجه، وقبُحوا لفظ: بُعاق، ومَلَعْ، والنّقاخ، على تباعد مخارجه. لكنّ ضابط الذّوق لم يَسلم أيضا من المؤاخذة؛ فلا يُعتدّ به مُطلقا "فليس كل ذوق يوثق به، فقد يخون الذّوق كبار العلماء، كما أخطأ بعض البلاغيّين القدماء عندما وصفوا بعض كلمات القرآن بأنّها غير فصيحة لثقلها"[62]؛ فلهذا يجب إعادة النّظر في تكوين الذّوق السّليم وبنائه على أسس متينة أشار إليها العلماء أهمّها:

كثرة استعمال اللّفظ وتداوله: حيث عدّهُ القزوينيّ (ت739هـ) علامةً للّفظ الفصيح فقال: "ثمّ علامة كون الكلمة فصيحة أن يكون استعمال العرب الموثوق بعربيّتهم لها كثيراً"، ويقرّر ذلك أيضا السّيوطيّ (ت911هـ) في معرض تفسيره لكلام ثعلب عن الفصاحة قائلا: "والمفهوم من كلام ثعلب (ت291هـ): أنّ مدار الفصاحة في الكلمة على كثرة استعمال العرب لها"[63]، وأعلى مراتب اللّفظ استعمالا: اللّفظ القرآنيّ؛ فهو المقدّم على غيره، والأولى بالفصاحة منه؛ لأنّه المثال المُحتذى، والإمام المُقتدى به في الفصاحة والبيان.

خاتمة:

لقد تمّ من خلال هذه الورقة البحثيّة التّوصّل إلى مجموعة من نتائج يُمكن تلخيصها في النّقاط التّاليّة:

الأولى: أنّ أصل الفصاحة اللّغويّ هو: الخلوص والصّفاء والنّقاء، أمّا البيان والوضوح والظّهور؛ فهو معنى مُستلزِمٌ له مُنبِئ عنه، لا ينبغي قصر الفصاحة لغة عليه، كما صنع كثير من البلاغيّين المحدثين.

الثانية: أنّ البيان القرآنيّ أعطى مقارباتٍ جديدة للكلمة وفصاحتها في ظلّ مقارنته بتقعيد البلاغيّين؛ ذلك أنّه جمع بين فصاحة الكلمة وثقلها، فلم يَعُدّ الثقل عيباً على خلاف تقرير البلاغيّين، كما أنّه قد بيّن قدر الغرابة

المخلّ بالفصاحة؛ وهو الوحشيّ المتوعّرُ دون الغريب مطلقاً، وفي الوقت نفسه انتقل بالألفاظ من حيث صورتها من دائرة مخالفة القياس اللّغويّ إلى دائرةٍ أوسع منها؛ وهي مخالفة الوضع اللّغويّ، فندرك من هذا كله مدى تأثير البيان القرآنيّ في اللّفظ الفصيح توجيهاً وتقييداً وتصحيحاً.

الثالثة: أنّ السّبب الرّئيس في افتقار تقعيدات البلاغيّين للدّقة اللاّزمة والشّمول؛ هو مخالفة الاستعمال القرآنيّ، فينبغي بناء القاعدة البلاغية على أساسه، لذلك أقترح أن يتم عرض مباحث البلاغة كافّة على البيان القرآنيّ، وقراءتها قراءة نقديّة مقارنة.

قائمة المراجع:

1- القرآن الكريم.
2- أبو عمر أحمد بن محمد ابن عبد ربه الأندلسي (ت328هـ)، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1404-1984).
3- أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير (ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، (1420-1999).
4- أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري (ت711هـ)، لسان العرب، دار الصادر، بيروت، ط3، (1414).
5- أبو حسين أحمد بن فارس القزويني (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، (1399-1979).
6- أبو سليمان محمد بن حمد الخطابي (ت388هـ)، بيان إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط2.
7- أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ)، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
8- أبو محمد القاسم بن علي الحريري (ت516هـ)، درة الغواص في أوهام الخواص، تحقيق: عرفات مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، (1418-1998).
9- أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت370هـ) ، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، (2001)، ج4.
10- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت399هـ)، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، (1407-1987).
11- أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري (ت395هـ)، الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق: علي محمد بجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، (1419-1999).
12- أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، (1414-1993).
13- أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، الدار العربية للموسوعات، (1427-2006)، ج3.
14- أبو حامد أحمد بن علي بهاء الدين السبكي (ت773هـ)، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، (1423-2003).
15- جار الله محمود بن عمرو الزمخشريّ (ت538هـ)، أساس البلاغة , تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1419-1998).
16- جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ)، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1418-1998).
17- أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن جلال الدين القزوينيّ (ت739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد السعدي فرهود وآخرون، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط6، (1435-2004).
18- حامد صالح خلف الربيعي، مقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء، جامعة أم القرى، ط1، (1416-1996).
19- حفني ناصف ومحمد دياب وسلطان محمد ومصطفى طموم، دروس البلاغة مع شرحه شموس البراعة، كراتشي، باكستان، ط1، (1428-2007).
20- أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت502هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط6، (1435-2014).
21- سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت792هـ)، المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، (1434/2013).

22- السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، دار الفكر، (1424-2003).
23- الشحات محمد أبو ستيت، مقاييس البلاغيين في فصاحة الكلمة، مطبعة الأمانة، مصر، ط1، (1411-1991).
24- ضياء الدين نصر الله بن محمد ابن الأثير(ت637هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، (1420-2000).
25- عامر الثبيتي، المآخذ على فصاحة الشعر إلى نهاية القرن الرابع هجري، الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، ط1، (1428-2008).
26- عبد الرحمن بن حسن حبنّكة الميداني، البلاغة العربية أسسها، وعلومها، وفنونها وصور من تطبيقاتها بهيكل جديد من طريف وتليد، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط1، (1416-1996).
27- عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني والبيان والبديع، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
28- عبد الله بن الحاج إبراهيم الشنقيطي، فيض الفتاح على نور الإقاح، إشراف: محمد الأمين بيب، ط2، (1420-1999).
29- علي جارم ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة البيان والمعاني والبديع، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007.
30- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ)، البيان والتبيّن، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (1423-2003).
31- فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، دار الفرقان، الأردن، ط11، (1428-2007).
32- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت829هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ط8، (1426-2005).
33- محمد أبو موسى، خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل من علم المعاني، مكتبة وهبة، القاهرة، ط11، (1439-2019).
34- محمد الطاهر بن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، 1984.
35- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، (1420-2000).
36- أبو عبد الله محمد بن سلّام الجمحي (ت232هـ)، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود شاكر، دار المدني (جدة).
37- محمد بن عرفة الدسوقي (ت1230هـ)، حاشية الدسوقي على مختصر المعاني لسعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، المكتبة العصرية، بيروت.
38- محمد جابر فياض، البلاغة والفصاحة لغة واصطلاحا، دار المنارة، جدة، السعودية، ط1، (1409-1989).
39- محمد حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مركز المربي، الإسكندرية، مصر، ط4، (1440هـ-2019م).
40- أبو المعالي محمود شكري بن عبد الله الألوسي (ت1342ه)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1415).
41- مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، دار الكتاب العربي.

الهوامش:

[1]- أبو حسين أحمد بن فارس القزويني (ت395هـ) معجم مقاييس اللّغة، مادة فصح، تحقيق: عبد السّلام هارون، دار الفكر، (1399-1979)، ج4، ص507.

[2]- الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني (ت502هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، مادة فصح، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط6 (1435-2014) ص637.

[3]- محمد جابر فيّاض، البلاغة والفصاحة لغة واصطلاحا، دار المنارة، جدّة، السعودية، ط1 (1409-1989)، ص100 بتصرف يسير.

[4]- أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ)، كتاب العين، مادة فصح، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السّامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج3، ص121.

[5]- أبو منصور محمّد بن أحمد الأزهري (ت370هـ)، تهذيب اللّغة، مادة فصح، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، (2001)، ج4، ص148-149.

[6]- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت817هـ)، القاموس المحيط، مادة فصح، تحقيق: مكتب تحقيق التّراث، مؤسسة الرّسالة للطباعة والنّشر، بيروت، ط8، (1426-2005)، ص234.

[7]- أبو نصر إسماعيل الجوهري (ت393هـ)، تاج اللّغة وصحاح العربية، مادة فصح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، (1407-1987)، ج1، ص391.

[8]- جار الله محمود بن عمرو الزّمخشري (ت538هـ)، أساس البلاغة، مادة فصح، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1419-1998)، ج2، ص24.
[9]- أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري(ت711هـ)، لسان العرب، مادة فصح، دار الصادر، بيروت، ط3، (1414)، ج2، ص544.
[10]- محمد حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مادة فصح، مركز المربي، الإسكندرية، مصر، ط4، (1440هـ-2019م)، ص 1070.
[11]- وإلى هذا المعنى ذهب بعض المعاصرين كحفني ناصف ومحمد دياب وسلطان محمد ومصطفى طموم في المؤلف المشترك بينهم "دروس البلاغة مع شرحه شموس البراعة"، كراتشي، باكستان، ط1، (1428-2007)، ص18.
[12]- محمد بن عرفة الدسوقي (ت1230ه)، حاشية الدسوقي على مختصر المعاني لسعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ج1، ص136 بتصرف.
[13]- ينظر على سبيل المثال لا الحصر: علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، أحمد مصطفى المراغي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، (1414-1993)، ص13. البلاغة الواضحة البيان والمعاني والبديع، علي جارم ومصطفى أمين، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص15. جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، السيد أحمد الهاشمي، دار الفكر، (1424-2003)، ص7. معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، أحمد مطلوب، الدار العربية للموسوعات، (2006،1427)، ج3، ص110. في البلاغة العربية علم المعاني والبيان والبديع، عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص11، وغيرهم.
[14]- البلاغة والفصاحة، ص100، بتصرف يسير.
[15]- من أمثال ابن سنان والإمام عبد القاهر الجرجاني وقبلهم ابن منظور وغيرهم.
[16]- أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري (ت395هـ)، الصناعتين الكتابة والشّعر، تحقيق: علي محمد بجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، (1419-1999)، ص7.
[17]- فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، دار الفرقان، الأردن، ط11، (1428-2007)، ج1، ص18.
[18]- البلاغة والفصاحة، ص104.
[19]- عبد الرزاق محي الدين، مفاهيم بلاغية، مجمع اللغة العربية في بغداد، الجلسة السادسة في الرابع عشر من ذي القعدة، (1388-1969)، ص2-6. نقلا من كتاب البلاغة والفصاحة، ص110.
[20]- أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن جلال الدين القزويني (ت739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد السعدي فرهود وآخرون، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط6، (1435-2004)، ص86.بحذف وتصرف.
[21]- حامد صالح خلف الربيعي، مقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء، جامعة أم القرى، ط1، (1416-1996)، ص451.
[22]- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، (1420-2000)، ج19، ص577.
[23]- أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير(ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، (1420-1999)، ج6، ص236 بتصرف يسير.
[24]- العَنْعَنةُ هي: إبدال الهمزة عينا فيقال: عن بدل إن. أبو محمد القاسم بن علي الحريري (ت516هـ)، درّة الغوّاص في أوهام الخواص، تحقيق: عرفات مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، (1418-1998)، ص224.
[25]- التَلْتَلَةُ هي: كسر حروف المضارعة، فيقال: أنت تِعلَمُ بدل تَعلَمُ، المرجع نفسه.
[26]- الكشكشة هي: إبدال كاف المؤنث شينا حال الوقف عليها فيقال: أنفعش بدل أنفعك، المرجع نفسه.
[27]- الكَسكَسةُ هي: زيادة السين على كاف المؤنث حال الوقف عليها لإظهار حركة الكاف فيقال: مررت بكس بدل بك، المرجع نفسه.
[28]- الغَمغَمةَ هي: صوت لا يفهم تقطيع حروفه، المرجع نفسه.
[29]- الطَمطَمة هي: أن يكون الكلام مشابها لكلام الأعاجم، العقد الفريد، أبو عمر أحمد بن مجمد ابن عبد ربه الأندلسي (ت328هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1404-1984)، ج2، ص306.
[30]- درّة الغواص، ص224.
[31]- البلاغة فنونها وأفنانها، ج1، ص19.
[32]- حاشية الدّسوقي على مختصر المعاني، ج1، ص147.
[33]- الإيضاح، ج1، ص78 بتصرف يسير.
[34]- حاشية الدسوقي، ج1، ص155 بتصرف يسير.
[35]- المرجع نفسه، ج1، ص158.

[36]- أبو حامد أحمد بن علي بهاء الدين السّبكي (ت773هـ)، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، (1423-2003)، ج1، ص66.
[37]- محمّد الطاهر بن عاشور، تحرير المعنى السّديد وتنوير العقل الجّديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التّونسية للنشر، 1984، ج1، ص113.
[38]- حاشية الدسوقي، ج1، ص45.
[39]- ينظر: البلاغة فنونها وأفنانها، ج1، ص26.
[40]- محمود بن عبد الله الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1415)، ج14، ص227.
[41]- التحرير والتنوير، ج28، ص54.
[42]- عروس الأفراح، ج1، ص64.
[43]- ينظر: المطول، ص 144.
[44]- ينظر: الشحات محمد أبو ستيت، مقاييس البلاغيين في فصاحة الكلمة، مطبعة الأمانة، مصر، ط1، (1411-1991)، ص121.
[45]- الإيضاح، ج1، ص79.
[46]- مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، دار الكتاب العربي، ج2، ص152.
[47]- المرجع نفسه.
[48]- عبد الرحمن بن حسن حبنّكة الميداني، البلاغة العربية أسسها، وعلومها، وفنونها، وصور من تطبيقاتها بهيكل جديد من طريف وتليد، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط1، (1416-1996)، ج2، ص479.
[49]- سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت793هـ)، المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، (1434/2013)، ص144.
[50]- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ)، البيان والتبّين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (1423-2003)، ج1، ص301.
[51]- عروس الأفراح، ج1، ص63.
[52]- عامر الثبيتي، المآخذ على فصاحة الشعر إلى نهاية القرن الرابع هجري، الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، ط1، (1428-2008)، ص45.
[53]- أبو عبد الله محمد بن سلاّم الجمحي (ت 232هـ)، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود شاكر، دار المدني (جدة)، ج1، ص63.
[54]- عبد الله بن الحاج إبراهيم الشنقيطي، فيض الفتاح على نور الإقاح، إشراف: محمد الأمين بيب، ط2، (1420-1999)، ج1، ص19.
[55]- الأطول، ج1، ص166.
[56]- العنجهي: بالضم المتكبر، وقيل: البهاء الجهل، وقيل: الحمق والكبر والعظمة، القاموس المحيط، ج4، ص288.
[57]- أبو سليمان محمد بن حمد الخطابي (ت388هـ)، بيان إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط2، ص37.
[58]- محمد أبو موسى، خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل من علم المعاني، مكتبة وهبة، القاهرة، ط11، (1439-2019)، ص99.
[59]- عروس الأفراح، ج1، ص64.
[60]- مآخذ على فصاحة الشعر، ص49.
[61]- ضياء الدين نصر الله بن محمد ابن الأثير (ت637هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، (1420-2000)، ج1، ص25.
[62]- المآخذ في فصاحة الشعر، ص40.
[63]- جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ)، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1418-1998)، ج1، ص146.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 319 – 330
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

وجوه التّرجيح اللّغوية عند الإمام الشّوكاني من خلال تفسيره فتح القدير
Linguistic meaning weighting faces by the Imam Al-Shawkani through his interpretation "Fat'h Al-Kadir" (the Almighty God opening)

طالب دكتوراه خليل الزاوي[1] د/ ميلود عمارة
معهد العلوم الإسلامية – جامعة الوادي
مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية
zaoui-khalil@univ-eloued.dz miloud-amara@univ-eloued.dz

تاريخ الإرسال: 2021/01/01 تاريخ القبول: 2022/02/28

الملخص:
أُنزل القرآن بلسان عربي مبين فكان لزاماً حمله على الأوجه التي تحتملها اللغة العربية، وتزداد الحاجة إلى إعمال هذه الأوجه حالَ الاختلاف بين الأقوال التفسيرية في المسائل التي لم يرد في تفسيرها قرآن ولا سنة ولا صحيح أثر، وكان للإمام الشوكاني في تفسيره عنايةً بارزةً بهذا الجانب، يظهر ذلك في العديد من المواضع في تفسيره من خلاله توظيفه للوجوه المتعلّقة باللغة في ترجيحه بين الأقوال المختلفة في التفسير، وسأتعرّض لهذه الوجوه بالتفصيل من خلال التعريف بكلّ وجه، وذِكر أمثلة عليه من ترجيحات المفسّرين، ثمّ أعقّب بالاستدلال على كلّ وجه من ترجيحات الإمام الشوكاني في تفسيره فتح القدير.
الكلمات المفتاحية: وجوه الترجيح؛ اللّغة؛ الشّوكاني؛ التفسير؛ فتح القدير.

Abstract:
The Quran has been descended in Arabic language. So, it must be taken in consideration all the possible meaning faces of understanding the Arabic language. The need to activate those faces increase whenever the interpretative speeches differ specially in the cases that have no clear direct Quran or Sunnah verses or even a clear trace from the prophet's companions. Therefore, the Imam Al-Shawkani has taken a great care of that side in his interpretation. This care appears in many places like showing all the possible faces of understanding in his meaning weighting according to the language grammar in his interpretation. I am going to expose all those possible faces in details by defining each face and giving examples from other interpreters. Then, I will illustrate each face with proofs from Al-Shawkani meaning weighting in his interpretation "Fat'h Al-Kadir".
Key words: Meaning weighting faces; the language; Al-Shawkani; Interpretation; Fat'h Al-Kadir (the Almighty God opening).

مقدّمة:
الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، أمّا بعد: فإن المطّلع على كتب التفاسير يجِد اختلافاً ظاهراً بين المفسّرين في تفسيرهم للكثير من الآيات، وهذا الاختلاف لا يقدحُ في

[1]- المرسل المؤلف.

مكانة القرآن ولا عصمة من جاء به عليه أفضل الصلوات وأزكى السلام، لكن من الواجب على المشتغلين بالتفسير دراسة هذه الاختلافات واستنباط الأوجه والدّلالات التي يصير إليها المفسّر في ترجيحه لأحد الأقوال على غيره؛ لأن المفسّر حالَ ترجيحه لقول من الأقوال لا يرجّحه اعتباطاً، بل هو مرتكزٌ في ذلك على أوجه، يُصرّح بها بعض المفسّرين في مقدّمات تفاسيرهم، وتُعرَف بالاستقراء والتّتبع في أغلب التّفاسير؛ من بينها تفسير فتح القدير للإمام الشوكاني الذي صرّح في مقدّمته أن من منهجه في تفسيره ترجيحه بين الأقوال المختلفة في التفسير، لكن لم يُبن عن الوجوه التي اعتمدها في ترجيحه بين هذه الأقوال، ولقد قمتُ بتتبّع مواضع ترجيحاته للوقوف على الوجوه التي رجّح بها في تفسيره؛ فوجدتها تنقسم إلى عدة أقسام: منها ما هو متعلّق بالنّص القرآني، كدلالة الظّاهر والترجيح بالنّظائر، ومنها ما هو متعلّق بالسنّة والأثر، ومنها ما هو متعلّق بالسّياق، ومنها ما هو متعلّق بالقراءات، ومنها ما هو متعلّق باللغة، وقد وقع اختياري على الأخير؛ لأهمّيته البالغة؛ فاللّغة حمّالة أوجه، وإسقاط هذه الأوجه على النّص القرآني يحتاج مزيدَ تعمّق، ودقّةَ بيان، وزيادةَ تفصيل، وكل هذه الخصال اجتمعت في صاحب " فتح القدير" الذي نحا في ترجيحاته المتعلّقة باللغة منهجا دقيقاً أبانَت عنه الوجوه التي رجّح بها، حيث رسم لنفسه منهجاً واضحاً في ترجيحاته المتعلّقة باللّغة من خلال اعتماده أوجه محدّدة يُرجّح بها حالَ الاختلاف، وانطلاقاً ممّا سبق سأتعرّض في هذا البحث للتعريف بهذه الأوجه والاستدلال عليها من كتب التفسير المتقدّمة والمتأخّرة مع التّمثيل لها من ترجيحات الشّوكاني في تفسيره.

أهمية البحث: تتضح أهمية هذا الموضوع فيما يلي:

1- تعلقه ببيان الأقوال التّفسيرية الرّاجحة وفق وجوه ترجيحية لغويّة معيّنة تندرج تحتها قواعد محدّدة لها تطبيقاتها في ترجيحات المفسّرين.

2- دراسته لأبرز الوجوه الترجيحية اللغوية المعتبرة عند الإمام الشوكاني، وهذا من خلال التعريف بها والاستدلال عليها.

إشكالية البحث: انطلقت في دراستي لهذا الموضوع من الإشكال التالي: ماهي الوجوه الترجيحية اللغوية التي رجّح بها الشوكاني في تفسيره فتح القدير؟

أهداف الدراسة: يمكن حصر أهداف الدّراسة في النقاط التالية:

1- التعريف بالإمام الشوكاني وإبراز أهمّ معالم منهجه في تفسيره.

2- التعريف بأبرز الوجوه الترجيحية اللغوية مع الاستدلال عليها من ترجيحات المفسرين.

3- استنباط الوجوه الترجيحية اللغوية عند الإمام الشوكاني مع التمثيل لها من تفسيره فتح القدير.

منهج المعالجة: للإجابة عن الإشكالية المبرزة سابقا، اعتمدت على المنهج الاستقرائي التحليلي، أما الاستقرائي فكان من خلال استقراء تفسير الإمام الشوكاني لاستخراج الترجيحات اللغوية محلّ الدراسة، إضافة إلى الاستدلال عليها من ترجيحات المفسرين، ويظهر المنهج التحليلي عند دراسة هذه الترجيحات بهدف الوصول إلى القاعدة التي اعتمد عليها الإمام الشوكاني في ترجيحه بين الأقوال التفسيرية.

المبحث الأول: التعريف بالإمام الشوكاني وتفسيره

المطلب الأول: التعريف بالإمام الشوكاني

هو الإمام محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، ولد 28 من ذي القعدة سنة 1173ه– 1760م بشوكان[1]، وسُمّي بالشوكاني نسبة لها، أمّا نشأته فكانت بصنعاء، أمّا عن حياته العلم فقد تتلمذ على يد العديد من العلماء ذكرهم بالتفصيل عند ترجمته لنفسه في كتابه: "البدر الطّالع"، وعُرف - رحمه الله- باجتهاده

وتحريمه للتقليد، وقد ذَكَر تجربته مع الاجتهاد ونبذ التقليد في كتابه: "أدب الطلب ومنتهى الأدب"[2]، وفصّل في هذه المسألة في كتابه "القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد"[3]، وكان لهذا أثر بارز في حياته العلمية ممّا أفرز غزارةً في إنتاجه العلمي وتنوّعاً في الفنون التي برع فيها، من مؤلّفاته: في العقيدة كتاب: " الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد"، وفي أصول الفقه:" إرشاد الفحول"، وفي الفقه :" الدُرر البهية في المسائل الفقهية" وفي الحديث: "الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة"، وفي التراجم والطبقات: " البدر الطّالع بمحاسن من بعد القرن السّابع " وفي التفسير كتابه " فتح القدير" وغيرها من المؤلفات الأخرى عدّها الزركلي مائة وأربعة عشر مؤلّفا، ومن الوظائف التي تقلّدها: ولاية قضاء صنعاء سنة 1929هـ، توفي – رحمه الله- بصنعاء سنة 1250هـ - 1834م[4].

المطلب الثاني: التعريف بتفسيره

هو "فتح القدير الجامع بين فَنَيْ الرّواية والدّراية من علم التّفسير"، وقد صرّح مؤلّفه باسمه في مقدّمة تفسيره الّتي صدّرها بالحديث عن فضل القرآن وشرف علم التفسير وأفضليّته على غيره من العلوم، خاصّةً إذا سَلِم من التفسير بالرأي الذي عدّه أعظم خطر محدق بتفسير كلام الله[5]، والمؤكّد أنه يقصد بذلك التفسير بالرّأي المذموم، وإلا فإنّه لا يخلو تفسير من التفاسير من أثر الرأي بما في ذلك تفسير الشوكاني نفسه، يظهر ذلك من اسمه؛ فالدّراية هي من قبيل التفسير بالرأي، ثم أشار - رحمه الله- إلى أنّ مسلك المفسّرين في تفاسيرهم ينقسم على قسمين: تفسير بالأثر وتفسير بالرأي، مُختارا الجمع بينهما في تفسيره.

ومن عادة المفسّرين ذكر مناهجهم في مقدّمات تفاسيرهم، وهو ما أبانَ عنه الإمام الشوكاني في مقدّمته القصيرة المختصرة من خلال ذكره لأبرز معالم منهجه في تفسيره، من ذلك تقديمه لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم على غيره من التّفاسير، مع إشارته إلى أنّ ما صحّ عنه صلّى الله عليه وسلّم من تفسير القرآن قليل، فما لم يرد تفسيره عن النّبي صلّى الله عليه وسلّم يُنظر تفسيره في أقوال السّلف[6].

كما ظهر جليّاً اهتمام الشوكاني باللغة العربية كوجه من الوجوه المعتبرة في التفسير، كما وازن بينها وبين تفسير السّلف، قال مبيّنا ذلك: "كثيرا ما يقتصر الصّحابي ومن بعده من السّلف على وجه واحد مما يقتضيه النّظم القرآني باعتبار المعنى اللّغوي، ومعلوم أنّ ذلك لا يستلزم إهمالَ سائر المعاني التي تفيدُها اللّغة العربية، ولا إهمال ما يُستفاد من العلوم التي تتبيّن بها دقائق العربية وأسرارها، كعلم المعاني والبيان، فإنّ التفسير بذلك هو تفسير باللّغة، لا تفسير بمحض الرأي المنهيّ عنه"[7].

أمّا عن المصادر التي استقى منها لتفسيره فيتضح جليّاً في كثرة نُقولِه عن أصحاب التفاسير كالطبري وابن عطية، والزّمخشري، وابن كثير، والقرطبي، والسّيوطي وغيرهم، حيث يذكر أقوالهم في المسألة معقّباً عليها أحياناً بموافقتها وأحياناً أخرى مُرجّحاً خِلافها، وزيادةً على ما ذكره الشّوكاني من بيان لمنهجه في تفسيره قال الذهبي مُبدياً رأيَه في منهج الشّوكاني في تفسيره: "ووجدته يذكر المناسبات بين الآيات... كما أنه يتعرض أحياناً للقراءات السّبع، ولا يفوته أن يعرض لمذاهب العلماء الفقهية في كل مناسبة، ويذكر اختلافاتهم وأدلتهم ويُدلي بدلوه بين الدلاء، فيرجّح، ويستظهر، ويستنبط، ويعطى نفسه حرية واسعة في الاستنباط، لأنه يرى نفسه مجتهداً لا يقل عن غيره من المجتهدين"[8].

ومن المآخذ التي أُخذت على تفسير: " فتح القدير" إيراده للروايات الضعيفة والموضوعة دون أن يعقّب عليها بالبيان والتنبيه[9]، وكأنّ الشوكاني - رحمه الله- كان يعلم أنه سيُؤخذ عليه المآخذ؛ فقد ذكر في مقدمة تفسيره منهجه في نقل الروايات، وهذا في قوله: "وقد أَذْكُرُ ما في إسناده ضَعف، إما لكونه في المقام ما يقوّيه، أو لموافقته للمعنى العربي، وقد أَذكُرُ الحديث مَعزوًّا إلى راويه من غير بيان حال الإسناد، لأني

أجده في الأصول التي نَقلتُ عنها، كذلك كما يقع في تفسير ابن جرير والقرطبي وابن كثير والسيوطي وغيرهم، ويبعد كلّ البعد أن يعلموا في الحديث ضعفا ولا يبيّنونه، ولا ينبغي أن يقال فيما أطلقوه إنّهم قد علموا ثبوته"[10].

وعلى العموم فـتفسير "فتح القدير" يعدُّ "أصلاً من أُصول التفسير، ومرجعاً مُهماً من مراجعه، لأنّه جمع بين التّفسير بالدّراية، والتّفسير بالرّواية، فأجاد في باب الدّراية، وتوسَّع في باب الرّواية"[11]، وبمثل هذا وَصَفَه صاحبه[12].

المبحث الثاني: وجوه التّرجيح اللغوية عند الإمام الشوكاني

سأدرس في هذا المبحث الوجوه اللغوية التي رجّح بها الإمام الشوكاني في تفسيره فتح القدير، حيثُ سأعرّف بكلّ وجهٍ ترجيحيٍّ ثمّ أستدلّ له من تطبيقاته في فتح القدير.

المطلب الأول: تَرجِيحُه بمعنى الكلمة وأَصْلُ اشتِقاقِها

الترجيح بمعاني الكلمات وأصل اشتقاقها من الوجوه المعتبرة في الترجيح عند أهل التفسير، وقد ذكر هذا الوجه الإمام ابن جُزَيْ في مقدّمة تفسيره في سياق عرضه لوجوه الترجيح، حيث قال: "أن يدلّ على صحّة القول كلام العرب من اللّغة والإعراب أو التّصريف أو الاشتقاق"[13]، وجاء في كتاب قواعد الترجيح: "القول الذي يؤيّده تصريف الكلمة وأصل اشتقاقها أولى بتفسير الآية"[14]، ومن المواضع التي رجّح فيها الشوكاني بهذا الوجه أذكر:

1- في بيان معنى قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ﴾ (الصّافات: 158)، قال الشّوكاني مرجّحا بالمعنى العام للكلمة حال إطلاقها: "أي: علموا أنّ هؤلاء الكفّار الذين قالوا هذا القول يحضرون النار ويعذَّبون فيها. وقيل: علمت الجنَّة أنهم أنفسهم يحضرون للحساب. والأوّل أَوْلى، لأنّ الإحضار إذا أُطلق فالمراد العذاب"[15].

2- في تفسيره لمعنى " أزلفت" في قوله تعالى﴿وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ﴾ (التّكوير: 13)، قال الشّوكاني مرجّحاً بمعنى الكلمة "زُلْفَى" عند العرب: "أيْ: قَربت إلى المتّقين وأدنيت منهم. قال الحسن[16]: إنهم يقربون منها لا أنّها تزول عن موضعها. وقال ابن زَيد[17]: معنى أزلفت تزيَّنت. والأوّل أَوْلى لأنَّ الزُّلفَى في كلام العرب القرب"[18].

3- في تفسيرِهِ لقولِهِ تعالى: ﴿وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ﴾ (الصَّافات: 48)، قال الشَّوكاني: "أيْ: نساءٌ قَصرنَ طَرْفَهُنّ على أزواجهن فَلا يُرِدْنَ غيرهم، والقَصْرُ معناه: الحبس... وقيل القاصرات: المحبوسات على أزواجهن، والأوَّلُ أوْلَى لأنَّه قال: قاصراتُ الطَّرف، ولم يَقُلْ: مَقْصُورات"[19].

المطلب الثاني: تَرجِيحُهُ بتقديم الحَقيقَة عَلى المَجازِ

الحقيقةً هِيَ حملُ الكلام على ظاهره، فتُحمل الكلمة على المعنى الذي وضعت له دون تأويل، والأمر نفسه بالنسبة للمعاني؛ فالحقيقة تكون في اللّفظ كما تكون المعنى، والمجاز على العكس من ذلك إذ هو تأويل يخالف الظاهر[20]، ومسألة أيُّهما يُقدّم: الحقيقة أو المجاز؟ فيه خلاف بين العلماء؛ أشار إليه ابن جزي في سياق عرضه لوجوه الترجيح، وهذا في قوله: "تقديم الحقيقة على المجاز. فإنّ الحقيقة أولى أن يحمل عليها اللّفظ عند الأصوليين. وقد يترجّح المجاز إذا كثر استعماله حتى يكون أغلب استعمالا من الحقيقة ويسمى مجازا راجحا والحقيقة مرجوحة. وقد اختلف العلماء أيّهما يقدّم: فمذهب أبي حنيفة تقديم الحقيقة لأنّها الأصل ومذهب أبي يوسف تقديم المجاز الرّاجح لرجحانه. وقد يكون المجاز أفصح وأبرع فيكونُ أرجحُ "[21]، أمّا الجمع بين الحقيقة والمجاز فهو مسألة خلافية بين من يرى جواز الجمع[22]، ونقله غير واحد عن الإمام

الشافعي[23]، ومن يرى عدم جوازه[24]، قال السّمين الحلبي: "وأكثر العلماء أنه لا يجمع بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة"[25]، وتقديم الحقيقة على المجاز حالَ التعارض هو من الوجوه المعتبرة في الترجيح عند أهل التفسير، قال القرطبي مؤصّلا لهذا الوجه التّرجيحي: "وإذا احتمل اللفظ الحقيقة والمجاز فالأصل الحقيقة حتى يرد دليل يزيلها"[26]، وقال صاحب لباب التأويل: "لأن اللفظ إذا دار بين الحقيقة والمجاز كان حمله على الحقيقة أوْلَى"[27]، وهو الوجه الذي رجّح به الشوكاني في العديد من المواضع في تفسيره، حيث يقدّم الحقيقة على المجاز حال التعارض وعدم وجود قرينة تصرف اللّفظ من معناه الظّاهر إلى معنى آخر باطن، ومن المواضع التي رجّح فيها الشّوكاني بتقديم الحقيقة على المجاز أذكر:

1- في تفسيره لمعنى التسبيح في قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ (النور: 36)، ذكر الشوكاني اختلاف العلماء في تفسير لمعنى التسبيح في الآية: "فالأكثرون حملوه على الصلاة المفروضة... وقيل: المراد بالتسبيح هنا: معناه الحقيقي، وهو تنزيه الله سبحانه عما لا يليق به في ذاته وصفاته وأفعاله، ويؤيّد هذا ذكر الصلاة والزكاة بعده، وهذا أرجح مما قبله، لكونه المعنى الحقيقي، مع وجود دليل يدل على خلاف ما ذهب إليه الأولون"[28].

2- في تفسيره لقوله تعالى: ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران: 169)، ذكر الشوكاني أنّ هناك خلافاً بين العلماء في مسألة حياة الشّهداء بين قال بالحقيقة؛ وهو قول الجمهور، ومن قال بالمجاز وهو غير الجمهور، ثمّ عقّب على القولين مرجّحاً بتقديم الحقيقة على المجاز، ونصّ ترجيحه: "... والصّحيح الأوّل، ولا موجب للمصير إلى المجاز. وقد وردت السُّنّة المطهَّرة[29] بأنّ أرواحهم في أجواف طيور خُضْرٍ، وأنهم في الجنّة يُرزقون، ويأكلون، ويتمتَّعون"[30].

المطلب الثّالث: ترجيحه بمرجع الضَّمير

الضمائر جزء لا يتجزأ من بُنية الكلام العربي، فبها يُسلم من التّكرار ويُطلب الاختصار، لكن قد يكون الضَّمير سبباً لنشوء الاختلاف في التّفسير لتداخل المعاني في السّياق الواحد وحصول تقديم وتأخير في المباني، لذا كانت الحاجة ملحّةً لوضع قواعد تضبط هذه المسألة؛ خاصّة ما تعلّق منها بتفسير كلام الله، حيث وضع العلماء قواعد تضبط مرجع الضّمير سأتعرّض لذكر بعضها مع التّمثيل لها من ترجيحات الإمام الشّوكاني في تفسيره.

الفرع الأول: عودة الضَّمير إلى مذكور أَوْلى من عودته إلى مُقَدَّر

ترجيح عودة الضّمير على المذكور حال الاختلاف بين عودته إلى مذكور أو إلى مقدّر من الوجوه المعتبرة في التّرجيح عند المفسّرين، جاء في كتاب قواعد التّرجيح: "إعادة الضّمير إلى مذكور أولى من إعادته إلى مقدّر"[31]، قال الشّوكاني في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ﴾ [المائدة: 45] مرجّحاً بمرجع الضمير إلى مذكور بدلًا من عودته إلى مقدّر: "أي: من تصدّق من المستحقين للقصاص بالقصاص، بأنْ عفا عن الجاني فهو كفارة للمُتَصدّق يكفر الله عنه بها ذنوبه. وقيل: إنّ المعنى: فهو كفارة للجارح فلا يؤاخذ بجنايته في الآخرة لأنّ العفو يقوم مقام أخذ الحقّ منه. والأوّل أرجح، لأنّ الضمير يعود على هذا التفسير الآخر إلى غير مذكور"[32].

الفرع الثاني: عودة الضّمير على أقرب مذكور

الترجيح بعودة الضّمير إلى أقرب مذكور من وجوه التّرجيح المعتبرة عند المفسّرين، قال ابن عطية في بيان مرجع الضمير في " بها" من قوله تعالى: ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ﴾ [البقرة: 132] "والضمير في بها عائد على كلمته التي هي أسلمت لربّ العالمين، وقيل: على الملّة المتقدّمة، والأوّل أصوب

لأنّه أقرب مذكور"[33]، وقال ابن جزي: "ولأنّ الضّمير ينبغي أن يعود على أقرب مذكور"[34]، وقال الخازن في أحد ترجيحاته: "... والقول الأوّل أولى لأنّ الضّمير يعود إلى أقرب مذكور))[35]، وقال أبو حيّان: "... وهو الظّاهر، لأنه أقرب مذكور"[36]، وغير ذلك من الأمثلة التي رجّح فيها المفسّرون بهذا الوجه، وأصّل الحربي هذا الوجه بقاعدة:((الأصل إعادة الضّمير إلى أقرب مذكور، ما لم يرد دليل بخلافه"[37]، ومن المواضع التي رجّح فيها الشّوكاني بهذا الوجه أذكر:

1- في تفسيره لمعنى "نذيراً" في مطلع سورة الفرقان: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: 1)، قال الشّوكاني مرجّحاً بعوْد الضمير إلى أقرب مذكور: "والنذير: المنذر، أي: ليكون محمد منذرا، أو ليكون إنزال القرآن منذراً، ويجوز أن يكون النذير هنا بمعنى المصدر للمبالغة، أي: ليكون إنزاله إنذاراً، وجعل الضمير للنبي ﷺ أولى، لأن صدور الإنذار منه حقيقة، ومن القرآن مجاز، والحمل على الحقيقة أوْلَى ولكونه أقرب مذكور"[38].

2- في بيانه لمعنى "أمثالها" في قوله تعالى: ﴿وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا﴾ (محمد: 10)، قال الشوكاني: "قال الزّجاج[39] وابن جرير[40]: الضّمير في "أمثالها" يرجع إلى ﴿عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾، وإنما جمع لأنّ العواقب متعدّدة بحسب تعدّد الأمَمِ المعذَّبة، وقيل: أمثال العقوبة، وقيل: الهَلَكَة، وقيل: التَّدمير، والأوّل أولى لرجوع الضَّمير إلى ما هو مذكور قبله"[41].

الفرع الثالث: توحيد مرجع الضَّمير

توحيد مرجع الضَّمائر موجبٌ لحدوث تناسقٍ في المباني وتناغمٍ في المعاني، وهذا لمَا في تفكيك مرجع الضَّمائر من حدوث تداخلٍ في المعاني حالَ عدم وجود قرينة صريحة تفصل مرجع الضَّمير عن باقي الضَّمائر في السّياق الواحد، وقد أصّل الحربي لهذا الوجه بقاعدة منفصلة قال فيها: "توحيد مرجع الضَّمائر في السّياق الواحد أولى من تفريقها"[42]، ومن المواضع التي رجّح فيها الشّوكاني بتوحيد مرجع الضَّمير أذكر:

1- في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا﴾ (النساء: 4)، قال الشّوكاني: "الخطاب للأزواج، وقيل: للأولياء ... والأوّل أوْلى، لأنّ الضّمائر من أوّل السّياق للأزواج"[43].

2- وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي﴾ (العنكبوت: 26)، ذكر الشّوكاني أنّ هناك اختلافا في القائل: "إنّي مُهَاجِر" بين من يرى أنّ هذا القول لسيّدنا إبراهيم ومن يرى أنّ القائل هو سيّدنا لوط، ثمّ عقب الشَّوكاني على القولين مرجّحاً بتوحيد مرجع الضَّمائر في السّياق الواحد: "والأوّل أوْلى لرجوع الضّمير في قوله: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾ إلى إبراهيم، وكذا في قوله: ﴿وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ ، وكذا في قوله: ﴿وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ فإنَّ هذه الضَّمائر كلُّها لإبراهيم بلا خلاف"[44].

3- في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ**﴾ (الطلاق: 1) قال الإمام الشَّوكاني: "والخطاب للأزواج، وقيل: للزوجات، وقيل: للمسلمين على العموم، والأوَّل أوْلى لأنَّ الضَّمائرَ كلّها لهم"[45].

المطلب الرابع: ترجيحُه بتقديمِ التَّأسيسِ على التَّأكيد

الترجيح بتقديم التأسيس على التَّأكيد من وجوه الترجيح المعتبرة عند المفسّرين، قال أبو حيّان في أحد المواضع الترجيحية في تفسيره: "وإذا أراد الأمرين: التأسيس والتأكيد، كان حمله على التأسيس هو الأولى، ولا يذهب إلى التأكيد إلا عند اتضاح عدم التأسيس"[46]، وقال ابن عرفة: "... وهو أولى من جعلهما بمعنى

واحد لأنّ التأسيس أولى من التأكيد"[47]، وغيرها من المواضع[48] التي رجّح فيها المفسرون بهذا الوجه، ومن المواضع التي رجّح فيها الشوكاني بتقديم التأسيس على التأكيد أذكر:

1- في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ** ﴾ (المائدة: 46)، قال الشّوكاني مرجّحاً بتقديم التأسيس على التأكيد: "ومصدقا معطوف على محلّ فيه هدى أي إنّ الإنجيل أوتيه عيسى حال كونه مشتملا على الهدى والنور مصدقا لما بين يديه من التوراة وقيل: إنّ "مُصَدّقا" معطوف على "مصدقا" الأوّل فيكون حالًا من عيسى مؤكداً للحال الأوّل ومقرر له. والأوّل أوْلى لأنّ التّأسيس خيرٌ من التأكيد"[49].

2- في تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾ (يوسف:85)، قال الشوكاني مرجّحاً بهذا الوجه: "... والأوْلى تفسير الحرض هنا بغير الموت والهلاك من هذه المعاني المذكورة حتى يكون لقوله: ﴿ أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾ معنى غير معنى الحرض، فالتأسيس أوْلى من التأكيد"[50].

المطلب الخامس: ترجيحه بحمل المُطْلَقِ على المُقَيَّد:

من وجوه الترجيح المعتبرة عند أهل التَّفسير حملهم المطلق على المقيّد ما لم تكن هناك قرينةٌ مانعةٌ، ومن الأمثلة على ذلك قول الرازي في أحد المواضع من تفسيره: "... وحمل المطلق على المقيّد هو الواجب"[51]، وقال القرطبي في تفسيره لسورة البقرة: "... حمل العلماء هاهنا المطلق على المقيد إجماعاً"[52]، وقال الخازن في أحد ترجيحاته: "... وحمل المطلق على المقيد أوْلى"[53]، وغيرها من المواضع[54] الأخرى التي وقفتُ عليها رجّح فيها المفسّرون بهذا الوجه، ومن المواضع التي رجّح فيها الشوكاني بحمل المطلق على المقيد في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (النور: 32)، قال الشوكاني: "أي لا تمتنعوا من تزويج الأحرار بسبب فقر الرجل والمرأة أو أحدهما، فإنهم إن يكونوا فقراء يغنهم الله سبحانه، ويتفضل عليهم بذلك. قال الزجاج[55]: حثّ الله على النكاح وأعلم أنه سبب لنفي الفقر، ولا يلزم أن يكون هذا حاصلًا لكل فقير إذا تزوّج، فإنّ ذلك مقيّدٌ بالمشيئة. وقد يوجد في الخارج كثير من الفقراء لا يحصل لهم الغنى إذا تزوجوا. وقيل المعنى: إنه يغنيه بغنى النفس، وقيل المعنى: إن يكونوا فقراء إلى النّكاح يغنِهم الله من فضله بالحلال ليتعفّفوا عن الزّنا. والوجه الأول أوْلى، ويدلّ عليه قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ إِن شَاءَ﴾ (التوبة: 28)، فيُحمل المطلق هنا على المقيّد هناك"[56].

المطلب السادس: ترجيحه بالعموم

من وجوه التّرجيح التي ذكرها ابن جزي في مقدمة تفسيره تقديم العام على الخاص حالَ التنازع، وعبّر عن اعتباره لهذا الوجه بقوله: "تقديم العمومي على الخصوصي فإنّ العمومي أوْلى لأنّه الأصل إلّا أن يدلّ دليل على التّخصيص"[57]، والتّرجيح بالعموم عند التّعارض وعدم وجود قرينة تصرف من العموم إلى الخصوص من وجوه التّرجيح المشهورة عند المفسّرين، قال الطبري في أحد ترجيحاته: "... فهو على العموم حتى يخصّ ذلك ما يجبُ التسليم له"[58]، وقال النيسابوري: "... والتّحقيق أن كل من حصل في حقّه هذه الصّفة يكون داخلًا في الآية لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السّبب"[59]، وغيرها من المواضع[60] التي رجّح فيها المفسرون بهذا الوجه.

والتّرجيح بالعموم من أكثر الوجوه التي رجّح بها الشوكاني في تفسيره، يظهر ذلك في العديد من المواضع[61] في تفسيره، من بينها:

1- في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ ۙ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ (البقرة: 159)، ذكر الشوكاني أن هناك اختلافاً في من جاء فيه هذا التهديد "فقيل: أحبار اليهود ورهبان النصارى الذين كتموا أمر محمد ﷺ وقيل: كلّ من كتم الحق وترك بيان ما أوجب الله بيانه، وهو الرّاجح، لأن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السّبب كما تقرّر في الأصول"[62].

2- في بيان معنى " الملك" في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الملك: 1)، قال الشّوكاني: "والملك: هو ملك السماوات والأرض في الدنيا والآخرة، فهو يعز من يشاء ويذلّ من يشاء، ويرفع من يشاء ويضع من يشاء، وقيل: المراد بالملك ملك النبوة، والأول أولى لأن الحمل على العموم أكثر مدحا وأبلغ ثناء، ولا وجه للتخصيص"[63].

3- في ترجيحه لمعنى الباقيات الصّالحات في قوله تعالى: ﴿ وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ (الكهف: 46)، قال الشوكاني مرجّحاً بالعموم: "والظاهر أنَّ الباقيات الصَّالحات كل عمل خير، فلا وجه لقصرها على الصلاة كما قال بعض، ولا لقصرها على نوع من أنواع الذكر كما قاله بعض آخر، ولا على ما كان يفعله فقراء المهاجرين باعتبار السَّبب لأنّ العبرةَ بعُمومِ اللَّفظ لا بخُصُوص السَّبب"[64].

خاتمة:

نستخلص ممَّا سبق أنَّ تفسير " فتح القدير" من المراجع المهمّة في هذا الباب، حيث سلك فيه صاحبه مسلكاً يقوم على عرض الأوجه التي يحتملها اللَّفظ والسّياق مقرونة بأدلّتها، ثمّ استنباط القول الرّاجح في المسألة وفق منهج مضبوطٍ بأوجه محدّدة وقواعد مضبوطة، ومن النتائج التي توصّلت إليها في هذا البحث أذكر:

- تبحّر الإمام الشوكاني في المباحث المتعلّقة باللغة العربية ممّا أهّله للترجيح بين الأقوال المختلفة في التفسير، خاصّة ما تعلّق منها بالجانب اللّغوي.
- تنوّع الوجوه التي اعتمدها الشوكاني في ترجيحه بين الأقوال المتعارضة.
- ترجيح الشوكاني بتقديم الحقيقة على المجاز ما لم تكن هناك قرينة تصرف الكلام من معناه الحقيقي إلى معنى آخر مجازي.
- عند الاختلاف في مرجع الضَّمير بين مذكور أو مقدّر يُقدِّم المذكور على المقدّر.
- الأصل في اللُّغة إعادة الضَّمير إلى أقرب مذكور ما لم يرِد صارفٌ يصرف الضَّمير من القريب إلى البعيد.
- توحيده لمرجع الضَّمائر في السّياق الواحد.
- القول بالعموم أولى من التَّخصيص دون دليل، وهو ما رجّحه الشوكاني في العديد من المواضع في تفسيره.
- أهمّية دراسة وجوه التّرجيح عند المفسّرين لما لها من تقويةٍ لملكة الباحث التفسيريّة واستنباطٍ للقواعد واستقراءٍ للأوجه التي اعتمدها المفسّرون في ترجيحهم بين الأقوال المختلفة في التفسير.

قائمة المصادر والمراجع:

1- أدب الطلب ومنتهى الأدب، الشوكاني، ت: عبد الله يحيى السريحي، دار ابن حزم، لبنان، بيروت، ط1، 1419هـ، 1998م.
2- تفسير ابن عرفة، ابن عرفة (803هـ)، ت: جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 2008م.
3- تفسير الراغب الأصفهاني، الراغب الأصفهانى (502هـ)، ت: محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب، جامعة طنطا، 1420 هـ، 1999 م.
4- التفسير المظهري، محمد ثناء الله المظهري (1225هـ)، ت: غلام نبي التونسي، مكتبة الرشدية، باكستان.
5- تفسير المنار، محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
6- جامع البيان، الطبري (310هـ) ، ت: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ، 2000م.
7- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (671هـ)، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ، 1964م.
8- حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، شهاب الدين الخفاجي (1069هـ)، دار صادر، بيروت.
9- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي (956هـ)، ت: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق.
10- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي (1270هـ)، ت: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.
11- السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، الخطيب الشربيني (977هـ)، مطبعة بولاق، القاهرة، 1285هـ.
12- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود (982هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
13- غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين النيسابوري (850هـ)، ت: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416ه.
14- فتحُ البيان في مقاصد القرآن، صديق خان (1307هـ)، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1412هـ، 1992م.
15- فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، زكريا بن محمد السنيكي (926هـ)، ت: محمد علي الصابوني ، دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان، ط1، 1403 هـ ، 1983م.
16- فتح القدير، الشوكاني، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ.
17- قواعد الترجيح عند المفسرين، حسين الحربي، دار القاسم.
18- القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، الشوكاني، ت: عبد الرحمن عبد الخالق، دار القلم، الكويت، ط1، 1396هـ.
19- لباب التأويل في معاني التنزيل، الخازن (971هـ)، ت: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.
20- اللباب في علوم الكتاب، سراج الدين عمر الحنبلي الدمشقي النعماني (880)، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ،1998م.
21- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، عبد الحميد بن باديس (1358هـ)، ت: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1416هـ، 1995م.
22- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية (542هـ)، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.
23- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي (1993هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1415هـ، 1995م.
24- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج النيسابوري (261هـ)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
25- معاني القرآن وإعرابه، الزجاج (311هـ)، ت: عبد الجليل عبده شلبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1408هـ، 1988م.
26- معجم البلدان، شهاب الدين الحموي (626هـ)، دار صادر، بيروت، ط2، 1995م.
27- مفاتيح الغيب، الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.

28- الأعلام، خير الدين الزركلي (1396هـ)، دار العلم للملايين، ط15، 2002م.
29- البحر المحيط، أبو حيان (414هـ)، ت: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.
30- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ابن عجيبة الفاسي (1224هـ)، ت: أحمد عبد الله القرشي رسلان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1423هـ، 2002م.
31- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، الشوكاني (1250هـ)، دار المعرفة، بيروت.
32- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور(1993هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ.
33- التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي (741هـ)، ت: عبد الله الخالدي، ط1، 1416هـ.

الهوامش:

[1]- بفتح الشين ثم السكون وكاف وبعد الألف نون، وهي قرية في اليمن. ينظر: معجم البلدان، شهاب الدين الحموي، ج3، ص373.
[2]- ينظر: الشوكاني، أدب الطلب ومنتهى الأدب، ص35.
[3]- ينظر: الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، ص18-71.
[4]- ينظر: الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ج2، ص 214- 225؛ أدب الطلب ومنتهى الأدب، الشوكاني، المصدر السابق، ص35؛ خير الدين الزركلي، ج6، ص298.
[5]- ينظر: الشوكاني، فتح القدير، ج1، ص13.
[6]- الشوكاني، فتح القدير، المصدر السابق، ج1، ص14.
[7]- الشوكاني، فتح القدير، المصدر نفسه، ج1، ص14.
[8]- الذهبي، التفسير والمفسرون، ج2، ص213.
[9]- ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، المرجع السابق، ج2، ص213.
[10]- الشّوكاني، فتح القدير، المصدر السابق، ج1، ص15.
[11]- الذّهبي، التفسير والمفسّرون، المرجع السابق، ج2، ص211-212.
[12]- ينظر: الشّوكاني، فتح القدير، المصدر السابق، ج1، ص15.
[13]- ابن جزي، التّسهيل لعلوم التنزيل، ج1، ص19.
[14]- حسين الحربي، قواعد التّرجيح عند المفسّرين، ص511.
[15]- الشوكاني، فتح القدير، المصدر السابق، ج4، ص475.
[16]- ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج19، ص235؛ سراج الدين عمر الحنبلي الدمشقي النعماني، اللباب في علوم الكتاب، ج20، ص185؛ الخطيب الشربيني، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، ج4، ص493.
[17]- ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ج19، ص235؛ سراج الدين عمر الحنبلي الدمشقي النعماني، اللباب في علوم الكتاب، المصدر السابق، ج20، ص185؛ الخطيب الشربيني، السراج المنير، المصدر السابق، ج4، ص493.
[18]- الشوكاني، فتح القدير، المصدر السابق، ج5، ص471.
[19]- الشوكاني، فتح القدير، المصدر نفسه، ج4، ص452.
[20]- ينظر: الراغب الأصفهانى، تفسير الراغب الأصفهاني، ج1، ص15-16.
[21]- ابن جزي، التسهيل، المصدر السابق، ج1، ص19.
[22]- ينظر: السّمين الحلبي، الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، ج6، ص156، ج8، ص245؛ نظام الدّين النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج1، ص402.
[23]- زكريا بن محمد السنيكي، فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، ج1، ص326؛ الخطيب الشربيني، السراج المنير، المصدر السابق، ج3، ص70؛ محمد ثناء الله المظهري، التفسير المظهري، ج1، ص384.

[24]- ينظر: الرّازي، مفاتيح الغيب، ج16، ص148؛ ج24، ص401؛ ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، المصدر نفسه، ج2، ص106.
[25]- السّمين الحلبي، الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، المصدر السابق، ج8، ص634.
[26]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ج2، ص330.
[27]- الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، ج2، ص484.
[28]- الشوكاني، فتح القدير، المصدر السابق، ج4، ص41.
[29]- ينظر: مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، كتاب: الإمارة، باب: بيان أن أرواح الشهداء في الجنة وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون، ج3، ص502، الحديث رقم: 1887.
[30]- الشوكاني، فتح القدير، المصدر السابق، ج1، ص457.
[31]- حسين الحربي، قواعد الترجيح، المرجع السابق، ص593.
[32]- الشوكاني، فتح القدير، المصدر السابق، ج2، ص54.
[33]- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج1، ص213.
[34]- ينظر: ابن جزي، التسهيل، المصدر السابق، ج1، ص361.
[35]- الخازن، لباب التأويل، المصدر السابق، ج2، ص23.
[36]- أو حيان، البحر المحيط، ج1، ص262.
[37]- حسين الحربي، قواعد الترجيح، المرجع السابق، ص621.
[38]- الشوكاني، فتح القدير، المصدر السابق، ج4، ص71.
[39]- ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج5، ص8.
[40]- ينظر: الطبري، جامع البيان، ت: أحمد محمد شاكر، ج22، ص163.
[41]- الشوكاني، فتح القدير، المصدر السابق، ج5، ص39.
[42]- حسين الحربي، قواعد الترجيح، المرجع نفسه، ص613.
[43]- الشوكاني، فتح القدير، المصدر السابق، ج1، ص485.
[44]- الشوكاني، فتح القدير، المصدر نفسه، ج4، ص230.
[45]- الشوكاني، فتح القدير، المصدر نفسه، ج5، ص287.
[46]- أبو حيان، البحر المحيط، المصدر السابق، ج4، ص83.
[47]- ابن عرفة، تفسير ابن عرفة، ج3، ص74.
[48]- ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، المصدر السابق، ج6، ص 437؛ شهاب الدين الخفاجي، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، ج8، ص181؛ محمد ثناء الله المظهري، التفسير المظهري، المصدر السابق، ج10، ص 293؛ الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج8، ص306؛ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج21، ص64.
[49]- الشوكاني، فتح القدير، المصدر السابق، ج2، ص 54- 55.
[50]- الشوكاني، فتح القدير، المصدر نفسه، ج3، ص59.
[51]- الرازي، مفاتيح الغيب، المصدر السابق، ج11، ص312.
[52]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ج2، ص222.
[53]- الخازن، لباب التأويل، المصدر السابق، ج4، ص258.
[54]- ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج7، ص260؛ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج3، ص95؛ محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج5، ص544.
[55]- ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، المصدر السابق، ج4، ص40.
[56]- الشوكاني، فتح القدير، المصدر السابق، ج4، ص33.
[57]- ابن جزي، التسهيل، المصدر السابق، ج1، ص19.
[58]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج8، ص496.

[59]- النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، المصدر السابق، ج5، ص351.

[60]- ينظر: ابن عجيبة الفاسي، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، 1423هـ، 2002م، ج7، ص303؛ صديق خان، فتحُ البيان في مقاصد القرآن، 1412هـ، 1992م، ج3، ص370؛ عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص91.

[61]- ينظر: الشوكاني، فتح القدير، المصدر السابق، ج1، ص437؛ ج1، ص555؛ ج2، ص368؛ ج4، ص537؛ ج5، ص47؛ ج5، ص387؛ ج5، ص447؛ ج5، ص523.

[62]- الشوكاني، فتح القدير، المصدر نفسه، ج1، ص187.

[63]- الشوكاني، فتح القدير، المصدر نفسه، ج5، ص308.

[64]- الشوكاني، فتح القدير، المصدر نفسه، ج3، ص344.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 331 – 346
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

استدراك المُلّا خسرو على الزّمخشري من خلال حاشيته على تفسير البيضاوي - تفسير سورة الفاتحة نموذجا -

Mullah Khosrow's reconsiderations on al- Zamakhshari through his footnote on tafsir al-Baydawi - Interpretation of Surat Al-Fatihah as a model –

طالب الدكتوراه هشام بلقاضي[1] أ.د/ عبد الحفيظ هلال
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
hichem2712@gmail.com hellal05@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/04/25 تاريخ القبول: 2022/01/17

الملخص:
تهدف هذه الدّراسة إلى البحث في الاستدراك على الزّمخشري من خلال حاشية المُلّا خسرو على تفسير البيضاوي، وبيان الآراء بين الزّمخشري والبيضاوي والمُلّا خسرو وغيره من مؤلّفي الحواشي، فاقتصر البحث على عرض وتحليل أحد عشر موضعا في تفسير سورة الفاتحة كنمُوذج، تنوّعت فيه الاستدراكات بين التّفسير والقراءات والحديث والفقه واللّغة.
الكلمات المفتاحية: الزمخشري؛ البيضاوي؛ الاستدراك؛ الملا خسرو.

Abstract:
This study aims at investigating the reconsiderations on al-Zamakhshari through the footnote of Mullah Khosrow on tafsir al-Baydawi (the interpretation of al-Baydawi) and elucidating the scientific discussions between al-Zamakhshari, al-Baydawi, Mullah Khosrow, and other footnote writers. The research is limited to presenting and analyzing eleven passages in the interpretation of surah al-Fatihah as a model, in which the reconsiderations varied from tafsir (interpretation), to Quranic readings, to Fiqh, to hadith, and language.
Key words: al-Zamakhshari; Al-Baydawi; the Reconsiderations; Al-Mulla Khosrow.

مقدّمة:

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا، والصّلاة والسّلام على سيدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

يعدُّ تفسير أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل للإمام عبد الله بن عمر ناصر الدين البيضاوي من التّفاسير التي اهتمّ بها العلماء تدريسًا وتخريجًا وشرحًا، باعتباره جمعًا معتصرا مختصرا لأمّهات كتب التفسير، ومن بينها تفسير الكشّاف عن حقائق التّنزيل وأسرار التّأويل ووجوه التّنزيل لمحمود بن عمر جار الله أبو

[1]- المؤلف المرسل.

القاسم الزّمخشري، فمن نظر فيه وفي تفسير البيضاوي أدرك أنّهما صنوان، حتى اعتبر بعض العلماء تفسير البيضاوي مختصرا للكشّاف.

وقد انتبه الملّا خسرو إلى هذا الارتباط الوثيق بين هذين التّفسيرين، فقال في مقدمة حاشيته: "لأنّه إذا نُظر – أي: لتفسير البيضاوي - بالإنصاف لبّ الكشّاف ورُوحه"، وبيّن ما تميّز به تفسير البيضاوي من استدراك على تفسير الكشّاف، لأنّ البيضاوي لم يكن مجرّد ناقل، بل ناقد يخَطّئ ويصوّب، ويعضّدُ ويناقش، ويوافق أو يخالف، فقال الملا خسرو: " حتى أنّ من نظر فيه وفي الكشّاف المسلَّم فضله بين فُحول العُلماء الأشراف، وتأمّل في كلاميهما بالإمعان، وحصّل في مراميها بالإيقان والإتقان، وقف فيه على لطائف من المعارف والنِّكات، عري الكشّاف عنها وهي من المهمّات، وعثر في الكشّاف على ثلم هو عنها خال، وتيقّن أنّه بالنّسبة إليه كالعقد المنفصم المتناثر اللآلئ"[1]، وأكد تركيزه على هذه الفكرة في حاشيته فقال: "فلا بدّ من تتبّع مظانّ المآخذ التي إذا وجدت يعضُّ عليها بالنّواجد، مع ذهن ثاقب وطبع وقّاد، لحلّ العُقد مأنوس، ولفتح الغلق معتاد"[2].

إشكالية البحث:

ممّا سبق من بيان قوة الارتباط بين تفسير الكشّاف وتفسير البيضاوي، واستدراك اللّاحق على السّابق منهما، وبالنّظر لما اعتمده البيضاوي في تفسيره من أسلوب الإيجاز والاختصار، ودقّة العبارة وعمق المعاني، واكتفائه بالإشارة والتّلميح، نجد أنّ الاستدراكات صارت بعيدة الموارد، صعبة المنال، وسأحاول في هذا البحث إبراز هذه الاستدراكات وعرضها وتقريبها وتحليلها مُعتمدا على ما ذكره الملّا خسرو في حاشيته على تفسير البيضاوي، وأقتصر على تفسير سورة الفاتحة كنموذج لهذه الاستدراكات، لأنّ سورة الفاتحة شغلت حيّزا كبيرا من الحاشية[3]، وطبيعة المقال لا تسمح باستقراء كلّ الاستدراكات، ومن هنا تتجلّى الإشكالية الرّئيسية في: ما هي استدراكات الملا خسرو على الزمخشري من خلال حاشيته على تفسير البيضاوي، وتحديدا في سورة الفاتحة؟ ويتفرّع عن هذه الإشكالية الأسئلة الآتية:

- في أي مجال تركّزت هذه الاستدراكات؟
- ما المقصد من هذه الاستدراكات؟
- ما منهجية المُلّا خسرو في الكشف عن هذه الاستدراكات؟
- هل الاستدراكات وجيهة؟

أهمية الدراسة:

تتجلّى أهمية هذه الدّراسة فيما تكشفه هذه الاستدراكات من مُناقشة علمية بين ثلاثة أعلام من المفسرين وهم: الزمخشري والبيضاوي والملاخسرو، أضف إلى ذلك أنّ أقوال الملّا خسرو في التّفسير ما زالت حبيسة المكتبات، فلم يطلع عليها كثيرمن الباحثين لكون الحاشية لا تزال مخطوطة، مع ما تبرزه هذه الدّراسة من الملكة النّقدية بتحليل الاستدراكات، ومناقشة بين الحواشي على تفسيري الكشّاف والبيضاوي.

الدّراسات السابقة:

لم أقف على دراسة خاصة مستقلة حول الاستدراك على الزمخشري في حاشية الملا خسرو على تفسير البيضاوي. ومجمل ما وقفت عليه:

- استدراكات الزركشي على الزمخشري في كتاب البرهان، مقال للدكتور عبد العزيز جودي، مجلة جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، المجلد 34، العدد 01، سنة 2020.

- استدراكات ابن هشام على الزمخشري من خلال كتاب "مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، مقال للدكتور هيثم إبراهيم، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، المجلد 15، العدد 01، سنة 2014.

أهداف البحث:

يصبُو هذا البحث إلى عرض وتحليل الاستدراكات على الزّمخشري من خلال حاشية الملا خسرو على تفسير البيضاوي لسورة الفاتحة كنموذج لهذه الاستدراكات، وتسعى الدراسة إلى بيان منهجية الحواشي في التّعامل مع المختصرات، وكيفية فكّ العبارات وقراءة النّصوص ومُناقشة الأقوال. ومن ثمَّ الكشف عن المنهج النقدي في تصحيح الأخطاء، وكيفية إكمال النقص ورفع اللبس إن وجد، فنعرف بذلك مقدار التّوافق والاختلاف بين تفسير البيضاوي وتفسير الكشّاف.

وللإجابة عن الاشكالية الرّئيسية، قسّمت البحث إلى مدخل ومطلبين، وخاتمة ذكرت فيها النّتائج والتّوصيات.

مدخل:

أولا: تعريف الاستدراك

لغة: قال ابن فارس: "(درك) الدال والراء والكاف أصل واحد، وهو لحوق الشيء بالشيء ووصوله إليه"[4]، وقال الزمخشري: "طلبه حتى أدركه أي لحق به... وتدارك القوم: لحق آخرهم بأوّلهم"[5]، ويتوافق معنى الاستدراك المقصود من البحث ما ورد في معجم اللغة العربية المعاصرة أنّ قولهم: "استدرك عليه القولَ"، يقصد به[6]:

1- أصْلحَ خطأَه أو أَكْمَل نقصَه، أو أزال عنه لُبسًا، مثل قولهم: "شعرت أنّه لم يكن دقيقًا في حديثه فاستدركت عليه القولَ".

2- خطّأه فيه.

وفي اصطلاح المفسّرين: اتباع القول الأول بقول ثان يُصلِحُ خطَأهُ، أو يُكْمِلُ نقصه، أو يُزيل عنه لبسًا[7].

ثانيا: تعريف الحاشية

لغة: حاشية الشّيء: جانبه وطرفه[8]، واصطلاحا: يمكن اعتبار الحاشية خطوة ثانية من شرح المتن أو النّص، فالحاشية شرح على شرح المتن أو النّص، وتأتي بعدها حاشية الحاشية أو ما يسمّى بالتّقرير، وقد يراد بالحاشية الهامش أي: ما يكتب على أطراف الصّفحة من ملحوظات، وقد تكون الحاشية مندرجة مع المتن، وقد تكون تأليفا مستقلا[9]، كحاشية الملا خسرو على تفسير البيضاوي.

المطلب الأول: تراجم ومؤلفات

الفرع الأول: نبذة عن الزمخشري وتفسيره

أولا: ترجمة الزمخشري

محمود بن عمر بن محمد بن عمر العلّامة أبو القاسم الزّمخشري الخوارزمي النحوي، اللغوي، المتكلّم، المعتزلي، المفسّر، يلقب جار الله، لأنّه جاور بمكة زمانا، وبها صنف تفسيره "الكشاف"، ولد في رجب سنة سبع وستين وأربعمائة بزمخشر، قرية من قرى خوارزم.

من مصنفاته: "الفائق في غريب الحديث"، و"المفصل"، و"أساس البلاغة"، و"ربيع الأبرار" و"القسطاس"، و"المستقصى"، و"الأنموذج"، و"صميم العربية"، و"شقائق النّعمان"، و"المنهاج"،

و"شرح أبيات سيبويه"، و"أطواق الذهب"، و"الرائض في الفرائض"، و"شرح بعض مشكلات المفضل"، و"الأحاجي النحوية"، و"المفرد والمؤنث"، و"متشابه أسامي الرواة"، و"النصائح الصغار"، و"النصائح الكبار"، و"ضالة النّاشد"، و"رؤوس المسائل"، و"شافي العيّ في كلام الشافعي"، و"معجم الحدود"، و"المنهاج"، و"مقدمة الأدب"، و"ديوان الرسائل"، و"ديوان الشعر"، و"الرسالة النّاصحة"، و"الأمالي"ن وغير ذلك. توفي: ليلة عرفة سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة[10].

ثانيا: التّعريف بتفسير الكشّاف

هو تفسير الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل للزّمخشري، وقد ذكر في مقدمة تفسيره سبب تأليفه فقال: "ولقد رأيت إخواننا في الدّين من أفاضل الفئة النّاجية العدلية، الجامعين بين علم العربية والأصول الدّينية، كلّما رجعوا إليّ في تفسير آية فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب، أفاضوا في الاستحسان والتّعجب واستطيروا شوقا إلى مصنّف يضمّ أطرافا من ذلك حتى اجتمعوا إليّ مقترحين أن أملي عليهم "الكشف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل""[11]، وكتب الزمخشري تفسيره في مكة، ملتمسا بركة حرم الله.

وأمّا القيمة العلمية لهذا التفسير فهو مع ما فيه من الاعتزال[12]، يعد أهم تفسير أبان عن وجوه الإعجاز والبيان، وأظهر جمال بلاغة وفصاحة القرآن، وأجاد في الكشف عن وجوه الإعراب، وجمع النكت والفوائد العظام، مع التزامه منهج الإيجاز والاختصار ودقة العبارة وعمق المعاني، فصرفت همم العلماء إليه استفادة وشرحا وتدريسا واستدراكا، فكثرت عليه الحواشي والتعليقات، وقلّما تجد تفسيرا لا يعتمد على "الكشاف" في مسائل اللغة العربية.

الفرع الثاني: نبذة عن البيضاوي وتفسيره

أولا: ترجمة الإمام البيضاوي[13]

هو العلّامة المفسّر قاضي القُضاة، ناصر الدّين أبو الخير، وقيل: أبو سعيد، عبد الله بن عمر بن علي البيضاوي الشّيرازي الشّافعي، لم تذكر سنة ولادته، قال السّيوطي: "كان إمامًا علّامة، عارفًا بالفقه والأصلين والعربية والمنطق، نظّارًا صالحًا متعبّدًا شافعيًّا"[14]. وقال السّبكي: "كان إمامًا مبرزًا نظارًا خيِّرًا، صالحًا متعبّدًا"[15].

تعدّدت مصنّفاته في فنون شتّى ففي التّوحيد وأصول الدّين، له كتاب "طوالع الأنوار"، و"المصباح"، و"الإيضاح". وله في التّفسير: "أنوار التنزيل وأسرار التأويل". وله في الحديث كتاب "شرح المصابيح"، أي: مصابيح السُّنَّة للبغوي. وفي علم أصول الفقه: له كتاب "منهاج الوصول إلى علم الأصول" المعروف بـ"المنهاج"، وشرح مختصر ابن الحاجب، و"شرح المحصول" و"شرح المنتخب في الأصول" وكل من المحصول والمنتخب لفخر الدين الرّازي، وفي الفقه: له كتاب "الغاية القصوى في دراية الفتوى، و"شرح التّنبيه" أي: التّنبيه في الفقه الشّافعي للشّيرازي، وفي السلوك: كتاب "تهذيب الأخلاق" وفي النّحو: له كتاب "شرح الكافية" و"لبُّ اللباب في علم الإعراب" وكل من الكافية واللّباب لابن الحاجب " وله في التّاريخ: "نظام التّواريخ" كتبه باللّغة الفارسية. تُوفِّي الإمام البيضاوي بمدينة تبريز. قال الإسنوي: سنة 691هـ[16]. وقال ابن كثير[17] والصفدي[18]: سنة 685هـ.

ثانيا: التّعريف بتفسير البيضاوي

تفسير البيضاوي المسمى بأنوار التّنزيل وأسرار التّأويل من أشهر كتب التّفسير التي أكبرها العلماء لقيمتها العلمية واعتنوا بها تدريسا وتعليقا وحواش، وقد استفاد مؤلّفه من "الكشّاف" للزّمخشري المسائلَ

المتعلّقة باللّغة العربية كالإعراب والمعاني والبيان، ومن "التّفسير الكبير" لفخر الدّين الرّازي المسائلَ المتعلّقة بالآيات الكونية وعلم الكلام، ومن تفسير "تحقيق البيان" للرّاغب الأصفهاني المسائلَ المتعلّقة بالاشتقاق ولطائف الإشارات، وأضاف إليه الإمام البيضاوي من كِيسه وعصارة فكره النّكت الرّائعة والاستنباطات الدّقيقة[19].

بهذا تحصّل بهذا الجمع البديع أن صار تفسير الإمام البيضاوي مجمعًا لنفائس البيان القُرآني، ومُعتصرًا من مُختصر لأمّهات كتب التّفسير التي حوت زخمًا من المعاني والأقوال، وكثيرًا من المُلح والفوائد العظام، التي عبّر عنها الإمام البيضاوي بعبارات دقيقة، لا يظفر بها إلّا العلماء الفُحول، ممّن له خبرة الغوص تحت الألفاظ والمعاني ليلتقطوا درر التّفسير وجواهر القرآن. ومن هنا تجلت أهمية هذا التّفسير، فاتّخذه كثير من العلماء مادّة للتّدريس، وتأليف الحواشي والتّعليقات عليه وتخريج أحاديثه، حتى بلغ عددها أكثر من مائة مصنّف، بين مخطوط ومطبوع[20].

الفرع الثالث: التعريف بالملا خسرو وحاشيته

أولا: تعريف بالملّا خسرو وحاشيته:

1- الملّا خسرو: هو الإمام العلّامة محمد بن فُرامرز بن علي الشّهير بالملّا خسرو، من العلماء الكبار، وممّن له في العلوم تصانيف، قرأ على المولى بُرهان الدين حيدر الهروي، كان قاضياً بالعسكر المنصور، ثمّ فوّض إليه بعد موت المولى خضر بيك قضاء قُسطنطينية وغيرها، مُضافاً إليها وتدريس في أيا صوفية، وكان السّلطان محمد خان يفتخر به ويقول عنه: "هذا أبو حنيفة الثاني"، من مصنفاته: في أصول الفقه: "مرقاة الوصول"، وشرحه "مرآة الأصول"، وحاشية على " التّلويح في شرح التوضيح " لسعد الدين التّفتازاني ، وفي الفقه: "درر الحكام في شرح غرر الأحكام"، وفي التفسير: "حاشية على تفسير البيضاوي"، وفي المناظرات العلمية: "نقد الأفكار في ردّ الأنظار، "جمع فيه مباحث حول القرآن، وأخبار النبوة، والأصول، والفقه، والبلاغة، والمنطق. وفي علم البلاغة: له حاشية على " المطوّل" لسعد الدين التّفتازاني"، وغيرها. توفي سنة 885هـ[21].

ثانيا: تعريف بحاشية الملا خسرو على تفسير البيضاوي

تعتبر حاشية محمد بن فُرامرز بن علي، المعروف بالملا خُسرو، من بين الحواشي المهمة لأنّ مؤلفها جمع بين الفقه والأصول والتّفسير واللّغة والمنطق، وشارك في الكثير من العُلوم، وهي حاشية على تفسير الإمام البيضاوي من بدايته إلى تفسير قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النّاسِ...﴾ (البقرة: 142). ولأهمية هذه الحاشية نقل عنه سنان الدّين البردعي الشّهير بسنان المحشي في حاشيته على تفسير البيضاوي[22]، وكان يلقب الملا خسرو بـ "الأستاذ الأخير"[23]. وقال حاجي خليفة عن حاشية الملا خسرو: "وهي من أحسن التّعليقات عليه، بل أرجحها"[24]، وقد أكمل حاشية الملّا خسرو إلى تمام سورة البقرة محمد بن عبد الملك البغدادي الحنفي[25].

المطلب الثاني: استدراكات الملا خسرو على الزمخشري في تفسيره لسورة الفاتحة.

الفرع الأول: في أسماء سورة الفاتحة

أولا: في تسمية سورة الفاتحة بسورة الصلاة

1- عرض الاستدراك: قال الزّمخشري: "وسورة الصّلاة لأنّها تكون فاضلة أو مجزئة بقراءتها فيها"[26]، وقال البيضاوي: "والصّلاة، لوجوب قراءتها أو استحبابها فيها"[27]. وقال الملا خسرو شارحا لقول البيضاوي: "والصّلاةِ، بالجرّ أيضا، لوجُوب قراءتها، كما هو عند الشّافعية، فإنّ المراد بالوجوب

عندهم الفرض، أو استحبابها فيها، أي: في الصّلاة كما هو عند الحنفية، فإنّ المستحبّ والمندوب قد يُجعل عندهم متناولا للواجب والسُنّة والمستحبّ المتعارف"[28].

ثمّ قال مُستدركا على الزّمخشري: "لكن هذه أحسن من عبارة الكشّاف، وهي لأنّها تكون فاضلة أو مُجزية بقراءتها فيها لأنّ حقّ العبارة أن تكون بطريق القصر، أي: لا تكون فاضلة ولا مُجزية إلّا بقراءتها فيها، ليُفيد ما قصده من توقّف الفضيلة أو الإجزاء على الفاتحة بيانا للمذهبين"[29].

2- تحليل الاستدراك: بيّن المولى الطّيبي مراد الكشّاف فقال: "قوله: "لأنّها تكون فاضلة أو مجزئة"، تعليل لوجه مناسبة اسم الصّلاة للفاتحة، فإنّ الحنفية يقولون: إنّما سمّيت سورة الصّلاة؛ لكونها فاضلة، أي: قراءتها في الصّلاة أولى من غيرها، والشّافعية يعلّلون التّسمية بأنّ الصّلاة إنّما تكون مجزئة بها"[30].

واعتبر بعض المفسّرين تسميتها بسورة الصّلاة من تسمية الجزء باسم كلّه[31]، أو لحديث النّبي ﷺ: "قسمت الصّلاة بيني وبين عبدي نصفين..."[33][32]، وذكر السّيوطي لها اسمين؛ اسم سورة الصّلاة لتوقّف الصّلاة عليها، واسم الصّلاة للحديث المذكور آنفا[34].

وإن اختلفت تعليلات المفسّرين في تسمية الفاتحة، إلّا أنّه إذا قلنا: أنّ تسمية الفاتحة بسورة الصّلاة كما سمّاها الزّمخشري، أو باسم الصّلاة كما سمّاها البيضاوي هو شيء واحد، - وهذا الظاهر الذي عليه شراح الكشاف وشراح تفسير البيضاوي- اعتبرنا استدراك الملّا خسرو في محلّه، فتعليل البيضاوي أحسن من تعليل الزمخشري، لأنّه أكثر بياناً لأقوال الفقهاء.

أمّا إذا قلنا باختلاف التّسمية كما ذهب إلى ذلك السّيوطي، هنا يكون الاستدرك في غير محلّه للتباين في التسمية بين قول الزمخشري: "سورة الصلاة"، وقول البيضاوي: "الصّلاة" من غير سورة، وهذا احتمال ضعيف، لأنّ تعليل التّسمية عند كل منهما متقارب في المعنى.

ثانيا: في تسمية سورة الفاتحة بسورة الشّفاء

1- عرض الاستدراك: قال الزّمخشري: "وسورة الشّفاء والشّافية"[35]، وقال البيضاوي: "والشّافية والشّفاء"[36]. فنبّه الملّا خسرو إلى التّقديم والتّأخير، والاختلاف في التّسمية بينهما فقال: "قال صاحب الكشّاف: "وسورة الشّفاء والشّافية"، فعلى هذا كان المناسب للمصنّف أن يعكس العبارة ليكون الشّفاء مجرُورا معطوفا على ما أضيف إليه السّورة، والشّافية منصوبا معطوفا على مفعول تُسمّى، لكنّه اختاره تنبيها على أنّها تُسمّى أيضا بنفس الشّفاء كما يدلّ عليه الحديث. وقد قال في حقائق التّنزيل وغيره: ومنها الشّفاء والشّافية"[37].

2- تحليل الاستدراك: اعتبر الملّا خسرو قول الزّمخشري أحسن من قول البيضاوي من النّاحية اللّغوية، ولموافقته لتّسمية عدد من العلماء، وإن كان البيضاوي ذهب إلى أنّه يُطلق عليها اسم الشّفاء بدون سورة، وهو أوفق لحديث النّبي ﷺ الذي ذكره عقب التّسمية فقال: "لقوله عليه الصّلاة والسّلام: ‹‹هي شفاء لكلّ داء››[38]"، ففي هذا الاستدراك بين الملا خسرو أفضلية قول الزمخشري من جهة اللغة، ولكن البيضاوي في أسماء السور يسعى لموافقة لفظ النبي ﷺ، ولهذا عدل عن قول الزمخشري، وإن ذهب الفيروزآبادي إلى تسميتها بالشّافية والشّفاء وسورة الشّفاء على سواء[39].

ثالثا: في معنى تسمية سورة الفاتحة بالمثاني

1- عرض الاستدراك: قال الزّمخشري: "والمثاني لأنّها تثنّى في كلّ ركعة"[40]، وقال البيضاوي: "وتثنّى في الصّلاة"[41] قال الملا خسرو في شرحه لقول البيضاوي: يشير إلى أنّ المثاني، إمّا جمع مُثنّى، أو مُثنّاة على صيغة المفعول، أو مثنّى مفعل من التّثنية، وفي الكلّ معنى التّكرير"[42]، ثمّ استدرك على

الزّمخشري فقال: "وهذه العبارة أحسن ممّا وقع في الكشّاف والصّحاح، وهو لأنّها تُثنّى في كلّ ركعة لاضطراب أقوال شُرّاح الكشّاف وغيرهم في توجيهه، لأنّ ظاهره يفيد تكرّرها في كلّ ركعة، وليس كذلك. والذي أدّى إليه الخاطر الغامر أنّ اضطرابهم إنّما نشأ عن حمل الظّرف على اللّغو، فإنّه ليس بلغو بل هو مستقر"[43].

2- تحليل الاستدراك: توافق قول الزّمخشري مع عدد من المفسّرين[44] ومنهم السّيوطي فقال: "ويقوّيه ما أخرجه ابن جرير بسند حسن عن عمر قال: "السّبع المثاني فاتحة الكتاب تثنّى في كلّ ركعة"[45] . ووجَّه المراد من التثنية في كل ركعة، بأقوال متعددة وهي: أنّها تُثنّى بسورة أخرى[46]، أو أنّها نزلت مرتين أو أنّها على قسمين ثناء ودعاء وقيل: لأنّها كلّما قرأ العبد منها آية ثناه الله بالإخبار عن فعله كما في حديث: "قسمت الصلاة...[47].

وأخرج البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس رضي الله عنه قال: "هي أمّ القرآن تثنّى في كل صلاة"[48]، وهو ما ذكره البيضاوي في تفسيره وذهب إلى هذا القول عدد من المفسّرين [49]، وقالوا أنّ التّثنية في كلّ صلاة بمعنى القراءة في كلّ ركعة.

وذهب الشّهاب الخفاجي في بيان الإشكال الذي أورده الملا خسرو ورجّح به قول البيضاوي على الزّمخشري، وهو أنها تثنّى في الصّلاة لا في الرّكعة، فقال: "بأنّها وقد أورد عليها أنّها تثنّى في الصّلاة لا في الرّكعة، وأُجيب عنه بأنّه مجاز مبالغة في أنّ كلّ صلاة فعلة واحدة كركعة، أو أنّها تكرّر في كل ركعة بالقياس إلى أخرى، وقيل: في للمصاحبة أي: تثنّى مع كلّ ركعة"[50].

وممّا سبق يتّضح أنّ صحّة قول البيضاوي لا يمتنع منه صحّة قول الزمخشري، وأنّ استدراك الملا خسرو على الزّمخشري يعتبر في محلّه إذا أخذنا العبارة على ظاهرها، وأنّ التّثنية لا تكون إلّا في الصّلاة، إلّا أنّ التّوجيهات التي ذكرها الشّهاب تعتبر وجيهة في دفع الإشكال عن قول الزّمخشري الذي يقويه نسبته إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

الفرع الثاني: في البسملة

أولا: في قول أبي حنيفة في البسملة

1- عرض الاستدراك: قال الزّمخشري: "وإنّما كتبت للفصل والتّبرك بالابتداء بها، كما بدأ بذكرها في كلّ أمر ذي بال، وهو مذهب أبي حنيفة - رحمه اللّه- ومن تابعه، ولذلك لا يجهر بها عندهم في الصّلاة"[51]، وقال البيضاوي: "ولم ينصّ أبو حنيفة فيه فظنّ أنّها ليست من السّورة عنده"[52]، فبيّن الملّا خسرو أنّ قول البيضاوي هو ردّ على ادّعاء الزّمخشري أنّ أبا حنيفة ممّن يرى أنّ البسملة ليست آية من الفاتحة فقال: "وفيه ردّ على الكشّاف، حيث صرّح بأنّ عدم كونها من الفاتحة مذهب أبي حنيفة"[53]، ثمّ شرح قول البيضاوي فقال: "ولم ينصّ أبو حنيفة فيه أي: في كونها من الفاتحة شيء من الإثبات أو النّفي مع كونه من أهل الكوفة القائلين بكونها من الفاتحة كما ذكر-أي: الزّمخشري-، فظنَّ بناءً على ذلك أنّها ليست من السّورة عنده، أي: من الفاتحة"[54].

2- تحليل الاستدراك: اعتبر الملا خسرو أنّ سبب ادّعاء الزّمخشري أنّ البسملة ليست من الفاتحة عند أبي حنيفة، هو سكوته مع أنّه من أهل الكوفة القائلين بأنّها من الفاتحة، وقد بيّن الشّهاب الخفاجي أنّ هذا السكوت لا يمكن أن تعرف منه الموافقة أو المخالفة لأهل الكوفة ، فقال: "ولا حاجة إلى ما قيل: إنّه بناء على أنّه من أهل الكوفة الذّاهبين إلى كونها من الفاتحة كما مرّ، فسكوته يشعر بمخالفته لهم، لما تقرّر في

الأصول من أنّ السّكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان، ولا مرية في أنّ هذا موضعه، وأورد عليه أنّ سكوته يجوز أن يكون احترازاً عن الخوض فيما لا دليل عليه كما ذهب إليه الإمام أو لتعارض أدلته"[55].

والظّاهر أنّ سبب ادّعاء الزّمخشري أنّ البسملة ليست من الفاتحة عند أبي حنيفة هو ماذكره بقوله: "ولذلك لا يجهر بها عندهم في الصّلاة"[56]، أي: أنّ أبا حنيفة ممّن يسرّ بالبسملة في الصّلوات، والإسرار بها دليل على أنّها ليست عنده آية من الفاتحة، فلو كانت آية منها لجهر بها، والحقيقة أنّ الإسرار بالبسملة قد يحتمل كونها ليست منها، ويحتمل كونها آية فذة أنزلت للفصل والبيان، وهو ما ذهب إليه بعض الحنفية[57].

ثانيا: في تفخيم لام لفظ الجلالة

1- عرض الاستدراك: قال الزّمخشري: "فإن قلت: هل تفخّم لامه؟ قلت: نعم قد ذكر الزّجاج أنّ تفخيمها سنّة، وعلى ذلك العرب كلّهم، وإطباقهم عليه دليل أنّهم ورثوه كابرا عن كابر"[58]. وقال البيضاوي: "وتفخيم لامه إذا انفتح ما قبله أو انضمّ سنّة، وقيل: مُطلقا"[59]، قال الملا خسرو: "ذكر في المدارك ولُباب التّفاسير أنّ بعض القُراء يفخّمُه مع الكسرة أيضا نحو: لله، ولعلّ صاحب الكشّاف منهم، إذ يُفهم من ظاهر عبارته الإطلاق، لكن صدر عن شرّاحه الإطباق على أنّ مراده بيان أنّ جريانه فيه على سنن الاستقامة، أو من تخريفات العوام، بلا تعرُّض للمحل لشُهرته"[60].

1- تحليل الاستدراك

إنّ سياق قول الزّمخشري يختلف عن سياق قول البيضاوي، والملا خسرو حمل عبارة الزّمخشري على أنّه ممّن يرى تفخيم لفظ الجلالة مُطلقا، وقد استهلّ الزّمخشري جوابه عن السّؤال هل تفخم لامه؟ بقوله: نعم، وأعقبها بقول الزّجاج أنّ التّفخيم سنّة، وقد نبّه الطّيبي إلى سبب الإطلاق في قول الزّمخشري فقال: "المقصود من السّؤال تفخيم هذا الاسم مُطلقاً لا بيان مواقع تفخيمه وترقيقه"[61]، أي: أنّه لم يقصد بجوابه بيان مواضع التّفخيم والتّرقيق، وإنّما قصد الجواب عن سؤال السّائل هل هناك يجوز تفخيم لام لفظ الجلالة أو لا؟

إلّا أنّ البيضاوي استعمل لفظ السنّة كذلك وقيّده بتفخيم اللّام إذا سبقت بفتح أو ضمّ، لأنّه قصد بكلامه بيان مواضع التّفخيم والترقيق، وهذا ما ذهب إليه القونوي في شرحه لقول البيضاوي: " وقيل: مطلقا" حيث اعتبر تفخيم لام لفظ الجلالة المسبُوقة بكسر من الثّقلة المتروكة عند العرب العرباء، ومن مستحدثات المتأخرين، وحمل لفظ السنّة في قول البيضاوي بمعنى الطّريقة المسلوكة التي توارثها الخلف عن السّلف من القرّاء[62].

فمن خلال ما سبق نجد أنّ استدراك الملا خسرو يعتبر في محلّه إذا أخذنا جواب الزّمخشري مستقلا عن السّؤال، أما إذا اعتُبر المقصد من السؤال وهو الاستفهام عن التّفخيم في لام لفظ الجلالة - كما ذكر الطّيبي- لأنّ الأصل في اللّام التّرقيق، والتّفخيم هو الحالة العارضة، فلا يمكن حينها حمل إطلاق الزّمخشري بأنّه ممّن يرى تفخيم اللّام إذا سبقت بكسر.

الفرع الثالث: في فواتح سورة الفاتحة

أولا: القول بترادف المدح والحمد

1- عرض الاستدراك: قال الزّمخشري: "الحمد والمدح أخوان"[63]، وقال البيضاوي: "الحمد هو الثّناء على الجميل الاختياري من نعمة وغيرها، والمدح هو الثّناء على الجميل مُطلقا"[64]. وذكر قولا آخر بصيغة التّمريض فقال: "وقيل: هما أخوان"[65]، فقال الملا خسرو: "القائل به صاحب الكشّاف[66]"، وذكر

توجيه بعضهم لكلامه فقال: "قيل: أراد بالأخوّة التّلاقي في الاشتقاق الكبير لا التّرادف لأنّه الشّائع في كتبه، ولأنّ الحمد مخصُوص بالجميل الاختياري والمدح يعمُه وغيره"[67].

فأراد المُلّا خسرو أن يرفع اللّبس[68] ويبيّن أنّ الزّمخشري لم يقصد التّرادف من وصفه الحمد والمدح بالأخوين، وإنّما بينهما عموم وخصوص، حيث أنّ المدح يعمّ الحمد لاشتراكهما في الثّناء على الجميل، إلّا أنّ الحمد يختصّ بالثّناء على الجميل الاختياري، فذكر الأدلّة من كتب الزّمخشري التي اعتمد عليها من حملوا ظاهر كلامه على التّرادف وهي:

- قوله في الفائق فقال: "وَأما الْحَمد فَهُوَ الْمَدْح وَالْوَصْف بالجميل"[69].
- قوله في الكشّاف: "الحمد نقيضه الذّم"[70]، فقالوا أنّه جعل الحمد نقيضًا للذمّ، وهو في الأصل نقيض للمدح، فما جعل الذّم نقيضًا لهما إلّا لترادفهما[71].

فأجاب الملّا خسرو عن بقوله: "ولا يقالُ: أنّ نقيض المدح هو الهجو لا الذّم، لأنّ المدح يطلقُ على الثّناء الخاص، أي: الوصفُ الجميلُ، ويقابله الذّم، وقد يخصّ بعض المآثر، ويقابله حينئذ الهجو، أي: عدّ المثالب"[72].

وأكّد الملا خسرو أنّ التّفرقة بين الحمد والمدح عند الزّمخشري هي باعتبار الجميل الاختياري فذكر ما صرّح به الزّمخشري في الكشّاف عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ (الحجرات: 7) بأنّ الرّجل لا يمدح بغير فعله"[73]، وهنا استعمل الزّمخشري المدح في مكان الحمد مع وجود الجميل الاختياري، وقوله بعدها: "فإنّ العرب تمدح بالجمال وحسن الوجوه"[74] وهنا استعمل المدح في الجميل مطلقا، فقال الملا خسرو معلقا: "فالمدحُ عنده أيضا مخصُوص بالاختياريّ"[75]، ثم اعتذر للزّمخشري لعدم ذكره الفارق بين المدح والحمد، فقال: "وإنّما ترك قيد الاختيار في تعريف الحمد، إمّا اعتمادا على الأمثلة فإنّها اختيارية، وإمّا لأنّه أراد الفعل الجميل، وهو بالاختيار فيكونان مترادفين، يكون الممدُوح عليه كالمحمُود عليه اختياريا". ونبّه إلى أنّ القول بالتّرادف يفضي إلى عدم اعتبار الفعل الاختياري فقال: "ومنهم من اعتبر بالظّاهر، وحمل كلامهُ على التّرادف بأن لا يعتبر الاختيار في كلّ منهما، والحقُّ هو الأول"[76].

2- تحليل الاستدراك: اختلف شرّاح الكشّاف في بيان قول الزّمخشري: "والحمد والمدح أخوان"، فمنهم من حمله على الاشتقاق الكبير[77]، ومنهم من قال: متشابهين، لأنّ الأخ يستعمل في المشابهة[78] ومنهم من أخذ بظاهر كلام الزّمخشري فحمله على التّرادف[79]، ووافقهم على ذلك عدد من المفسّرين منهم الخطيب الشّربيني[80]، والشّيخ الطّاهر بن عاشور[81].

وإذا تأملنا في سياق قول البيضاوي: "الحمد هو الثّناء على الجميل الاختياري من نعمة وغيرها، والمدح هو الثّناء على الجميل مُطلقا، وقيل: هما أخوان"[82]، فنجد أنّ البيضاوي فرّق بين القول الأول الذي يعتبرُ الحمد والمدح ثناءً إلّا أنّ الفرق بينهما في الجميل الاختياري وبين القول الثّاني الذي هو قول الزّمخشري، والتّفريق بينهما دليل على أنّهما ليسا قولا واحدًا عند البيضاوي، لكن المُلّا خسرو في استدراكه، حمل قول الزّمخشري على القول الأول. ولعلّ ما دفعه إلى ذلك هو موافقة البيضاوي للزّمخشري في اعتبار الذّم نقيضًا للحمد[83]. واستدراك المُلّا خسرو لا يخلو من تكلّف، والأولى اعتبار الزمخشري ممن يرى بالتّرادف بين الحمد والمدح.

ثانيا: القول بأنّ الحمد نقيض الذم

1- عرض الاستدراك: قال الزّمخشري: "والحمد نقيضه الذمّ"(84)، وهذا القول ذكرته في مناقشة القول بترادف المدح والحمد، وقد احتجّ به من حملوا قول الزّمخشري على الترادف المدح والحمد، وقد وافق البيضاوي قول الزّمخشري فقال: "والذمّ نقيض الحمد"(85)، وهذه الموافقة تولّدت عنها إشكالية أنّ الذّم نقيض المدح وليس نقيضًا للحمد، إلّا إذا قُلنا أنّ البيضاوي يرى بالتّرادف بين المدح والحمد، فأجاب الملّا خسرو فقال: "فإن قيل: الذمّ نقيض المدح، وإنّما جعلهُ صاحبُ الكشّاف نقيض الحمد لقوله بالتّرادف، والمصنّف ليس بقائل به، فكيف جعله نقيضه؟ قلنا: قد مرّ أنّ المدح يُطلق على الثّناء على الجميل، ويُقابله الذّم كالحمد، وقد يخصّ بعد المآثر فيقابله الهجو، أي: عدّ المثالب، ولاتّحاد نقيضهما اقتصر المصنّف على ذكر نقيض الحمد وخصّه بالذّكر لشرفه"(86).

2- تحليل الاستدراك: أراد الملّا خسرو باستدراكه رفع اللّبس عن القول بأنّ نقيض الحمد هو الذّم، وقد ذكرت أنّه اعتبر الزّمخشري والبيضاوي ممّن يرون التّفريق بين المدح والحمد بالجميل الاختياري، واعتبر كثير من الشّراح أنّ الزّمخشري ممّن يرى بالتّرادف بينهما، وموافقة البيضاوي للّزمخشري في اعتبار الذّم نقيضا للحمد جعلت بعض أصحاب الحواشي يرى أنّ البيضاوي ممّن يرى كذلك بالتّرادف(87)، وقد كان استدراك الملا خسرو إجابة لهؤلاء، فاعتبر الذّم نقيضًا للمدح، والمدح عامّ لكلّ ثناء جميل، ومنه الثّناء على الجميل الاختياري الذي هو الحمد، فالذّم نقيض للمدح والحمد، مع التّفريق بينهما. وقد كان استدراك المُلا خسرو في محلّه في رفع اللّبس. وقد توافق مع قول الشّهاب: "والمراد بالنّقيض المنافي، ومنافي العامّ منافي للخاصّ"(88).

ثالثا: في الاختلاف في معنى الربّ

1- عرض الاستدراك: ذكر الزّمخشري والبيضاوي قولين في معنى الرّب(89):

القول الأول: الربّ في الأصل مصدر بمعنى التّربية: وهي تبليغ الشّيء إلى كماله شيئاً فشيئاً، ثم وصف به للمبالغة كالصّوم والعدل. وقد ذكره الزمخشري مُقترنا بقوله: "ويجوز" ممّا يشيرُ إلى اختياره القول الثّاني.

القول الثّاني: هو نعتٌ من رَبِّه يُرَبِّهِ فَهُوَ رَبٌّ، كقولك نم ينم فهو نم، ثمّ سمّي به المالك لأنّه يحفظ ما يملكه ويربّيه. وقد ذكره البيضاوي مقترنا بصيغة "قيل" ممّا يُشير إلى اختياره القول الأول.

ثمّ بيّن الملّا خسرو سبب اختيار البيضاوي للقول الأول خلافا للزمخشري فقال: "وإنّما اختار الأوّل مُخالفا لصاحب الكشّاف، لأنّه أقوى، إمّا معنىً فلأنّه أبلغ، وإمّا لفظاً فلأنّ الصّفة المشبّهة إنّما تؤخذُ من الفعل المتعدّي بعد جعله لازمًا بالطّريق المذكُور، ولا يخفى كونُه تكلّفا بعد حصُول المبالغة"(90).

2- تحليل الاستدراك: استدراك المُلا خسرو هنا هو بمثابة بيان ضعف القول الذي اعتمده الزمخشري مقابل القول الذي اختاره البيضاوي، وقد بيّن الملا خسرو أسباب اختيار البيضاوي للقول الأول من جهتين:

- من جهة أنّ القول الأول أبلغ من حيث المعنى، فهو الأنسب للقرينة السّابقة، قال المولى الطّيبي: "وهذا التّفسير أولى؛ لأنّه أعمّ وأنسب للحمد كما سبق، فإنّ من شأن المالك إصلاح ما تحت سياسته وإتمام أمر معاشه"(91). وهو الأنسب للقرينة اللّاحقة والموافق لقاعدة: الحمل على التّأسيس أولى من الحمل على التّأكيد، قال ابن عاشور: "والأظهر أنّه مشتق من رَبِّهِ بمعنى ربّاه وساسه، لا من رَبَّه بمعنى ملكه، لأنّ الأول الأنسب بالمقام هنا، إذ المراد أنّه مدبّر الخلائق وسائس أمُورها ومبلغها غاية كمالها، ولأنّه لو حمل على معنى المالك لكان قوله تعالى بعد ذلك: ﴿مَلِكِ يَوْمِ اَلدِّيْنِ﴾ كالتأكيد والتأكيد خلاف الأصل ولا داعي إليه هنا"(92).

- من جهة ضعف القول الثّاني بسبب التّكلف من حيث اللّفظ، وقد قال الشّهاب الخفاجي: "لأنّه ماض يقال: ربّه يربّه إذا ملكه ولا يخفى بعده وتكلّفه، فإنّ هذه الجملة لا بدّ لها من موضع ولا يصحّ أن يكون هنا صفة"[93].

ممّا سبق يتّضح أنّ استدراك المُلا خسرو على اختيار الزّمخشري للقول الثّاني هو في محلّه، لأنّ الجمع بين القولين وحمل اللّفظة على المعنيين[94] لا يمكن لوجود القرائن الصّارفة لإحدى المعنيين، وإن كان الملّا خسرو لم يذكر أوجه القوّة لهذا القول، وهو أنّه المشهور من كلام العرب، وهذا ما عذر به ابن عاشور الزّمخشري فقال: " وإن كان الأكثر في كلام العرب ورود الرّب بمعنى الملك والسّيد، وذلك الذي دعا صاحب الكشّاف إلى الاقتصار على معنى السّيد والملك، وجوّز فيه وجهي المصدرية والصّفة، إلّا أنّ قرينة المقام قد تصرف عن حمل اللّفظ على أكثر موارده إلى حمله على ما دونه"[95].

الفرع الرابع: في خواتيم سورة الفاتحة وفضائل السّور

أولا: في أنّ الأصل في هدى يتعدّى باللام أو بإلى

1- عرض الاستدراك: قال الزمخشري: "هدى أصله أن يتعدّى باللّام أو بإلى"[96]. ووافقه البيضاوي فقال: "والفعل منه هدى، وأصله أن يعدّى باللّام أو إلى"[97]، وقال الملّا خسرو مفصّلًا في المسألة: والمصنّف في هذا الكلام تبعَ صاحب الكشّاف، ويُفهم منه أمران:

الأول: أن تكون صُورة الحذف خارجا عن الأصل، وقد قال في الأساس: هداه للسّبيل وإلى السّبيل والسّبيل.... وكان أمكن أن يقال: هو بيان للاستعمال، فلا يُنافي أن يكون الأصل غيره، لكن قال الجوهري: هَديته الطّريق والبيت، أي: عرَّفته، ثمّ قال: هذه لغة حجازية، وغيرهم يقولون: هديته إلى الطّريق

والثّاني: عدم التّفرقة بين المتعدّي بالحرف وبدونها، وقد فرّق بعضهم بأنّ ما بالحرف، إنّما يقال: إذا لم يكن في ذلك، فوصل بالهداية إليه وما بدونها لمن كان فيه فازداد أو ثبت، ولمن لا يكون فيه فوصل، وبعضهم بأنّ معنى الأول الدّلالة على ما يُوصل إلى المطلوب فيسند تارة إلى القُرآن كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا القُرآنَ يَهْدِي لِلّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء: 9)، وتارة إلى النّبي ﷺ، كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لِتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيم﴾ (الشورى: 52)، ومعنى الثّاني: الإيصال إلى المطلُوب"[98].

2- تحليل الاستدراك: فصّل الملّا خسرو القول في قول الزّمخشري والبيضاوي في نقطتين:

الأولى: في كون الحذف خارجًا عن الأصل باعتبار أنّ الأصل في "هدى" هو التّعدّي باللّام أو بإلى.

الثّانية: الاختلاف في التّفرقة بين "هدى" المتعدّي بالحرف و"هدى" المتعدّي بنفسه بدُون حرف جرّ، فذكر أنّ بعضهم يفرّق بينهما في الاستعمال:

- يُستعمل "هدى" المتعدّي بالحرف لمن هو خارج عن الصّراط وهو يطلبه، ومعنى الهداية في هذا الاستعمال هي الدّلالة على ما يُوصل إلى المطلوب، ولم يذكر أمثلة في ذلك ومنها: قول إبراهيم لأبيه المشرك ﴿فَاتَّبِعْنِيْ أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ (مريم: 43)، والخطاب متوجه للمنافقين في قوله تعالى: ﴿وَلَهَدَيْنَاْهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيْمًا﴾ (النساء: 68).
- يُستعمل "هدى" المتعدّي بنفسه لمن هو خارج عن الصّراط وهو يطلبه، ولمن هم على الصّراط ويطلبُون الثّبات والزّيادة. ومعنى الهداية في هذا الاستعمال هو الإيصال إلى المطلُوب وقد ذكر المُلا خسرو أمثلة في ذلك[99].

ولقد كان استدراك المُلا خسرو في محلّه حيث فصّل ما أجمله الزّمخشري والبيضاوي وبيّن معاني لفظة "هدى" المتعدي بنفسه والمتعدي بالحرف.

ثانيا: في الوجه الإعرابي لقراءة نصب (غَيْر)

1- عرض الاستدراك: ذكر الزّمخشري والبيضاوي أنّ ابن كثير قرأ بنصب (غَيْر) على الحال والعامل (أَنْعَمْتَ)"[100]، فقال الملا خسرو" وحينئذ يجب أن يكون (غَيْرَ) نكرة كما سبق، وأمّا جعله بمعنى مُغاير ليكون إضافته لفظيًا كما يشهد له إدخال اللّام عليه، فممّا لا يرتضيه المحقّقُون من الأُدباء إذ لم يرد شاهد له في كلام العرب العُرباء، وإن وقع في عبارة الكشّاف وسائر المصنّفين"[101].

2- تحليل الاستدراك: استدرك الملّا خسرو على الزّمخشري الوجه الإعرابي بنصب (غير) على الحال، وعزا الزّمخشري هذه الرواية إلى ابن كثير، وهي قراءة شاذة، والثّابت من قراءته المتواترة أنّه قرأها بالجرّ موافقا للجمهُور، قال المولى الطّيبي: وهذه القراءة شاذّة سواء أسندت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أو نسبت إلى ابن كثير؛ لكونها لم تثبت عند الأئمة السّبعة"[102]، وتوافق الملّا خسرو مع الشّهاب فقد قال: "فلا بدّ أن يكون نكرة على الوجه الذي أشرنا إليه، وقد يجعل بمعنى مغاير لتكون إضافته لفظية، كما يشهد له إدخال اللّام عليه في عبارة كثير من العلماء لكنّه ممّا لا يرتضيه الأدباء، وقالوا: لم نجد له شاهدًا في كلام يستشهد به"[103]. وقال أبو علي الفارسي في بيان هذا الوجه: وأما الحال فكأنك قلت: صراط الّذين أنعمت عليهم لا مغضوبا عليهم"[104].

استدراك الملا خسرو في محله، لأنه أراد أن يبين ما سكت عنه الزمخشري من علة شذوذ هذه القراءة بإنكار المحقّقين من الأدباء لها لعدم ورود شاهد من اللغة عليه، حتى لا يتوهم من نسبتها لابن كثير أنها من القراءة المتواترة المنسوبة إليه.

ثالثا: في ذكر فضائل السور

1- عرض الاستدراك: لقد ختم الزّمخشري والبيضاوي تفسير سورة الفاتحة بذكر فضائلها، ومن بينها حديث حذيفة بن اليمان أنّ النبي ﷺ قال: «إنّ القوم ليبعث اللَّه عليهم العذاب حتما مقضيا، فيقرأ صبّى من صبيانهم في الكتاب (الحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) فيسمعه اللَّه تعالى فيرفع عنهم بذلك العذاب أربعين سنة»[105].

فنبّه الملّا خسرو إلى اختلاف المفسّرين في موطن ذكر فضائل السّور، وكثرة الموضُوعات في هذا الباب، فقال: "واعلم أنّ دأب المفسّرين أن يذكرُوا ما ورد من فضائل السّور، وبعضهم مقدّما للتّرغيب، وبعضهم مؤخّرا، لأنّ الفضائل أوصاف فتتأخّر عن موصُوفاتها، ثمّ إنّ بعضها بل أكثرها موضُوعات"[106].

وعطف عليه بكلام العراقي فقال: "صرّح به أهل الحديث، قال العراقي في شرح الغُنية: "كلّ من أودع من تلك الأحاديث تفسيره كالواحدي، والثّعلبي، والزّمخشري، مخطئ في ذلك، ولكن من أبرز إسناده منهم كالثّعلبي، والواحدي، فهو أبسط لعذره إذا حال ناظره على الكشف عن سنده، وإن كان لا يجوز له السّكوت عليه من غير بيانه، وأمّا من لم يبرز سنده وأورده بصيغة الجزم فخطؤه أفحشُ كالزّمخشري"[107].

2- تحليل الاستدراك: نبّه الملّا خسرو أنّ الزّمخشري يعتمد على الأحاديث الموضوعة في فضائل السّور، وإن كان تنبيهه لم يجعله مقصورا على حديث حذيفة بن اليمان، وإن كان البيضاوي تبع الزّمخشري في ذكر هذا الحديث الذي قال فيه الزّيلعي: "رواه الثّعلبي في تفسيره من حديث أبي معاوية الضّرير عن أبي مالك الأشجعي عن ربعي بن حراش عن حذيفة عن النّبي ﷺ"[108]، قال فيه السّيوطي: "وهو موضوع"[109]، ونقل قول ولي الدّين العراقي في هذا الحديث: "في سنده أحمد بن عبد الله الجويباري ومأمون بن أحمد الهروي، كذّابان، وهو من وضع أحدهما"[110].

لقد كان استدراك الملّا خسرو عند الحديث المذكور إلّا أنّه قصد منه تفسير الزّمخشري ككل وهو في محلّه، وقد توافق مع رأي عقيلة المكّي: "وأمّا نقل الزّمخشري والبيضاوي للأحاديث الواهية والباطلة، فقد نبّه العلماء على ذلك، خصوصاً في فضائل السّور التي يذكرها، فإنّها باطلة لا أصل لها"[111].

خاتمة:

بعد هذا العرض للاستدراكات على الزّمخشري من خلال حاشية المُلّا خسرو على تفسير البيضاوي لسُورة الفاتحة، ألخّص ما وصلت إليه في النّقاط الآتية:

- اعتمد المُلا خسرو في استدراكاته على إشارات البيضاوي لأقوال الزّمخشري، أو المقارنة بين أقوالهما، سواء اتّفقا أم اختلفا.
- تنوعت الاستدراكات بين التّفسير والقراءات والحديث والفقه واللّغة.
- تنوع المقصد من الاستدراكات بين رفع اللّبس وإكمال النقص، وبيان الخطإ.
- استدراكات المُلّا خسرو اتّسمت بالإنصاف، بين نقد الزّمخشري وموافقته له.
- استدراكات المُلّا خسرو أغلبها في محلّها، وبعضها لا يخلُو من تكلّف أو عدم مراعاة اختلاف السّياق بين الزّمخشري والبيضاوي
- مُخالفات البيضاوي لأقوال الزّمخشري في أسماء سُورة الفاتحة كانت لأجل موافقته للفظ النّبي ﷺ.

ومما يوصى به في ختام هذا المقال:

- ضرورة العناية بالحواشي التّفسيرية دراسة وتحقيقا وبحثا.
- استقراء الاستدراكات على الزمخشري في الحواشي على تفسير البيضاوي، ودراستها.

الهوامش:

(1) محمد بن فرامرز الملا خسرو (ت: 885 هـ)، مخطوطة حاشية الملا خسرو على تفسير البيضاوي، مكتبة الملا مراد، تركيا، الورقة: 01/أ.

(2) المرجع نفسه.

(3) شغل شرح الملا خسرو على تفسير البيضاوي لسورة الفاتحة ثلاثين ورقة من مجموع سبع وسبعين ومائة ورقة من مخطوط حاشية الملا خسرو على تفسير البيضاوي.

(4) أحمد بن فارس أبو الحسين الرازي (ت:395 هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ/1979م، ج 02، ص296.

(5) محمود بن عمرو جار الله الزمخشري (ت: 538 هـ)، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 01، 1419 هـ/ 1998م، ج01، ص 284.

(6) أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت:1224 هـ)، معجم اللغة العربية المعاصرة، العالم الكتب، ط 01، 1429 هـ/2008م. ج 01، ص740.

(7) نايف بن سعيد الزهراني، استدراكات السلف في التفسير في القرون الأولى، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، 1426ه/1427ه، ص12.

(8) ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 180، والمبارك بن محمد أبو السعادات ابن الأثير (ت: 606)، النّهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ / 1979م، ج01، 392.

(9) كمال عرفات نبهان، عبقرية التّأليف العربي علاقات النّصوص والاتّصال العلمي، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت ط01، الإصدار:100، 1436هـ/2015م)، ص 328-329.

(10) ينظر: عبد الرحمن بن أبي بكر السّيوطي (ت: 911 هـ)، طبقات المفسّرين العشرين، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط01، 1396 هـ، ص120، وحاجي خليفة (ت: 1067)، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة إرسيكا، إسطنبول، 2010 م، ج03، ص314.

(11) محمود بن عمرو أبو القاسم الزمخشري جار الله (ت: 583هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 03، 1407 هـ، ج01، ص03.

(12) من المصنفات التي جمعت ما في الكشاف من المآخذ، والتى يرجع أغلبها إلى الاعتزال، مقالتي ابن شكوال والشيخ حيدر الهروي، وتعقبات أبي حيان له في مواضع متعددة، ومقالتي ابن خلدون والتاج السبكي، وقد جمعها محمد حسين الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون، ينظر: محمد حسين الذهبي (ت:1397)، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ج01، ص 308-313.

(13) ينظر ترجمته في : محمد بن علي الداوودي (ت:945هـ)، طبقات المفسّرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ج01، ص248، وأحمد بن محمد الأدنه وي، طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، ط01، (مكتبة العلوم والحكم: السعودية،1417هـ 1997م)، ص 281، ومصطفي بن عبد الله حاجي خليفة (ت: 1067هـ)، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، ج02، ص219. خير الدّين بن محمود الزّركلي (ت:1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، ماي 2002م، ج04، ص 110.

(14) عبد الرحمان بن أبي بكر جلال الدين السّيوطي (ت: 911 هـ)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان، ج02، ص50.

(15) تاج الدين بن تقي الدين السبكي (ت: 757 هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط02، 10ج، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413ه)، ج08، ص 157.

(16) عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت: 772)، طبقات الشافعية، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، ط01، 2002م، ج 01، ص136.

(17) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، 15ج، دار الفكر،1407 هـ / 1986 م، ج13، ص 309.

(18) خليل بن أبيك صلاح الدين الصفدي (ت: 764)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ/2000م، ج17، ص 206.

(19) ينظر: مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة (ت: 1067هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، 1941م، ج01، ص186.

(20) ينظر: عبد الله محمد الحبشي، جامع الشروح والحواشي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2004م، ج01، 310-343.

(21) ينظر: تقي الدين بن عبد القادر الغزي، الطبقات السّنية في تراجم الحنفية، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، (دار الرفاعي) ، ج 03، ص 199-200. وكشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، ج 01، ص 855.

(22) وهي مخطوطة يوجد منها نسختين في مكتبة كوبرلي، خزانة فاضل أحمد، برقم: 179، 180.

(23) ينظر: كشف الظنون، حاجي خليفة، ج 01، ص 190.

(24) المرجع نفسه.

(25) المرجع نفسه.

(26) الزمخشري، الكشاف، ج 01، ص04.

(27) عبد الله بن محمد ناصر الدين البيضاوي (685 هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار صادر، بيروت، لبنان، ط01، 2001، ج01، ص11.

(28) الملا خسرو، حاشية الملا خسرو على تفسير البيضاوي، الورقة: 09/أ.

(29) المرجع نفسه.

(30) شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (ت: 743 هـ)، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، تحقيق: إياد محمد الغوج، جميل بني عطا، ط01، 1434 هـ/ 2013 م.

(31) شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي (ت: 1069هـ)، حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي، الْمُسَمَّاة: عِنَايةُ القَاضِى وكِفَايةُ الرَّاضِى عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوي، دار صادر، بيروت، ج01، ص22.

(32) رواه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل صلاة، الرقم: 395، ج01، 296.

(33) مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت: 817هـ)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ج01، ص128، ومحمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهرري الشافعي، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ط01، 1421هـ/ 2001 م.

(34) عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/ 1974 م، ج01، ص191.

(35) الزمخشري، الكشاف، ج01، ص03.

(36) البيضاوي، تفسير البيضاوي، ج01، ص 25.

(37) الملا خسرو، حاشية الملا خسرو، الورقة: 09/ب.

(38) رواه الدارمي في سننه من حديث عبد الملك بن عمير، ومن كتاب فضائل القرآن، باب فضل فاتحة الكتاب، رقم: 3413، ج 04، ص 2122.

(39) محمد بن يعقوب مجد الدّين الفيروزآبادي (ت: 817هـ)، بصائر ذوي التّمييّز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التّراث الإسلامي، القاهرة، 1416 هـ / 1996 م، ج01، ص128.
(40) الزمخشري، الكشاف، ج01، ص01.
(41) البيضاوي، تفسير البيضاوي، ج01، ص25.
(42) الملا خسرو، حاشية الملا خسرو، الورقة: 09/ب.
(43) المرجع نفسه.
(44) ينظر: محمد بن محمد أبو منصور الماتريدي (ت: 333 هـ)، تفسير الماتريدي، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1426 هـ / 2005م، ومحمد بن أحمد أبو عبد الله القرطبي (671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط02، 1383هـ/ 1964م، ج01ص112.
(45) ينظر: محمد بن جرير أبو جعفر الطبري (ت: 310 هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار التربية والتراث، مكة المكرمة، ج 17، ص132.
(46) وهو ذكره الطيبي في حاشيته على الكشاف، ينظر: شرف الدين الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، ج01، ص 279.
(47) ينظر: السيوطي، الإتقان، ج 01، ص190.
(48) رواه البيهقي في شعب الغيمان من حديث ابن عباس، فصل في فضائل السور والآيات، ذكر فاتحة الكتاب، الرقم: 2142، ج 04، ص 30.
(49) ينظر: عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت: 276هـ)، غريب القرآن، تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، 1398 هـ /1978م، ص35. وعلي بن محمد أبو الحسن الماوردي (ت: 450 هـ)، النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج01، ص42، ومحمد بن عمر أبو عبد الله فخر الدين الرازي (ت: 606 هـ)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط03، 1420 هـ، ج01، ص158، ومحمد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت: 977هـ)، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، مطبعة بولاق القاهرة، 1285هـ، ج02، ص211.
(50) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، ج01، ص23.
(51) الزمخشري، الكشاف، ج01، ص01.
(52) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج01، ص35.
(53) الملا خسرو، حاشية الملا خسرو، الورقة: 10/أ.
(54) المرجع نفسه.
(55) ينظر: الشهاب الخفاجي، حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي، ج 01، ص 27.
(56) الزمخشري، الكشاف، ج01، ص01.
(57) ينظر: حاشية الشهاب الخفاجي، مرجع سابق، وحمزة بن محمود القرماني (ت:871)، مخطوطة حاشية القرماني على تفسير البيضاوي، رقم 151، الورقة 06/أ
(58) الزمخشري، الكشاف، ج01، ص06.
(59) البيضاوي، تفسير البيضاوي، ج01، ص26.
(60) الملا خسرو، حاشية الملا خسرو، الورقة 18/ب.
(61) الطيبي، فتوح الغيب، ج 01، ص 707
(62) القونوي، حاشية القونوي، ج 01، ص137.
(63) الزمخشري، الكشاف، ج01، ص08.
(64) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج 01، ص27.
(65) المرجع نفسه.
(66) الملا خسرو، مخطوطة حاشية الملا خسرو على تفسير البيضاوي، الورقة: 21/أ.
(67) المرجع نفسه.
(68) وقد بينت في تعريف الاستدراك أنّ الاستدراك لا يقتصر على تصويب الخطإ ومعارضة المستدرك عليه، وإنما قد يكون من باب إزالة اللبس وتكميل النقص.
(69) محمود بن عمرو بن أحمد، أبو القاسم جار الله الزمخشري (ت: 838 هـ)، الفائق في غريب الحديث والأثر، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، ط02، ج01، ص314.
(70) الزمحشري، الكشاف، ج01، ص09.
(71) شيخ زادة، حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوي، ج 01، ص 62.
(72) الملا خسرو، مخطوطة حاشية الملا خسرو، الورقة: 21/أ.
(73) الزمخشري، الكشاف، ج04، ص326.
(74) المرجع نفسه.

(75) المرجع نفسه.
(76) المرجع نفسه.
(77) ذكره التفتازاني في حاشيته على الكشاف، ينظر، شيخ زادة، حاشية شيخ زادة، ج01، ص 64.
(78) الطيبي، فتوح الغيب، ج01، ص717.
(79) شيخ زادة حاشية شيخ زادة، ج01، ص 62.
(80) محمد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت: 977 هـ)، السراج المنير،ج 1، ص08.
(81) محمد الطاهر بن محمد بن عاشور التونسي (ت:1393 هـ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ج01، ص155.
(82) البيضاوي، أنوار التنزيل، ج 01، ص27.
(83) وسيأتي الحديث عنها.
(84) الزمخشري، الكشاف، ج01، ص09.
(85) المرجع نفسه.
(86) الملا خسرو، حاشية الملا خسرو، الورقة: 22/أ.
(87) شيخ زادة، حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوي، ج 01، ص 62.
(88) الشهاب الخفاجي، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، ج 01، 89.
(89) الزمخشري، الكشّاف، ج01، ص10. والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج 01، ص 28.
(90) الملا خسرو، مخطوطة حاشية الملا خسرو، الورقة: 23/ب.
(91) الطيبي، فتوح الغيب، ج01، ص729.
(92) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج01، ص166.
(93) الشهاب الخفاجي، حاشية الشهاب، ج 01، ص94.
(94) وقد ذهب الجوهري نقلا عن السيوطي إلى الجمع بين المعنيين، فقال: "فالواجب حمل الرب على كلا مفهوميه، بأن يفسر الربّ بالقدر المشترك المتصرّف التّام". ينظر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: 911 هـ)، نواهد الأبكار وشوارد الأفكار، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، السعودية، 1424هـ/2005م، ج01، ص176.
(95) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج01، ص167.
(96) الزمخشري، الكشاف، ج01، ص15.
(97) البيضاوي، تفسير البيضاوي، ج01، ص30.
(98) الملا خسرو، مخطوطة حاشية الملا خسرو، الورقة: 30/أ.
(99) وللتفصيل ينظر: مثنى محمد هيبات، من روائع البيان في سور القرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان، ج01، ص 57-58.
(100) الزمخشري، الكشاف، ج01، ص17، والبيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج01، ص31.
(101) الملا خسرو، حاشية الملا خسرو، الورقة: 34/أ.
(102) الطّيبي، فتوح الغيب، ج 01، ص 723.
(103) الشهاب الخفاجي، حاشية الشهاب، ج01، ص140.
(104) الحجة للقراء السبعة، الحسن بن أحمد أبو علي الفارسيّ، (ت: 377 هـ)، تحقيق: بدر الدين قهوجي، بشير جويجابي، دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت، ط02، 1413 هـ/ 1993م.
(105) الزمخشري، الكشاف، ج01، ص19 والبيضاوي، تفسير البيضاوي، ج 01، ص32.
(106) الملا خسرو، مخطوطة حاشية الملا خسرو، الورقة: 37/ب.
(107) المرجع نفسه.
(108) جمال الدين بن يوسف الزيلعي (ت: 762هـ)، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الرياض، ط01، 1414هـ، ج01، ص30.
(109) السيوطي، نواهد الأبكار، ج 01، ص 252.
(110) المرجع نفسه.
(111) محمد بن أحمد عقيلة المكيّ (ت: 1150 هـ)، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، تحقيق: محمد صفاء حقي، وفهد علي العندس، وإبراهيم محمد المحمود، ومصلح عبد الكريم السامدي، خالد عبد الكريم اللاحم، مركز البحوث والدراسات جامعة الشارقة، الإمارات، ط01، 1427 هـ، ج 09، ص 407.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 347 – 364
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

توظيف الاتجاه المقاصدي في التفسير وأثره في التجديد

Employing The Purposive Direction In Interpretation And Its Impact On Renewal

طالبة الدكتوراه سميرة بن حمودة[1]
كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
samira.benhamouda@univ-batna.dz
د/ مسعودة عدوي
كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة1
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر
adoui.mess@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/03 تاريخ القبول: 2022/03/16

الملخص:
تمحورت هذه الدراسة حول: "توظيف الاتجاه المقاصدي في التفسير وأثره على التجديد"، والتي تطرح إشكالية البحث عن توظيف المقاصد في العملية التفسيرية وأثر ذلك على التجديد في التفسير، كون هذا الاتجاه من الطرق والأساليب التي يُفهم بها الخطاب القرآني، وتظهر من خلالها جوانبه الهدائية والإصلاحية بما يتوافق مع روح العصر، وهذا ما يُثبت الإعجاز لهذا الكتاب المبين.
وتسعى هذه الورقة إلى بيان دور إعمال المقاصد كوسيلة لفهم معاني القرآن الكريم، وأثر ذلك على التجديد في التفسير. حيث توصل البحث إلى أن الاتجاه المقاصدي في التفسير يُعدُّ نوعا من التجديد في التفسير رغم أن المقاصد صاحبت نزول التشريع؛ لما يقدمه من المعاني المتوافقة وروح العصر ويشهد لذلك ما تم الوقوف عليه من نماذج من بعض التفاسير المعاصرة، تضمنت نظرات مقاصدية في بيان معاني آيات القرآن وتفسيرها، مما أضفى وجها من وجوه التجديد في التفسير.
الكلمات المفتاحية: الاتجاه؛ المقاصدي؛ التجديد؛ التفسير.

Abstract:
The present Piece of research endavours to inquire into the deployment of the Quranic purposive approach to the interpretation of religious texts and the effect of that latter on renewal movements .since the former approach implements Quranic purposes in its pursuit, it secures an interpretation that reveals the guidance-missionary and reformative aspects in religious discourse .in that ,the present paper is an attempt to elucidate the role of purposes adopting toward fathoming Quran and what is asserts.

[1]- المرسل المؤلف.

On completion of the researching process, the results denote that the purposive approach, per se, brings about renewal of sorts.

Given that purposes were concomitant the descent of the holy Quran notwithstanding, the integration of purposes into contemporary movements proves that the approach under question is accredited the renewal found in some of the contemporary interpretation approaches.

Key words: direction; purposive; renovation (renewal); interpretation.

مقدمة:

لقد حظي القران الكريم بالحفظ والعناية ما لم يحظ به غيره من الكتب، ومن أبرز اهتمامات العلماء بهذا الكتاب العزيز البحث عن دلالة وفهم معانيه منذ نزوله، فقد مرّت العملية التفسيرية بمراحل شتّى من التّدوين والتأصيل والتفريع واتّخذ أصحابها طرقا واتجاهات ومناهج لتحصيل فهم المراد من كلام الله تعالى، لكن الغالب عليها التحليل والاستطراد في المباحث اللغوية والكلامية؛ إلا أنّ هذا لا يعني أن المتقدمين لم يقدموا إضافة أو تجديدا؛ بل المطلّع والمتمعّن في ثنايا مؤلفاتهم يلحظ أن كل عصر وُجد فيه من يجدد ويضيف ما يراه صالحا ولازما في عصره؛ لتحقيق المصلحة العاجلة والآجلة إلى أنْ ظهر التجديد في التفسير بأساليب ومناهج متعددة بشكل جلي مع الأخذ بالأصل وهو النقل، والتمسك بالشروط والضوابط والدعوة إلى الانفتاح على العلوم والمستجدات.

فالقرآن الكريم اختصّه الله بصلاحه لكل زمان ومكان؛ فمعانيه تتجدد وما يتوافق مع كل عصر، وهذا ما قرره المجددون والمصلحون من أنّ: "القرآن يفسره الزمن" لما في ذلك من أثر إصلاحي وهدائي، وهذا من إعجاز هذا الكتاب المبين. والهداية عامة لكل الناس إلا أنّها تتجدد في أسلوبها بتجدد المجتمعات، مما يستدعي التجديد في الطرق والمناهج لفهم المراد من الخطاب وإثبات التوافق بين نصوصه وما يظهر من الحقائق في كل عصر إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. ومن الأساليب التي لها دور في التجديد، توظيف المقاصد لتفسير كتاب الله والكشف عن معانيه؛ وذلك من خلال تقصيد الآيات والأحكام، وبيان مقاصد الخطاب القرآني والاستدلال بها وغيرها، وظهر هذا المنحى لدى العديد من العلماء وكان له عظيم الأثر في التجديد في التفسير، ومن هؤلاء سيد قطب ومحمد رشيد رضا وابن عاشور وغيرهم. ويمكن القول أن التفسير المقاصدي لا يزال في بداياته يحتاج إلى تضافر الجهود لتكوين منظومة قرآنية يمكن توظيفها على أرض الواقع.

من هنا تظهر أهمية توظيف المقاصد في بيان معاني القرآن ودورها في التجديد في التفسير.

وفي ضوء ما سبق كان منطلق هذه الدراسة الموسومة بـ: "توظيف الاتجاه المقاصدي في التفسير وأثره في التجديد" والذي يطرح إشكالية البحث عن كيفية توظيف المقاصد في العملية التفسيرية وأثره على التجديد؟

والذي يهدف إلى إبراز دور إعمال المقاصد كوسيلة في فهم معاني القرآن ودوره في التجديد في التفسير؟

ولعلاج الإشكالية السابقة، سنبحث الموضوع وفق هذه الخطة المتشكلة من محورين أساسيين يتضمّن الأول التعريف بالتفسير، المقاصد والاتجاه المقاصدي في التفسير، بينما يتناول الثاني بيان نماذج تطبيقية لتوظيف المقاصد عند بعض المفسرين. هذا فضلا عن تصدير البحث بمقدمة وتذييله بخاتمة تُبرز أهم النتائج المتوصل إليها.

خطة البحث:

مقدمة

المطلب الأول: الإطار النظري للبحث

أولا: التعريف بالتفسير.

ثانيا: التعريف بالمقاصد.

ثالثا: التعريف بالاتجاه المقاصدي في التفسير.

المطلب الثاني: نماذج تطبيقية للتوظيف المقاصدي في التفسير

أولا: تفسير المنار لمحمد رشيد رضا.

ثانيا: تفسير مجالس التذكير لابن باديس.

ثالثا: تفسير الشعراوي.

خاتمة

المطلب الأول: الإطار النظري للبحث

والمقصود من هذا المطلب هو التعريف بمصطلحات وحدود البحث، وهي التفسير، المقاصد، التجديد في التفسير، ثم بيان مفهوم الاتجاه المقاصدي في التفسير.

أولا: التعريف بالتفسير

التفسير لغة: مشتق من الفسر وهو الإبانة وكشف المغطى، والبيان[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (الفرقان: 33)، وقيل هو مقلوب السفر: تقول أسفر الصبح إذا أضاء[2]، وسفرت المرأة سفورا إذا ألقت خمارها عن وجهها[3].

ورغم اختلاف المعاني اللغوية للتفسير، إلا أن دلالتهما تعني كشف المغلق وبيانه، وإظهار الخفي.

أما من الناحية الاصطلاحية فقد تعددت تعريفات أهل العلم له:

1- فقد عرفه أبو حيان الأندلسي بقوله: "علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن و مدلولاتها و أحكامها الإفرادية و التركيبية و معانيها التي تحمل عليها حال التركيب و تتمات ذلك"[4].

2- و عرفه الإمام الزركشي بقوله: «هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها، ثمّ ترتيب مكيّها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصّها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها. وزاد فيها قوم علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها»[5]، وتابعه عليه السيوطي في الإتقان.

وعرفه في موضع آخر بقوله: "علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ وبيان معانيه واستخراج أحكامه و حكمه و استمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف والبيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج إلى معرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ"[6].

3- أما الزرقاني فعرفه بقوله: «التفسير في الاصطلاح علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى، بقدر الطاقة البشرية»[7].

والملاحظ على هذه التعريفات أنّها تتمحور حول بيان بعض متعلقات التفسير ولوازمه، وأدوات العلوم التي لا يعرف إلا بها، كما أنها تتفق على أنّ المقصد والمراد منه هو إيضاح دلالات ومعاني القرآن الكريم.

ثانيا: التعريف بالمقاصد

1- المقاصد لغة: تطلق مادة (ق-ص-د) في اللّسان العربي ويراد بها المعاني التالية:

المقاصد جمع مقصد، يقال قصدته قصدًا، ومقصدًا. والقصد: العدل، والقصد الاعتماد والأَمُّ وإتيان الشيء والقصد في الشيء خلاف الإفراط؛ وهو ما بين الإسراف والتقتير[8]. والقصد: استقامة الطريق ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ (النحل:9)؛ أي على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة. وتأتي بمعنى الفلّ والكسر، يقال، انقصد السيف: أي انكسر، وتقصد: إذا تكسر، وقصد الرمح: إذا كسره، وبمعنى الاكتناز والامتلاء تقول العرب: ناقة قصيد، أي مكتنزة ممتلئة من اللحم، والقصيد من الشعر ما تم سبعة أبيات[9].

وجاء في لسان العرب لابن منظور: أصل "ق- ص- د" ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه، والنهود والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان أو جور، هذا أصله في الحقيقة وإن كان يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل[10].

وخلاصة القول أن مدلول المقاصد في الاستعمال اللغوي تتعلق بمعان مشتركة ومتعددة، إلا أن الغالب عند إطلاقها ما دل على العزم على الشيء والتوجه نحوه.

2- المقاصد اصطلاحا:

إذا ما رمنا البحث في اصطلاح المقاصد عند المتقدمين فإن هذا يعزُّ وجوده، إذ من المعلوم أن العلماء المتقدمين يميلون إلى التطبيق دون التنظير في أغلب الأحيان، لذا فإن الحظوّ بتعريف دقيق وشامل للمقاصد لأمر عسير، "وإن كان من المسلم به أنه لم يكن غائبا عن علمائنا المتقدمين العمل بالمقاصد واستحضارها في اجتهاداتهم وآرائهم"[11]، كما أن جذور استعمالها ترجع إلى الإمام الغزالي (505هـ) "فيعتبر أول من تناولها بالتعريف ولكن كانت هناك إشارات لذكر ألفاظها فقط، وبعض من أجزائها كأبي الفضل مسلم بن علي الدمشقي (ق5هـ)، وأبو عمران الفاسي (430هـ)، وعبد الحق الصقلي (466هـ)، وإمام الحرمين (478هـ)"[12]، وقد عبروا عنها بألفاظ متعددة كالأمور بمقاصدها، مراد الشارع، أسرار الشريعة، الاستصلاح، رفع الحرج والضيق، العلل الجزئية للأحكام الفقهية وغيرها من تعريفات أخرى للإمام الشاطبي(790هـ)، لا يسعنا المقام لذكرها جميعا ولا مجال لبسطها.

أما بالنسبة للدراسات المعاصرة فثمة تعريفات متعددة ومتقاربة، وسنعتمد ما كان مدارا لها ومن أهمها:

1- ما عرفه محمد الطاهر بن عاشور: فقد عرف المقاصد مرة بقسمها العام بقوله : "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معاني من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنـواع الأحكام، ولـكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"[13]، ثم ذكر المقاصد الشرعية الخاصة مرة أخرى بأنها: "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة"[14].

2- أما عند علال الفاسي فقال: "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[15]، ويبدو من تعريفه الجمع بين مقاصد الشريعة العامة ومقاصدها الخاصة.

4- أما أحمد الريسوني فقد بنى تعريفه على التعريفين السابقين فقال: "وبناء على هذه التعريفات والتوضيحات لمقاصد الشريعة لكل من ابن عاشور وعلال الفاسي وبناء على مختلف الاستعمالات والبيانات الواردة عند العلماء الذين تحدثوا عن موضوع المقاصد، يمكن القول: "أن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"[16]، وتعريفه قد شمل قصد الشارع وقصد المكلف معا.

5- وعند نور الدين الخادمي: "هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكمًا جزئيًّا أم مصلحة كلية، أم سمات جمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو: تقدير عبودية الله، ومصلحة الإنسان في الدارين"[17].

فالخادمي قد تتبع أغلب التعبيرات والاستعمالات لكلمة المقاصد المستعملة عند العلماء قديما وحديثا ليبينوا بها مراد الشارع، ومقصود الوحي منها، فوجد أنه يعبر عن المقاصد عندهم بالحكمة المقصودة بالشريعة، ويعبر عنها أيضا بمطلق المصلحة، ويعبر عنها كذلك بنفي الضرر ورفعه وقطعه، كما يعبر عنها بدفع المشقة ورفعها، ويعبر عنها كذلك بالكليات الشرعية الخمس الشهيرة، ويعبر عنها أيضا بمعقولية الشريعة وتعليلاتها وأسرارها، كما يعبر عنها بلفظ المعاني[18].

وخلاصة القول أن الملاحظ على هذه التعريفات، أنها لا تخرج عن المعنى اللغوي الموضوع لها، وإنما ازدادت خصوصية بالشرع فقط، وأن معنى المقاصد في جملتها عند العلماء يتمحور حول الغايات والأهداف والمآلات التي قصدها الشارع الحكيم، وأنها تمثل مراد الله في أحكامه وتشريعاته مما فيه مصلحة للمكلفين؛ لتحقيق سعادة الإنسان ومصلحته في المعاش والمعاد أو في الدارين معا.

أنواع المقاصد:

والمقاصد أنواع تختلف بحسب اعتباراتها:

- فالمقاصد من حيث عمومها وخصوصها تنقسم إلى مقاصد عامة ومقاصد خاصة، ومقاصد جزئية[19].
- ومن حيث درجتها وأولويتها تنقسم إلى مقاصد أصلية ومقاصد تبعية[20].
- وبحسب الأدلة تنقسم إلى مقاصد ظنية وقطعية[21].
- ومن حيث آثارها: ضرورية وحاجية وتحسينية.

ثالثا: التعريف بالاتجاه المقاصدي في التفسير

يتعرض هذا الفرع إلى بيان الاتجاه المقاصدي في التفسير، والتجديد في التفسير، وقبل ذلك نشير باختصار إلى نشأته وتطوره، والإشارة إلى أنواع هذا الاتجاه وضوابطه مختصرة لضيق المقام.

1- العلاقة بين المنهج والاتجاه في التفسير:

قبل بيان العلاقة بين المنهج والاتجاه في التفسير، نوضح أولا الفرق بينهما، لأهميته في علم التفسير أنها نابعة من تطور الآليات العلمية، والتوجهات المتنوعة في أساليبها وأسسها، والتي تتناول شرح وتفسير آيات القرآن الكريم، هذا فضلا عن كون تطور المناهج والتوجهات أمرا طبيعيا باعتبار أن القرآن الكريم يفسره الزمن، لذا فهذا التطور الحاصل فيها يعد من الأمور الحتمية؛ فكان من الضروري التفريق المنهجي بين الاتجاه في التفسير والمنهج:

فيعرف **الاتجاه**: "بأنه مجموعة المبادئ والأفكار المحددة التي يربطها إطار نظري وتهدف إلى غاية محددة"[22].

أما **المنهج**: "فهو مجموعة الوسائل والآليات الفكرية الموظفة؛ لاحتواء أفكار اتجاه ما وتحقيق غايته"[23].

فالاتجاه التفسيري إذن هو: "مجموعة الآراء والأفكار والنظرات والمباحث التي تشيع في تفسير ما، وتكون غالبة على ما سواها، ويحكمها إطار نظري أو فكرة كلية تعكس بصدق مصدر الثقافة التي تأثر بها صاحب التفسير ولوّنت تفسيره بطابعها"[24].

أما المنهج التفسيري: "هو الوسيلة المحققة لغاية الاتجاه التفسيري، والوعاء الذي يحتوى أفكار هذا الاتجاه التفسيري أو ذاك، كالمنهج التقليدي أو الموضوعي ..."[25].

وتجدر الإشارة إلى أن الاتجاه الواحد في التفسير على الرغم من تميزه عن غيره بسمته العامة والغالبة، قد يحمل بين جوانبه روافد وتيارات متنوعة لا تخرجه عن اتجاهه المحدد المعروف؛ فالتفسير بالمأثور إذ يصطبغ بصبغة الحديث عند مفسري المحدثين كعبد الرازق والبخاري وابن أبى حاتم، نراه يجنح إلى جانب اللغة عند مفسر كالبغوي، ويتلون بلون الحديث والفقه معاً عند ابن كثير[26].

كما أن أي نوع تفسيري مهما تنوع أو اختلف، لا غنى له عن مقاصد القرآن، كما أن الاتجاه المقاصدي يمكن أن يتحقق من خلال أحد المناهج التفسيرية ـ التحليلي الموضعي الإجمالي، الموضوعي، والسنني- لأنه متغلغل فيها جمعيا، بينما يمكنه الاستغناء عنها بلا تقابل، وهذا ما يبرز أهميته ومكانته في التفسير[27]، وهكذا يتَّضح لنا أنه لا غنى لأي نوع من أنواع التفسير عنه، ولا يستغني عنه المفسر أبدا في أي منهج يتبعه، مما يدل على محورية المقاصد وضرورتها في التفسير بمناهجه جميعا.

أما التجديد في التفسير فيقصد به: "استلهام التوجيه والهداية من القرآن الكريم، في كل ما يعرض لحياتنا مما يمس العقيدة والأخلاق وكل ما يدخل في بناء المجتمع من سياسة واقتصاد... "[28]، وهذا التجديد التفسيري لا يعني تغير نصوص القرآن ومدلولاتها؛ وإنما هو تغير في نظرتنا للنصوص لإدراك معطياته، والاستجابة لتوجيهاته بما يناسب عصره، ولا يعني إخضاع القرآن الكريم لتطور المذاهب والأفكار الهدامة، ولكن للخروج من النظرة التجزيئية والبحوث النظرية دون إهمال الأصول التي بني عليها التفسير.

2- تعريف الاتجاه المقاصدي في التفسير:

وبعد بيان مفهوم الاتجاه والمنهج في التفسير والعلاقة بينهما، وتعريف التفسير والمقاصد والتجديد، سنتطرق إلى مفهوم الاتجاه المقاصدي في التفسير:

يعتبر هذا الاتجاه من التفاسير من آثار توظيف المقاصد في التفسير، وقد يسميه البعض بالتفسير المقاصدي، وإنما يراد به إعمال المقاصد في فهم النصوص الشرعية وتوجيهها، وإظهار الحكم والأسرار والمقاصد التي جاء بها القرآن الكريم، وقد ظهر هذا الاتجاه لتوحيد الرؤى حول المراد من النصوص الشرعية، وتحري مقاصد الخطاب كما يريدها صاحبها، والوقوف عندها، وبيان الراجح منها، ومردُّ ذلك اختلاف العلماء في نوعية المناهج والأصول التي استندوا إليها حسب اتجاه كل مدرسة من مدارس التفسير.

وهذا التوجه المقاصدي في التفسير ليس بدعا من الأمر؛ وإنما كانت نشأته من رحم التفسير بمعناه العام، حتى تبلور كما هو عليه الحال اليوم، فقد كان مصاحبا للتفسير من عصر الصحابة -رضوان الله تعالى عنهم- حيث كانوا يفهمونه بحكم السليقة واستعمال الأفهام في قراءة النصوص بما يراعي المصالح الشرعية العامة، دون إفراط ولا مبالغة، فقد كان الاتجاه المقاصدي، "من مصادر التفسير لدى الصحابة، وبناء على ذلك يمكننا القول إن نشأة التفسير المقاصدي تعود في أساسها إلى تفسير الصحابة، وتطبيقهم العملي لمقتضى المقاصد في التفسير"[29]، ثم تطور بتطور التفسير لأنه لا يخرج عن أحد مناهجه كما بينا سابقا، فظهر جليا

في كتابات علماء ومفكري الأمة الإسلامية، حتى الوقت المعاصر والتي تحدد من "عهد الشيخ محمد عبده ورشيد رضا خاصة في تفسير المنار، حيث مثلت النهضة العلمية منطلقا من منطلقات التجديد في التفسير المقاصدي، وتقعيدا لمسألة إعمال المقاصد في التفسير... وكذلك الحال في تفسير التحرير والتنوير للشيخ الطاهر بن عاشور"[30]، فقد كانت هذه المرحلة نقطة تحول محورية في تجديد اتجاهات التفسير كالاتجاه الهدائي، والمقاصدي، والأدبي وذلك بالاعتماد على تفاسير الأولين، كما نشأ مصاحبا لهذا الأخير التفسير الموضوعي الذي يتناول بدوره القضايا حسب المقاصد القرآنية.

وبالرغم من كل هذه الجهود التفسيرية حسب الاتجاه المقاصدي، إلا أننا لا نجد من عرفه تعريفا اصطلاحيا تاما، ومما وقفنا عليه: "هو ذلك النوع من التفسير الذي يبحث في معاني ألفاظ القرآن الكريم، وتوسيع دلالاتها اللغوية، مع بيان الحكم والغايات التي أنزل من أجلها القرآن وشرعت من أجلها الأحكام"[31].

وذكر وصفي عاشور أبو زيد أن: "التفسير المقاصدي للقرآن، هو نوع من أنواع التفسير، واتجاه من اتجاهاته يبحث في الكشف عن المعاني المعقولة والغايات المتنوعة التي يدور حولها القرآن الكريم كلياً وجزئياً، مع بيان كيفية الإفادة منها في تحقيق مصالح العباد"[32].

وإذا نظرنا إلى هذين التعريفين وجدنا أنهما وسما هذا اللون بالاتجاه ولم تعتبره منهجا خاصا، كما أن أصحاب هذه التعريفات لم يفرقوا بين مصطلح الاتجاه المقاصدي في التفسير وبين مصطلح التفسير المقاصدي، كما اتفقوا في مقصد هذا اللون من التفسير، كما ركز التعريف الثاني على أنواع المقاصد -الكلية والجزئية- وهي من أنواع مقاصد القرآن الكريم.

ثم **إن علاقة التجديد في التفسير بالاتجاه المقاصدي**، ما هي إلا علاقة تكاملية حيث يسعى هذا الاتجاه لبيان أسرار ومعاني وتوجيهات آيات القرآن الكريم، بوجه يسير يخرج المكلف من دائرة ما اختلف فيه السابقون من فقهاء ومفسرين وغيرهم، بما يمهد للمسلمين طريقهم بوسيلة فعالة لمعالجة قضاياهم المعاصرة على ضوء مقصد الشرع الحنيف.

ومن أنواع التفسير المقاصدي:

التفسير المقاصدي العام: "وهو ذلك التفسير الذي يبحث في الغايات الكلية والعامة للقرآن الكريم، وقد تحدث القرآن الكريم عن هذه المقاصد، فالقرآن تحدث عن مقاصده، ومن ذلك مقصد توحيد الله وعبادته، ومقصد الهداية الدينية والدنيوية للعباد، مقصد التزكية وتعليم الحكمة، ومقصد الرحمة والسعادة، ومقصد إقامة الحق والعدل"[33].

والتفسير المقاصدي الخاص: "وهذا النوع من التفسير المقاصدي هو الذي يبحث في مقاصد خاصة بمجال من المجالات أو مقاصد خاصة بسورة من السور، أو حتى مقاصد تفصيلية لألفاظ القرآن الكريم"[34].
أما مقاصد سور القرآن الكريم بما هي نوع من أنواع التفسير المقاصدي الخاص فهو: "نوع من أنواع التفسير المقاصدي يبحث في أهداف وغايات السورة الواحدة، مع الكشف عن وجه الإفادة منها لتحقيق مصلحة العباد في العاجل والآجل"[35].

كما أن التفسير المقاصدي يحتاج إلى ضوابط، من قراءة متأنية للنص والتدبر العميق فيه، وتجميع كل أطراف موضوعاته، والنظر في أهدافه مع التأمل لاستخلاص المقصد الأكبر منه؛ حتى يكون له أثر في فهم النص وتوجيهه والاستنباط منه، لإقامة مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم في الدارين[36].

المطلب الثاني: تطبيقات الاتجاه المقاصدي في التفسير وأثره في التجديد

إن التجديد سنة إلهية في الدين، وملاك التجديد منبثق من التجديد في التفسير، باعتبار القرآن الكريم هو الأصل الأول للشرع الحنيف، ولا يمكن أن يمس أصوله القطعية الدلالة والثبوت، وإنما يقوم الناظر المؤهل فيه "بإعمال المقاصد في فهم النص القرآني وتوجيهه، وإظهار الحكم والأسرار التي جاء بها، وتحري مقاصد الخطاب كما يريدها صاحبها، والوقوف عندها، وبيان الراجح منها، وفق الضوابط والقواعد المعتبرة شرعا.

فتوظيف الاتجاه المقاصدي في التفسير يعد نقلة نوعية؛ لأنها واكبت حركة التجديد الديني بصفة عامة عقب سقوط الخلافة الإسلامية، ووجه التجديد فيه متعلق بموضوع النص القرآني المراد تفسيره، وغالب نصوصه تتعلق بحياة الفرد والمجتمع والعمران، وهي متجددة بتجدد الوقائع والأحداث، شاملة لجميع مناحي الحياة، غير متناهية، خلافا لنصوص الشرع، في قوم مفسري النص القرآني باستدعاء هذا الباب، واستخدامه بصورة غير متكلفة لتفسيره، وفق مقررات وقواعد الشرع الحنيف، دون معارضة أو تأويل بعيد، لتوجيه الناس لمستجدات حياتهم.

وتعظم الحاجة للتجديد في التفسير كلما أصاب الأمة الوهن والسقم، في أمورها الحياتية كافة، فيتعين التجديد في بيان نصوص الشارع الحكيم عموما، ونصوص القرآن خصوصا، كونه المصدر الأول في التشريع والمعرفة والأخلاق. ولا يخفى أن بيان مقاصد القسم الأول من التشريع والأحكام العملية قد تناوله المتأخرون فضلا عن الأولين، فبذلوا الوسع في بيان الحكمة والمقصد من التشريع المراد من الأدلة، أما الجانب المعرفي والأخلاقي والاجتماعي فتم تناوله بصفة أقل من الأولى، وقد فرض نفسه كضرورة شرعية ومعرفية خاصة؛ لاستئناف مسيرة الاستخلاف المنوطة بالفرد المسلم.

وهذا ما تربو إليه هذه الورقة البحثية من خلال النماذج المنتخبة، فقد اخترنا الآيات الغير متعلقة بالأحكام التكليفية العملية، وبيان النظرة المقاصدية فيها للمتأخرين، ومعرفة غاياته ومقاصده التربوية، والعقدية، وغيرها من التوجيهات.

والمتتبع لهذه المؤلفات، يلحظ أن أصحابها قد أثاروا موضوع المقاصد في بيان المعاني القرآنية، واهتموا بتوظيفها كوسيلة للشرح والبيان والتحليل؛ وذلك بأساليب وكيفيات مختلفة ومتنوعة، فمنهم من اهتم بمقاصد القرآن عموما ومقاصد السور خصوصا، المصالح العامة والخاصة، ومنهم من يصرح بالمقاصد الضرورية ويشير إلى الحاجية والتحسينية، إلى جانب الاعتناء بجلب المصالح ودرء المفاسد، ومسألة التعليل والترجيح عند التعارض بين المصالح والمفاسد أو بينهما، أضفت وجها من التجديد في التفسير، حيث أوجد مكانة للفهم لدى المُطَّلع على التفسير، وإحياء أمر الدين وحرمته في نفوس المسلمين، ورد الاعتبار للعلوم الشرعية التي تواجه حملات هدامة باسم التجديد في التفسير ومناهجه، وتوظيف مناهج معاصرة، ومن ثم الطعن في الدين وأصوله ومقوماته.

وسنعرض هنا بيان التوظيف المقاصدي ونظرته التجديدية عند بعض المفسرين، من خلال بعض الضوابط المتضمنة في شرح الآيات التي تم انتخابها؛ لإعطاء إشارات موجزة توضح الغرض من البحث، ومن هذه التفاسير:

أولا: تفسير المنار لمحمد رشيد رضا (رحمه الله تعالى) (1935م)

يُعدّ تفسير القرآن الحكيم المشهور بالمنار من أجل المؤلفات المعاصرة المشتملة على الحقائق التي تكشف عن نور القرآن من أحكام الدين في العقيدة والعبادات والفضائل وغيرها، بل يُعد من أفضل التفاسير للمسلمين في هذا العصر لما تميز به من وجه الإضافة والتجديد في جوانب عديدة مفقودة في العديد من كتب التفسير، ومن أهمها تعرضه للاتجاه المقاصدي في بيان المراد من كلام الله، وأنه أول من انتهج هذا المنهج في التفسير وتبعه من بعده، قال رحمه الله: "إنّه لا يسدّ مسدّه تفسير أخر؛ لأنّه يستمدّ من قوى هذا العصر وحقائقه"[37] ، وهذا ما يمكن من الفهم اليسير لمراد نصوص الشارع الحكيم.

والمتتبع لتفسير المنار يجد تنوع مقاصد القرآن وخاصة المتعلقة بموضوعات معينة كالعقائد والأخلاق والمعاملات والعقوبات والاجتماع والإصلاح وغيرها، وجاء التعبير عنها بمختلف الصيغ التي لها علاقة بالمقاصد، ومن النماذج الموضحة لذلك:

1- ورد في بيان قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ (آل عمران:144)، ذكر أنّ من "المقاصد في الآية والحُكم في سببها تقرير التوحيد ببيان أن الأنبياء والرسل كسائر البشر في الخضوع لسنن الله ونظام خلقه"[38]، فالمفسر يُبين مقصدا عقديا لهذه الآية وهو الدعوة للتوحيد تشمل الأنبياء.

2- ومن مقاصد القرآن التي بينها ما تناولته الآية الكريمة: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَامَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (آل عمران:37)، فبعدما ذكر ما سيقت القصة لأجله؛ وهو مثلما ذكر تقرير نبوة محمد ﷺ ودحض شبهة أهل الكتاب الذين احتكروا فضل الله وجعلوه خاصا بشعب إسرائيل، وشبهة المشركين الذين أنكروا نبوة محمد لأنه بشر، أردف ببيان أنّ "المقصد الأول من مقاصد الوحي هو **تقرير عقيدة الألوهية**، وأهم مسائلها مسألة الوحدانية، وتقرير عقيدة البعث والجزاء، وعقيدة الوحي والأنبياء"[39]، وهذا من أهم المقاصد.

فالمثال الأول والثاني يتفقان كلاهما على بيان مقصد التوحيد وما يلحقه من مستلزمات النبوة، ودحض الشبهات والدعوات المخالفة لروح الشرع، وهو بنفسه يعد من مقاصد الدين الكبرى، وذلك من خلال الربط بين الآيات وجمع المعاني التفصيلية والخروج بمقصد كلي، على غرار المنهج التحليلي أو الانتقائي وغيرها من التخصصات التفسيرية، خاصة في غير آيات الأحكام. وهذا المقصد وإن بينه في سياق القصة المرتبطة بها إلا أنها تصلح للرد على كل الواردات من الطاعنين والمندسين وتبين صلاحية القرآن لكل زمان ومكان وهذا من أوجه الإعجاز كذلك.

3- وتعرض محمد رشيد رضا **كذلك لمقاصد الأخلاق** حيث اعتبر أن: "العمل الصالح من مقاصد بعثة الرسل وقد تكرر في سور كثيرة؛ لإصلاح ما أفسده البشر؛ ويدخل فيها الأعمال الصالحة والعبادات وسائر أعمال البر التي ترضي الله، بما لها من أثر في صلاح البشر كبرّ الوالدين، وصلة الرحم وإكرام اليتامى، ومن أصوله الوصايا الجامعة في آيات سورة الإسراء والأنعام "[40]،ومن الأخلاق والفضائل التي قصّدها رشيد رضا الصبر لتهذيب النفوس والإيثار وغيرها، كما علل نهي القرآن عن الرذائل لمضارها في مواضع كثيرة.

وهذا من الأمور التجديدية في الاتجاه المقاصدي، حيث أنه ركز في تفسيره على الأدب التربوي، والأدب الأخلاقي، وكل ما يتعلق بالتزكية بكثرة، لأنه باب عظيم من أبواب الفهم عن المولى عز وجل، فقد

تمكن من بيان التقصيد منها، بالربط بين سياق الآيات المتعددة، والمتنوعة المواضيع في سياقات مختلفة، والداعي لذلك ظهور أثرها على الفرد والمجتمع من فساد في الأنفس، والأموال والعمران، منها إلى مخالفة الشرع الحنيف، وما يترتب عليه من آثار، وهذا ما كان أثره واضحا على التجديد الديني انطلاقا من هذه النظرة المقاصدية في التفسير.

4- وورد في تفسير المنار تقصيد بعض الآيات المتعلقة بالعبادات، من ذلك ما ذكره في آية الزكاة، ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ... وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ...﴾ (البقرة: 177)، حيث جاء في قوله: "فإن الله تعالى لم يذكر في كتابه الحول والنصاب، وإنّما ذكر ما هو روح الدين ومقصده، وهو إتيان الزكاة وكونه آية الإيمان، وتركه آية النفاق والكفرانّ"[41].

فقد بين رحمه الله تقصيد هذه الآية بربطها بالإيمان ونفيه، كون الزكاة ركن من أركان الدين وهي من الأحكام الشرعية العملية، مبينا ضرورة الامتثال للأمر الإلهي، وهو في كل ذلك لم يخالف تفسير المتقدمين ولا خرج عن أصول التفسير ولا قواعده، وإنما زاده بسطا وفهما وتقريبا لعموم المسلمين، للاهتداء به والأوبة إلى دينهم.

5- وجاء في **المقاصد الاجتماعية** ما ذكره في معنى قوله تعالى**:** ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (التوبة:107)، والتفريق بين المؤمنين هنالك، فإنّهم كانوا يُصلون جميعا في مسجد قباء، "وفي ذلك من مقاصد الإسلام الاجتماعية ما فيه من التعارف والتآلف، وجمع الكلمة؛ ولذلك كان تكثير المساجد وتفريق الجماعة منافيا لمقاصد الإسلام"[42].

فقد ربط رحمه الله بين مقاصد الإسلام ومقصد الآية للدلالة على شمولية الدين، وهو ما يظهر من خلال النظرة المقاصدية، لبث الوحدة وترابط الصف والثبات، الذي سينعكس على كافة مناحي الحياة، ومن آثاره الالتفاف حول صف المسلمين ووحدتهم، ومخالفة العدو خاصة في تلك المرحلة وما تبعتها من مخلفات الاستعمار للبلاد الإسلامية، وهو مستمر في كل حال.

6- والمتتبع لتفسير المنار يلحظ التميّز والجدّة فيما ذكره رشيد رضا من معان تفتقدها كتب التفسير وغيرها؛ وذلك عند تعرضه **لمقاصد الإصلاح المالي،** حيث قال: "والحق أنّ الإسلام هو الدين الوسط، الجامع بين مصالح الروح والجسد...وأنه من مقاصده الإصلاحية في الاجتماع البشري هداية الناس إلى العدل والفضل في أمر المال؛ ليكتفي الناس شرّ طغيان الأغنياء، وذلة الفقراء، ونصوص القرآن في هذا هي الغاية القصوى في الإصلاح"[43]، فالمفسر يقرر أنّ من مقاصد الإصلاح الاجتماعي ومنه المالي هو العدالة في التوزيع، **والعدل مقصد** عام من مقاصد التشريع.

وهو بذلك قد خرج من النظرة التجزيئية، والمنهج التخصصي في التفسير، إلى النظرة الشمولية والتكاملية، فجمع بين الحكم الشرعي العملي ومقصده الهدائي، والاجتماعي لبيان روح الشريعة المتضمنة خلف النصوص المقتصرة على اتجاه واحد فقط في التفسير ومن آثاره كذلك، الاعتناء بالفقراء والمساكين والفئات المهمشة، وضمهم للصف الإسلامي فلا يتركوا عرضة لإغراءات الأعداء باستغلال منفذ احتياجاتهم المادية.

ثانيا: تفسير مجالس التذكير لابن باديس (رحمه الله تعالى) (1940م)

لقد حظي هذا التفسير بمكانة جليلة في المغرب العربي عموما وفي الجزائر خصوصا؛ لتميّزه باتجاهه الإصلاحي الذي استمدّه من آيات القرآن وأسراره، فضلا عن مصادر أخرى، وذكر ابن باديس في مجالس التذكير: "وفهم القرآن يتوقف على التعمق في أسرار البيان العربي، والتفقه لروح السُّنّة المبينة لمقاصد القرآن الشارحة لأغراضه والتأمل في سنن الله، ودراسة ما تنتجه العلوم الاختبارية من كشف لتلك السنن وعجائبها، ولو لم ينحسر تيار الفهوم الإسلامية للقرآن، بما وقف في سبيله من توزع المذاهب والعصبيات المذهبية، لانتهى بها الأمر إلى كشف أسرار الطبيعة ومكنونات الكون، ولسبق العقل الإسلامي إلى اكتشاف هذه العجائب العلمية التي هي مفاخر هذا العصر"[44]، والمتصفح لهذا التفسير يلمس النظرة المقاصدية فيما جاء فيه من البيان، من خلال استعماله لألفاظ القصد، والمقصود، والإشارة للمصالح، والمفاسد وغيرها، ومن الأمثلة على ذلك:

1- ما ذكره من **مقاصد العمل الصالح** في تفسير قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ (النمل:19)، وبعد بيان معنى العمل الصالح أوضح مقصوده، قال رحمه الله تعالى: "لأن العمل الصالح يرضى عنه الله، وإنما ذكر الوصف؛ ليفيد أن رضى الله مقصود بالعمل الصالح"[45].

2- كما تطرق إلى ذكر المصالح في مواضع كثيرة كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾ (البقرة:247)، فقد استعان في شرح معنى الآية ببيان المقصود: حيث قال: "ثم إن -الملك- قد تكون الأصول التي يستند إليها مستمدة من أوضاع البشر، لحفظ مصالحهم في الحياة الدنيا؛ فيكون ملكاً بشرياً، وقد تكون تلك الأصول مستمدة من وحي الله؛ بما فيه حفظ مصالح العباد في الدنيا، وتحصيل سعادتهم فيها وفي الأخرى، فيكون ملك نبوة"، فابن باديس بيّن من مقاصد الوحي حفظ مصالح العباد لتحقيق سعادتي الدنيا والآخرة.

ونلحظ من المثالين الأولين أن المقصود في جلب المصالح ودفع المفاسد، مراعاة مقاصد الدار الآخرة، والتي تستجلب برضى المولى عز وجل، وتستدام بشكرها، وقد وجه ابن باديس رحمه الله، أنظار المكلفين إلى قصد الشارع الحكيم من تشريع ما لا تدركه عقولهم لمصالحهم الدنيوية والأخروية، إلى جانب أخذه بظواهر النصوص، وهو ما نلحظه جليا في تعبيره وتوجيهه للنص المشروح، وهو ما لا يجب العدول عنه إن لم يخالف مقصدا كليا، وهو كله متعين في كلامه، وهو مصلحة كلية تحفظ الدين من جانب الوجود.

3- وبين المقصود من إنزال الكتب وإرسال الرسل وهو بصدد تفسير قوله تعالى: ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا﴾ (الإسراء:25)، فما من شيء مما شرعه الله تعالى للعباد من الحق والخير والعدل والإحسان إلاّ وهو راجع على النفس بالصلاح، وما من شيء نهى الله عنه من الباطل والشر والظلم إلّا وهو عائد عليها بالفساد، قال رحمه الله: "**فتكميل النفس الإنسانية** هو أعظم المقصود من إنزال الكتب، وإرسال الرسل، وشرع الشرائع"[46].

فتوظيفه المقاصدي هنا كضابط: النظرة الكلية والتكامل الموضوعي للنص الشرعي فجعل (رحمه الله) المصلحة المستفادة من النص، وهي إصلاح النفس مُوافقةً لأعظم مقاصد الشريعة، لتحقق مبدأ الاستخلاف بصلاحها.

4- ومن نظرة الإمام ابن باديس المقاصدية ما يتعلق بتعليل الأحكام بفوائدها، مثلما ذكر في العبادات، قال رحمه الله: "العامل في العبادة الذي يكون قصده إلى ثواب الآخرة، وما عداه من منافع تلك العبادة ملحوظ له على سبيل التبع لها من حيث إنه مصلحة شرعية معتبرة في التشريع"[47]، ثم بيّن التعليل في قوله تعالى: ﴿ليشهدوا منافع لهم﴾ (الحج:28)، "والأحكام الشرعية المعللة بفوائدها في الآيات والأحاديث لا تحصى كثرة ومنها في الحجّ: ومن منافع الحج الحركة الاقتصادية لخير تلك البقاع ومصلحة أهلها، وغزارة عمرانها" [48]، وربط الأحكام بعللها في مواضع أخرى كالصلاة والقصاص[49].

ونلحظ هنا التوظيف المقاصدي لضابط: أن تكون المصلحة المستفادة من النص موافقة لكليات الدين بالنظر إلى ما تؤول إليه الأفعال، فالناظر في تعليق الإمام ابن باديس يستشف التفسير المصلحي عنده، فقد نبّه إلى أن التعليل محمول على المنفعة المترتبة دينيا أو دنيويا، وهو بذلك يوظف قاعدة النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، وهذه القاعدة من أكثر ما يوظف في تفسير وشرح النصوص الشرعية، لأنها معتبرة شرعا، ومنها رفع الحرج والمشقة وجلب التيسير، وهي مصلحة معتبرة شرعا موافقة لكليات الدين.

5- وأورد تحت عنوان إلى ماذا تكون الهداية؟ ليبين غايتها ومقصودها لما تَعرَّض للمراد من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ (محمد:17)، بعدما أشار إلى شؤون الشخص في نفسه، وفيما بينه وبين أهله، وفيما بينه وبين بنيه، وفيما بينه وبين أقاربه، وفي بيته، وبين جيرانه، وفيما بينه وبين من تربطه به علاقة من علاقات الحياة ومصالحها، وشؤون الجماعات وشؤون الأمم فيما بينها، قال رحمه الله تعالى:" كل هذه الشؤون سبل وطرق في الحياة، تسلك ويسار عليها؛ للبلوغ إلى الغايات المقصودة منها مما به صلاح الفرد والمجموع؛ وكلها إن سلكت بعلم وحكمة وعدل وإحسان، كانت سبل سلامة ونجاة، وإلاّ كانت سبل هلاك، فيحتاج العبد فيها إلى إرشاد وتوفيق من الله تعالى"[50].

فقد نبه الإمام ابن باديس في تعليقه على هذا المعنى، بطريق الجمع بين سلوك هذه السبل بتوفيق الله وهدايته التي تحقق المقصود وهو النجاة.

6- أشار إلى أن القرآن اهتم بمصالح العباد أيما اهتمام، وذكر في ذلك ما يتعلق باجتماع المسلمين للمصالح العامة، عندما تطرق إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهَ﴾ (النور:62).

وتحت عنوان **أحكام** أوضح ابن باديس أنه: "لما كان الاجتماع شرع للمصلحة، والذهاب بدون استئذان حرم للمفسدة؛ فالمشروعية والتحريم دائمان بدوام المصلحة والمفسدة، فأحكام الآية مستمرة الأحكام عامة للمسلمين، في كل زمان وكل مكان، مع أئمتهم وقادتهم المقدمين منهم فيهم، في كل ما يعرض من اجتماع لصالح عام"[51]، ثم عبر بقاعدة جلب المصالح والمفاسد في توجيه وإرشاد: "إنما ينهض المسلمون بمقتضيات إيمانهم بالله ورسوله إذا كانت لهم قوة، وإنما تكون لهم قوة إذا كان لهم جماعة منظمة تفكر وتدبر وتتشاور وتتآزر وتنهض لجلب المصلحة ولدفع المضرة، متساندة في العمل عن فكر وعزيمة؛ ولهذا قرن الله في هذه الآية بين الإيمان بالله ورسوله، والحديث عن الجماعة وما يتعلق بالاجتماع، فيرشدنا هذا إلى خطر أمر الاجتماع ونظامه، ولزوم الحرص والمحافظة عليه، كأصل لازم للقيام بمقتضيات الإيمان وحفظ عمود الإسلام"[52].

فقد جمع (رحمه الله) بين الجماعة المنظَّمة وجلب المصلحة العامّة للأمّة، بإبعادها عن الضرر والتعرض للخصومات بقدر الإمكان، وهو مصلحة كلية تحفظ الدين من جانب الوجود. ولأجل تحقيق هذه المصلحة لا بد من طرق كافة السبل الموصلة، فبين من خلال ما سبق نوعا آخر من المصلحة، وهي تقديم المصلحة الجماعية على الفردية.

ومما يحسب لتفسير ابن باديس أيضا جمعه بين التفسير الموضوعي والتوجه المقاصدي؛ وهو مما يدل على تكامل هذه المناهج فيما بينها وتظافرها على تحقيق المصلحة الهدائية للفرد والمجتمع خصوصا وأنها كانت مقدمة لعامة المسلمين، وهذا مما يبين أثرها الكبير في نقلة وعي المجتمع وهو مما تبنته الحركات الإصلاحية وحاولت النهوض بأعباء الأمة على ضوء توجيهاتها، وهو مما يسترشد به كل من يروم الإصلاح والتجديد اليوم أيضا.

ثالثا: تفسير الشعراوي (رحمه الله تعالى) (1998م)

محمد متولي الشعراوي المصري من أشهر مفسري معاني القرآن الكريم في العصر الحديث، عمل على تفسير القرآن الكريم بأسلوب مبسط يفهمه عامة الناس مكنّه من الوصول لأفهام شريحة كبيرة من المسلمين في العالم الإسلامي، ولعل ما جعل هذا التفسير يحظى بهذه المكانة اشتماله على توظيف المقاصد في توجيه المعاني، وبيان الأبعاد والغايات والأسرار التي جاءت بها الآيات، والتي عبر عنها بألفاظ مختلفة حسب السياق الذي ترد فيه، فأشار بذلك إلى مقصد التوحيد ومقصد الإصلاح والأخلاق وغيرها، واخترنا جملة من النماذج التي تبين الاتجاه المقاصدي لتفسير الشعراوي رحمه الله تعالى.

1- استعمال قاعدة جلب المصلحة ودرء المفسدة له حضور واضح في تفسير الشعراوي في مواضع كثيرة، منها ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران:52)، فعندما أعلن عيسى عليه السلام منهج الحق وجد أنصار الظلم والبغي، "إنه يعلم أنه قد جاء برسالة من الله؛ ليخرج أناساً من مفسدة إلى مصلحة. وعندما أحس منهم الكفر، أراد أن ينتدب جماعة ليعينوه على أمر الدعوة، ﴿قَالَ مَنْ أنصاري إِلَى الله﴾، إن الدعوة تحتاج إلى معركة، والمعركة تحتاج إلى تضحية"[53]، فالشعراوي يبيّن المقصد من إرسال الرسل.

2- وعبر بمصطلح الغايات أيضا في بيان آيات كثيرة كقوله تعالى:"﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا﴾ (الكهف:110)، فالناس يعملون الخير لغايات رسمها الله لهم في الجزاء، ومن هذه الغايات الجنة ونعيمها، لكن هذه الآية تُوضّح لنا غاية أَسْمى من الجنة ونعيمها، هي لقاء الله تعالى والنظر إلى وجهه الكريم، فقوله تعالى: ﴿يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِ﴾ (الكهف:110)، تصرف النظر عن النعمة إلى المنعم تبارك وتعالى، فمن أراد لقاء ربه لا مُجرَّد جزائه في الآخرة: ﴿فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً﴾ (الكهف: 110)، فهذه هي الوسيلة إلى لقاء الله"[54].

3- ومن تقصيد الآيات في هذا التفسير، ما بينه في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (آل عمران:19)؛ حيث ذكر أنّه اختلف الناس؛ لأن" منهم من آمن ومنهم من ظل على الكفر، ولكن لو أحسن الذين قالوا مثل هذا القول الاستنباط وحسن الفهم عن الله لوجدوا أن مقصود الآية التي نحن بصدد خواطرنا عنها الآن إنما هو: ما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا؛ فبعث الله النبيين؛ ليخرجوهم عن الخلاف ويعيدوهم إلى الاتفاق على عهد الإيمان الأول الذي شهدوا فيه بربوبية الحق سبحانه وتعالى؛ لأن الأصل في المسألة هو الإيمان لا الكفر"[55]. فالشعراوي

بين المقصود من الآية، واستدل على ذلك بما جاء في سورة البقرة"، وهكذا نرى أن الاختلاف الذي حدث بين الناس جاء في آية البقرة في المؤخرة ﴿كَانَ الناس أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ الله النبيين مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الكتاب بالحق لِيَحْكُمَ بَيْنَ الناس فِيمَا اختلفوا فِيهِ﴾ (البقرة:213)، بينما جاء الاختلاف في هذه الآية في المقدمة، وهذا دليل على أن الناس كانوا أمة واحدة على الإيمان، فليس هناك أناس أوْلَى من أناس عند الخالق سبحانه وتعالى، ولم يكن عدل الله ليترك أناساً متخبطين في أمورهم على الكفر، ويرسل الرسل لأناس آخرين بالهداية؛ فالناس بالنسبة لله سواء"[56].

فالأمثلة السابقة وإن تنوعت موضوعاتها، فإن الشيخ الشعراوي (رحمه الله) قد ربط بين مقاصد الإسلام ومقاصد الآيات التفصيلية، للدلالة على شمولية الدين للحياة الدنيوية والأخروية، وهو ما يظهر من خلال النظرة المقاصدية العقدية والتربوية، من الخلق إلى البعث، موضحا من خلالها أثر الربط بين كافة مقتضيات الإيمان، الذي سينعكس على كافة مناحي الحياة، وأنها من سنن الله في الخلق والنظام والاجتماع البشري، وهو من المعاني القليل وجودها في كتب التفسير وغيرها، ولأن القرآن الكريم دستور الأمة، ومنهاج الشريعة، كان لابد من التجديد في تفسيره تجديدا يحفظ العلم، ويقمع البدعة، وتصلح به حال الأمة.

فالاستنباط من كتاب الله وتدبره يكون في كل زمان وآن ومكان؛ لصلاحية كتاب الله وشموله، فكم تتغير الأحوال والقضايا وتطرأ مستجدات، توجب على المفسر أن يواكب ذلك ليبين هدي القرآن وطرق معالجاته.

خاتمة

من خلال البحث في موضوع توظيف المقاصد في التفسير، أسفرت هذه الدراسة عن جملة من النتائج أهمها:

- أن الاتجاه المقاصدي في التفسير يعد نوعا من التجديد في التفسير، رغم أن المقاصد صاحبت نزول التشريع، إلا أن توظيفه كاتجاه في التفسير بمختلف حدوده ظهر في العصر الحديث، كون تطبيقاته لدي علمائنا على طريقتهم كانت بسبق التطبيق على التنظير.
- تبين من خلال استنطاق نماذج من هذه التفاسير، اتفاقها على مجموعة من الأمور تُعد ضوابط في التجديد بإنفاذ الاتجاه المقاصدي؛ والتجديد المقصود لا يمس بأصول التفسير وإنما يقدم ما يتناسب مع روح العصر دون المساس بالنص القرآني، بل يقوم باستدعاء كل أنواع التفاسير واتجاهاتها للوصول إلى مقاصد النص القرآني **تبعا لا تأسيسا؛** حتى لا يُتصور أن كل تجديد في الدين يعني بالضرورة انحرافا وتضادا، وتوضيح أن مفهوم التجديد في التفسير، ينفي دعاوى جمود التفسير، وعدم مواكبته للواقع.
- نظر المفسرون نظرات مقاصدية في بيان معاني آيات القرآن وتفسيرها، ويشهد لذلك توظيفهم لها في جميع فروع الشريعة، وأنها لا تختص بآيات الأحكام، ولكنها تشمل الأدب الأخلاقي والتربوي والتزكية، من الفرد والمجتمع والعمران، في كافة الجوانب الإنسانية؛ المادية أو المعنوية وهنا يبرز وجه التجديد من حيث حضور المقاصد في التفاسير المعاصرة بشكل واسع بمختلف تقسيماتها.
- توظيف الاتجاه المقاصدي في التفسير، أكسب النص القرآني حيوية ونفى عنه الجمود، وأثبت من وجه آخر صلاحية القرآن الكريم لكل زمان ومكان، ثم إن إهدار الوجهة المقاصدية في التفسير أيضا يكرس النظرة التجزيئية، والاستغراق في التفصيل والانتقائية فيه.
- استنطاق هذه النماذج التفسيرية وثبوتها في مجال الاقتداء، بيَّن أول مقصد وهو مقصد القرآن ذاته وهو شموليته وعمومه لكافة مناحي الحياة وتكاملها، وقد ركزوا على صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية، وجاء التعبير عن هذه المقاصد **بصيغ** ومعاني مختلفة؛ كالقصد والمقصود، والغايات والحكم،

والمصالح والتعليل...إلخ، مع استعمال **القواعد** المقاصدية، كدرء المفسدة مقدم على جلب المصلحة وغيرها.

- تُعدّ تفاسير المتأخرين مجالا خصبا للمادة المقاصدية، ممّا يؤكد أصالة الفهم المقاصدي عندهم وعلو كعبهم فيه، وأنهم قد أحدثوا به تغييرا في المجتمع المسلم بالسير به نحو الأصالة، باختلاف قواعد منطلقاتهم لبناء نظرتهم لمسائل الكون والحياة والقرآن والربط بينها.

توصيات:

في ختام هذه الورقة نوصي الباحثين:

- ضرورة توظيف المقاصد في الدراسات الشرعية.
- إفراد الجانب المقاصدي بالبحث في التفاسير المعاصرة لبيان دوره في فهم القرآن الكريم، مع التنصيص على غزارة المادة المقاصدية في هذه التفاسير، وحضور التوظيف الفعلي لها بمختلف أنواعه وأقسامه.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1- ابن منظور، محمَّد بن مُكرَّم بن عليّ الْأَنْصَارِيّ (711هـ)، لسان العرب، اعتنى بها: أمين -محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط3، دت.

2- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ط4، 1415هـ- 1995م.

3- أحمد بن فارس بن زكريا (395هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر بيروت، ط1، 1432هـ-1433ه-2011م.

4- الراغب الأصفهاني (502هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم - الدار الشامية، ط4، 1430هـ- 2009م.

5- بدر الدين الزركشي (794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د ط، 1425هـ-2005م.

6- جلال الدين السيوطي (911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: عصام فارس الحرستاني ومحمد أبو صعيليك، دار الجيل، بيروت، ط1، 1419هـ-1998م.

7- رضوان جمال الأطرش، ونشوان عبده خالد قائد، الجذور التاريخية للتفسير المقاصدي للقرآن الكريم، مجلة الإسلام في آسيا، الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، العدد الخاص الأول، مارس 2011م.

8- عبد الحميد محمد ابن باديس الصنهاجي(1940م)، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1416هـ-1995م.

9- عبد الغني دعيكل، التفسير المقاصدي للنصوص الشرعية عند الإمام مالك في كتابه الموطأ، مجلة قطر الندى، مركز نجيبويه، المغرب، العدد 21، السنة الحادية عشر، ط1، جمادى الأولى -فيفري ،1440هـ-2019م.

10- عز الدين بن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، مطابع دار الصفوة، القاهرة، ط1، 1417هـ-1996م.

11- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م.

12- مجد الدين محمد الفيروزآبادي (817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د ط، دت.

13- محمد إبراهيم شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، دار السلام، القاهرة ط1، 1429هـ-2008م.

14- محمد الطاهر بن عاشور(1973م)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط2، 1421هـ-2001م.

15- محمد رشيد رضا القلموني الحسيني (1354هـ)، مجلة المنار، دار المنار، القاهرة، ط2، أنشئت سنة:1315هـ، ج9.
16- محمد رشيد رضا(1935م)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، 1990م.
17- محمد عبد العظيم الزرقاني(1367هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د ط، دت.
18- محمد عبد اللطيف عبد العاطي، البعد المقاصدي في الدراسات القرآنية، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قطر، المجلد33، العدد2، 2015-2016م.
19- محمد متولي الشعراوي (ت1418هـ)، تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، 1997م.
20- نور الدين ين مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته ، كتاب الأمة، دورية صادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، عدد65، مج 18، جمادى الأولى، 1419هـ.
21- وصفي عاشور أبو زيد، التفسير المقاصدي لسور القرآن الكريم، في ظلال القرآن أنموذجا، ورقة بحثية مقدمة إلى جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، بعنوان: فهم القرآن: بين النص والواقع، 4- 5 ديسمبر 2013م.
22- وصفي عاشور أبو زيد، نحو تفسير مقاصدي للقرآن الكريم، مفكرون الدولية، ودار برهون الدولية، القاهرة، ط1، 1440هـ-2019م.

الهوامش

[1]- ابن منظور، لسان العرب، اعتنى بها وصححها: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط3، د ت، ج10، ص261. ومجد الدين محمد الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د ط، د ت، ج2، ص 123.

[2]- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق وتعليق: عصام فارس الحرستاني ومحمد أبو صعيليك، دار الجيل، بيروت، ط1، 1419هـ-1998م، ج2، ص514.

[3]- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية بيروت، د ط، 1425هـ-2005م، ج2، ص96.

[4]- ينظر تعريفه في: الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ج2، ص514.

[5]- ينظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج 2، ص96. والإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج2، ص 516.

[6]- ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص27. والإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج2، ص516.

[7]- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د ط، د ت، ج2، ص5.

[8]- ينظر: أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، ط1، 1432هـ-1433هـ-2011م، ص 891. ولسان العرب، ج11، ص 179-180.

[9]- ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس، ص 891. والراغب الأصفهاني مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم ـ الدار الشامية، ط4، 1430ه- 2009م، ص 672.

[10]- ينظر: لسان العرب، ابن منظور، ج11، ص 181.

[11]- ينظر: نور الدين ين مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، حجيته، ضوابطه، مجالاته، كتاب الأمة، دورية صادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، عدد65، جمادى الأولى 1419هـ، السنة 18، ج 1، ص 120.

[12]- عز الدين بن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، مطابع دار الصفوة، القاهرة، ط1، 1417هـ-1996م، ص 39-40.

[13]- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط2، 1421هـ-2001م، ص 251.

[14]- مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص 415.
[15]- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م، ص 7.
[16]- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ط4، 1415هـ- 1995م، ص 19.
[17]- نور الدين بن مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج1، ص 48.
[18]- ينظر: المصدر السابق، ج1، ص 48-49-50-51.
[19]- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص 19-20.
[20]- المصدر السابق، ص 300.
[21]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص231-238.
[22]- محمد إبراهيم شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، دار السلام، القاهرة، ط1، 1429هـ-2008م، ص 60.
[23]- المصدر السابق، ص 61.
[24] -نفسه، ص 60.
[25] - نفسه، ص 62-63.
[26]- نفسه، ص 61.
[27]- وصفي عاشور أبو زيد نحو تفسير مقاصدي للقرآن الكريم، مفكرون الدولية، ودار برهون الدولية، القاهرة، ط1، 1440هـ-2019م، ص13
[28]- محمد إبراهيم شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، ص 148. بتصرف
[29]- ينظر: محمد عبد اللطيف عبد العاطي، البعد المقاصدي في الدراسات القرآنية، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قطر، المجلد33، العدد2، 2015-2016م، ص84. ورضوان جمال الأطرش، ونشوان عبده خالد قائد، الجذور التاريخية للتفسير المقاصدي للقرآن الكريم، مجلة الإسلام في آسيا، الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، العدد الخاص الأول، مارس 2011م، ص211.
[30]- رضوان جمال الأطرش، ونشوان عبده خالد قائد، الجذور التاريخية للتفسير المقاصدي للقرآن الكريم، ص214. بتصرف.
[31]- المصدر السابق، ص 197.
[32]- وصفي عاشور أبو زيد، نحو تفسير مقاصدي للقرآن الكريم، ص 13.
[33]- وصفي عاشور أبو زيد، التفسير مقاصدي لسور القرآن الكريم، في ظلال القرآن أنموذجا، ورقة بحثية مقدمة إلى جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، بعنوان: فهم القرآن: بين النص والواقع، 4- 5 ديسمبر 2013م، ص 8-10.
[34]- المصدر السابق، ص 11.
[35]- نفسه، ص 14.
[36]-ينظر: عبد الغني دعيكل، التفسير المقاصدي للنصوص الشرعية عند الإمام مالك في كتابه الموطأ، مجلة قطر الندى، مركز نجيبويه، المغرب، العدد 21، السنة الحادية عشر، جمادى الأولى 1440هـ-فيفري 2019م، ط1، ص 24 وما بعدها.
[37]- محمد رشيد رضا القلموني الحسيني (1354هـ)، مجلة المنار، دار المنار، القاهرة، ط2، أنشئت سنة:1315هـ، ج9، ص 697.
[38]- محمد رشيد رضا (1935م)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، 1990م، ج4، ص 134.
[39]- المصدر السابق، ج3، ص231.
[40]- المصدر نفسه، ج11، ص 117.

[41]- المصدر نفسه، ج2، ص 96.
[42]- نفسه، ج11، ص 32.
[43]- نفسه، ج11، ص 24.
[44]- عبد الحميد محمد ابن باديس الصنهاجي، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1416هـ/1995م، ج1، ص19.
[45]- المصدر السابق، ج1، ص 264.
[46]- المصدر السابق، ابن باديس، ج1، ص 74.
[47]- المصدر نفسه، ج1، ص 54.
[48]- المصدر نفسه، ج1، ص 54
[49]- نفسه، ج1، ص 127، 128، .129
[50]- نفسه، ج1، ص 332.
[51]- نفسه، ج1، ص 335.
[52]- نفسه، ج1، ص 335.
[53]- محمد متولي(ت1418هـ)، تفسير الشعراوي، الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، 1997م، ج3، ص 1488.
[54]- المصدر نفسه، ج 15، ص 9013.
[55]- المصدر نفسه، ج 10، ص 5821.
[56]- نفسه، ج 10، ص 5821.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 365 – 380
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

منهج ابن عاشور في الرد على شبهات اليهود من خلال تفسيره التحرير والتنوير
Ibn Ashour's approach to responding to Jewish suspicions through his interpretation of the Quran "Editing and enlightenment"

طالب دكتوراه جيلالي بوتمرة[1] **أ.د/ الشيخ خليفي**
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية – جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان
مخبر الدراسات الشرعية
khelificheikh@gmail.com boutamraim@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/07/20 **تاريخ القبول: 2022/02/22**

الملخص:
لا يخفى على كل ذي لب أن اليهود لم يدّخروا جهدًا في إثارة الشبهات والأباطيل، خاصة في باب العقيدة، وهم يعملون عملًا منظمًا، من خلال دراساتٍ وخططٍ وبحوث، وقد قيّض الله للأمة من يدحض تلك الشبهات العقدية بالحجج الدامغة، ومن هؤلاء العلماء العلامة محمد الطاهر ابن عاشور، الذي انبرى في تفسيره التحرير والتنوير لدحض تلك الشبهات التي ألقاها اليهود وقام بالرد عليها، فخرجت ردوده على قدر كبير من الإجادة والإتقان، وتمّ تحقيق المقصود منها، في إجهاض كل شبهة والقضاء على كل أثر لها. ومن هذا المنطلق صار لزاما على الدارسين أن يسلّطوا الضوء على تلك الردود، للاستفادة من منهجها في التعامل مع الشبهات، ولقد جاءت هذه الدراسة لتسد هذا الباب ولتبرز تلك الجهود التي بذلها ابن عاشور في إبطال شبهات اليهود العقدية من خلال تفسيره التحرير والتنوير.
الكلمات المفتاحية شبهات؛ اليهود؛ ابن عاشور؛ التحرير والتنوير؛ عقدية

Abstract:
It is no secret to everyone who has a core that the Jews have spared no effort to raise suspicions and falsehoods, especially in the doctrine of belief, and God has swapped the nation for those who refute those contractual suspicions with irrefutable arguments, and among these scholars is the scholar Muhammad Al-Taher Ibn Ashour, who explained in his interpretation liberation and enlightenment to refute those suspicions that the Jews gave and responded to, so his responses came out with a great deal of mastery and perfection, and it was intended to abort every suspicion and eliminate all traces of it. From this standpoint, it is imperative for scholars to shed light on these responses, in order to benefit from their approach to dealing with suspicions, This study has come to fill this section and to highlight those efforts made by Ibn Ashour to nullify the contractual suspicions of Jews through his interpretation of the Quran, Editing and enlightenment.
Key words: Suspicions; the Jews; Ibn Ashour; Editing and enlightenment; Creed.

مقدّمة:
لا شك أن تفنيد الشبهات وإظهار زيفها وبطلانها من الواجب على دعاة الحق وحملته، لأنها موانع تمنع من رؤية الحق في حق ضعاف البصر والبصيرة، وينبغي أن تكون الإزالة بالحجة والبرهان.

[1]- المؤلف المرسل.

ومن هذا المنطلق انبرى كثير من المفسرين لتفنيد الشبهات وردها والتذكير بمعالم الرشد والحق، حتى لا يلتبس الحق بالباطل، ولقد أعطوا هذا الجانب حظًّا في تفاسيرهم، ومن هؤلاء المفسرين الذين تناولوا رد الشبهات عموما وشبهات اليهود على وجه الخصوص العلامة محمد الطاهر ابن عاشور في تفسيره "التحرير والتنوير"[1].

إنّ المتصدر لرد الشبهات وتفنيدها لابد أن يكون راسخ العلم، واسع الاطلاع، وهي صفات امتاز بها ابن عاشور، حيث يظهر من خلال تفسيره تمكنه من مسائل العقيدة والفقه والتفسير والحديث، بل إن من ميزات تفسير التحرير والتنوير الكثيرة أنّ صاحبه متبحّر في علوم شتى، ولن يجد قارئ هذا السِّفر العظيم صعوبةً في اكتشاف عُلوِّ كَعب مؤلِّفه في باب العلم، ومن ذلك اطلاعه المبهر على أسفار أهل الكتاب، واستخدام ما جاء فيها للرد على شبهاتهم، فهو كثيرا ما ينقل عن أسفارهم في تفسيره، حتى يكاد المرء يجزم أن الشيخ قد حفظها عن ظهر قلب، وهذا ما أكسبه دراية مفصلة بأوجه الباطل، ومكّنه من دحض الشبهات وبيان زيفها.

إشكالية الدراسة: يمكن طرح إشكالية هذا البحث في التساؤلات التالية:

ماهي الأسس المنهجية التي سار عليها العلامة ابن عاشور في الرد على شبهات اليهود من خلال تفسيره؟ وما هي المجالات العقدية التي استهدفتها تلك الشبهات؟ وكيف طبق ذلك المنهج في دحض تلك الشبهات؟

أهداف الدراسة: تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على منهج ابن عاشور في الرد على شبهات اليهود من خلال تفسيره التحرير والتنوير، وبيان معالم ذلك المنهج.

منهج الدراسة: سنعتمد على المنهج الاستقرائي، والوصفي التحليلي، لاستنباط منهج ابن عاشور في دحض الشبهات، وسنقتصر على الشبهات العقدية التي أثارها اليهود، ونبرزكيفية تناول ابن عاشور لها في تفسيره، مع بيان خطوات المنهج الذي سلكه في تفنيدها ودحضها.

الدراسات السابقة: لقد تنوعت الدراسات حول الرد على الشبهات عموما، وتفاوتت مناهج التناول قديما وحديثا، ولكن لم أجد -في حدود اطلاعي-دراسة تناولت منهج ابن عاشور في الرد على شبهات اليهود، وإنما هناك دراسة عنوانها: جهود العلامة الطاهر بن عاشور في الرد على شبهات النصارى من خلال تفسيره التحرير والتنوير، وهي رسالة ماجستير من اعداد: جابر بن عبد الرحمن بن محمد العتيق، (1432ه-2011م)، في جامعة المدينة العالمية (ماليزيا)، وقد تناولت كما هو واضح من عنوانها الشبهات التي أثارها النصارى، وبيّنت كيف رد عليها ابن عاشور في تفسيره.

المطلب الأول: تعريف الشّبهة لغة واصطلاحا:

يقتضي هذا البحث بيان مفهوم الشبهة من جهة اللغة والاصطلاح، حتى يتسنى لنا معرفة حدها.

الفرع الأول: الشّبهة لغة:

من خلال الاطلاع على معاجم اللغة نجد أن الشبهة تدور حول المعاني اللغوية التالية:

الالتباس: قال الجوهري في الصحاح: "والشبهة: الالتباس، والمشتبهات من الأمور: المشكلات"[2]، وقال صاحب المصباح المنير: " واشتبهت الأمور وتشابهت، التبست فلم تتميز ولم تظهر، ومنه اشتبهت القبلة ونحوها، والشبهة في العقيدة المأخذ المُلبِس، سميت شبهة لأنها تشبه الحق، ...والاشتباه الالتباس"[3].

الخلط: قال الليث: "المشبهات من الأمور: المشكلات، وتقول: شبّهت علي يا فلان: إذا خلّط عليك، واشتبه الأمر: إذا اختلط"[4].

التماثل: قال الجوهري: "والمشتبهات: المتماثلات"[5]، وقال ابن منظور: "والشِّبْهُ والشَّبَهُ: النُّحاس يُصْبَغُ فيَصْفَرُّ. وَفِي التَّهْذِيبِ: ضَرْبٌ مِنَ النُّحَاسِ يُلْقى عَلَيْهِ دواءٌ فيَصْفَرُّ. قَالَ ابْنُ سِيدَهْ: سُمِّيَ بِهِ لأَنه إِذَا فُعِلَ ذَلِكَ بِهِ أَشْبَه الذهبَ بِلَوْنِهِ"[6].

الفرع الثاني: الشّبهة اصطلاحا

لقد عرّف أهل العلم الشبهة بتعاريف متقاربة، وكلها تدور حول المجال العقدي، حيث نجد ابن قدامة المقدسي يعرفها بقوله: "حد الشبهة ما تعارض فيه اعتقادان صدرا عن شيئين مقتضيين لاعتقادين"[7]، وقد عرّفها ابن القيم بقوله: "الشُّبْهَة: وَارِد يرد على الْقلب يحول بَينه وَبَين انكشاف الحق له فمتى باشر القلب حقيقة العلم لم تؤثر تلك الشبهة فيه بل يقوى علمه ويقينه بردها ومعرفة بطلانها، ومتى لم يباشر حقيقة العلم بالحق قلبه قدحت فيه الشك بأول وهلة، فإن تداركها وإلا تتابعت على قلبه أمثالها حتى يصير شاكا مرتابا"[8]. وهذا عين ما وقع فيه اليهود في دينهم، حيث تواردت الشبهات على قلوبهم فلم يهتدوا إلى ردّها سبيلا، جهلا وعنادا، فضلوا وأضلوا وانحرفوا عن دينهم، وحرّفوا كثيرا مما في التوراة، فلبسوا وخلطوا على من جاء بعدهم حتى التبس عندهم الحق بالباطل. إن الغموض الذي يعتري الشبهة جعل محمد الزحيلي يعرفها على النحو التالي: "الشيء الغامض الذي يصاحب أمراً فيمتنع تمييزه عن غيره"[9].

الفرع الثالث: تعريف الشبهة من خلال المصادر الكلامية

لقد اهتم علماء الكلام برد الشبهات، بل جعلوا ذلك من فروض الكفاية، وفي ثنايا تصانيفهم بينوا مفهوم الشبهة، حيث عرفها الباقلاني -وهو من علماء القرن الرابع الهجري- بقوله: "وقولهم: اشتبه علي الأمر إذا أُلبس بغيره، ومنه سمّيت الشبهة المصوّرة للباطل بصورة الحق شبهة"[10]، وهو نفس المعنى الذي ساقه المناوي في التعاريف حيث قال: "الشبهة الظن المشتبه بالعلم ذكره أبو البقاء وقال بعضهم الشبهة مشابهة الحق للباطل والباطل للحق من وجه إذا حقق النظر فيه ذهب"[11]. ومن العلماء الذين أوردوا مسألة الشبهة في ثنايا مؤلفاتهم، شمس الدين الرملي-من علماء القرن العاشر الهجري-حيث تحدث عن أهمية علم الكلام في رد الشبهات فقال: "فَصَارَ الِاشْتِغَالُ بِأَدِلَّةِ الْمَعْقُولِ وَحَلِّ الشُّبْهَةِ مِنْ فُرُوضِ الْكِفَايَةِ"[12]، وعلّق على كلامه الشبراملسي في حاشيته معرِّفا الشبهة فقال: "وَالشُّبْهَةُ الْأَمْرُ الْبَاطِلُ الَّذِي يَشْتَبِهُ بِالْحَقِّ"[13].

مما ذكر نخلص في النهاية إلى أن مفهوم الشبهة عند علماء الكلام، هو كل قولٍ مُلبسٍ يُصوّر الباطل في صورة الحق، وهذا المفهوم ليس بعيدا عن المعنى اللغوي الذي ذكرناه سابقا، أي: (الالتباس والخلط والتماثل)، إلا أن علماء الكلام قد اقتصروا على الرد على الشبهات العقدية، وهذا في الحقيقة هو الغرض الأصلي من اشتغالهم بعلم الكلام، بمعنى أنهم كانوا يهتمون بتصفية الاعتقادات "عَنْ تَمْوِيهَاتِ الْمُبْتَدَعِينَ وَمُعْضِلَاتِ الْمُلْحِدِينَ"[14].

المطلب الثاني: الأسس المنهجية في تعامل ابن عاشور مع شبهات اليهود

إن تفنيد الشبهات عموما منهج قرآني، حيث يذكر ابن عاشور" أنَّ القرآن أُنزل لإتمام الهداية وكشف الشُّبهات الَّتي عَرَضت للأمم الماضية والحاضرة"[15]، ولهذا فإن بيان القرآن للضلالات، "لا يترك للباطل مَسلكًا إلى النُّفوس"[16] وإفصاحه عن الهدى، "لا يترك للحيرة مجالًا في العقول"[17]، ولقد سار ابن عاشور في ردوده على شبهات اليهود وفق أسس منهجية دقيقة، ومن هنا صار لزاما أن نوضّح معالمها وأصولها في تعامله مع تلك الشبهات، ولقد تمكنا من حصر معالم منهجه -بالاستعانة بآلة الاستقراء-من خلال النقاط الثمانية التالية:

أولا: اعتماد ابن عاشور في رد شبهات اليهود على كتاب: " الْحُسَامُ الْمَحْدُودُ فِي الرَّدِّ عَلَى الْيَهُودِ " لصاحبه عبد الحق الإسلامي السّبتي، وقد ترجم له في التحرير والتنوير بقوله: " كان يهوديًّا فأسْلَمَ هو وأولاده وأهلُه في سَبْتَةَ وكان موجودًا بها سنة 736 ستٍّ وثلاثين وسبعمائة...وألَّف كتابًا في الرَّدّ على اليهود سمَّاه «الْحُسَامُ الْمَحْدُودُ فِي الرَّدِّ عَلَى الْيَهُودِ»"[18]، وقد استعان ابن عاشور بهذا الكتاب في ضبط بعض الكلمات التّوراتية، وتحديد المعاني العربية لبعض الكلمات العبرانية الواردة في التوراة[19]. ونكتفي بذكر مثالين على تلك النقول الواردة في التحرير والتنوير: أولا: قال ابن عاشور: "وَذَكَرَ عَبْدُ الْحَقِّ الْإِسْلَامِيُّ السَّبْتِيُّ ...أَنَّ كَلِمَةَ كَثِيرًا جِدًّا أَصْلُهَا فِي النَّصِّ الْعِبْرَانِيِّ «مَادًّا مَادًّا» وَأَنَّهَا رَمْزٌ فِي التَّوْرَاةِ لِاسْمِ مُحَمَّدٍ بِحِسَابِ الْجُمَّلِ لِأَنَّ عَدَدَ حُرُوفِ «مَادًّا مَادًّا» بِحِسَابِ الْجُمَّلِ عِنْدَ الْيَهُودِ تَجْمَعُ عَدَدَ اثْنَيْنِ وَتِسْعِينَ وَهُوَ عَدَدُ حُرُوفِ مُحَمَّدٍ"[20]، ثانيا: ضبط ابن عاشور لكلمة (عدن) في التوراة من خلال كتاب عبد الحق الإسلامي حيث قال: "كَتَبَهُ بِغِيدِنَ وَضَبَطَهُ بِالْعَلَامَاتِ بِكَسْرِ الْغَيْنِ الْمُعْجَمَةِ وَكَسْرِ الدَّالِ الْمُهْمَلَةِ"[21].

ثانيا: اعتمد ابن عاشور كذلك في رد الشبهات العقدية على تفسير الفخر الرازي، فمؤلّفه هو أحد كبار المتكلمين في الفكر الكلامي الإسلامي، ولقد جاء تفسيره مستوعبًا لمختلف الإشكالات الكلامية، فكان مصدرًا مهمًّا لابن عاشور حيث اعتمد عليه في مسائل الكلام ورد الشبهات، ورغم نقد العلماء لبعض ردود الرازي على الشبهات، كما قال ابن حجر في :(لسان الميزان): "يورد شبهات المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق، ثم يورد مذهب أهل السنة على غاية من الوهاء"، إلا أنّ ابن عاشور قد اعتمد على تفسيره في كيفية ايراد الشبهات، وتجنّب استطراداته الطويلة.

ثالثا: لقد جمع ابن عاشور بين طريقتين في الردّ على الشبهات وإبطالها، الأولى: "بأن يُقَدِّم قبل ذكر الشُّبهة ما يقابلها من إبطالها"[22]، والثانية: "هي تقديم الشُّبهة ثُمَّ الكرور عليها بالإبطال"[23]، ولم يقتصر صاحب التحرير والتنوير على طريقة واحدة بل جمع بينهما في تفسيره وقال: " والحقُّ أنَّ الطَّريقتين جادَّتان وقد سلكتا في القرآن"[24].

رابعا: بيان ابن عاشور لمنشئ الشبهات حيث يرى أنها ناشئة عن سببين، الأول: "تقصير في النظر"[25]، والثاني: "أنها مُلقاة من أهل الضلالة"[26]، وبالتالي يرى صاحب التحرير والتنوير أنّ من اختاروا طريق الهداية باختيارهم، واجتهدوا في معرفة الحق صار الله وليّهم " فهو يُقدِّر لهم ما فيه نَفعهم وَهو ذَبُّ الشُّبهات عنهم"[27]، ومن اختار طريق الشيطان فإنه بوسوسته "يُرَوِّجُ الشُّبهات بإلقاء الشُّكوك الَّتي تَصرفُ نظر العقل عن تَذكُّر البرهان"[28].

خامسا: تتبع ابن عاشور لجذور الشبهات اليهودية من خلال كتبهم، حتى يقيم الحجة عليهم، وحتى ينظر في دواعيها ومبرراتها، فإن كان هناك تحريف أثبته، وإن كان هناك سوء تأويل بيّنه، كما كان الحال مع مسألة الشبهات التي أثارها اليهود حول استقبال القبلة، رغم أنه لا سند لها في كتبهم، ولهذا قال ابن عاشور أنّ "ذلك الاستقبال غير مَشروعٍ في أصْلِ دينهم ولكنَّه شيءٌ استحسنه أنبياؤهم ورهباهم"[29].

سادسا: التفريق بين كون الشبهة ناتجة عن حجة أو عن مجرد مكابرة وعناد، كما ذكر ذلك ابن عاشور في تشغيب اليهود على المسلمين في مسألة تحويل القبلة حيث قال أنّ "إنكارهم أحقِّيَّةُ الكعبة بالاستقبال ليس عن شُبهةٍ حتَّى تُزيله الحجَّةُ ولكنَّه مُكابرةٌ وعنادٌ فلا جدوى في إطناب الاحتجاج عليهم"[30].

سابعا: يعتبر ردُّ ابن عاشور لشبهات اليهود قويًّا، حيث أنه يعرِّي باطلهم ويفضح كفرهم، ويعود ذلك لعدة أسباب منها اطلاعه الواسع على كتبهم، ولهذا كان يكثر من الإحالة عليها، ولا يكاد القارئ يجد صعوبة في اكتشاف ذلك العدد الهائل من النصوص التوراتية التي احتوى عليها تفسير التحرير والتنوير.

ثامنا: إن ابن عاشور يردّ الشبهة بالنّقل الصحيح من الكتاب والسُّنة الشريفة أولا، ثم يستخدم بضاعته الكلامية من علم المنطق والجدال والمحاجّة فهو في هذا الباب طويل الباع، ولهذا يجد القارئ للتحرير والتنوير تنوُّعا في الأدلة وفي الردود بين شرعية وعلمية وعقلية ولغوية وتاريخية وغير ذلك، بحسب نوع الشبهة وموضوعها.

المطلب الثالث: شبهات أثارها اليهود وكيف رد عليها ابن عاشور في تفسيره

لقد عرض لنا ابن عاشور جملة من الشبهات التي أثارها اليهود في مجال العقائد، وتوزَّعت على جُلِّ أبوابها، فنجد شبهات تتعلق بمقام الألوهية، وشبهات تتعلق بمقام الأنبياء، وشبهات تتعلق بجانب السمعيات، ولقد أبرز لنا ابن عاشور أن أصل انحرافهم نابع "من جرَّاء ما طرأ على كتبهم من التّشتت والتّلاشي وسُوء النّقل من لغة إلى لغة"[31]، ونابعٌ كذلك من سُوء تأويلهم لما ورد في أسفارهم، و في هذا السّياق سنتناول بالتّفصيل جملة من الشبهات من خلال ثلاث مجالات في العقيدة، وهي الإلهيات والنبوات والسمعيات، وسنرى كيف رد عليها ابن عاشور في التحرير والتنوير:

الفرع الأول: شبهات اليهود في باب الإلهيات

لقد عرض لنا ابن عاشور صورة جليّة عن عقيدة اليهود في الإله الذي يعبدونه قائلا: "لا تجد في التوراة ما يساوي قوله تعالى: ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]"[32]، ثم يُفصِّل لنا تصوُّرهم عن هذا الإله بأنه يشبه البشر، وأنَّه يعتريه ما يعتري البشر من النّقائص -تعالى الله عن ذلك عُلُوًّا كبيرا-وهو ما سنعرضه في الشبهات التالية:

أولا: شبهة اتخاذ الله الولد

لقد تناول ابن عاشور في تفسيره الشبهة التي أثارها بعض اليهود، وتتعلق باتخاذ الله ولدا، حيث قال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ (116) بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: 116، 117]: "الضَّمِيرُ الْمَرْفُوعُ بِقَالُوا عَائِدٌ إِلَى جَمِيعِ الْفِرَقِ الثَّلَاثِ وَهِيَ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ"[33]، ثم تحدث عن تلك الشبهة عند اليهود فقال: "فقالت اليهود عُزَيْرٌ ابن اللَّهِ"[34]، ومما يثير الانتباه أن ابن عاشور كان منصفا إلى حد كبير في ردِّه على اليهود حيث ذكر أنّ هذه الشبهة لم يقل بها كل اليهود: "إنَّما هم طائفةٌ قَليلةٌ من اليهود"[35]، وأكّد ذلك في موضع آخر من تفسيره فقال أنّ: "اعتقاد بُنُوَّة عُزَيْر طارئٌ في اليهود وليس من عقيدة قُدمائهم"[36]، فالملاحظ أن ابن عاشور قد أبطل الشبهة التي ألقاها بعض اليهود وهي اتخاذ الله ولدا من عدة وجوه نذكرها فيما يلي:

- أن الله منزّه عن اتخاذ الولد، ولا يليق بجلاله سبحانه، لانتفاء إمكان المشاركة في الألوهية، وفي هذا السياق يقول ابن عاشور أنّ: "الولديَّة نقصٌ بالنّسبة إلى اللَّه تعالى وإن كانت كَمالًا في الشَّاهد لأنَّها إنَّما كانت كمالا في الشَّاهد من حيث إنَّها تسدُّ بعض نقائصه عند العجز والفقر وتسدُّ مكانه عند الاضمحلال واللَّه مُنَزَّهٌ عن جميع ذلك فلَو كان له ولدٌ لَآذَن بالحُدوث وبالحاجة إليه"[37]، فكلمة (سبحانه) تفيد التنزيه مع التعجب مما ينافيه، فمن يعرف الله حق المعرفة لا يصدر عنه مثل هذا القول، وبالتالي فما قاله اليهود هو دليل على جهلهم بالله، ثم أضاف ابن عاشور حجة أخرى وهي أن الكون كله ملك لله خاضع لقهره مسخر لمشيئته، "فكان إثباتُ القنوت كنايةً عن انتفاء الوَلدِيَّة بانتفاء لازمها لِثُبوت مُساوي نقيضه ومُساوي النَّقيض نقيضٌ وإثبات النَّقيض يَستلزِمُ نَفْي ما هو نقيضٌ لهُ"[38].

- توظيف ابن عاشور لعلم الجدل[39] لتفنيد هذه الشبهة فقال: "والاتّخاذُ الاكتسابُ وهو ينافي الوَلدِيَّة، إذ الوَلدِيَّة تُولَد بدون صُنع فإذا جاء الصُّنع جاءت العبوديَّة لا محالة"[40]، ثم يضيف ابن عاشور أن هذا يسمّى في علم الجدل (فساد الوضع)، حيث يقول: "وهذا التَّخالف هو ما يُعَبَّرُ عنه في علم الجدل بفساد الوضع وهو أن يستنتج وُجود الشَّيء من وُجود ضدّه كما يقول قائلٌ: القتل جنايةٌ عظيمةٌ فلا تُكَفَّرُ مثل الرِّدَّة"[41]. لقد استثمر ابن عاشور مداركه في المنطق والجدل والمناظرة في نقض هذه الشبهة، وإلزام المخالفين وهدم باطلهم.

- بيان منشئ هذه الشبهة عند اليهود حيث أرجع ذلك على أمرين هما:

أ- ذكر ابن عاشور أن عزيرا حينما ادّعى أنه قد ظفر بالتوراة الضائعة، كان هذا منفذا لرواج تلك الشبهة عند بعض اليهود حيث: "أنَّ اليهود إنَّما قالوا عُزَيْرٌ ابن اللَّه لأنَّه ادَّعى أنَّه ظَفِر بالتَّوراة"[42].

ب- سوء تأويل اليهود لما ورد في كتبهم، من تعابير أخذوها على ظاهرها، ولقد ذكر ابن عاشور في تفسيره بعضا من تلك النصوص التوراتية[43] ومنها ما جاء في سفر التثنية: "أَنْتُمْ أَوْلَادٌ لِلرَّبِّ إِلَهِكُمْ لَا تَخْمِشُوا أجسامكم"[44]، ثم علّق على هذا النص التوراتي قائلا: "ففهموها بِسوء الفهم على ظاهر عبارتها ولم يراعوا أصول الدّيانة الَّتي تُوجِبُ تأويلها"[45]، وهذا المعنى أكّده ابن عاشور في موضع آخر من تفسيره حيث قال أنّ أصل تلك الشبهة ناشئ عن توغُّل اليهود "في سوء فهم الدّين حتَّى توهَّموا التَّشبيهات والمجازات حقائق فقد ورد وصف الصَّالحين بأنَّهم أبناء اللَّه على طريقة التَّشبيه... فتلقَّفته عُقُولٌ لا تَعرف التَّأويل ولا تُؤَيِّد اعتقادها بواضح الدَّليل فظَنَّته على حقيقته"[46].

لقد نعى ابن عاشور على اليهود ذلك الصنيع في حق الألوهية، وهو من المزالق العقدية التي حفظ الله منها المسلمين فلم يقعوا فيها، حيث قال صاحب التحرير والتنوير: "ألا ترى أنَّ المسلمين لَمَّا جاءتهم أمثال هاته العبارات أحسنُوا تأويلها وتبيَّنُوا دليلها كما في الحديث"[47]: "الخلق عِيال اللَّه"[48].

ثانيا: شبهة ادعاء اليهود أنهم أبناء الله وأحباؤه

يزعم اليهود أنهم أبناء الله وأحباؤه، لأنهم منتسبون إلى أنبيائه وهم بنوه، وله بهم عناية وهو يحبهم، وقد جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ [المائدة: 18]، وقد تحدث العلامة ابن عاشور عن هذه الشبهة في تفسيره وبيَّن زيفها وأبرز أنها لا تستند على دليل من وحي أو علم، ولقد دحض ابن عاشور هذه الشبهة من وجهين:

أولهما: من خلال معتقد اليهود نفسه، وذلك أن اليهود يعتقدون "بأنَّ نصيبًا من العذاب ينالهم بذنوبهم، فلو كانوا أبناء اللَّه وأحبَّاءَهُ لما عذَّبهم بذنوبهم، وشأن المحبّ أن لا يعذّب حَبِيبهُ وشأن الأب أن لا يعذّب أبناءه"[49]، ومن هنا حصل الرد عليهم من خلال اعتقادهم.

ثانيهما: من خلال سوء تأويلهم لما ورد في كتبهم، من نصوص توراتية أخذوها على ظاهرها، وقد ذكرنا ذلك في الرد على الشبهة الأولى من هذه الدراسة.

ثالثا: شبهة البَداء

لقد تناول ابن عاشور في تفسيره مسألة إنكار اليهود للنّسخ، "وإلقائهم شبهة البداء"[50]، حيث قال في التحرير والتنوير مفسّرا لقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 106]، أنّ اليهود: "يدَّعون أنَّ شريعتهم لا تنسخُ ويقولون إنَّ محمَّدًا وصف التَّوراة بأنَّها حقٌّ وأنَّه جاء مصدِّقًا لها فكيف يكون شَرعه مُبطلًا للتَّوراة ويُمَوِّهون على النَّاس بما سَمَّوهُ البَدَاءَ"[51]، ثم قام صاحب التحرير والتنوير بتعريف هذه الشبهة بقوله أن البداء: "هو لُزوم أن يكون اللَّهُ تعالى

غير عالِمٍ بما يحسن تشريعه وأنَّه يبدو له الأمر ثُمَّ يعرض عنه ويبدل شريعة بشريعة"[52]. لقد رد ابن عاشور هذه الشبهة من وجهين سنذكرهما فيما يلي:

- بيان منشئ الشبهة من كتبهم، حيث يُرجِع ابن عاشور ذلك إلى عقيدتهم الفاسدة في تشبيههم للرب سبحانه بالبشر في أنه يأخذ المسبّبات من أسبابها الظاهرية ولهذا فالمطّلع على كتبهم يجدها: "مَلأى بما يدلُّ على أنَّ اللَّه ظَهر له كذا وعَلم أنَّ الأمر الفُلانِيَّ كان على خلاف المظنون"[53]، ثم يسوق لنا صاحب التحرير والتنوير نموذجا مما في كتبهم، فيقول: "كقَوْلِهِمْ فِي سِفْرِ التَّكْوِينِ: «وَرَأَى الرَّبُّ أَنَّ شَرَّ الْإِنْسَانِ قد كثر فَحزن الرَّبُّ أَنَّهُ عَمِلَ الْإِنْسَانِ فِي الْأَرْضِ وَتَأَسَّفَ فِي قَلْبِهِ فَقَالَ: أَمْحو عن وَجه الأرض الإنسان الَّذي خلقته»"[54].

إنّ هذا النّص التّوراتي وأمثاله يفيد صراحة أنّ الله قد بدت له أمور لم يكن يعلمها، فحزن حزناً شديداً حين رأى معاصي البشر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا-ولهذا أثبت ابن عاشور أن البداء عقيدة يهودية مدوّنة في كتبهم المحرفة.

- الحوالة على قدرة الله، حيث ينتقل ابن عاشور في كشف ما بقي من الشبهة بِسَوْقِ تساؤلٍ قد يطرحه المنكرون للنسخ وهو: "ما هي الفائدة في النَّسخ حتَّى يحتاج للتَّعويض؟"[55]، ويجيب ابن عاشور بالحوالة على قدرة الله، لسبب بسيط وهو أن العقول لم تتهيأ بعد لإدراك حقيقة النسخ، الذي له ارتباط ببيان مراتب المصالح وتفاوتها واختلافها، "ولَمَّا كان التَّصدِّي لذلك أمرًا لم تتهَيَّأ له عُقول السَّامعين لعسر إدراكهم مراتب المصالح وتفاوتها، لأنَّ ذلك مِمَّا يحتاج إلى تأصيل قواعد من أصولٍ شرعيَّة وسياسِيَّة، عَدَل بهم عن بيان ذلك وأجملت لهم المصلحة بالحوالة على قدرة اللَّه تعالى الَّتي لا يشذُّ عنها ممكنٌ مُرادٌ وعلى سعة ملكه المشعر بعظيم علمه، وعلى حاجة المخلوقات إليه إذ ليس لهم ربٌّ سواه ولا ولِيٌّ دونه وكفى بذلك دليلًا على أنَّه يحملهم على مصالحهم في سائر الأحوال"[56].

رابعا: شبهة حصر الهداية في اليهودية

يزعم اليهود أن الهدى محصور فقط في اتباع ديانتهم دون سواها، وأنهم ليسوا في حاجة إلى غيرها من الأديان، وأن اليهودية فيها من العلم والتشريع ما يغنيهم عن أي دين أو علم أو تشريع جديد، وهذه الشبهة هي من لوازم الشبهة السابقة في انكارهم للنسخ.

لقد تناول ابن عاشور هذه الشبهة في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة: 135]، فقال: بأن أهل الكتاب قد "حَصروا الهدى في اليهوديَّة والنَّصرانِيَّة أي كلُّ فريق منهم حَصر الهدى في دينه"[57]، وحينما تحدث عن مسلك اليهود قال أنهم يعتبرون: " أنَّ من لم يكن يهوديًّا لا يراه اليهود مهتديًا"[58].

يرى ابن عاشور أن حصر اليهود للهداية في ديانتهم مردود عليهم لسبب بسيط وهو أنّهم قد حرّفوا كتابهم وضيّعوه، حيث يقول: "اتفق المحققون من العلماء الباحثين عن تاريخ الدين على أن التوراة قد دخلها التحريف والزيادة والتلاشي"[(59)]. ولم يكتف ابن عاشور بذلك بل قام بذكر أنواع التحريف التي وقعت للتوراة، والمتمثلة في تحريف المعاني وتحريف الألفاظ وتحريف اللّي، وهذا ما لمسناه في معرض تفسيره لمعنى (لَيًّا) الواردة في قوله تعالى: ﴿مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ ۚ﴾ [النساء: 46]: حيث يبرز لنا النوع الأول من التحريف فيقول: "وهو هنا مستعمل في الميل عن سواء المعنى وصريحه إلى التأويل الباطل"[60]، ويقصد

به تحريف معنى النّصوص التّوراتية، ويُرجِعُه إلى سوء فهمهم للدين فيقول أنه ناشئ عن توغلهم: "في سوء فهم الدّين حتَّى توهَّموا التَّشبيهات والمجازات حقائق"[61].

ثم ينتقل صاحب التحرير والتنوير إلى النّوع الثاني من التحريف وهو تحريف الألفاظ فيقول: "ويجوز أن يكون التحريف مشتقّاً من الحرف وهو الكلمة والكتابة، فيكون مُراداً به تغيير كلمات التوراة وتبديلها بكلمات أخرى لتُوافِق أهواء أهل الشهوات في تأييد ما هم عليه من فاسد الأعمال"[62]؛ وبعد أن عرض لنا نوعين من التحريف يصل في الأخير إلى نتيجة واضحة فيقول: "والظاهر أنّ كلا الأمرين قد ارتكبه اليهود في كتابهم"[63]. ثم ينتقل ابن عاشور إلى النوع الثالث من التحريف، وسمّاه: (اللّي): وبيَّنه بقوله: "أي أنَّهم يثنون ألسنتهم ليكون الكلام مشبها لغتين بأن يشبعوا حركات، أو يقصروا مشبعات، أو يفخّموا مرقَّقًا، أو يرقِّقوا مفخّما، ليعطي اللَّفظ في السَّمع صورة تشبه صورة كلمة أخرى"[64]، ووضّحه في موضع آخر من تفسيره بقوله: "فلعلَّهم كانوا إذا قرؤوا بعض التَّوراة بالعربيَّة نطقوا بحروف من كلماتها بينَ بين ليُوهموا المسلمين معنى غير المعنى المراد، وقد كانت لهم مقدرة ومراس في هذا"[65]، فالمقصود من هذا أن اللفظ نفسه يبقون عليه ولكنهم يحرّفون طريقة نطقه لغرض التّمويه.

إنّ ذكر ابن عاشور لأنواع التحريف التي وقعت للتوراة، هو رد واضح للشبهة التي أثارها اليهود، وبيان لمقدار "غُرورهم بأنَّهم حصروا الهدى في اليهوديَّة"[66].

الفرع الثاني: شبهات اليهود في باب النبوات

إنّ القرآن الكريم أنصف الأنبياء بما يستحقون، وأجلّهم وأكرمهم، ولكن اليهود قلّما يُذكَرُ نبيٌّ إلاّ وقد حُطَّ من شأنه، ونُسِب إليه كثيراً من الدسّ والافتراء، ومن هنا يرى ابن عاشور أن كتبة التوراة قد أثاروا عدة شبهات تتعلق بالأنبياء -عليهم السلام-وأخفوا كثيراً من القضايا، وقد أتى عليها القرآن الكريم تصريحاً أو تلميحاً، وسنتناول جملة من تلك الشبهات فيما يلي:

أولا: شبهات اليهود حول عصمة الأنبياء

لقد احتوت كتب اليهود شبهات عديدة في باب النبوات، عرضها ابن عاشور من زاوية الضمير الإسلامي، الذي يرفض تمام الرفض، أن يصوّر النبيّ على صورة البشر العادي الخطّاء، الذي يقترف الآثام، ويرتكب الخطايا والمعاصي والفواحش؛ خاصة إذا علمنا أن ما ذكرته تلك الأسفار من مخازي حول الأنبياء، لا تثير الأبعاد الأخلاقيّة في المنظور اليهودي، ولكن على العكس من ذلك. ومن الأمثلة على أكاذيبهم وشبهاتهم ما نسبوه لنبي الله نوح ونبي الله لوط عليهما السلام، حيث قال ابن عاشور: «وفي التوراة التي بيد اليهود أن نوحاً شرب الخمر حتى سكر، وأن لوطاً شرب الخمر حتى سكر سكراً أفضى بزعمهم إلى أمر شنيع»[67]، ويرد ابن عاشور على هذه الشبهة بقاعدة معلومة في باب العقيدة وهي: «النبوءة تستلزم العصمة»[68].

فالمسألة مرتبطة أشدّ الارتباط بمنهج التوراة في تصوّر الأنبياء وتصويرها إيّاهم، وهو منهج يختلف عن منهج القرآن، ومن هذا المنطلق، ووفق الرؤية القرآنيّة؛ يصل ابن عاشور إلى نتيجة مفادها أنّ التوراة كتاب لم يُحفظ؛ بل لعبت به الأيدي كثيرا، وخضع للتحريف بكل أنواعه، وهذا التحريف يُعتبر عائقًا يمنع تقبّل الأخبار النّابعة منه.

ثانيا: النبوة عند اليهود تحايل وخداع

ينقل لنا ابن عاشور بعض الشبهات التي انطوَت عليها كتب اليهود، وبُنِيَت عليها عقائدهم، ومن ذلك أن سيدنا يعقوب عليه السلام قد أخذ النبوة من أخيه بطريق التّحايل على أبيه إسحاق، حيث نقل ابن عاشور

ما جاء في سفر التكوين قصة طويلة مفادها أن يعقوب قد تحايل على أبيه إسحاق وخدعه ليسلب النبوة من أخيه[69]، وفي ختامها يقول ابن عاشور: "وجاء عيسى وكلم أباه وعلم الحيلة ثم قال لأبيه: باركني أنا فقال قد جاء أخوك بكرة وأخذ بركتك»[70]، ثم يعلق العلامة ابن عاشور على هذه القصة قائلاً: « فما ظنك بقوم هذه مبالغ عقائدهم »[71]. هذا النّص التوراتي يرسم لنا صورة واضحة عن الجذور العقدية التي تُسيِّر اليهود، ومقدار انحرافهم في باب العقيدة، فالنبوة عندهم ليست اصطفاء إلهيا، بقدر ما هي تحايل وخداع واغتصاب.

ثالثا: شبهة اعتقاد اليهود أن إبراهيم كان يهوديا

يدّعي اليهود أن إبراهيم -عليه السلام-كان منهم، ولقد تطرق ابن عاشور لهذه الشبهة بالتفنيد في تفسيره لقوله تعالى:﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنجِيلُ إِلَّا مِن بَعْدِهِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: 65، 66]، حيث كان سبب ذلك - كما يرى ابن عاشور[72]- هو رفضهم لرسالة الإسلام وامتناعهم عن اتباع النبي صلى الله عليه وسلم، فأثاروا هذه الشبهة بزعمهم أنهم على دين إبراهيم وأن رسالة الإسلام مخالفة لما كان عليه الخليل عليه السلام.

رد ابن عاشور هذه الشبهة بثلاثة أدلة عقلية استنبطها من الآية الكريمة السابقة، حيث قال:" والأظهر عندي في تأليف المحاجَّة ينتظم من مجموع"[73]:

- قوله تعالى:﴿ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنجِيلُ إِلَّا مِن بَعْدِهِ ۚ﴾ "فيبطل بذلك دعواهم أنَّهم على دين إبراهيم"[74]. بمعنى كيف تحاجون به مع أن نزول التوراة والإنجيل لم يكن إلا من بعده وهذا خلاف العقل.
- وقوله تعالى: ﴿فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ۚ﴾ يبطل "دعواهم أنَّ الإسلام ليس على دين إبراهيم"[75]. فهذه المحاجة ليست عن علم وبالتالي فهي غير مقبولة عقلا.
- وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ يثبت "عليهم أنَّ الإسلام على دين إبراهيم"[76]. فنفي العلم عنهم هنا إيذان بجهلهم.

بعد كل ما ذكره ابن عاشور من حجج عقلية في دحض هذه الشبهة، فكيف يدّعي هؤلاء اليهود أن إبراهيم -عليه السلام- كان يهوديا، وهذا سر تذييل الآية بقوله تعالى ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، أي: أفلا تعقلون دحوض حجتكم، وبطلان قولكم، ولهذا جاء الرد واضحا في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: 67].

رابعا: نسبة الشرك إلى هارون عليه السلام

من المزالق التي وقع فيها كتبة أسفار التوراة، وأوردها ابن عاشور في تفسيره ما نسبوه إلى نبي الله هارون عليه السلام من الشّرك، حيث قال ابن عاشور: «ووَقَعَتْ في كتاب الخروج من التوراة في الإصحاح الثاني والثلاثين زَلَّةٌ كُبْرَى، إذ زعموا أن هارون صَنَعَ العِجْلَ لهم لما قالوا له: اصنعْ لنا آلهة أمامَنا لأنَّا لا نَعْلَمُ ماذا أصاب موسى في الجبل فصَنَعَ لهم عِجْلاً من ذَهَبٍ»[77]، ثم علّق على ذلك بقوله: «ومما نقطع به أن هارون مَعْصومٌ من ذلك لأنه رسول»[78].

نلاحظ من خلال هذا النَّصِّ أن ابن عاشور ردَّ ما في التوراة من ادّعاء أنَّ سيِّدَنا هارون عليه السلام هو الذي صَنَعَ العِجْل ليَعْبُدَهُ بنو إسرائيل، وسمَّى هذا الخبر زلَّةً كُبْرَى، وبيّن بطلانه وذلك لأن هذا الخبر يناقض ما ثبت في الشَّرْع من عِصْمة الأنبياء، ثمَّ يعلِّل ابن عاشور ردَّه بقوله: "ولو حُكِيَ ذلك بخبر آحاد في المسلمين لوجب ردُّه والجزم بوضعه لمعارضته المقطوعَ به من عصمة الأنبياء من الكبائر عند جميع أهل السنة ومن الصغائر عند المحققين منهم وهو المختار"[79].

خامسا: قصة الذبيح من منظور التوراة

مما وقع فيه اليهود من الشبهات في مجال النبوات، ما أورده ابن عاشور في قصة الذبيح، حيث بيّن لنا ذلك الخلط الذي وقعوا فيه بادعائهم أنه اسحاق عليه السلام، فيقول: «واليهود يقولون: إن الابن الذي أمر الله إبراهيم بذبحه وفداه الله هو إسحاق، والحق أن الذي أمر بذبحه هو إسماعيل في صغره حين لم يكن لإبراهيم ولد غيره ليظهر كمال الامتثال»[80]، ثم يبرز ابن عاشور أن هذه القصة وردت في كتابهم فيقول: «شاع من أخبار أهل الكتاب أن الذبيح هو إسحاق بن إبراهيم بناء على ما جاء في سفر التكوين في الإصحاح الثاني والعشرين»[81]، ويصف ذلك بالغرابة فيقول: « ومن الغريب أن التوراة لما ذكرت قصة الذبيح وصفته بالابن الوحيد لإبراهيم ولم يكن إسحاق وحيداً قط »[82]، ثم يعلّل ابن عاشور تعليلاً مَقاصِديًّا لعدم ذكر القرآن الكريم لاسم الذبيح فيقول ببراعة: « وقد أشارت الآيات إلى قصة الذبيح ولم يُسمِّه القرآن لعله لئلا يثير خلافاً بين المسلمين وأهل الكتاب في تعيين الذبيح مِن ولدَيْ إبراهيم، وكان المقصد تألّف أهل الكتاب لإقامة الحجة عليهم في الاعتراف برسالة محمد ﷺ وتصديقِ القرآن ، ولم يكن ثَمَّة مقصد مهمّ يتعلق بتعيين الذبيح ولا في تخطئة أهل الكتاب في تعيينه»[83].

الفرع الثالث: شبهات تتعلق بالسمعيات

سميت بهذا الاسم نسبة إلى السَّمع وهي المسائل التي تُتَلقى عن طريق السَّمع، ولا يستطيع الحس والعقل البشري أن يستقلَّ بمعرفتها أو إدراكها، لا بالبديهة ولا بالاستدلال، فهي تتعلق بعالم الغيب[84]، ولهذا يمكن القول أنّ "السمعيات في العقائد: ما يستند إلى الوحي كالجنة أو النار وأحوال يوم القيامة"[85]. سنقتصر في باب السمعيات على الحديث عن اليوم الآخر والجنة والنار في معتقد اليهود.

لقد تحدث ابن عاشور عن التحريف الذي طال هذا الجانب من العقيدة عند اليهود، من خلال النُّقول التي أوردها في تفسيره، لبيان تلاعبهم في ألفاظ الغيبيات وكيف استبعدوها من كتبهم، وفي هذا السياق يذكر ابن عاشور أن التوراة أغفلت الحديث عن اليوم الآخر فقال: «وإن كانت التوراة خالية عن تفصيله»[86]. ثم يقول: «إنّ اليهود والنّصارى قد أحْدثوا في عقيدتهم من الغرور في نجاتهم من عذاب الآخرة بقولهم: ﴿نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾[المائدة: 18]، وقولِهم: ﴿لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾[البقرة: 80]»[87].

نموذج تطبيقي: عرض ابن عاشور لشبهات اليهود حول اليوم الآخر والرد عليها

لا شك أن التوراة الأصلية، التي أنزلها الله تبارك وتعالى تزخر نصوصها بذكر اليوم الآخر، والتبشير بما أعده الله للمؤمنين من النعيم، وما أعده للمكذّبين من الجحيم، ولكن التوراة التي بين يدي اليهود قد خلت من ذكر اليوم الآخر، نعيمه وجحيمه، و هذا ما قرّره ابن عاشور، وهو يذكر معتقدات اليهود ويصفها بالاختلاط والتناقض، حيث قال وهو يفسّر قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِندَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [البقرة: 94- 95]: « يشير إلى أنهم قد صاروا في عقيدة مختلطة متناقضة كشأن عقائد الجهلة المغرورين فهم يعتقدون أن الدار الآخرة لهم بما دل عليه قولهم: ﴿نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة:91]، وقولهم: ﴿نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ [المائدة: 18]، ثم يعترفون بأنهم اجترأوا على الله واكتسبوا السيئات حسبما سطر ذلك عليهم في التوراة ... فيعتذرون بأن النار تمسّهم أياماً معدودة ولذلك يخافون الموت فراراً من العذاب»[88]. إن عقيدة اليوم الآخر عند اليهود -كما ذكر ابن عاشور- مضطربة وغير واضحة، فهي لا تعدو إشارات بسيطة وغامضة في أسفارهم الخمسة، وتخلوا من التصريح بالثواب والعقاب، وكل ذلك بسبب التحريف والتغيير والتزييف الذي لحق بالتوراة على مدار تاريخ اليهود، بل ويمكننا أن نذهب أبعد من ذلك، فنقول أنّ هذا دليل آخر على أن الأحبار الذين كتبوا التوراة قد تأثّروا بالعقائد الوثنية، التي لا تقرُّ بالبعث والنشور.

ولقد سبق الرازي ابن عاشور في الرد على هذه الشبهة في تفسيره حيث قال: "اعلم أنَّ إنكار البعث يتولد تارة من الشُّبهة، وأخرى من الشَّهوة...وهذه الشبهة ساقطة من وجهين: [وذهب الرازي في بيانه الوجهين ثم قال بعد ذلك]: "لَا يَبْقَى فِي الْمَسْأَلَةِ إِشْكَالٌ"[89]. وهذه الحقيقة تحدث عنها ابن حزم وابن تيمية، ونذكر قولهما تباعاً: "إن التوراة التي بأيدي اليهود ليس فيها ذكر ما لنعيم الآخرة أصلاً، ولا الجزاء بعد الموت ألبتّة"[90]، "التوراة ليس فيها تصريح بذكر المعاد، وإن كان ذكر المعاد موجودًا في غير التوراة من النبوات، ولهذا كان أهل الكتاب يقرون بالمعاد وقيام القيامة الكبرى"[91].

ما يمكننا فهمه من لازم كلام ابن عاشور أنّ اليهودية لا تُعْنَى بالإيمان، وهي في جوهرها أسلوب حياة لا عقيدة تعتقد، فالاتجاه السلوكي الدنيوي عند اليهود أهمُّ من الاعتقاد، وفي هذا السياق يبرز لنا ابن عاشور أن اليهودية ينحصر مجال تفكيرها في العالم الحاضر ولا يتجاوزه إلى ما وراء هذا العالم، وقلما يشير اليهود إلى حياة أخرى بعد الموت، وبالتالي فمن الواضح تبعا لذلك ألا نجد حديثا عن الآخرة والجنة والنار، ولهذا نرى أن مسألة الجنة والنار مختلطة في التوراة، فأحيانا يوحي اللفظ أنها الجنة الموعودة، وأحيانا بأنها جنة الدنيا، كما نجد في سفر التكوين مثلا: « وغرس الرب الإله جنة في عدن شرقا»[92]. هذه المسألة العقدية يمكننا ادراكها بدقة إذا استوعبنا مفهوم الثواب ومفهوم العقاب في عقيدة اليهود، فهما محصوران -كما تنص التوراة-بالحياة الدنيا فقط، بحيث أن "ثواب الطاعة يكون في الدنيا بالعلو في الأرض واذلال الأمم وامتلاك المال والثروات وكثرة الانتاج الحيواني والزراعي، أما العقاب فهو التشتيت في الدنيا والفقر"[93]، بمعنى أن عقيدة اليهود في اليوم الآخر كلها تدور حول الثواب والعقاب الدنيوي فقط، أي أنّ الوعود التي وردت في مقابل الإيمان بالله والأعمال الصالحة تدور فقط حول المتع الدنيوية من انتصار على الأعداء وكثرة الأولاد، ونماء الزرع، إلى غير ذلك، وكذلك الوعيد الوارد على الكفر والمعاصي، كل ذلك يدور حول انهزامهم أمام أعدائهم وسبي ذراريهم وموت ماشيتهم وزرعهم إلى غير ذلك من العقوبات الدنيوية، مما يدل على عدم إيمانهم باليوم الآخر حسب التوراة المحرفة. وهذه الحقيقة أكدها سعود الخلف بقوله: "وهي في الحقيقة دليل على عدم ايمانهم باليوم الآخر"[94]. ويدل على ذلك ما ورد في سفر التثنية: «أكرم أباك وأمك كما أوصاك الرب إلهك لكي تطول أيامك، ولكي يكون لك خير على الأرض التي يعطيك الرب إلهك»[95]. واليهود عندما تكلّموا عن الآخرة، لم يكونوا في أكثر الأحوال يعنون ما تعنيه الأديان الأخرى من وجود دار للحساب، على ما قدم الانسان في حياته الأولى، إنما كانوا يعنون بها شيئا آخر وهو الجزاء في الدنيا فقط.

خاتمة:

لا شك أن خطورة الشبهات تتمثل في خفائها، وتلبّسها بالحق، وفيما تحمله من تشكيك ودسّ، ولهذا ينبغي أن يتصدر لدحضها العلماء الراسخون، ومن هؤلاء العلماء الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الذي خصّص حظا وافرا في تفسيره "التحرير والتنوير" لتفنيد شبهات اليهود، فأظهرت ردوده أنه راسخ العلم، واسع الاطلاع، خاصة على محتويات أسفارهم، وعلى دراية تامة بالباطل وجذوره ووجوه بطلانه تفصيلا، بالإضافة إلى تبحره فيما يلزم لرد الشبهات من علوم الآلة، كعلم المنطق والجدل والمناظرة... الخ. لقد توصلت هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

- الشبهة هي محاولة إحداث خلل في الاعتقاد حول جملة من المسائل، من خلال الالتباس والخلط والتشكيك، في فهم وتناول النصوص، من خلال انتزاع النص وبتره من سياقه الأصلي، أو الزيادة أو النقصان كما فعل اليهود مع كتابهم.

- لا يخفى على القارئ استفادة ابن عاشور من كتاب عبد الحقّ الإسلاميّ السَّبتيّ المسمّى: "الْحُسَامُ الْمَحْدُودُ فِي الرَّدِّ عَلَى الْيَهُودِ"، في بيان معاني بعض الكلمات التوراتية، كما اعتمد كذلك على تفسير الرازي، وهذا الأخير قد اهتم بإيراد الشبهات والرد عليها، واستفاد كذلك في هذا الباب من مؤلفات ابن حزم وابن تيمية.
- للعلامة ابن عاشور ذكاء ودهاء في استنباط الردود على شبهات اليهود من خلال الآيات الكريمة، ومن خلال الفقه والتحليل.
- جمع ابن عاشور بين طريقتين في الرد على الشبهات، فتارة يقدم ردّه على عرض الشبهة وتارة يعرض الشبهة أولا ويبرز جذورها ثم يهدم بنيانها من أساسه.
- حينما تخالف الشبهة العقل وتقترب من الخرافة يعرض ابن عاشور عن الرد عليها لعدم معقوليتها وتناقضها مع العلم والوحي.
- حينما يكون سبب الشبهة المكابرة والحسد يعرض ابن عاشور عن الرد عليها بالحجج ويكتفي بذكر سببها.
- يحدد ابن عاشور منزلة الشبهة ويصنفها، ويركز على المسائل العقدية بالدرجة الأولى.
- مما تفرد به ابن عاشور في رد الشبهات أنه اهتم بعرض النقول التوراتية في سياق نقده للشبهات، مما يدل على اطلاعه الواسع على كتب القوم.
- لقد وقف ابن عاشور في نقده للشبهات التي أثارها اليهود عند حدود الوصف الدقيق لما احتوت عليه توراتهم المحرّفة، بمختلف أسفارها، وتتبع مسالك سوء التأويل فيها، ونادرا ما كان ينقض محتوياتها نقضا كليا، لأنه كان كثير الثقة في بعض محتوياتها، باعتبار أن التحريف في نظره كان جُلُّه واقعا في جانب المعاني، أما التحريف اللفظي فكان قليل الحدوث في منظوره، ولهذا كانت رؤيته المنهجية في نقد محتويات التوراة قاصرة في هذا الجانب.
- مما نقترحه على الباحثين في هذا السياق هو ضرورة الاهتمام بمنهج ابن عاشور في الرد على شبهات بعض الفرق، كالشيعة والبهائية والباطنية وغيرها من النِّحل التي تحدث عنها في تفسيره التحرير والتنوير. ولابد من الاهتمام بالدراسات التي تبرز شبهات أهل الباطل وملل الضلال عموما، لغرض بيان حقائق المسائل التي يثيرونها من مصادرهم، وهذا فرض كفائي ينبغي أن ينبري له بعض الخاصة من أهل العلم، خصوصا الذين تضلعوا من علوم الوحي، واحتاجوا إلى محاجة المبطلين وبيان فساد سبلهم.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.
سفر التكوين، سفر التثنية.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، مادة [شبه].
- أبو حامد الغزالي الشافعي، (المتوفى 505 هـ)، المنتخل في الجدل، قدم له وحققه وخرج نصه علي بن عبد العزيز بن علي العميريني، دار الوراق، دار النبراس، ط1، بيروت، الرياض، دمشق، 1424هـ، 2004م.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، دط، دت.
- أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، (المتوفي سنة 395هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، السعادة، بجوار محافظة مصر، دط، 1394هـ، 1974م.
- أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، (المتوفى: 458هـ)، شعب الإيمان، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي، الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط1، 1423 هـ، 2003م.

- أحمد بن عبد الرحمن بن قدامة المقدسي، (المتوفى سنة 620 هـ) مختصر منهاج القاصدين، طبعة المكتبة القيمة للطباعة والنشر والتوزيع، دط، دت.
- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، (المتوفى: 370هـ)، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، 2001م، تحقيق محمد عوض مرعب، مادة [شبه].
- تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية الحراني، (المتوفى سنة :728)، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق علي بن حسن -عبد العزيز بن إبراهيم -حمدان بن محمد، دار العاصمة، ط2، السعودية، 1419هـ / 1999م.
- الجوهري، اسماعيل بن حماد، (المتوفى: 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، ط4، بيروت، 1990م، فصل [الشين]، مادة [شبه].
- سعود الخلف، دراسات في الأديان، مكتبة أضواء السلف، ط1، الرياض، 1997م.
- سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، دط، دت، القاهرة.

- عبد الرؤوف المناوي، (المتوفى: 1031هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق محمد الداية، دار الفكر المعاصر، ط1، بيروت، 1410هـ- 1990م.
- عبد العظيم المطعني، الاسلام في مواجهة الاستشراق العالمي، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 1987م.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، (المتوفى: نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العصرية بيروت، تحقيق يوسف محمد الشيخ، كتاب الشين مادة [ش ب ه].
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004م.
- محمد الطاهر، ابن عاشور، (المتوفى سنة 1393هـ)، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر، تونس، دط، 1984م.
- محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والارادة، تحقيق عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت.
- محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني، الانتصار للقرآن، تحقيق: محمد عصام القضاة، 1422هـ- 2001م، ط 1.
- محمد مصطفى الزحيلي، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية، مكتبة دار البيان، دمشق، بيروت، ط1، 1402هـ- 1982م.

الهوامش:

[1]- اسم التفسير كاملا هو: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد.

[2]- الجوهري، اسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990، فصل [الشين]، مادة [شبه]، ج7، ص86.

[3]- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العصرية، بيروت، تحقيق يوسف محمد الشيخ، (دط)، (دت) كتاب الشين مادة [ش ب ه]، ج1، ص158.

[4]- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001، مادة [شبه] ج6، ص59.

[5]- الجوهري، الصحاح، فصل [الشين]، مادة [شبه]، ج7، ص86.

[6]- ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، مادة [شبه]، ج13، ص505.

[7]- أحمد بن عبد الرحمن بن قدامة المقدسي، مختصر منهاج القاصدين، تحقيق الشيخ سعد العارف، دار إحياء العلوم، بيروت، ط2، 1418هـ- 1997م، ص94.

[8]- ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والارادة، تحقيق عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار عالم الفوائد، جدة، ج1، ص140.

[9]- محمد مصطفى الزحيلي، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية في المعاملات المدنية والأحوال الشخصية، مكتبة دار البيان، دمشق، بيروت، ط1، 1402ه، 1982م، ج2، ص756.

[10]- الباقلاني: الانتصار للقرآن، 781/2.

[11]- زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، ط 1، بيروت، دمشق، دار الفكر المعاصر، 422/1.

[12]- شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفى: 1004هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، الطبعة: ط أخيرة، 1404هـ/1984م، (بعده (مفصولا بفاصل): حاشية أبي الضياء نور الدين بن علي الشبراملسي الأقهري (1087هـ)، ج8، ص47

[13]- المرجع نفسه، ج8ص47

[14]- المرجع نفسه، ج8، ص47.

[15]- محمد الطاهر، ابن عاشور، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر، تونس، دط، 1984، ج14، ص195.

[16]- المصدر نفسه ج14، ص195.

[17]- المصدر نفسه، ج14، ص195.

[18]- المصدر نفسه، ج1 ص431، ج1، ص723.

[19]- المصدر نفسه.

[20]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 723/1.

[21]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، 431/1.

[22]- المصدر نفسه، ج22، ص144

[23]- المصدر نفسه، ج22، ص144.

[24]- المصدر نفسه، ج22، ص144.

[25]- المصدر نفسه، 170/9.

[26]- المصدر نفسه، 170/9.

[27]- المصدر نفسه، ج3، ص30.

[28]- المصدر نفسه، ج17، ص298.

[29]- المصدر نفسه، ج2، ص128.

[30]- المصدر نفسه، ج2، ص36.

[31]- المصدر نفسه، ج10، ص321.

[32]- المصدر نفسه، ج10، ص321.

[33]- المصدر نفسه، ج1، ص683.

[34]- المصدر نفسه، ج1، ص684.

[35]- المصدر نفسه، ج2، ص360.

[36]- المصدر نفسه، ج10، ص169.

[37]- المصدر نفسه، ج1، ص685.

[38]- المصدر نفسه المرجع: ج1، ص685.

[39]- الجدل عرفه الغزالي في كتابه المنتخل في الجدل بقوله: " الجدل... في اصطلاح النظار عبارة عن تخاوض وتفاوض يجري بين متنازعين فصاعدا، لتحقيق حق أو لإبطال باطل، أو لتغليب ظن"، ينظر: أبو حامد الغزالي الشافعي، المنتخل في الجدل، قدم له وحققه وخرج نصه أ.د/ علي بن عبد العزيز بن علي العميريني، دار الوراق، دار النبراس، بيروت، الرياض، دمشق، ط1 1424 هـ / 2004م، ص625.

[40]- المصدر السابق، ج1، ص684.

[41]- نفسه المصدر: ج1، ص684.

[42]- المصدر نفسه، ج1، ص578.
[43]- المصدر نفسه، ج1، ص684.
[44]- سِفْرِ التَّثْنِيَةِ: الْإِصْحَاحِ 14.
[45]- ابن عاشور، المرجع السابق، ج1، ص684.
[46]- المصدر نفسه، ج1، ص684.
[47]- المصدر نفسه، ج1، ص684.
[48]- أخرجه الطبراني في (المعجم الأوسط) (5541)، وأبو نعيم في (حلية الأولياء) (2/ 102)، والبيهقي في (شعب الإيمان) (7048).
[49]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج6، ص156.
[50]- المصدر نفسه، ج1، ص666.
[51]- المصدر نفسه، ج1، ص654.
[52]- المصدر نفسه، ج1، ص654.
[53]- المصدر السابق، ج1، ص571.
[54]- المصدر نفسه، ج1، ص571.
[55]- المصدر نفسه، ج1، ص663.
[56]- المصدر نفسه، ج1، ص663، 664.
[57]- المصدر نفسه، ج1، ص736.
[58]- المصدر نفسه، ج1، ص736.
[59]- المصدر نفسه، ج1، ص578.
[60]- المصدر نفسه، ج 5، ص75.
[61]- المصدر نفسه، ج 1، ص 684.
[62]- المصدر نفسه، ج 5، ص75.
[63]- المصدر نفسه، ج 5، ص 75.
[64]- المصدر نفسه، ج5، ص76.
[65]- المصدر نفسه، ج3، ص291.
[66]- المصدر نفسه، ج1، ص736.
[67]- المصدر السابق، ج2، ص275.
[68]- المصدر نفسه، ج2، ص275.
[69]- ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص355.
[70]- سفر التكوين: 27، 30-35.
[71]- ابن عاشور، المصدر السابق، ج1، ص355.
[72]- ينظر: المصدر السابق، ج3، ص270.
[73]- المصدر نفسه، ج3، ص272.
[74]- المصدر نفسه، ج3، ص272.
[75]- المصدر نفسه، ج3، ص272.
[76]- المصدر نفسه، ج3، ص272.
[77]- المصدر السابق، ج9، ص80.
[78]- المصدر نفسه، ج16، ص281.
[79]- المصدر نفسه، ج12، ص212.
[80]- المصدر نفسه، ج1، ص494.
[81]- االمصدر السابق، ج12، ص146.

[82]- المصدر نفسه، ج1، ص494.
[83]- المصدر نفسه، ج12، ص145.
[84] عبد الرؤوف، المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق محمد الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت دمشق، ط1، 1410هـ- 1990م، ص543.
[85]- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004م، ج2، ص450.
[86]- المصدر السابق، ج1، ص82.
[87]- المصدر نفسه، ج4، ص250.
[88]- المصدر نفسه، ج1، ص391.
[89]- أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1420 هـ، 723/30.
[90]- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، دط، دت، ج1، ص207.
[91]- تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية الحراني، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق علي بن حسن، عبد العزيز بن إبراهيم، حمدان بن محمد، دار العاصمة، السعودية، ط2، 1419هـ / 1999م، ج2، ص79.
[92]- سفر التكوين 8:2.
[93]- عبد العظيم، المطعني، الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 1987م، ص248.
[94]- سعود، الخلف، دراسات في الأديان، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط1، 1997م، ص119.
[95]- سفر التثنية: 16/5،17.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 381 – 394
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مميِّزات الشُّروح الحديثيّة المعاصرة -البحر المحيط الثجاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج لمحمد بن علي الأتيوبي أنموذجا-

The Features Of Contomporary Hadith's Explanations - Al-Bahr Al-Mohet Al-Thajaj In The Explanation Of Sahih Muslim Bin Al-Hajjaj By Muhammad Bin Ali Al-Atyoobi As A Model

طالب دكتوراه عبد الكريم مبرك
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
مخبر العلوم الإسلاميّة في الجزائر
abdelkarim.mebrek@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2020/12/22 تاريخ القبول: 2022/06/12

الملخص:
يوضح هذا البحث كما يدلُّ عليه العنوان؛ بعض الشُّروح الحديثيَّة المعاصرة؛ التي ظهرت في السَّاحة العلميَّة خلال القرن الأخير، وذِكرِ ما تميَّزت به من خصائص، في الجوانب العلميَّة والمنهجيَّة، وبيان شواهِدِها من كتبهم، عبر مرحلَتَيْن: الأولى بذكر السِّماتِ العامَّة التي تميَّزت بها هذه الشُّروح، والأخرى: بإفراد دراسة لأنموذج منها.
الكلمات المفتاحية: المميِّزات؛ الشُّروح؛ الحديثية؛ المعاصرة.

Abstract:
This search clarify as is indicated in the tittle, some features of Hadith explanations, that brighten up in the scientific arena in the last century, by mentioning its distinctive characteristics in the scientific and methodological fields, and clarify evidence in their books, throuth two things:
The first: by mentioning the general advantages that the contemporary Hadith explanations were characterised.
And the second: by individual study of models thereof.
key words: Features; Hadith explanations; Contemporary.

مقدّمة:

الحمد لله رب العالمين وصلَّى الله على نبيِّنا محمَّد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: فقد عنيت الأمَّة الإسلاميَّة بالحديث النَّبويِّ، فأوعته حوافظُها الفذَّة، وبذلت من أجله أعظم الجهد، وحاز حديثُ النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم من الوقاية والمحافظة ما لم يكن قطُّ لحديث نبيٍّ من الأنبياء؛ فقد نقل لنا الرُّواة أقوال الرَّسول ﷺ في الشُّؤون كلِّها العظيمة واليسيرة، بل في الجزئيات التي يُتَوهَّم أنَّها ليست موضع اهتمام؛ فنقلوا تفاصيل أحواله ﷺ في طعامه وشرابه ويقظته ومنامه وقيامه وقعوده، حتَّى ليُدرِك المتتبِّع لكتب السُّنة أنَّها ما تركت شيئا صدر عنه ﷺ إلَّا روته ونقلته.

ثم اكتست هذه النُّصوص النَّبويَّة حلَّة من البيان بفعله ﷺ، ثمَّ بأقوال وأفعال صحابته من بعده، وكانوا أعلمَ بها، وأفضلَ من أمثلتها رضوان الله عليهم، وهكذا يحمل هذا العلم من كلِّ خلف عدوله، يبيِّنونه لمن بعدهم؛ حتّى وصل إلينا في مصنّفات العلماء وشروحاتهم فجزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء، ولم يزل أهل العلم جيلا بعد جيل يعتنون بأحاديث رسول الله ﷺ في دراساتهم عناية فائقة؛ تنقيحا وتصحيحا، وفهما وشرحا، واستنباطا للحكم والأحكام والفوائد العظام، وظهرت شروح معاصرة لبيان ما فيها من العلم والعمل، فكان لزاما على طالب الحديث أن يقف معها وقفة متأمّل، ناضرا في مواضيعا، مقلِّبا بصره في صفحات معانيها، ومتذوِّقا لأساليبها؛ آملا أن ينتفع بها أوّلا، ثمّ يدوِّن بعض النُّكت في مميِّزاتها التي فارقت فيها شروح المتقدِّمين؛ فإنَّ لكلِّ جيل ميزته، ولكلِّ مصنّف منهجه.

إشكالية البحث: فجاء هذا البحث في إخراج تلك النُّكت في بعض مميّزات الشُّروح الحديثية المعاصرة إلى السَّاحة العلميَّة رغبة في النَّفع والانتفاع. إذن فماهي مميِّزات الشُّروح الحديثيَّة المعاصرة؟

أهميَّة الدراسة في هذا الموضوع: لا يخفى على طالب العلم؛ المطالعِ للكتب، والمتتبِّعِ فهم معاني النُّصوص الحديثيَّة أهميَّة هذا البحث؛ إذ لا بدَّ له أوَّلا أن يعلم أيّ الشُّروح أصلحُ له وأيسرُ وأنفع، ثمَّ إنَّ درجات طلَّاب العلم متفاوتة؛ فمنهم من نَفَسُه قصير، واستيعابُه ضئيل، فلا يُنصح بكتب المتقدِّمين، وهكذا كلٌّ حسب درجته، إلى جانب أنّ بيان هذه المميّزات هو في الحقيقة ترغيب في المطالعة وحثٌّ عليها.

أهداف البحث: بيان شيء من مميِّزات الشُّروح الحديثيَّة المعاصرة مع شيء من التمثيل، والدَّلالة على بعض المصنّفين وشروحاتهم من هذا الجيل.

الدراسات السابقة: لم أقف على دراسات تتعلّق بهذا الموضوع.

خطة البحث: قد تناولت هذا البحث ضمن خطّة تحوي مقدّمة وثلاثة مطالب، وتحت كلّ منها عناوين فرعية، وينتهي بخاتمة، وهي كالتالي:

المطلب الأوَّل: شرح مفردات عنوان البحث وبيان معانيها

الفرع الأوَّل: معنى كلمة "مميِّزات" لغة واصطلاحا في ظلّ هذا السِّياق.

الفرع الثَّاني: معنى "الشّروح الحديثيّة" باعتباره مركّبا لفظيّا.

الفرع الثَّالث: في بيان المراد من مصطلح "المعاصرة".

المطلب الثّاني: السّمات العامّة التي ميّزت هذه الشُّروح

الفرع الأوَّل: من جهة سلامة الاعتقاد.

الفرع الثَّاني: من جهة ترتيب المادّة العلمية.

الفرع الثَّالث: من جهة سهولة اللُّغة وتيسير الفهم.

الفرع الرَّابع: من جهة ارتباط هذه الشُّروح بواقع النَّاس.

الفرع الخامس: من جهة اعتناءهم بتناول الأحاديث الواردة في الموضوع الواحد وشرحها.

الفرع السَّادس: من جهة إفضاء بعض الأساليب الطَّيِّبة التي هي أنجع في الفهم والإدراك.

الفرعي سَّابع: من جهة بيان بعض الأمور على ماهي عليه في الحاضر لتغيُّر مسمّياتها أو أحوالها عبر العصور.

الفرع الثَّامن: من جهة تنزيل المسائل العمليَّة على النُّصوص الشَّرعيَّة (فقه الحديث).

المطلب الثَّالث: أنموذج على ما تميّز به كلُّ شرح على حدة (شرح محمد بن علي الإثيوبي على مسلم)

الفرع الأوَّل: الكلام على بعض مزايا الشَّارح رحمه الله.

الفرع الثَّاني: الكلام على بعض مزايا الشَّرح.

خاتمة: وفيها أهم التوصيات.

المطلب الأول: شرح مفردات عنوان البحث وبيان معانيها.

الفرع الأول: معنى كلمة "مميِّزات" لغة واصطلاحا في ظلّ هذا السِّياق

أمّا معناها من جهة اللغة؛ فهي جمع (مميِّز)، وأصله (ميَزَ): وهو أصل يدلُّ على تزيُّلِ الشَّيء من غيره، ومنه لفظة: «وامتازوا»؛ أي: تميَّز بعضهم من بعض وانفصل، وهو أكثر ما يستعمل للفصل بين المتشابهات، وقد يطلق ويراد به القوة الإدراكية للدِّماغ، ومنه «طفل مُمَيِّز»[1].

وأمّا معناها في الاصطلاح فلم أجد من عرّفه في هذا السِّياق - كونه مقيَّدا بكتب الشُّروح -، فحاولت أن أصيغ له تعريفا يناسب هذا المعنى؛ وإلّا فهو في العموم فرع عن المعنى اللّغوي فأقول: «هي السِّمات التي اختصت بها هذه الكتب من حيث طريقةُ التّأليف، ومن حيث المضمون؛ بحيث صارت علامة ملازمة لها تباينها عن غيرها من كتب الشروح».

الفرع الثاني: معنى "الشّروح الحديثيّة" باعتباره مركّبا لفظيّا.

فابتداءً الشرح هو: الكشف عن معاني الألفاظ التي يشتمل عليها النص وفقا للقواعد العلمية والمستنِدة لعلوم الآلة وعلوم المقاصد، وأما الحديث فمدلوله العام: هو كل ما أضيف إلى النبيِّ ﷺ.

وأمَّا المركَّب من هذين اللَّفظين فقد عرَّفه القِنَّوجيُّ في أبجد العلوم بقوله: «علم باحث عن مراد رسول الله ﷺ من أحاديثه الشَّريفة بحسب القواعد العربيَّة، والأصول الشَّرعية، بقدر الطَّاقة البشريَّة»[2].

فيدخل في معنى الشّرح الحديثي: ضبط ألفاظ الحديث، وبيانُ معانيه، وشرحُ غريبه، واستخراج أحكامه وفوائده، واستنباط الفقه منه، والكشف عن وجه دلالته على الحكم الشَّرعي[3].

هذا، ويجدر التَّنبيه على أمرين اثنين يتعلَّقان بالشَّرح الحديثيّ وتعريفه وهما:

1- أنّ تعريف الشَّرح الحديثي ينبغي أن يراعى فيه: قرائن الصدور، واختلاف الأزمنة والأمكنة، ومناسباته وأسباب وروده، وملابساته التي احتفّت به؛ لأنّ هذا كلَّه لا يدخل في القيود التي جاءت في التَّعريف، وهو ممّا لا يحصل الشَّرح الحديثيُّ على وجهه الشَّرعيِّ إلَّا به، إضافة إلى إثبات صحة الحديث التي دونها لا فائدة من الشرح أصلا.

2- أنَّه ينبغي ميز الشَّرح الحديثيِّ عن العلوم الأخرى إلَّا بقدر ما لا يُستغنى عنه في الشَّرح؛ فلا يُستطرد في ذكر مباحث العربيَّة، والفروع الفقهيَّة..؛ لأنَّه أضحت كتبُ الشُّروح متنوِّعةَ المقاصد، وصارت غير منضبطة، تحشد من المسائل في أنواع الفنون ما يُخرج الشَّرح عن مقصده؛ الذي هو فهم المراد من النَّقل المقتضي للعمل، وهكذا كتب الشَّرح القرآني (التفسير)[4].

الفرع الثالث: في بيان المراد من مصطلح "المُعَاصِرَة"

أمَّا من النَّاحية اللُّغويَّة فهذه اللَّفظة مرادفة "للحديث"، ومن باب بيان الشّيء بمرادفه فإنّ مادة (حدث) أصل في كون الشَّيء بعد أن لم يكن[5]، أمّا من ناحية كونها قيدا في عنوان البحث فإنِّي أقصد بها: الشُّروح الحديثيِّة الجديدة التي ظهرت في السَّاحة العلميَّة في المدَّة الأخيرة، وخصوصا القرن الأخير.

وستتعرَّف من خلال هذا البحث على طائفة من تلك الأسفار المقصودة بالعنوان المختار.

المطلب الثاني: السّمات العامّة التي ميّزت هذه الشروح المعاصرة

أذكر في هذا الجزء بعض الخصائص العامَّة التي اشتملت عليها هذه الشُّروح؛ وإلاّ فإنَّ لكلِّ كتاب من هذه الشُّروح خصائص وميزات انفرد بها، وسأفرد لهذا فقرة مستقلّة أذكر فيها نموذجا من الشُّروح المعاصرة.

الفرع الأول: من جهة سلامة الاعتقاد

لا شكَّ أنَّ أعزَّ وأنفس ما يملك المسلم في هذه الدُّنيا الدَّنيَّة هو دينه وسلامةُ معتقده، فلا يتلقَّى العلم إلَّا من المعين الصَّافي الموافق لكتاب الله وسنَّة رسول الله ﷺ، بفهم سلف الأمَّة من الصَّحابة ومن تبعهم بإحسان عقيدة ومنهجا وسلوكا، قال ابن سيرين: «إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ دِينٌ، فَانْظُرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ»[6]، وهذا شرط نفيس تميّزت به أغلب الشُّروح المتأخرة، وتجلّت مظاهر هذه الخاصيَّة في النِّقاط التَّالية:

1- يشرحون حديث رسول الله ﷺ وفق أصول أهل السُّنَّة والجماعة، وخصوصا أحاديث الصِّفات؛ فلا يتعرضون لها بالتَّأويل، ولا بالنَّفي المستلزم للتَّعطيل، ولا بالتَّشبيه المتضمِّن عدم التَّنزيه، أو ما كان من جنسها من النُّصوص المثبتة للأمور الغيبيَّة، كفتنة القبر ونعيمِه وعذابِه، ونزولِ المسيح عليه السلام، وظهور الدَّابَّة، وخروج المسيح الدَّجال وغيرها، أو ما جاء في الوحي من الأمور العمليَّة التي خفيت حكمتها على أهل العقول؛ فلا يقابلون ذلك كلَّه بتقديم عقل أو هوى، وإنَّما بالإثبات والتَّسليم.

2- يَرُدُّون شرحهم ببيان الطَّوائف التي زاغت في فهم الحديث المشروح، مع الرَّدَّ عليهم بالحجة من كتاب الله وسنَّة رسول الله؛ إذ لا يتبيَّن الحقُّ إلَّا ببيان الباطل، ولا يتبيَّن التوحيد إلَّا ببيان ما يضادُّه وهو الشِّرك، وبضدِّها تتبيَّن الأشياء.

3- تجدهم عند نقلهم عن المتقدِّمين يُصفُّون المسائل ممَّا شابها من سقطات في باب المعتقد، فيجدها طالب العلم سهلة المنال دون خَرط القَتاد وإعمال المناقيش؛ فلا يضيِّع وقتا في التَّفتيش عنها وتصحيحها، لأنَّ الأئمة الأعلام قد انبروا لها فبيّنوها لمن بعدهم، يقول البلقينيّ رحمه الله: «استخرجت من الكشَّاف اعتزالا بالمناقيش»[7].

مثال توضيحي: من ذلك ما ذكره محمد بن صالح العثيمين في «شرحه على رياض الصالحين»[8]: عند حديث أسامة بن زيد مرفوعا: «إذا سمعتم الطَّاعون بأرض فلا تدخلُوها وإذا وقع بأرض وأنتم فيها فلا تخرجوا منها»؛ فبيَّن رحمه الله أنّه يجب على المسلم إذا سمع بالطاعون في بلد فلا يدخلَها وإن كان على مشارفها؛ لأنَّ فيه هلاك النَّفس، وأمَّا إذا كان في البلد الذي هو فيه فلا يخرج منه فرارا، وإن فعل فإنَّ هذا لا يغني عنه من الموت شيئا؛ لأنَّ الموت لا يلحقه بل يلاقيه قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ﴾ [الجمعة: 8]، واستأنس بقصة الألوف الذين خرجوا من أرضهم فرارا من الوباء فأماتهم الله عز وجل ليجعلها آية دالة على إحاطته عز وجل بعباده، و أنَّ قضاؤَه نافذ لا محالة، وذكر قصَّة عمر رضي الله عنه المشهورة في هذا الباب، ومشاورتُه للأنصار والمهاجرة، وبيانه رضي الله عنه لأبي عبيدة أنَّ ما يختاره المرء كلُّه بقضاء الله وقدره سواء أقدم أم أحجم، وإنَّما يتخذ الأسباب الشرعية، من مراعاة الحكم الشرعي، ومشاورة أهل العلم والعقل، واستخارة الله عزَّ وجلّ.

ثمَّ بيَّن رحمه الله أنَّ في هذا كلِّه ردٌّ على القدرية والمعتزلة؛ الذين يقولون: أن الإنسان مستقل بعمله لا علاقة لله عزَّ وجلَّ به، ولكن الإنسان يفعل الفعل بقضاء الله وقدره، ومشيئتُه تابعةٌ لمشيئة الله عزَّ وجلَّ، فما يشاؤه الله عزَّ وجلَّ يكون سواء كان أمرا قدريًّا كونيًّا أم شرعيًّا، وما لا يشاؤه لا يكون.

4- تجدهم يربطون شرح الأحاديث الواردة في تأسيس المعتقد بما وقع فيه النّاس في الواقع من انحرافات في هذا الباب، ويعالجونها، ويبيِّنون كيفيَّة التَّعامل مع من وقع في مثل ذلك، وهذا الأمر سأبيِّنه في جهة أخرى تميَّزت بها هذه الشُّروح؛ وهي ربط هذه الشُّروح بواقع النّاس ومعالجة أحوالهم، فهي جمعت بين الأصالة والمعاصرة.

الفرع الثاني: من جهة ترتيب المادّة العلمية

إنَّ النَّاظر لكتب الشُّروح التي ظهرت في الآونة الأخيرة، فإنَّه يلفي أصحابها قد راعوا الجانب المنهجي في سرد المادّة العلميّة ويرجع ذلك إلى أمور منها:

1- تهيّأت لهم كلُّ الكتب في مختلف العلوم المساعدة في الشَّرح الحديثيِّ؛ بحيث يساعدهم على تناول كلِّ مسألة من مضانِّها التي اختصت بها، فيدرسها في جزء معين من شرحه، وبهذا يكون العمل منظَّما.

2- الواقع العلمي الذي تفرضه منهجيَّة البحث العلميِّ؛ التي تقتضي تصفيف المادّة العلميَّة بشكل منظَّم بحيث يستفيد منها القارئ، وفق محاورٍ أو فصول أو مباحثَ أو فقرات أو غيرِها مما هو داخل في مناهج البحث والتَّأليف.

ومن الأمثلة على ما قرَّرت كتاب الشيخ عبد المحسن العبَّاد الموسوم بـ: «عشرون حديثا من صحيح البخاري دراسة أسانيدها وشرح متونها»[9]؛ حيث راعى فيه مؤلِّفُه انتقاءَ الأحاديث التي تكون أسانيدها ومتونُها مشتملةً على فوائدَ كثيرة، وجعل الكلام فيها على أربعة مباحثَ: الأوّل في بيان تخريج الحديث في كتب السُّنَّة، والثاني في التَّعريف برجال الإسناد، والثّالث في ذكر اللّطائف الإسناديَّة وما في الحديث من شواهدَ تطبيقيَّة لعلم مصطلح الحديث، والرَّابع في شرح الحديث محاولا فيه استقصاء المعاني التي اشتمل عليها الحديث، منتهيا بفقه الحديث وما يستنبط منه.

وقريب منه صنيع الأستاذ موسى شاهين في كاتبه المسمَّى بـــ: «فتح المنعم شرح صحيح مسلم»[10]؛ حيث جعل شرحه في ثلاثة محاور، يتناول أوّلا المعنى العام الذي يشير إليه الحديث، ثمّ يُتبعه بذكر مباحث العربيَّة وما يتعلَّق بها، ثمّ ينتهي إلى فقه الحديث وما يستنبط منه من الأحكام والفوائد.

الفرع الثالث: من جهة سهولة اللُّغة وتيسير الفهم

إنَّ المطالع لكتب المتقدِّمين يعلم أنَّه لا يتأتى لطالب العلم المبتدئ أن يفهم كلامهم، فضلا عن العامِّيِّ أو من لم يعرف لغة العلم لقوَّة سبكها ورصانة معانيها، فكلامهم كما يقال من السَّهل الممتنع، ومن هذه النَّاحية فارقت فيها شروح المتأخِّرين من سبقهم، بحيث تجد العلماء منهم؛ الذين بلغوا باعا كبيرا في درجات اللُّغة لا يعبِّرون في شروحهم بألفاظ تنبئ عن طول يدهم في اللُّغة، وإنَّما يعبّرون بألفاظ سهلة؛ إذ المراد أن يفهم النَّاس مسائل الشَّرع ويتعلَّمون دينهم، وهذا دليل - إن شاء الله - على إخلاصهم في عملهم؛ فهذا الشيخ ابن العثيمين رحمه الله معروف ومشهور للعامِّ والخاصِّ بحسن تفهيمه المسائل العلمية، والأحاديث النَّبويَّة، بل تجدهم ييسِّرون العلوم الصَّعبة على طلبة العلم سواء كانت علوم آلة أو مقاصد، حتَّى قيل عنه "كأنَّه يعلِّم صغيرا لا يدري معنى هذا الفن"؛ لما يَبدئ من صغار العلم قبل كباره، دون تكلُّف في الأسلوب، وهذا يُضفي ميزة خاصَّة في مثل هذه الشُّروح؛ وهي أنَّها تكون موجَّهة لكافة شرائح المجتمع ممن يفهم الخطاب.

وعلى نحوه الشَّيخ عبد الكريم الخضير؛ الذي أتاه الله عزّ وجلّ ملكة في حسن التَّفهيم وسلاسة في التَّعبير؛ حتَّى إنَّ كلامه ليَلِج الصَّدر دون استئذان، ورزقه الله عزَّ وجلَّ همَّة في نشر العلم وخصوصا في الحديث وعلومه؛ حتّى ما تكاد تجد فنّا إلّا وقد شارك فيه، ومن الأمثلة على شروحاته لكتب السُّنة: «شرح

الموطَّأ»، «شرح صحيح البخاري»، «شرح سنن التِّرمذي»، «شرح جوامع الأخبار»، «شرح التَّجريد الصَّريح»، وغيرها[11].

الفرع الرَّابع: من جهة ارتباط هذه الشُّروح بواقع النَّاس

قد جاءت شريعة الإسلام عموما بإصلاح واقع النَّاس، سواء كانت أحكاما أو عقيدة أو سلوكا، كما هو مقرَّر في علم المقاصد، وهذا ما نلمسُه في أحاديث رسول الله؛ في مخاطبته للوجدان البشري فيرفع من أخلاقه ويعلو بها إلى الكمال الذي اقتضته حكمة الله عزَّ وجلَّ، ثمَّ جاء العلماء الرَّبَّانيُّون[12] ليشرحوا هذه الأحاديث في ضوء معالجةِ أحوال النَّاس وإصلاحِها، ممتثلين في ذلك قول الله عزَّ وجلَّ حاكيا عن شعيب: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: 88]، ومن المسائل التي تناولها العلماء في سياج شرحهم مقتحمين بها واقع النَّاس، أذكر بعضها على سبيل المثال، ممثِّلا من شرح شيخنا عبد الحميد بن باديس المسمّى: «مجالس التَّذكير من حديث البشير النَّذير»، وهي كالآتي:

1- **معالجة القضايا النَّفسيَّة والسلوكيَّة:** والخروج بالنَّاس من عبوديَّة الهوى وداعي النَّفس إلى عبوديَّة الله وحده؛ باتباع شرعه، ومتابعةِ نبيِّه ﷺ، وجعل ذلك لباسا للمسلم بحيث لا ينفكُّ عنه؛ وهذا ما يوضِّحه الشيخ ابن باديس في فقرة ارتقت في مدارج الإخلاص حتَّى اختلجت صمَّامات القلوب وقرعت منافذها؛ حيث يقول رحمه الله في شرح حديث الأعمى[13]: «حقيقة نفسيَّة: العبد بين داعِيَيْن مختلفين، دينُه يدعوه إلى الحُسنى وينهض به للعَلَاء، ونفسُه تدعوه إلى السَّوأى وتنحطُّ به إلى الحضِيض، ولا ينحطُّ المسلم عن مقامات الكمال إلَّا بإجابته داعي نفسه وإعراضه عن داعي دينه؛ فالنَّفس هي الجاذب القويُّ إلى دركات الانحطاط، ولمَّا كان دعاء النَّبيِّ ﷺ لهذا الصَّحابيِّ سببا في رفع درجاته، وكانت نفسه إذا خلَّاها على هواها مانعةً له من ذلك الرَّفع، فصار الدُّعاء النَّبويُّ والنَّفس الأمَّارة كالمتنازعين فيه، فأمَره بأن يعينه على نفسه بكثرة السُّجود، ولم يقل له أعنِّي على مطلوبك أو تحصيل مرادك، بل قال له: أعنِّي على نفسك، وفي هذا تنبيه له على أنَّ النَّفس هي المعرقلة للعبد عن الصُّعود في سلَّم السَّعادة، وأنَّه إذا قهرها وغلبها فقد تيسرت له أسباب الكمال»[14].

2- **بيان المناهي اللَّفظيَّة وتصحيحُها** وفق ما ورد في الأحاديث النَّبويَّة، ومن الأمثلة قول المجدِّد ابن باديس رحمه الله في نفس شرحه للحديث السَّابق: «لمَّا سأل هذا الصَّحابيُّ النبي وعده بالدُّعاء، وأرشده إلى العمل الصَّالح وهو كثرة السُّجود، ولم يقل له النبي إنَّني ضامن لك ذلك، ولا أنت مضمون، ولا أنت في ضماني، لأنَّ العبد لا يجوز له أن يضمن على خالقه بدون إذنه شيئا، وإذا كانت الشَّفاعة التي هي طلبٌ منه- عزَّ جلَّ- لا تكون عنده إلَّا بإذنه، فكيف الضَّمان الذي هو التزامٌ على القطع، فمن الغرور العظيم، والجهل الكبير، والجراءة الكبرى على الله تعالى قول بعض المدَّعين: «روح راك مضمون»، وقول آخرين: «من دخل دار كذا فهو مضمون»، و «أنا ضامني الشَّيخ»، و «يا دار الضَّمان» ونحو ذلك، ممَّا يقوله الجاهلون، وينكره العالمون، ويبرأ منه الصَّالحون»[15].

وكذا قوله رحمه الله في كلامه على حديث حذيفة[16] في النَّهي عن قول: "ما شاء الله وشئت": «إذا نظرنا في حالة السَّواد الأعظم منَّا معشر المسلمين الجزائريِّين فإنَّنا نجد هذه الكلمات شائعةً بينهم، فاشيةً على ألسنتهم؛ وهي «بربي والشيخ»؛ وهم يعنون أنَّ ما يفعلونه هو بالله وبتصرف الشَّيخ «بربي والصَّالحين»، «بربي والنَّاس المْلَاح»، «إذا حَبْ ربي والشِّيخ»، «شوف ربِّي والشِّيخ»، وهي كلُّها من كلمات الشِّرك كما ترى، فأمَّا قولهم: «بربِّي والشِّيخ» ونحوه، فممَّا لا يجوز أن يذكر فيه المخلوق مع الخالق قطعا؛ لأنَّ ما تفعله هو بالله وحده؛ أي: بتقديره وتيسيره ولا دخل للمخلوق فيه...»[17].

3- **التَّحذير من الشِّرك والبدع والمنكرات والمعاصي:** ومن أمثلته ما ذكره الإمام ابن باديس في شرحه لحديث «الأعمال بالنِّيَّات»[18]، بعد بيانه أنَّ ارتكاب المخالفات الشَّرعيَّة لا تقلِبها النِّيَّاتُ طاعات؛ لأنَّ قصد المكلَّف مضادٌّ لقصد الشَّارع فيسقط ولا عبرة به، وإنَّما تؤثِّر النِّيَّة في قسم الطَّاعات أو المباحات؛ فقال رحمه الله: «وقد غفل عن هذه الحقيقة أقوام- عفا الله عنهم- فتراهم يستدلون على أعمالهم بقوله: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى» قاصدين إلى تبريرها غيرِ ملتفتين إلى كونها من قسم الطَّاعات أو المخالفات أو المباحات، وكثيرا ما يرتكبون البدع كدعاء المخلوقات، وكالحجِّ إلى الأضرحة وإيقاد الشُّموع عليها والنُّذور لها، وكالرَّقص وضرب الدُّف في بيوت الله، وغير هذا من أنواع البدع والمنكرات...»[19]، ومن لطائف هذه الفقرة أنَّها جمعت في التحذير بين الشِّرك والبدع والمنكرات والمعاصي، وكُفيت والحمد لله.

4- **معالجة القضايا المهمّة في المجتمع**: كتعليم المرأة وإعدادها إيمانيًّا وعلميًّا وأخلاقيًّا بدلا من نبذها وترك الغرب يتخطَّفها، وقد جال في هذا الميدان أيضا فارس النَّهضة الجزائريَّة عند شرحه لحديث الشِّفاء بنت عبد الله رضي الله عنها: «أَلَا تُعَلِّمِينَ هَذِهِ -أي: حفصة- رُقْيَةَ النَّمْلَةِ كَمَا عَلَّمْتِهَا الْكِتَابَةَ»[20]، فقال رحمه الله في ختامه: «فاستنادا إلى هذه الأدلَّة، وسيراً على ما استفاض في تاريخ الأمَّة من العالمات الكاتبات الكثيرات، علينا أن ننشر العلم بالقلم في أبنائنا وبناتنا، في رجالنا ونسائنا، على أساس ديننا وقوميَّتنا إلى أقصى ما يمكننا أن نَّصل إليه من العلم الذي هو تراث البشريَّة جمعاء، وثمارُ جهادها في أحقاب التَّاريخ المتطاولة، وبذلك نستحقُّ أن نتبوَّأ منزلتنا اللَّائقة بنا والتي كانت لنا بين الأمم»[21].

إذن هذا غيض من فيض؛ وإلَّا فمقامات ارتباط الشَّرح الحديثيِّ بواقع النَّاس كثيرة، وللإمام ابن باديس صولات وجولات في تصحيح المسار الدِّينيِّ للواقع الجزائريِّ، فأسأل الله عزَّ وجلَّ أن يرحمه ويتجاوز عنه في أهل الجنّة إنَّه وليّ ذلك والقادر عليه.

الفرع الخامس: من جهة اعتناءهم بتناول الأحاديث الواردة في الموضوع الواحد وشرحها

إنَّ نفع المسلمين ليس مخصوصا في العالِم الذي جمع كلَّ العلوم، ولا هو محصور في إدراك كلِّ الفنون؛ بل كلٌّ حسب علمه وطاقته، وبالشَّيء اليسير يدرك النَّفع الكثير، وما لا يدرك كلُّه لا يُترك بعضه؛ وجَرْيًا على هذه القاعدة النَّافعة، انتهج بعض أهل العلم الأخيار في شرحهم لكتب السُّنة مسلك الاختيار؛ فتجدهم إمَّا يعمدون إلى كتب معينة محتواتٍ ضمن كتب السُّنَّة ويخصُّونها بالشَّرح، ومن الأمثلة على صحيح البخاري: «شرح كتاب التَّوحيد من صحيح البخاري»[22] لعبد الله الغنيمان، وآخر لعبد العزيز الرّاجحي، و«شرح كتاب الصَّوم من صحيح البخاري»[23] لعبد الله العتيبي، وهو مفرَّغ ومطبوع، ومثله «شرح كتاب الفتن»[24] لعبد الكريم الخضير، وكذلك «شرح كتاب العلم وكتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة» لعبد المجيد جمعة، وهو مفرَّغ ولم يطبع بعد.

وإمَّا تجدهم يجمعون الأحاديث الواردة في الموضوع الواحد، ويدرسونها دراسة حديثية فقهيّة، وفق ما تقتضيه منهجية البحث في الحديث الموضوعي، وأكثر ما تكون في الرَّسائل الجامعيّة، ومن الأمثلة على ذلك: «الرِّفق في السُّنَّة النَّبويَّة»[25] لحسن محمد عبه جي، و«الأحاديث الواردة في قراءة سورة الكهف يوم الجمعة»[26] لعبد الله الفوزان وغيرهما.

وإمّا يفردون حديثا واحدا بالدّراسة، ويدرسونه دراسة تحليلية، لاشتماله على المعاني الغرر الفائقة والدرر الكامنة الرائقة، ومن الأمثلة على ذلك: «شرح حديث جبريل في تعليم الدِّين»[27] لعبد المحسن العبّاد، و«شرح حديث ابن عبَّاس في الفرائض»[28] لعبد المحسن بن محمد المنيف، وغيرهما كثير.

أو تراهم مقبلين باهتمام على الأحاديث الواردة في الأحكام، شرحا وبيانا سعيا منهم لتحقيق نفع الأنام، ومن الأمثلة على ذلك: «تيسير العلام شرح عمدة الأحكام»[29] لعبد الله بن عبد الرَّحمان البسَّام، و«فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام»[30] لمحمد بن صالح العثيمين وغيرهم.

الفرع السَّادس: من جهة افضاء بعض الأساليب الطَّيِّبة التي هي أنجع في الفهم والإدراك

وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده، فيرغب فيه النَّاس لحسن تفهيمه، وسلاسة عرضه للمسائل دون تعقيد مخلّ ولا تطويل مملّ، وتختلف أساليب الشُّراح من واحد لآخر، وسأعرض طائفة من الأساليب التي ظهرت لي في بعض هذه الشُّروح دون تمثيل لأنّ ذلك سيضخِّم البحث، والأمر فيها واضح:

1- **طريقة السُّؤال والجواب:** وهي منهج ربّانيٌّ نبويٌّ؛ فكثيرا ما تجد في القرآن "يسألونك" ثمَّ يُردِفُه الجواب، وتراه جليًّا في تعليم رسول الله ﷺ للأصحاب؛ حيث يسأل عن المسألة ثمّ يجيب عنها فتكون أعلق في الذّهن من مباشرة الجواب.

2- **أسلوب التَّشويق:** وهذا أيضا منهجٌ في الوحيين عتيق، لما فيه من حسن تأليف أنيق، وشدٍّ للذِّهن وإضرامِ القلب كالحريق مستطلعا لمعرفة الجواب المبهم أو نهايةِ الحادثة على التَّحقيق.

3- **الاستدراك الافتراضي:** وصورته أن يقرِّر الشَّارح المسألة، ثمَّ يجد فيها من الإشكال المعترِض، فيستدرك ذلك كالمفترض بقوله: فإن قال قائل كذا فجوابه كذا.

4- **طريقة السَّبر والتَّقسيم:** وهذا مسلك له مكانته في حسن التَّفهيم؛ فيحصر الشَّارح كلَّ ما يستلزمُه النَّصُّ الشَّرعيُّ من معانٍ يستدعيها العقل السَّليم، ثمَّ يأتي على نقضها بأدلَّة الشَّرع القويم، فما أثبته الشّرع يثبته، وما أبطله يبطله.

5- **تشجير المسائل:** وهي من أعظم الوسائل، في تقريب البعيد دون حائل، وتكمن فائدتها في تصوير الفروع المنبثقة عن الأصول للذِّهن تصويرا شاملا، فيستوعبها استيعابا كاملا.

6- **ضرب الأمثلة العقليَّة:** وخصوصا الواقعيّة، ولا يخفى لما لهذا من الأهميّة؛ لأنَّه يجسِّد المعاني المعنويَّة في الصُّورة الحسِّيَّة فتكون أقرب للفهم والإدراك، إذن هذا بعضها وليس المراد حصرها.

الفرع السَّابع: من جهة بيان بعض الأمور على ماهي عليه في الحاضر لتغيُّر مسمّياتها أو أحوالها عبر العصور

وهذه ميزة فريدة نجدها في مثل هذه الشُّروح؛ إذ أنَّ كثيرا من الأمور تغيّرت مسمَّياتُها وأحوالها وكيفيّاتُها، عبر الأزمان، ومن تلك الأمور:

1- **الأمكنة والبلدان:** فإنَّ كثيرا من الأقاليم درست، وظهرت بأسماءَ وحدودٍ جديدة، فأين خرسان وسجستان وأين الأندلس، وحتَّى المدن: كالمصّيصة ومرو ونهاوند وترمذ وغيرها، فإنَّ الشُّراح المتقدِّمين يصفونها بما كان معلوما عندهم وفق الحدود العتيقة، وصار-ذلك الوصف- عندنا اليوم من المجهول، بل هو زيادةُ تعمية لا غير، فلا تفهم شيئا من ذلك، حتَّى ترجع للمتأخِّرين في ذلك.

2- **أسماء بعض الأطعمة والأشربة:** فإنَّها هي أيضا تغيَّرت أسماءها وحتَّى بعض مكوِّناتها، وتختلف من منطقة لأخرى؛ وخذ على سبيل المثال: "الكمأة"؛ فسّرها ابن حجر في الفتح[31] بأنّها نبات لا ورق له ولا ساق توجد في الأرض من غير أن تزرع، وأنَّ العرب تُسمِّيها "جدري الأرض"، وتأمّل ابن باز في «الحلل الإبريزية»[32] فسَّرها بما هو معروف عندهم في المشرق؛ إذ يسمونها "الفَقْع"، ونحن في المغرب نسميها "الترفاس"، وهكذا.

3- **بعض الوسائل والأدوات:** وهي كذلك قد طرأ عليها شيء من التَّغير أو التَّحريف في مسمَّياتها وتختلف باختلاف البلدان، فضلا عن أنَّه ظهرت وسائل أخرى جديدة تستدعي من الشَّارح أن يقف عندها ويبيّن ما يترتّب عليها من أحكام في العبادات والمعاملات، كما تكلم صاحب «مرشد ذوي الحجا والحاجة إلى سنن ابن ماجه»[33]، في باب السَّبق والرِّهان إلى أولويَّة إلحاق المسدّسات والبنادق والمدافع ونحوها من آلات الحرب بما يجوز فيه أخذ المال بالمسابقة.

الفرع الثَّامن: من جهة تنزيل المسائل العمليَّة على النُّصوص الشَّرعيَّة (فقه الحديث)

وهذه الجهة أظهر من كلِّ ما سبقها؛ لأنَّه من الواضح لكلِّ ذي لبٍّ أنَّ المسائل العملية تستحدث بتغيُّر الأزمنة والأمكنة، ولا شكَّ أنَّ الشُّروح المتقدِّمة لم تتناول المسائل النَّوازل المستجدَّة في عصرنا، فتراهم إمّا يقيسون المسائل المستحدثة على نظيراتها السّابقة، أو يَبدلُون وُسْعَهم مُعْمِلين آليات الاجتهاد قصد استنزال الحكم الشَّرعي لتلك المسائل المستجدة، ومثال ذلك ما بيَّنه صاحب «مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح»[34]، في مسألة إحرام الحاجّ في الطَّائرة إذا بلغ الميقات أو ما يحاذيه فتأمّل.

المطلب الثَّالث: أنموذج على ما تميّز به كلُّ شرح على حدة

لقد قرَّرت في صدر البحث أنَّ لكلِّ كتاب ميزته وأنَّ لكلِّ مصنِّف منهجه؛ فارتأيت أن أفرد هذه الفقرة لذكر بعض مميِّزات شرحٍ بعينه، وقد وقع اختياري على شرح الشَّيخ الأثريِّ محمَّد بنِ عليِّ بن آدم بن موسى الإتيوبي على صحيح مسلم، فاعلم رحمك الله أنَّ الشّيخ رحمه الله قد فصل في شرحه بين المقدِّمة والصَّحيح؛ فأفرد للمقدّمة مؤلَّفا سمَّاه «قرَّةُ عين المحتاج في شرح مقدِّمة صحيح الإمام مسلم بن الحجَّاج»[35]، وشرح الصَّحيح في مؤلَّف مستقلٍّ سمَّاه «البحرُ المحيط الثَّجاج في شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجَّاج»[36]، كصنيع الحافظ في صحيح البخاري؛ فخصَّ بالمقدِّمة «هدي السّاري»، وللصَّحيح «فتح الباري»، وسأعرِّج في فرعين مستقلين على مزايا الشَّارح والشَّرح:

الفرع الأوَّل: الكلام على بعض مزايا الشَّارح رحمه الله

قبل أن أتكلم على مزايا الشارح أفضِّل أن أُطلع القارئ على موجز في ترجمته، ولد الشيخ محمد بن علي الإتيوبي سنة 1366هـ، وتتلمذ على كثير من علماء زمانه عدَّ منهم بخطِّ يده 36 شيخا عالما؛ فمنهم والده العلامة علي بن آدم؛ درس عليه كتب العقائد والفقه والأصول ومعظم العلوم التي حصَّلها كانت منه وأجازه فيها لفظا وخطًّا، ومنهم الأديب اللغوي النحوي محمد سعيد بن الشيخ الدُّري درس عليه فنون العربية والمنطق وآداب البحث والمناظرة وجلُّ ما حازه من علم في العربية كان بفضله...، وبعد تخرجه عنهم درس أربع سنين في بلده ثم هاجر إلى المدينة بعد غزو النظام الشيوعي، فأتم مرحلة الثانوية في معهد الحرم المكي من أجل المؤهل التدريسي، ثم صار مدرِّسا في دار الحديث الخيرية إلى أن توفاه الله يوم خميس 21 صفر1442هـ الموافق 08 أكتوبر 2020 ودفن في مقبرة شهداء الحرم بمكة المكرمة[37].

وبعد هذا الموجز فإنّ ما اختصت به الشُّروح من مزايا إنَّما هو في الحقيقة مستمَدٌّ من تميُّز الشَّارح واستقلال شخصيَّته واتزان منهجه وسلامة أفكاره وزخَرِ معارفه؛ فلذلك أحببت أن أتكلَّم عن بعض مزايا هذا العَلَم من شرَّاح الحديث التي ظهرت لي من استطلاعي لشرحه:

1- أنَّ الشَّيخ ملمٌّ بكثير من العلوم، ومستطلع لكثير من كتب الفنون؛ فلا يخفى على القارئ نثرُ درر النَّحو والصّرف والبلاغة والحكم والمعاني، وجمعُ أطراف المنظومات في أصول الحديث والمصطلح، وفي تقرير فروع الفقه وأصوله والنُّكت والمُلح، ودونك الشّرح.

2- أنَّ الشَّيخ يحقق المسائل، وينقد الأقوال، ويصحح ويرجّح، ولا يقلِّد في شيء منها إلَّا إذا وافق الدليل، ولا يتعصَّب لمذهب ولا لقول قائل دون رسول الله مهما كان؛ وفي هذا مزيّة نفيسة إذ أنَّ كثيرا من الشُّراح تؤثِّر عليهم عاطفة المذهب فلا يتَّزن منهجهم في الشَّرح، فتراه رحمه الله يذمُّ التعصُّب ويرجِّح ما يوافق الحقَّ وهذه بعض العبارات الدالَّة على ذلك[38]:

«... فتبصَّر، ولا تكن أسير التَّقليد، فإنَّه حجة البليد، ومعتمد العنيد، والله تعالى الهادي إلى سواء السَّبيل»، وقال: «هذا الذي حقَّقه السِّندي رحمه الله أخيرا هو الحقُّ الذي لا مرية فيه، وهذا من إنصافه للحقِّ، وعدم تعصبه لمذهبه الحنفي، كما تعصَّب له كثير ممن أعماهم التَّقليد وأصمَّهم عن اتباع الحق...»، وقال أيضا: «ما حقَّقه صاحب "المرعاة" تحقيق نفيس جدًّا، وبهذا ظهر لك تعصُّب هؤلاء، وانحرافهم عن قبول ما صحَّ من الحديث إذا خالف مذهبهم، ومنهم العيني في شرحه على البخاري... قاتل الله التَّعصب الذي يعمي عن رؤية الحق حقا، ويُصِمُّ عن سماعه صدقا»، وقال: «فهذه الوجوه كلُّها تحريف للحديث الصَّحيح، وإبطال لمُؤدَّاه، واستهزاءٌ بالسُّنة الثَّابتة الظَّاهرة، وتحيُّلٌ لدفعها، فهي تدلُّ على شدَّة تعصُّب أصحابها، وغلوِّهم في التَّقليد المذموم...».

3- يساعد المتلقِّي على ضبط المسائل المتناثرة بعقدها ضمن نظم من ترجمان جنانِه، وهذه من أعزِّ وأنفس ما أجده، ولا يكتفي بالجمع نظما وإنَّما يحرِّر فيها ما يرجِّحه وقد يخطِّئ ويصوِّب، وقد وقفت على ما يزيد على ثمانين منظوما، سواء في الفقه وأصوله كنظمه للخلف في اعتبار عمل أهل المدينة مع بيان الرَّاجح، أو في الصَّرف كجمعه للأفعال الثُّلاثيَّة المتعدِّية لمخالفتها للقياس، أو في المعاني كنظمه لمعاني "دون" و"الإحصان" و "الأمّة"، أو في الحديث كنظمه لمن لا يُخشى تدليسه كشعبة والقطان واللَّيث، أو في النَّحو كنظمه لمحلِّ إعراب أدوات الشَّرط، وغيرها كثير[39].

هذه بعضها ممَّا هو ظاهر جليّ، ولا يحتاج إلى كثرة تمرُّس، ولا تحليلٍ من ناقد متفرِّس، ويَنْظَمُّ إلى هذا كلِّه عقيدة سليمة ومنهج قويم، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

الفرع الثَّاني: الكلام على بعض مزايا الشّرح

قد وقفت على بعض مزايا هذا الشَّرح وسأذكر بعضها:

1- الأسانيد أنساب الكتب؛ فقد صدَّر الشَّرح بذكر أسانيده إلى الإمام مسلم رحمه الله من طرق كثيرة قراءة وإجازة وشرحا.

2- جمع كتب ورسائل المتقدمين التي أعانت في خدمة الصحيح؛ كإلزامات الحافظ الدَّارقطني، ومستدرك الحاكم، ورسالة رشيد الدِّين العطَّار في بيان الأحاديث المقطوعة في مسلم مبيّنا صفة انقطاعها ومن وصلها من الأئمة، وشروط الأئمة للمقدسي والحازمي، وغيرها.

3- يعرّف برجال الإسناد كل مرة، فإذا تكرر أحال، مع بيان حالهم ومن رَوَوْا عنهم وعدد أحاديثهم في الصحيح ووفياتهم وإذا كان فيه اختلاف في شيء من ذلك حققه؛ فيصدر هذا المبحث بقوله "رجال هذا الإسناد ستة..."، ثم يأتي عليهم واحدا تلو الآخر[40].

4- يهتم بلطائف الإسناد اهتماما ظاهرا في كلّ حديث فيأتي عليها بيانا مسلسلة بالأرقام.

5- يقسِّم شرح الحديث إلى مسائل، ويدرس كلَّ مسألة على حدة، وكذلك إذا ذكر الباب أو الكتاب فيجعله مسائل كقوله في كتاب الحيض: «المسألة الأولى: في تعريفه لغة وشرعا...المسألة الثانية: فيما جاء في ابتداء الحيض... المسألة الثالثة: في اختلاف أهل العلم في أقل الحيض...وهكذا»[41].

6- يذكر الفوائد عند توافق مناسباتها بقوله "فائدة" كقوله في كتاب الحيض: «فائدتان: الأولى: ذكر الجاحظ في "كتاب الحيوان" أن الذي يحيض من الحيوانات أربعة: الآدميات، والأرنب، والضبع، والخفاش، وزاد غيره أربعة أخرى...الثانية: قيل: للحيض عشرة أسماء: حيض، وطمث، وضحك، وإكبار...»[42].

7- اهتمامه الكبير والعريض بالمباحث اللُّغة العربية بأنواعها؛ فيحرر معاني الألفاظ ويضبطها خطًّا ورسما، ويبيِّن اشتقاقاتها، ويستدرك على بعض من صنَّف فيها، ويبيِّن القواعد ومآخذَها من الشَّواهد والدَّلائل[43].

8- الملكة النَّقدية التي تميَّز بها الشَّارح أضْفَت على الشَّرح ميزت التَّحقيق في المسائل والأقوال والاستدراك على المصنّفين والشُّراح، وأهم شيء دراسة الأحاديث وفق الدليل ولا يخفى ما فيه من إرواء للغليل وشفاء للعليل.

إذن هذا فيض من غيض، وجهد مقصِّر وإلّا بالجملة فالشّرح جامع ماتع، مَجْمَعٌ للطائف، ومَرتعٌ للفوائد النّفائس، وبحر رائق في الفنون والعلوم، وهو بالمقابل يُذلِّل الصِّعاب ويزيح عوائق التّعصُّب والتقليد المذموم، فهو بُغيةُ كلِّ طالب ناهم، وسلَّمٌ لكلِّ ذي لبٍّ فاهم، وهو في خمسة وأربعين مجلد، ولقد راقني فأنصح به إخواني.

خاتمة:

توفرت الشروح الحديثية المعاصرة على كثير من المميزات وملامح التجديد في الشرح الحديثي كما سبق بيانه، غير أنها لم تتفق كلها على تضمين هذه المميزات بل تفاوتت من شرح إلى شرح، واختلفت طرقهم في توظيفها، وينبغي التنبيه إلى أن بيان ما تميَّزت به الشروح المعاصرة لا مفهوم له؛ بحيث يقابله الطعن في كتب المتقدمين، بل تبقى شروح المتقدمين هي الأصل الأصيل، والمرجع في علوم الدين، وكل الشروح المعاصرة عالة على ما تقدم، وامتازت هي الأخرى بمميزات جمة، وأصحابُها بعُلُوِّ الهمة، وإنما جاء عنوان البحث لما رأيت عزوف طلبة العلم عن شروح المتأخرين فبَانَ القصدُ واتَّضح السبيل.

وختاما فإنّني أذكر بما هو الواجب علينا تُجاه حديث رسول الله ﷺ، والغرضِ الذي من أجله صنِّفت الشُّروح الحديثيّة؛ وهو العمل بسنَّة النبي مع الصِّدق في اتباعه قولا وعملا، والإخلاص لله عزَّ وجلَّ في ذلك. وأوصي الأساتذة خصوصا وطلبة العلم عموما أن يقرِّروا ضمن برامجهم في تعليمهم سواء في الجامعة أو المساجد أو حتَّى في البيت مع الأهل أجزاءً من كتب السُّنَّة، قراءةً للأحاديث وشرحا لها؛ فتحيا القلوب بالسُّنَّة ويزداد حبُّهم للسُّنة فضلا عن الاقتداء النبي والأجر الحاصل في كلّ ذلك عظيم جزيل والله يضاعف لم يشاء، وسبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلَّا أنت أستغفرك وأتوب إليك، والحمد لله ربِّ العالمين، وصلَّى الله على نبيّنا محمَّد وعلى آله وصحبه وإخوانه إلى يوم الدِّين، وسلَّم تسليمًا.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن القيم الجوزيَّة (ت: 751هـ)، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية ببيروت، دط، دت.
2. ابن ماجة القزويني (ت:273هـ)، سنن ابن ماجه، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ/2009م.
3. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج وتصحيح: محب الدين الخطيب، دار المعرفة ببيروت، دط، 1379هـ.
4. أحمد بن فارس (ت:395هـ)، مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، دط، 1399هـ/1979م.
5. جلال الدين السيوطي (ت:911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 1394هـ/1974م.

6. جمال بن محمد السيد، ابن قيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة النبوية وعلومها، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية المدينة المنورة، ط1، 1424هـ/2004م.
7. حسن محمد عبه جي، الرفق في السنة النبوية، جامعة الملك سعود مركز بحوث كلية التربية بالمملكة العربية السعودية، دط، 1429هـ.
8. الرَّاغب الأصفهانى (ت:502هـ)، المفردات في غريب القرآن، ت: صفوان عدنان الداودي، دارالقلم والدار الشامية بدمشق بيروت، ط1، 1412هـ.
9. سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني (ت:275هـ)، سنن أبي داود، ت: شعَيب الأرنؤوط ومحَمَّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430ه/2009م.
10. عبد الحميد بن باديس الصنهاجي، مجالس التذكير من حديث البشير النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية الجزائرية، ط1، 1403هـ/1983م.
11. عبد الرحمان بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، ت: عبد الرحمان اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م.
12. عبد العزيز بن باز، الحلل الإبريزية من التعليقات البازية على صحيح البخاري، بقلم: أبي محمد عبد الله بن مانع الروقي، دار التدمرية للنشر والتوزيع بالمملكة العربية السعودية، ط1، 1428هـ/2007م.
13. عبد الكريم الخضير، شرح كتاب الفتن من صحيح البخاري، دار الوطن للنشر، ط1، 2017م.
14. عبد الله البسام، تيسير العلام شرح عمدة الأحكام، ت: محمد صبحي حلاق، مكتبة الصحابة بالإمارات، ومكتبة التابعين بالقاهرة، ط10، 1426هـ/2006م.
15. عبد الله العتيبي، شرح كتاب الصوم من صحيح البخاري، أعتنى به: بندر بن تركي البقمي، مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1431هـ/2010م.
16. عبد الله الفوزان، الأحاديث الواردة في قراءة سورة الكهف يوم الجمعة، دار ابن الجوزي بالمملكة السعودية، ط1، 1431هـ.
17. عبد الله بن محمد الغنيمان، شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، مكتبة الدار بالمدينة، ط1، 1405هـ.
18. عبد المحسن بن حمد العباد البدر، شرح حديث جبريل في تعليم الدين، مطبعة سفير الرياض المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ/2003م.
19. عبد المحسن بن حمد العباد البدر، عشرون حديثا من صحيح البخاري دراسة أسانيدها وشرح متونها، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط1، 1409هـ.
20. عبد المحسن بن محمد المنيف، شرح حديث ابن عباس في الفرائض، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، دط، 1424هـ/2004م.
21. عبيد الله بن محمد المباركفوري، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء -الجامعة السلفية- بنارس الهند، ط3، 1404هـ/1984م.
22. محمد الأمين بن عبد الله الأثيوبي، مرشد ذوي الحجا والحاجة إلى سنن ابن ماجه والقول المكتفى على سنن المصطفى، مراجعة لجنة من الأساتذة برئاسة: هاشم محمد علي حسين مهدي، دار المنهاج بالمملكة العربية السعودية، ط1، 1439هـ/2018م.
23. محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ)، صحيح البخاري، ت: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
24. محمد بن صالح العثيمين، فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، ت: صبحي بن محمد رمضان وآخرون، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، ط1، 1427هـ/2006م
25. محمد بن صالح بن العثيمين، شرح رياض الصالحين، دار الوطن للنشر بالرياض، دط، 1426هـ.
26. محمد بن علي بن آدم الإتيوبي، البحر المحيط الثجاج في شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج، دار ابن الجوزي بالمملكة السعودية، ط1، 1426هـ-1436هـ.
27. محمد بن علي بن آدم الإتيوبي، قرة عين المحتاج في شرح مقدمة صحيح الإمام مسلم بن الحجاج، دار ابن الجوزي بالمملكة السعودية، ط1، 1424هـ.
28. محمد بن عيسى الترمذي (ت:279هـ)، الجامع الكبير، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي ببيروت، دط، 1998هـ.
29. محمد خلف سلامة، لسان المحدثين، من كتب المستودع بالمكتبة الشاملة، الموصل في:2007/2/14م.

30. محمد صديق خان القِنَّوجي (المتوفى:1307هـ)، أبجد العلوم، دار ابن حزم، ط1، 1423هـ/2002م.
31. مسلم بن الحجاج القشيري (ت:261هـ)، مقدمة صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي ببيروت، دط، دت.
32. موسى شاهين لاشين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، دار الشروق المصرية، ط1، 1423هـ/2002م.
33. موقع الشيخ عبد الكريم الخضير، الدروس العلمية، الحديث وعلومه، (يوم 2020/02/14في18:00)، 662533657hkhudheir.com/.
34. موقع الرسمي لفضيلة الشيخ محمد بن الشيخ علي بن آدم الإتيوبي، الترجمة، (يوم 2022/04/03 في 18:00)، https://aletioupi.com/.

الهوامش:

[1]- الرَّاغب الأصفهانى (ت:502هـ)، المفردات في غريب القرآن، ت: صفوان عدنان الداودي، دارالقلم والدار الشامية بدمشق بيروت، ط1، 1412هـ، ج1، ص783. أحمد بن فارس (ت:395هـ)، مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، د.ط، 1399هـ/1979م، ج5، ص279.

[2]- محمد صديق خان القِنَّوجي (المتوفى:1307هـ)، أبجد العلوم، دار ابن حزم، ط1، 1423هـ/2002م، ج1، ص423.

[3]- أشار إليها: جمال بن محمد السيد، ابن قيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة النبوية وعلومها، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية المدينة المنورة، ط1، 1424هـ/2004م، ج2، ص45.

[4]- نبَّه على هذا الأمر: محمد خلف سلامة، لسان المحدثين، من كتب المستودع بالمكتبة الشاملة، الموصل في: 2007/2/14م، ج3، ص279، وعبد الرحمان بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، ت: عبد الرحمان اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م، ج1، ص29-30.

[5]- الرَّاغب الأصفهانى، المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق، ج1، ص222.

[6]- أخرجه مسلم بن الحجاج القشيري (ت:261هـ)، مقدمة صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي ببيروت، دط، دت، ج1، ص14.

[7]- جلال الدين السيوطي (ت:911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 1394هـ/1974م، ج4، ص243.

[8]- محمد بن صالح بن العثيمين، شرح رياض الصالحين، دار الوطن للنشر بالرياض، دط، 1426هـ، ج6، ص567-572.

[9]- عبد المحسن بن حمد العباد البدر، عشرون حديثا من صحيح البخاري دراسة أسانيدها وشرح متونها، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط1، 1409هـ.

[10]- موسى شاهين لاشين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، دار الشروق المصرية، ط1، 1423هـ/2002م.

[11]- موقع الشيخ عبد الكريم الخضير، الدروس العلمية، الحديث وعلومه، (يوم 2020/02/14 في 18:00)، shkhudheir.com/.662533657

[12]- يقول ابن القيم الجوزيَّة (ت: 751هـ): «ولا يوصفُ العالِمُ بكونه ربَّانيًّا حتَّى يكون عاملًا بعلمه معلِّمًا له»، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية ببيروت، دط، دت، ج1، ص356.

[13]- أخرجه: محمد بن عيسى الترمذي (ت:279هـ)، الجامع الكبير، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي ببيروت، دط، 1998هـ، ج5، ص461 برقم 3578، وغيره.

[14]- عبد الحميد بن باديس الصنهاجي، مجالس التذكير من حديث البشير النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية الجزائرية، ط1، 1403هـ/1983م، ج1، ص51.

[15]- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير، مرجع نفسه، ج1، ص50.

[16]- أخرجه: ابن ماجة القزويني (ت:273هـ)، سنن ابن ماجه، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ/2009م، ج3، ص252 برقم 2118، وغيره.

[17]- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير، مرجع سابق، ج1، ص112.

[18]- أخرجه: محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ)، صحيح البخاري، ت: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، ج1، ص6 برقم1، وكذا مسلم في «صحيحه»، مرجع سابق، ج3، ص1515 برقم 1907.

[19]- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير، مرجع سابق، ج1، ص63-64.

[20]- أخرجه: سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني (ت:275هـ)، سنن أبي داود، ت: شعَيب الأرنؤوط ومحَمَّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ/2009م، ج6، ص35 برقم3887.

[21]- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير، مرجع سابق، ج1، ص159.

[22]- عبد الله بن محمد الغنيمان، شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، مكتبة الدار بالمدينة، ط1، 1405هـ.

[23]- عبد الله العتيبي، شرح كتاب الصوم من صحيح البخاري، أعتنى به: بندر بن تركي البقمي، مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1431هـ/2010م.

[24]- عبد الكريم الخضير، شرح كتاب الفتن من صحيح البخاري، دار الوطن للنشر، ط1، 2017م.

[25]- حسن محمد عبه جي، الرفق في السنة النبوية، جامعة الملك سعود مركز بحوث كلية التربية بالمملكة العربية السعودية، دط، 1429هـ.

[26]- عبد الله الفوزان، الأحاديث الواردة في قراءة سورة الكهف يوم الجمعة، دار ابن الجوزي بالمملكة السعودية، ط1، 1431هـ.

[27]- عبد المحسن بن حمد العباد البدر، شرح حديث جبريل في تعليم الدين، مطبعة سفير الرياض المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ/2003م.

[28]- عبد المحسن بن محمد المنيف، شرح حديث ابن عباس في الفرائض، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، دط، 1424هـ/2004م.

[29]- عبد الله البسام، تيسير العلام شرح عمدة الأحكام، ت: محمد صبحي حلاق، مكتبة الصحابة بالإمارات، ومكتبة التابعين بالقاهرة، ط10، 1426هـ/2006م.

[30]- محمد بن صالح العثيمين، فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، ت: صبحي بن محمد رمضان وآخرون، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، ط1، 1427هـ/2006م.

[31]- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج وتصحيح: محب الدين الخطيب، دار المعرفة ببيروت، دط، 1379هـ، ج10، ص163.

[32]- عبد العزيز بن باز، الحلل الإبريزية من التعليقات البازية على صحيح البخاري، بقلم: أبي محمد عبد الله بن مانع الروقي، دار التدمرية للنشر والتوزيع بالمملكة العربية السعودية، ط1، 1428هـ/2007م، ج3، ص370.

[33]- محمد الأمين بن عبد الله الأثيوبي، مرشد ذوي الحجا والحاجة إلى سنن ابن ماجه والقول المكتفى على سنن المصطفى، مراجعة لجنة من الأساتذة برئاسة: هاشم محمد علي حسين مهدي، دار المنهاج بالمملكة العربية السعودية، ط1، 1439هـ/2018م، ج16، ص510.

[34]- عبيد الله بن محمد المباركفوري، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء -الجامعة السلفية- بنارس الهند، ط3، 1404هـ/1984م، ج8، ص345.

[35]- محمد بن علي بن آدم الإتيوبي، قرة عين المحتاج في شرح مقدمة صحيح الإمام مسلم بن الحجاج، دار ابن الجوزي بالمملكة السعودية، ط1، 1424هـ.

[36]- محمد بن علي بن آدم الإتيوبي، البحر المحيط الثجاج في شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج، دار ابن الجوزي بالمملكة السعودية، ط1، 1426هـ-1436هـ.

[37]- الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ محمد بن الشيخ علي بن آدم الإتيوبي، الترجمة، (يوم 2022/04/03 في 18:00)، https://aletioupi.com./

[38]- محمد بن علي بن آدم الإتيوبي، البحر المحيط الثجاج، مرجع نفسه، هذه أرقامها على الترتيب: (219/1)، (227/10)، (362/13)، (483/15).

[39]- محمد بن علي بن آدم الإتيوبي، البحر المحيط الثجاج، مرجع نفسه، هذه أرقامها على الترتيب: (285/2)، (189/4)، (532/7)، (44/3)، (323/6)، (577/4)، (16/12).

[40]- محمد بن علي بن آدم الإتيوبي، البحر المحيط الثجاج، مرجع نفسه، (06/70)، (18/132).

[41]- محمد بن علي بن آدم الإتيوبي، البحر المحيط الثجاج، مرجع نفسه، ج7، ص328.

[42]- محمد بن علي بن آدم الإتيوبي، البحر المحيط الثجاج، مرجع نفسه، ج7، ص336.

[43]- انظر كلامه على مادة كسف وخسف (18/5) ومادة جنز (18/131) ومادة نكح (25/5)، وفي كلمة اللعان (26/341)، وغيرها.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 395 – 412
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الأصول والضوابط التربوية والمنهجية للرد "ابن المواق نموذجا"

The Educational And Methodological Principles And Controls For Responding “Ibn Al-Mawwaq As A Model”

طالب دكتوراه محمد علي بوطالبي[1] د/ سامية دردوري
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
Samia.derdouri@univ-batna.dz Mohammedali.boutalbi@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2022/02/04 تاريخ القبول: 2022/06/11

الملخص:
يتناول هذا البحث القواعد والضوابط التربوية والمنهجية التي طبقها ابن المواق في كتابه "بغية النقاد النقلة" الذي تعقب فيه كتاب "بيان الوهم والإيهام" لابن القطان الفاسي، ويهدف البحث إلى محاولة التأصيل لآداب ومنهج الرد على العلماء الذين أخطؤوا وجانبوا الصواب في كتبهم وأبحاثهم من خلال نماذج وأمثلة تطبيقية عملية تسلط الضوء على فلسفة النقد والتعقب عند نقاد وعلماء الحديث.
الكلمات المفتاحية: الضوابط التربوية؛ الضوابط المنهجية؛ ابن المواق؛ التعقب؛ النقد.

Abstract:

This research deals with the rules and educational controls and methodology applied by Ibn al-Mawwaq in this book “Bughiat Ennokad Ennakala”, in which he followed the book “Bayan Elwahm and el Eleyham” by Ibn al-Qattan Al-fassi, and aims to try to root out the manners and method of responding to scholars who have wronged and wrongly done the right thing in their books and research through practical models and examples that highlight the philosophy of criticism and tracking among critics and scholars of the prophetic hadiths.
Keywords: Educatioal controls; methodological controls; Ibn al Muwaq; tracking, criticism.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

من أهم كتب النقد الحديثي عند المغاربة كتاب: "بغية النقاد النقلة" للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن أبي يحي المعروف بابن المواق (642هـ)، وهذا الكتاب تعقب واستدراك على كتاب "بيان الوهم والإيهام" لشيخه ابن القطان الفاسي (628هـ)، والناظر في حال كثير من كتب الردود والتعقبات يجد شدة واضحة ولهجة قاسية بل يتعدى الأمر أحيانا إلى التبديع والتّفسيق، إضافة إلى عدم اتباع منهج علمي منضبط، مَبْنَاه في كثير من الأحيان ذِكرُ العمومات وإثارة العواطف وتهييج المشاعر.

[1]- المرسل المؤلف.

لكن المتأمل في كتاب ابن المواق يرى عكس ذلك من لطف عبارة وحسن إشارة إلى الأخطاء، مع دقة علمية وموضوعية في عرضها وبيانها، فما هي الأصول والضوابط التربوية والمنهجية للنقد التي اتبعها ابن المواق في كتابه؟

وتكمن أهمية الموضوع في حاجة العلماء وطلبة العلم إلى قواعد وضوابط يسيرون عليها عند إرادة التعقب والرد على كتاب أو بحث أو حتى على عالم أخطأ في مسألة ونحو ذلك، وآداب النقد وضوابطه وإن كانت موجودة ومبثوثة في كتب الآداب كجامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، والجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب البغدادي...، إلا أنها قواعد نظرية في مجملها، ولذلك فإن محاولة استنباط هذه الآداب والقواعد من كتاب تضمن النقد عمليا أمر في غاية الأهمية، لأنه يجعل القارئ أمام صورة متكاملة للنقد تنظيرا وتطبيقا في نفس الوقت.

وأما الدراسات السابقة في هذا الموضوع فلم أقف في حدود بحثي إلا على دراسة واحدة وهي لمحقق كتاب "بغية النقاد" الدكتور محمد خرشافي، حيث ذكر في الفصل الخامس من قسم الدراسة للكتاب المُحَقَّق مبحثين، الأول سماه: التعقيب وآدابه عند ابن المواق، وذكر فيه خمسة آداب، والثاني: ضوابط النقل عند ابن المواق، وذكر فيه ثلاثة ضوابط، والمحقق لم يقصد بهذين المبحثين التأصيل للقواعد والأصول التربوية والمنهجية للنقد عند ابن المواق، وإنما ذكرها لوضوحها وبروزها عند النظر في الكتاب، ولذلك ذكرها في الفصل الخامس من الدراسة الذي سماه: متفرقات، إضافة إلى أنه لم يستوعب ولم يفصل، بل ذكر أهم القواعد التي تكررت كثيرا في الكتاب، ولذلك يأتي هذا المقال لمحاولة التأصيل لهذه القواعد مع محاولة استيعابها من خلال هذا الكتاب.

والأهداف المَرْجُوَّة من البحث هي:

1 ـ العناية والاهتمام بعلماء وكتب المغرب العربي.

2 ـ الرد على التصور السائد عند بعض الناس بَلْهَ بعض طلبة العلم من أن المغاربة عندهم شدة كبيرة في النقد والرد، وأن منهجهم في الرد منهج إقصائي يهدم ولا يبني[1].

3 ـ تصحيح بعض المفاهيم المغلوطة حول علم الحديث عموما وعلم النقد الحديثي خصوصا مما ألصقه به بعض المنتسبين إليه من أنه علم يُتوصل به إلى انتقاص الفضلاء والطعن في العلماء، وبيان أن هذا العلم علم تربوي منهجي بناء.

وقد قسمت هذا البحث بعد المقدمة إلى تمهيد بعده مبحثان ثم خاتمة، ذكرت في التمهيد ترجمة مختصرة لابن المواق مع نبذة يسيرة عن كتابه، وتناولت في المبحث الأول الكلام عن الأصول التربوية للنقد عنده وقسمته إلى أربعة مطالب، ثم تناولت في المبحث الثاني الكلام عن الأصول المنهجية للرد عنده وقسمته إلى خمسة مطالب، وبعد ذلك خاتمة فيها أهم النتائج.

ومنهجي في البحث أنني أذكر القاعدة ثم أمثل لها من صنيع ابن المواق في كتابه بغية النقاد، ثم أحاول شرحها شرحا مختصرا إن احتاج المقام لذلك، ثم أحاول بيان صور ومجالات تطبيقها في واقعنا المعاصر إن وجدت، وقد استعملت في البحث نفس رموز الكتاب وهي: ق~ لعبد الحق الإشبيلي، و: ع~ لابن القطان الفاسي، والله تعالى الموفق للصواب.

تمهيد:

من علماء المغرب الإسلامي الكبار الذين لم يحظوا بعناية كبيرة من قبل الدارسين والباحثين الإمام أبو عبد الله ابن المواق، ولعل سبب ذلك راجع إلى أمرين اثنين هما: 1- قلة المعلومات حوله في كتب السير والتراجم، 2- أكثر تراثه العلمي مفقود ولم يصل إلينا إلا جزء ناقص من أحد كتبه.

وسنحاول في هذا المقام ذكر ترجمة مختصرة له مع نبذة يسيرة عن كتابه بغية النقاد.

1- **ترجمة ابن المواق**: هو محمد بن أبي يحي أبي بكر بن خلف بن فرج بن صاف الأنصاري، مراكشي، قرطبي الأصل قديما، فاسيه حديثا، أبو عبد الله ابن المواق.

ولد بفاس سنة (583هـ) ونشأ بمراكش واستوطنها وفيها توفي سنة (642هـ).

من أبرز شيوخه والده أبو بكر بن خلف (599هـ) وابن القطان الفاسي (628هـ)، ومن أبرز تلاميذه أبو محمد الحرار اللخمي (646هـ) وأبو الحسن الرعيني صاحب البرنامج (666هـ).

أما مصنفاته فلم يصلنا منها إلا جزء من كتابه "بغية النقاد النقلة" وبقية مصنفاته المعلومة مفقودة كشرح الموطأ وشرح مقدمة مسلم وشيوخ الدارقطني.

أثنى عليه جماعة من العلماء منهم ابن عبد الملك الذي قال فيه: "وكان فقيها حافظا محدثا مقيدا ضابطا متقنا، نبيل الخط بارعه، ناقدا محققا ذاكرا أسماء الرجال وتواريخهم وأحوالهم".

وننبه أخيرا إلى أن ترجمة ابن المواق ترجمة مختصرة ذكرها ابن عبد الملك في كتابه "الذيل والتكملة"[2]، وكل من جاء بعده نقلها عنه ولم يزد عليها شيئا كالعباس بن إبراهيم السملالي صاحب كتاب "الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام"[3].

2- **كتابه "بغية النقاد النقلة"**: والاسم الكامل لكتابه هو: "بُغْية النُّقَّاد النَّقَلَة فيما أَخَلَّ به كتاب البيان وأهمله أو أَلَمَّ به فما تَمَّمَه ولا كَمَّله" وهذا هو العنوان المثبت على مخطوطة الكتاب التي وصلتنا[4]، وذكر الكتاني في الرسالة المستطرفة أن ابن المواق مات قبل أن يكمل تبييض كتابه فأكمل تبييضه ابن رشيد السبتي وذكر أن اسم الكتاب هو "المآخذ الحفال السامية"[5]، وكلام ابن رشيد الذي اعتمد عليه الكتاني موجود في كتابه ملء العيبة[6]، وهذا الإشكال ـ أعني هل هما كتاب واحد أم كتابان ـ له موضع آخر غير هذا للدراسة.

ولم يصلنا من هذا الكتاب إلا جزء واحد فيه نقص في بدايته وفي نهايته، ولذلك لا توجد مقدمة لهذا الكتاب تبين موضوعه ومنهجه و...، ولكن يمكن معرفة بعض هذه الأمور من خلال عنوانه، وهو ما سنبينه في المطلب الأول من المبحث الثاني.

والكتاب يحتاج إلى مزيد من الدراسة والبحث من أجل الوصول إلى معلومات أكثر حوله، وهذه الدراسة التي سنقوم بها تصب في هذا الهدف.

المبحث الأول: الأصول التربوية للنقد عند ابن المواق:

يقول الإمام الذهبي: "وما زال العلماء قديما وحديثا يرد بعضهم على بعض في البحث وفي التواليف، وبمثل ذلك يتفقه العالم وتتبرهن له المشكلات..."[7]، فالتعقب والرد ظاهرة معروفة وطريق مسلوكة عند العلماء قديما وحديثا، ولذلك فإن الإشكال ليس في الرد وإنما الإشكال في سوء الأدب عند الرد، ولذلك أخرج ابن المقرئ بسنده عن أبي نعيم قال: سمعت ابن المبارك يقول لأصحاب الحديث: "أَنْتُمْ إِلَى قَلِيلٍ مِنَ الْأَدَبِ أَحْوَجُ إِلَى كَثِيرٍ مِنَ الْعِلْمِ"[8]، وصدق رحمه الله فالعلم بلا أدب يضر أكثر مما ينفع، ولذلك على طالب العلم عموما وعلى المشتغل بالنقد خصوصا أن يتحلى بآداب وأخلاق الإسلام قبل الخوض في مسائل العلم، ولذلك قُدِّم الكلام هنا على الأصول التربوية قبل الأصول المنهجية.

وجماع الأصول التربوية في كتاب ابن المواق أربعة هي:

المطلب الأول: الإخلاص والتواضع

ينبغي للمتعقب أن يخلص في تعقبه لله تعالى وحده، وينبغي عليه أيضا أن يكون متواضعا في تعقبه ورده مجانبا للكِبْر والغرور، لأن الهدف من الرد هو الوصول إلى الحق وبيان الصواب وتصحيح الخطأ، وقد قال ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى"[9]، فمن أخلص في رده وتعقبه وفقه الله تعالى وأعانه ونفع بما يكتبه، ومن أراد به حب الظهور والاستعلاء خذله الله تعالى ولم ينفع به.

ونلمس هذا الأصل واضحا في كتاب ابن المواق من خلال ما يلي:

أ ـ رد التوفيق والإعانة والإحاطة لله تعالى وحده: ومثال ذلك قوله متعقبا عبد الحق الإشبيلي: "وقد بحثت جهدي عن رواية معمر في هذا الحديث أن أجد أحدا رواها على حسب ما أورده ق~ فلم أجد، ولله سبحانه الإحاطة، ومنه التوفيق لا رب غيره"[10]، وقوله متعقبا إياه في موضع آخر: "... فَقِفْ عليه تجده كما قلناه، والله المستعان"[11].

ب ـ حمد الله تعالى على بيان الصواب: ومثال ذلك قوله بعد نهاية تعقبه على عبد الحق الإشبيلي: "فقد تبين صوابه، والحمد لله كثيرا"[12]، وقال في موضع آخر: "فبان بما ذكرته صحة ما قلته، والحمد لله"[13].

ج ـ خَتْمُ الكلام بِرَدِّ العلم إلى الله تعالى وحده: وهذا كثير جدا في كتابه، فلا يكاد يخلو تعقب له من قوله: "والله أعلم"، ومثال ذلك قوله: "وصوابه كما ذكرته عن سويد أن قرط بن عوف حدثه أنه سأل عائشة... الحديث، والله أعلم"[14]، وقال في موضع آخر: "... وأرى محمدا هذا: اليافعيَّ، والله أعلم"[15]، وغيرها من المواضع الكثيرة.

المطلب الثاني: التأدب عند الكلام

الهدف من الرد هو إصلاح الخطأ وليس إسقاط المخطئ والطعن فيه، ولذلك فإنه لا حاجة إلى الكلام الجارح والألفاظ القاسية في بيان الوهم والخلل، ثم إن التأدب عند الكلام من الرفق الذي قال فيه رسول الله ﷺ: "لم يدخل الرفق في شيء إلا زانه ولم ينزع من شيء إلا شانه"[16] وهذا الأمر ظاهر لا خفاء فيه فالمنصوح الذي يُخاطب بأدب ورفق ولين يستجيب ويتراجع عما وقع فيه من الخطأ، بعكس المنصوح بالكلام الغليظ الفاحش المشبع بالهمز واللمز والانتقاص فإنه سبب للخصومة والمكابرة والإصرار على الخطأ.

ولذلك كان الكلام الحسن عند الرد أدبا عظيما ينبغي الحرص عليه وهو ما نلاحظه جليا في كتاب ابن المواق من خلال الأمور التالية:

أ ـ اللوم الخفيف والعتاب اللطيف عند بيان الخطأ: ومثال ذلك قول ابن المواق مستدركا على ابن القطان: "واشتغال ع~ بهذا الذي نبهنا عليه كان الأولى، إلا أنه لم يتنبه له"[17]، وقوله مستدركا عليه في موضع آخر: "وقول ع~ في شقيق (إنه ضعيف) مما تسامح فيه..."[18]، وقوله مستدركا على عبد الحق الإشبيلي عندما ذكر حديثا موضوعا: "ذكر ق~ هذا الحديث وما كان ينبغي له أن يذكره ولا يلتفت إليه، فإنه خبر موضوع ظاهر الوضع والاختلاق لا يعرج على مثله"[19].

وهذا الأمر كثير في كتابه، فلا تجده يشنع على المخطئ أو يلمزه بسبب خطئه ووهمه، بل يتخير الكلام المؤدب مثل: كان الأولى، وهذا مما تسامح فيه، ما كان ينبغي له...

ب ـ الدعاء للمخطئ: فالمردود عليه ـ خصوصا إن كان من علماء المسلمين ـ من أَوْلى الناس بالدعاء ولو كان مخطئا، ومثال ذلك دعاؤه لعبد الحق الإشبيلي بعدما بين خطأه: "والله يتجاوز عنا وعنه بمنه

وكرمه"[20]، وقوله في موضع آخر مستدركا عليه زيادة في الحديث: "وأراه إنما دخل عليه الوهم من ذكره قبل ذلك الحديث... متضمنا هذه الزيادة، فاشتبه عليه عند النقل...، والله يتجاوز عنا وعنه، فالظن به أنه لا يأتي شيئا من هذا بقصد، رحمنا الله وإياه"[21].

المطلب الثالث: حسن الظن بالمردود عليه

وحسن الظن مطلوب في معاملة عموم المسلمين، فكيف في معاملة حملة الدين وحَفَظَة شريعة رب العالمين، فحسن الظن بهم أولى والاعتذار لهم أزكى، كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "لَا يَحِلُّ لِامْرِئٍ مُسْلِمٍ يَسْمَعُ مِنْ أَخِيهِ كَلِمَةً يَظُنُّ بِهَا سُوءًا وَهُوَ يَجِدُ لَهَا فِي شَيْءٍ مِنْ الْخَيْرِ مَخْرَجًا"[22].

ويتجلى حسن الظن بالمردود عليه في بغية النقاد من خلال ما يلي:

أ ـ الاعتذار للمخطئ والبحث من مخارج لكلامه: ومثال ذلك قوله مستدركا على عبد الحق الإشبيلي خطأه في اسم راو: "وإنما سبقه الوهم أولا باسم يحفظه"[23]، وقوله في موضع آخر: "... فإنه ليس عند البخاري كذلك، وإنما عنده فيه (بعدها)، وإنما سبقه القلم بما كان في حفظه من كتاب مسلم..."[24].

ب ـ بيان حسن قصد المخطئ ونَفْيُ التهمة عنه: ومثال ذلك قوله مستدركا على عبد الحق الإشبيلي حَذْفَه بداية حديث غَيَّرَتْ معناه: "هكذا ذكره حَاذِفًا منه أول إسناده مما لا يجوز أن يحذف إلا وهما وغلطا..."[25]، فَبَيَّن من خلال هذا الكلام حسن نية عبد الحق الإشبيلي وسلامة قصده وأنه لم يتعمد الحذف الذي غير المعنى.

ج ـ بيان سبب الخطأ: لأن الخطأ قد يكون منه وقد يكون من غيره، وبيان أن الخطأ من غيره فيه اعتذار له، ومثال ذلك قوله مستدركا على عبد الحق الإشبيلي: "واعلم بأن السائق إلى هذين الوهمين بإسقاط شقيق وكُلَيْب من الإسناد هو أبو عيسى الترمذي، وتبعه ق~، وأظنه نقل كلامه في قوله (رواه همام عن عاصم مرسلا) فوهم كوهمه..."[26]، وقوله في موضع آخر: "وإنما نقله ق~ من عند أبي محمد بن حزم، فهو السابق إلى هذا الوهم فيه وتبعه أبو محمد..."[27].

المطلب الرابع: الإنصاف مع المردود عليه

يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة:8]، وهذه الآية أصل في العدل والأنصاف مع الأعداء فكيف بأهل العلم الفضلاء، ورغم تكاثر النصوص في الأمر بالعدل والإنصاف إلا أن الإنصاف عزيز في الواقع، وفي مواطن الخلاف لا تجد الإنصاف إلا عند الواحد بعد الواحد من العلماء الصالحين الناصحين، ثم إن عدم الإنصاف من الظلم والتعدي كما قال الإمام محمد بن سيرين: "ظلمت أخاك إذا ذكرت مساوئه ولم تذكر محاسنه"[28].

ومن خلال النظر في كتاب ابن المواق نحسب أنه من المنصفين إن شاء الله تعالى، وبيان ذلك ما يلي:

أ- ذِكْرُ مواضع الصواب وعدم الاكتفاء بمواضع الخطأ: فالإنصاف يقتضي عند ذكر السيئات تَعْدَادُ الفضائل والحسنات، ومن ذلك ذِكر مواضع الخطأ والصواب، ومثال ذلك استدراكه على ابن القطان الفاسي قائلا: "فذكر ع~ هذا الحديث...، ونقله كما ذكره ق~ سواء على الوهم بزيادة (عن البراء) في إسناده فشاركهفي ذلك، وإن كان قد ذكره بعد ذلك على الصواب"[29]، ومثل قوله بعد بيان خطئ عبد الحق الإشبيلي: " وقد راجع ق~ الصواب في ذِكْر عمر هذا بعد هذا الموضع بيسير..."[30].

ب- بيان رجوع المردود عليه عن خطئه: فإذا عُلم التراجع عن الخطأ، فإنه لا يصح التعقب عليه به بعد ذلك، وهذا من الإنصاف العزيز في وقتنا الحاضر خصوصا مع تطور وسائل الإعلام والتواصل، فتجد مقطعا صوتيا أو مرئيا مسجلا لأحد العلماء قبل ردح طويل من الزمن مشتمل على أخطاء، فيتهافت البعض

للرد عليه وتجريحه، ويكون هذا الخطأ مما تراجع عنه صاحبه وتبرأ منه، ورغم ذلك لا يُلتفت إليه لأن عين السخط تبدي المساوئ وتحجب الفضائل، ومثال اعتبار هذا الأصل عند ابن المواق قوله بعد استدراك ابن القطان الفاسي على عبد الحق الإشبيلي: "ما ذكره ع~ هو الصواب فيه، وأرى أن ق~ كان قد كتبه أولا على ما ذكره ع~ ثم أصلحه بعد ذلك، فإنه وقع في نسختي على الصواب...، والإصلاح فيه بخط المؤلف"[31].

ج- الثناء على المردود عليه في المواضع التي أصاب فيها: فالحق حق ولا يهم قائله ما دام الذي قاله حقا وصوابا، فكيف إذا كان قائله عالما من علماء المسلمين، فلا بد من الثناء عليه وبيان إصابته للحق فيه وإن كان أخطأ في غيره، ومثال ذلك قول ابن المواق مستدركا على ابن القطان الفاسي: "وقال في حديث ابن عباس... قولا حسنا بين فيه وهم ق~ بيانا شافيا، فأجاد رحمه الله ما شاء، ولكن بقي فيه عليه أمران..."[32]، وقوله في موضع آخر: "كل ما ذكر ع~ في هذا صحيح إلا موضعا واحدا وهو..."[33].

د- التفريق بين القول الصريح وبين ما يُفهم منه: ومثال ذلك قوله مستدركا على عبد الحق الإشبيلي: "قوله: وإسماعيل بن عياش...، فإن ظاهر هذا القول ينبئ أنه اعتقد...، وذلك وهم..."[34]، وقوله في موضع آخر بعد نقل كلامه: "ظاهر كلامه يفهم أن...، وليس الأمر كذلك..."[35].

ففرق كبير بين تصريح عبد الحق الإشبيلي بقولٍ، وبين قوله كلاما يُفهم منه أمر آخر، لأن الناس قد يختلفون في هذا الظاهر الذي يُفْهم من القول، ولذلك لم يَقُلِ ابن المواق: قال عبد الحق الإشبيلي، بل قال: ظاهر كلامه يفهم...، ولا مانع عند ذلك من تعقب هذا الظاهر والرد عليه لأنه يُعَبِّر عن فهم المُتَعَقِّبِ للكلام، وقد يكون فهمه صحيحا أو خاطئا. واعتبار هذه القاعدة من العدل والإنصاف في معاملة المخالف أو المردود عليه.

المبحث الثاني: الأصول المنهجية للرد عند ابن المواق

بعد معرفة الآداب الرفيعة والأخلاق الفاضلة والتحلي بها، يتحتم على مُريد النقد اتباع منهج علمي دقيق في نقده ورده حتى يكون نقده نقدا علميا منضبطا، فالمعلومات وحدها لا تكفي في كتابة رد علمي قوي بل لا بد لتلك المعلومات من سند تستند عليه ألا وهو المنهج العلمي المنضبط، وفي هذا المعنى يقول الشاهد البوشيخي: "العالم ليس الذي يحمل في رأسه خزائن ومكتبات، ولكنه الذي يعرف كيف يوظف ما في رأسه وما في الخزائن والمكتبات من أجل إضافة بعض الإضافات"[36].

وسيسلط هذا المبحث الضوء على الأصول والضوابط المنهجية التي سار عليها ابن المواق في كتابه وعددها ستة هي:

المطلب الأول: بيان موضوع الرد والهدف منه ومنهجه فيه

قبل الشروع في النقد يتعين على المتعقب بيان موضوع الرد وبيان الهدف منه ومنهجه فيه حتى يكون القارئ على بينة من أمره، وقد بين ابن المواق هذه الأمور بيانا شافيا، ويتضح ذلك من خلال ما يلي:

أ- العنوان المنهجي العلمي الدقيق: فالعنوان هو أول ما ينظر إليه القارئ، وهو بمثابة المفتاح للكتاب، ولذلك اعتنى العلماء عناية كبيرة بعناوين كتبهم وتخيروا لها كلمات مضبوطة دالة على ماهية الكتاب وموضوعه ومضمونه[37]، ومن هؤلاء العلماء الذين اعتنوا بعناوين كتبهم الإمام ابن المواق فقد سمى تعقبه على شيخه ابن القطان بعنوان دقيق هو: **"بُغْية النُّقَّاد النَّقَلَة فيما أَخَلَّ به كتاب البيان وأهمله أو أَلَمَّ به فما تَمَّمَه ولا كَمَّلَه"**، ونستفيد من هذا العنوان العلمي المنهجي خمسة أمور مهمة هي:

ـ بيان موضوع الكتاب وأنه عبارة عن تعقب واستدراك على كتاب آخر، وجاء هذا البيان بعبارة واضحة علمية بعيدة عن التجريح والتنقص، وبعيدة عن العناوين الفضفاضة الرنانة التي لا تعكس مضمون الكتاب.
ـ بيان الكتاب المردود عليه وهو كتاب: "بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام" لشيخه ابن القطان الفاسي.
ـ بيان الهدف من هذا التعقب وهما هدفان، الأول: التنبيه إلى الأوهام التي غفل ابن القطان عن التنبيه إليها، والثاني: إتمام النقائص التي اعترت ابن القطان في التنبيهات التي ذكرها.
ـ استفدنا أيضا من هدف هذا الكتاب أن هناك كتابا آخر سيتناوله بالرد والتعقب، وهو كتاب الأحكام الوسطى لعبد الحق الإشبيلي، لأن كتاب بيان الوهم والإيهام هو تعقب على كتاب الأحكام الوسطى، وبما أن ابن القطان غفل عن التنبيه إلى بعض الأوهام فيه، فإن ابن المواق سينبه إليها.
ـ استفدنا أيضا الإطار المنهجي لهذا الرد، وهو الإتمام والإصلاح والبناء، وليس الهدم والإقصاء.

ب- مقدمة الكتاب: فقد جرت عادة كثير من العلماء بعد ذِكرِ عنوان الكتاب ذِكر مقدمة تتضمن تفصيل ما جاء مجملا في العنوان، إضافة إلى بيان المنهج المتبع في الكتاب وشرطه...، ولكن للأسف فإن كتاب ابن المواق وصل إلينا مبتورا من أوله وآخره، ولا يمكننا الجزم بأنه وضع مقدمة لكتابه، كما أنه لا يمكننا الجزم بمضمون مقدمته إن كانت موجودة، ولكن نقول إنه وضع مقدمة بالظن الراجح، ودليل ذلك ما يأتي:
ـ صَدَّر عبد الحق الإشبيلي كتابه الأحكام الوسطى بمقدمة بين فيها موضوع كتابه وشرطه وطريقة ترتيبه...، وكذلك فعل ابن القطان في بيان الوهم والإيهام الذي رد فيه عليه، فلا يَبْعُد أن يكتب ابن المواق أيضا مقدمة يبين فيها ما بينه سابقاه.
ـ ذَكر ابن المواق في بعض المواضع عدوله عن منهجه في الترتيب إلى منهج آخر لسبب من الأسباب، وهذا يدل على أنه بَيَّن منهجه في المقدمة، فلما أراد العدول عنه بينه حتى لا يُعترض عليه بأنه خالف منهجه أو ما اشترطته على نفسه، ومثال ذلك قوله لما انتقد عبد الحق الإشبيلي في إخراجه حديثا من طريق البخاري: "هكذا ذكره وفيه وهم وهو قوله (غيرها) فإنه ليس عند البخاري..." وبين أن الحديث بهذا اللفظ إنما هو عند مسلم ثم قال ـ وهو محل الشاهد ـ: "وإنما لم نكتب هذا الحديث في باب نسبة الأحاديث إلى غير رواتها لأن لفظ الخبر كله منقول من كتاب البخاري إلا هذه اللفظة، وليس باللفظ الواقع عند مسلم"[38]، فقوله هذا مُشعر أنه اشترط على نفسه شروطا في المقدمة فلما عدل عنها لسبب من الأسباب بَيَّن سبب ذلك حتى لا يُعترض عليه في ذلك، وهو نفسه صرح بذلك في موضع آخر حيث قال: "فنقول وبالله التوفيق: فإذ وقد عمل ع~ على إدخال الأقوال في هذا الباب، فلنعمل بحَسَبِه فنذكر فيه ما عُثِرَ عليه من هذا القبيل إن شاء الله تعالى، فلا يَتَعَسَّف مُتَعَسِّفٌ بإنكار ما يجد فيه من هذا الأسلوب"[39].

ومن خلال ما تقدم يترجح أن ابن المواق صَدَّر كتابه بمقدمة، وإن كان القصد مما سبق ليس محاولة إثبات المقدمة أو نفيها، وإنما بيان عناية ابن المواق بوضع مقدمة عِلْمية لكتابه بَيَّن فيها منهجه وشرطه وما يتعلق بفهم كتابه وحسن الاستفادة منه.

ونستفيد من هذا ضرورة عناية المتعقب بعنوانِ ومقدمةِ كتابه لأهميتهما العلمية والمنهجية، وحتى يكون التعقب واضح المعالم والأسس، ويشهد لهذا قول ابن المواق قبل بداية استدراكه على عبد الحق الإشبيلي في أحد المواضع بيانا لمنهجه: "وأنا أورد الروايات عن هؤلاء كلهم هاهنا ليصح عند الناظر في هذا الكتاب ما ذكرته عنهم ثم أعقب بأقوال العلماء مستعينا بالله سبحانه، فأقول..."[40].

المطلب الثاني: الأصول المنهجية لنقل المعلومة والتثبت منها

وعملية نقل المعلومة عرفها محمد الأمين الشنقيطي بقوله: "اعلم أن النقل هو أن تذكر كلاما لغيرك مع بيانك إسناده لمن نقلته عنه كقولك: قال مالك والشافعي إن النية شرط في صحة الوضوء وقال أبو حنيفة بعكس ذلك"[41]، فبعد بيان موضوع الرد ومنهجه يبدأ المتعقب في مقصود الكتاب، وأول شيء يبدأ به عملية النقد هو التثبت من المعلومات الموجودة في الكتاب المردود عليه والنقول المبثوتة فيه.

وهذه العملية سَبَق إليها المحدثون في عصر الرواية من خلال عدم اكتفائهم بالسماع من شيخ واحد أو النقل من كتاب واحد، بل كانوا يسمعون من أكثر من شيخ وينقلون من أكثر من نسخة ثم يقارنون بينها وهو ما يعرف عندهم بالمعارضة والمقابلة، وفي هذا المعنى يقول علي بن المديني: "الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه"[42]والهدف من هذه العملية هو طلب السلامة من الخطأ والتحرز من التصحيف عند النقل والتحديث، وحتى يظهر الخطأ والوهم إن كان موجودا.

وقد اتبع ابن المواق هذا المنهج واعتمد في نقل المعلومة والتثبت منها على القواعد التالية:

أ ـ الاعتماد على أصح نُسَخ الكتاب المردود عليه: لأن نسخ الكتاب الواحد تختلف، ففيها المصححة وفيها غير المصححة، وفيها المقابلة وفيها غير المقابلة، فنسخة المؤلف مثلا ليست في قيمتها ووثاقة ما فيها كنسخة أحد الناسخين غير المتقنين.

ومثال إعمال ابن المواق لهذه القاعدة استدراكه على شيخه ابن القطان قائلا: "وكما ذكرته عن ع~ هي روايتي فيه عنه، قراءةً مني عليه وهو يمسك أصله الذي نقلت منه بخط يده"[43]، وقال في موضع آخر مستدركا عليه أيضا: "كذا قرأناه عليه وصححناه عنه، وهو وهم لم نجعل له بَالًا حينئذ، ثم وقفنا عليه بعد ذلك في كتاب الأمير على الصواب"[44].

ويستفاد من هذه القاعدة في وقتنا الحالي في تحقيق المخطوطات واختيار النسخة الأم وترتيب النسخ، كما يستفاد منها أيضا عند القيام بدراسة أكاديمية على كتاب معين وخاصة الكتب التراثية، فلا بد من اختيار طبعة محققة تحقيقا علميا، ولا يُعتمد في ذلك على طبعة تجارية رديئة مليئة بالأخطاء والتصحيفات، ثم يُقال: أخطأ فلان في كذا وكذا...

ب- الرجوع إلى أكثر من نسخة للكتاب المردود عليه[45]: فالكتاب الواحد قد تكون له أكثر من إبرازة، ومحاكمة المؤلف إلى ما ورد في الإبرازة الأولى وإغفال ما ورد في الإبرازة الثانية إجحاف وظلم، فقد يكون تراجع أو صَحَّحَ ما وقع في الإبرازة الأولى من أخطاء وأوهام.

وقد اعتنى ابن المواق بهذه القاعدة كثيرا، ومن أمثلة ذلك استدراكه على عبد الحق الإشبيلي قائلا: "هكذا ألفيته في عدة نسخ من الأحكام بنقص راو..."[46].

ومثال ما يمكن أن يقع من الاختلاف بين نسخ الكتاب الواحد استدراكه على عبد الحق الإشبيلي في اسم راو قائلا: "هكذا رأيته في نسخ كثيرة (محمد بن عبد الله بن نمير) والصواب (محمد بن عبد الله بن عبيد بن عمير)، وعلى الصواب وقع عند الدارقطني، ورأيته في نسخة واحدة من الأحكام على الصواب..."[47]، وقوله مستدركا على ابن القطان الفاسي في اسم راو: "وإنما ذكرته لأمرين: أحدهما التنبيه على أنه قد يوجد في بعض نسخ الأحكام على الصواب، وقد طالعت نسخا كثيرة فألفيته في أكثرها كما ذكر ع~، وألفيته في نسخة معتنى بها مقروءة على الأستاذ أبي ذر الخشني شيخنا رحمه الله على الصواب... مُعْتَنًى بها، فظهر من العناية به أنه كان قد وقع فيه غلط ثم روجع فيه الصواب، فلولا ذلك ما اعتنى به، وذِكره أولا على خلاف ذِكره ثانيا مُشعر بالتَّنَبه إلى مراجعة الصواب فيه"[48] وبمراعاة هذه القاعدة نتجنب التسرع في الحكم

على المؤلف، وباعتبار هذه القاعدة يمكننا أيضا إيجاد المخارج والأعذار له، فنقول ربما تراجع عنه أو هو خطأ من غيره كالنساخ مثلا.

ويقابل هذه القاعدة في عصرنا الحاضر الرجوع إلى كل طبعات الكتاب المردود عليه وخاصة كتب المؤلفين الأحياء، فقد يتراجع المؤلف في الطبعة الثانية أو الثالثة عما سبق من الأخطاء في الطبعة التي قبلها.

ج- الرجوع إلى الكلام المنقول في مصنفاته ومصادره الأصلية: وهذه القاعدة المهمة كثيرة ومطردة في كتاب ابن المواق، فلا تكادُ معلومةٌ يذكرها عبد الحق الإشبيلي أو ابن القطان الفاسي إلا ويرجع إلى مصدرها الأصلي، ومثال ذلك استدراكه على عبد الحق الإشبيلي في نقل كلام الدارقطني قائلا: "في كلام ق~ هذا وهمان، أحدهما قوله: (والصحيح في هذا الحديث عن ابن جريج مرسلا) فإنه أسقط منه والد ابن جريج، والصواب فيه: (عن ابن جريج عن أبيه مرسلا) كذلك وقع في الموضع الذي نقله منه من قول الدارقطني..."[49].

ومثال ذلك أيضا استدراكه على ابن القطان الفاسي في وهمه في نقل كلام ابن عبد البر قائلا: "ثم أورد إسناد أبي عمر فيه فسقط له منه راو...، كذلك وقع في الموضع الذي نقله منه أبو عمر ابن عبد البر..."[50].

د- الرجوع إلى أكثر من نسخة للكتاب المنقول منه والعناية بالنقل من الكتب المصححة[51]: لأن في ذلك مزيد تثبت وضبط، ولأن نسخ الكتاب الواحد قد تختلف فيما بينها، ومثال ذلك قوله بعد استدراكه على ابن القطان في ضَبْطِ لَفْظٍ: "وكما ذكرته على الصواب ألفيته في نسخ عتق من سنن أبي داود إحداها باعتناء المتقن الضابط أبي علي الجياني في نسخة الخولاني المسموعة على ابن الأعرابي وابن داسة، وأخرى بخط أبي عمر الباجي أحمد بن عبد الله ، وأخرى أصل أبي عمر بن عبد البر"[52].

ومثال ما اختلفت فيه نسخ الكتاب الواحد المنقول منه، قول ابن المواق مستدركا على ابن القطان في نقله عن عبد الحق الإشبيلي خلاف ما نقله ـ أي عبد الحق الإشبيلي ـ من كتاب المراسيل لأبي داود: "وقد وقفت على نسخ من المراسيل، فرأيت الحديث في نسخة منها على ما نقل ق~، وفي أخرى كما نقل ع~، وفي أخرى بخلافهما، فيزاد فيه بحث إن شاء الله"[53]، وباعتبار هذه القاعدة المهمة نبتعد عن التسرع في إصدار الأحكام وتخطئة العلماء.

هـ- عدم إبعاد النجعة في نقل المعلومات: وقد بين معنى هذه القاعدة ابنُ المواق عند استدراكه على ابن القطان عندما لم يقف على حديث أورده عبد الحق الإشبيلي من مسند الحارث بن أبي أسامة قائلا: "أما الحديث فإن ق~ أبعد فيه النجعة ما شاء إذ ساقه من كتاب ربما يَعِزُّ وجوده على كثير من طلاب هذا الشأن، وناهيك ألا يقف عليه ع~ مع تمكنه من الخزانة السلطانية وشدة اعتنائه بهذا الفن، والحديث له طريق هي أقرب متناولا من هذا، فإن أبا داود السجستاني ذكره..."[54].

وهذه قاعدة مهمة في نقل العلم، فلا ينبغي الإغراب والنقل من المصادر النادرة مع وجود المعلومة في المصادر المشهورة الموجودة المنتشرة، لأن ذلك يؤدي إلى عدم الوقوف على المعلومة في المصدر الذي نُقلت منه، مما يضطر الناقل إلى النقل بالواسطة، وهذا يسبب الخطأ في النقل لإمكانية حدوث تصحيف أو تحريف أو اختصار مخل أو رواية بالمعنى...، وعدم إبعاد النجعة يساعد في نقل المعلومة من مصدرها الأصلي وبالتالي اجتناب كل ما ذكر من تحريف المعلومة وتَغَيُّرِها.

و- نَقْلُ إِمَامٍ مُعَيَّنٍ لِقَوْلِ إمام آخرَ لا يعني صِحَّةَ نِسْبَةَ ذلكَ القولِ إلى الإمام الأَوَّلِ: وبالمثال يتضح المقال، قال ابن المواق مستدركا على ابن القطان في نقل كلام العلماء في راو: "ثم تكلم عليه ـ أي ابن القطان ـ فأورد الأقوال في إسماعيل هذا، فكان من ذلك أن قال: (وقال البخاري والنسائي ويحي القطان: لا بأس به)، قال م~: ونسبته هذا القول إلى البخاري وهم، وإنما حكاه البخاري عن يحي بن سعيد القطان..."[55].

وهذه قاعدة مهمة في نقل العلم، ويظهر أثرها خصوصا في الحكم على الرواة، فقول البخاري: لا بأس به ليس كقول يحي القطان أو ابن معين أو أبو حاتم: لا بأس به، لاختلاف اصطلاحات القوم في بعض ألفاظ الجرح والتعديل، وهذا ما يؤدي إلى وقوع الخلل في الحكم على الرواة.

المطلب الثالث: أصول الفهم

بعد نقل المعلومات والتثبت منها في مظانها، ينتقل المتعقب إلى محاولة فهم هذه النقول فَهْمًا حسنا حتى يتمكن بعد ذلك من تصويب القول أو تخطئته، وحسن الفهم وصحته كما يقول ابن القيم: " نور يقذفه الله في قلب العبد، يميز به بين الصحيح والفاسد، والحق والباطل، والهدى والضلال، والغي والرشاد، ويمده حسن القصد، وتحري الحق..."[56].

ولأجل تحقيق هذا الهدف اتبع ابن المواق القواعد التالية:

أ- مراعاة سياق الكلام وسباقه ولحاقه: لأن الكلام الواحد قد يفهم منه عدة معان مختلفة بحسب السياق الذي قيل فيه، فينبغي على الناظر في القول أنْ ينظر إلى سياقه وسباقه ولحاقه حتى يكون فهمه سديدا، ومثال هذه القاعدة قول ابن المواق مستدركا على عبد الحق الإشبيلي: "وأظن أبا محمد اعتراه الوهم فيما نسب من ذلك إلى شعبة وهشام من كلام وقع للدارقطني مجملا في كتاب السنن، ولم يَتَفَهَّمْه بما قبله وما بعده..، فأظن ق~ لما رأى قول الدارقطني هذا... ظن أن هذه المخالفة لهما إنما هي...، وإنما المخالفة التي أرادها الدارقطني ـ هاهنا ـ هي..."[57] فعبد الحق الإشبيلي نقل الكلام نقلا صحيحا، لكنه لمَّا لم ينظر في سياق وسباق ولحاق هذا القول وهم في فهم كلام الدارقطني، فالدارقطني أراد معنى وعبد الحق الإشبيلي فهم معنى آخر، ولذلك فإن مراعاة هذه القاعدة ضروري في فهم أي كلام.

ب- مراعاة القرائن المحيطة بالقول لفهم مراد قائل الكلام وإن لم يَنُصَّ عليه: فالكلام يعتريه الإجمال أحيانا، وقد يحتمل أكثر من معنى، ولا يمكن الجزم بأن أحد المعاني هو المراد إلا بالنظر في القرائن المحيطة بذلك القول، والفرق بين هذه القاعدة والتي قبلها أن القول في القاعدة الأولى يكون مراد القائل منه واضحا، وإنما يحدث الخلل لعدم مراعاة السياق الذي قيل فيه، أما القول في القاعدة الثانية فإنه يحتمل أكثر من معنى مما يسبب لبسا في الفهم، فيحتاج إلى إعمال النظر واعتبار القرائن المحيطة بالقول ومنها السياق والسباق واللحاق من أجل الوصول إلى مراد القائل، ومثال ذلك قوله مستدركا على عبد الحق الإشبيلي: "فإن قوله (ومن حديثه أيضا) ظاهره أنه يريد: ومن حديث الحسين الذي تقدم له ذكره، وإن كان يحتمل على بعد أن يريد (ومن حديث الدارقطني)، لكنه غير الظاهر لوجهين: أحدهما أن الحسين أقرب مذكور فالضمير له، الثاني أنه لم يعلل هذا الحديث اكتفاء بما قدم في الحسين..."[58].

ج- نقل الكلام كاملا وعدم اجتزائه والاقتصارِ على بعضه مانعٌ من سوء فهمه، والعكس بالعكس: فالكلام حتى يُفهم على مراد صاحبه يجب ألا يُقتصر فيه على بعضه، وعدم اعتبار هذه القاعدة يؤدي إلى سوء الفهم، وبالتالي يؤدي إلى سوء الاستدلال، ومثال ذلك استدراك ابن المواق على عبد الحق الإشبيلي في استدلاله بحديث ابن عباس أن رجلا قال يا رسول الله: إني كلما توضأت سال، فقال رسول الله ﷺ: "إذا توضأت فسال من قرنك إلى قدمك فلا وضوء عليك"

فاستدرك عليه قائلا: "هكذا ذكر ق~ هذا الحديث في أحاديث المذي كما وصفت كأنه وارد في ذلك، وهو وهم بَيِّنٌ، فإنه لو تدبره لم يكتبه هنالك، فإن قوله فيه (من رأسك إلى قدمك) يأبى عليه أن يكون في المذي، وإنما هو في الناصور، وهو بَيِّنٌ بنفسه، ويزيده بيانا أنه وقع مبينا في الحديث..."[59]، فسبب سوء فهم الحديث هو الاقتصار على بعض الكلام، ولو نقل الكلام كاملا لما وقع في هذا الفهم المخالف، لأن الكلام الكامل يبين بعضه بعضا.

المطلب الرابع: أصول الاستدلال

بعد نقل المعلومة والتثبت منها ثم فهمها فهما حسنا ينتقل المتعقب إلى مرحلة الاستدلال على هذه المعلومة تصويبا أو تخطئة، والاستدلال باب واسع من العلم تناوله من كَتَب في آداب البحث والمناظرة كمحمد الأمين الشنقيطي الذي قال: " لأنه هو العلم الذي يقدر به من تعلمه على بيان مواضع الغلط في حجة خصمه وعلى تصحيح مذهبه بإقامة الدليل المقنع على صحته..."[60].

وقد اتبع ابن المواق في استدلاله على القواعد التالية:

أ- الاستدلال بأقوى الأدلة وأبعدها عن سهام القدح والاعتراض: لأن الأدلة مراتب ودرجات، وبعضها يمكن الاعتراض عليه والقدح فيه، ولا شك أن الاستدلال بالمتفق عليه أولى من الاستدلال بالمختلف فيه، والاستدلال بالقوي السالم من الاعتراض أولى من الاستدلال بالقوي الذي اعترض عليه وإن لم يكن هذا الاعتراض مبطلا للاستدلال به، ومثال ذلك قول ابن المواق معترضا على عبد الحق الإشبيلي: "وهذا الحديث أيضا مما أبعد ق~ فيه الانتجاع، ومتناوله أقرب من كتاب الكامل لأبي أحمد ابن عدي، ثم من رواية من هو أَجَلُّ من إسحاق بن أبي إسرائيل، وأبعد من سهام القوادح التي فُوِّقت إلى إسحاق وهو مسدد بن مسرهد فإنه رواه..."[61]، واعتبار هذه القاعدة يُجَنِّبنا طول المناقشات والردود حول أمور مختلف فيها مع وجود المتفق عليه الذي يغني عنها.

ب- عدم الاستدلال بالقاعدة في مواضع الاستثناء: فالقواعد أحكام أغلبية تندرج تحتها أكثر الجزئيات وتشذ عنها بعض الجزئيات، وما شذ عن القاعدة يكون مستثنى منها ولا يأخذ حكمها، ولذلك اهتم العلماء بذكر المستثنيات وحفظها والتنبيه إليها حتى لا تطبق عليها أحكام القاعدة، ومن غفل عن الاستثناء استدل بالقاعدة الصحيحة في غير موضعها، ومثال ذلك استدراكه على عبد الحق الإشبيلي قائلا: "وقول ق~ أيضا (عبد الرزاق عن ابن جريج) يُفهِم أن عبد الرزاق رواه عن ابن جريج من غير واسطة كسائر ما يروونه عنه كذلك، وليس كذلك، وإنما رواه عن محمد بن عمرو عن ابن جريج..."[62]، فرواية عبد الرزاق عن ابن جريج متصلة في الغالب لأن عبد الرزاق تلميذ ابن جريج، ويكون حكم الاتصال في روايته عنه شبيها بالقاعدة المطردة، ولكن الحكم فيها أغلبي وتوجد فيها مستثنيات، ومنها هذا الموضع الذي روى فيه عبد الرزاق عن ابن جريج بواسطة محمد بن عمرو، ولذلك ينبغي للمستدل بالقواعد أن يحترز من مستثنياتها حتى لا يستدل بالقاعدة في موضع الاستثناء فيخطئ في الاستدلال.

ج- صحة المعلومة لا تستلزم صحة الاستدلال بها: فقد تكون المعلومة صحيحة في ذاتها ولكن الاستدلال بها يكون في موضع مخصوص دون غيره، والاستدلال بها في غير ذلك الموضع المخصوص خطأ، ومثال ذلك نقل عبد الحق الإشبيلي لحديث عبد الرحمن بن يعمر في الحج ثم ما أتبعه من قوله بأن الترمذي حكم عليه أنه حديث حسن، فتعقبه ابن المواق بقوله: "وهذا أيضا وهم لم يقله الترمذي في هذا الحديث، وإنما قاله بعد حديث عروة بن مضرس الذي ذكره بعد حديث عبد الرحمن بن يعمر، فتوهم أنه

قاله في هذا وليس كذلك..."[63]، فالترمذي قال ذلك الكلام ولكنه قاله في موضع مخصوص، والاستدلال بكلامه في غير ذلك الموضع المخصوص وهم وخطأ.

المطلب الخامس: أصول الحكم على المردود عليه وعلى المعلومات التي أوردها

بعد فهم المعلومة والاستدلال عليها موافقة أو مخالفة ينتقل المتعقب للحكم على القائل أو المقولة، والحكم على القول أو القائل مبني على الاجتهاد وعلى قوة معارف المتصدر للحكم كما قال الذهبي عن حكم علماء الجرح والتعديل على الرواة: "والحاكم منهم يتكلم بحسب اجتهاده وقوة معارفه فإن قدر خطؤه في نقده فله أجر واحد والله الموفق"[64].

وحتى يكون الحكم منصفا وعادلا فقد اتبع ابن المواق في سبيل تحقيق ذلك القواعد التالية:

أ- بذل الوسع في البحث قبل الحكم: وهذه قاعدة مهمة جدا للمتعقب، فالحكم بصواب معلومة أو خطئها يحتاج إلى بحث وتنقيب وتفتيش، ومثال إعمال ابن المواق لهذه القاعدة قوله مستدركا على عبد الحق الإشبيلي: "وقد أجهدت نفسي في البحث عن هذين الحديثين أن أجدهما أو أحدهما في رواية من الروايات عن أبي عبد الرحمن النسائي فلم أجده، وإنه ليظهر أن ق~ وهم..."[65].

ثم إن مصادر العلم كثيرة ومتنوعة وقد يقف صاحب الكتاب المردود عليه على ما لم يقف عليه المتعقب ومثال ذلك قول ابن المواق مستدركا على عبد الحق الإشبيلي: "وهذا الحديث كذلك طال البحث عنه في كتاب أبي أحمد فلم أجده، ويغلب على الظن أنه وهم في نسبته إليه وأنه أراد أن يقول (أبو محمد) فقال (أبو أحمد)، فإن الحديث مذكور عن أبي محمد بن حزم في (الإيصال)..."[66]، لكن بعد البحث وُجد هذا الحديث عند أبي أحمد في الكامل، وقد ساق محقق بغية النقاد هذا الحديث من عند ابن عدي في هامش الكتاب فلينظر هنالك[67].

وهذا المثال الأخير يسوقنا إلى قاعدة أخرى مهمة وهي:

ب- عدم الجزم بالخطأ عند عدم الدليل القطعي والاكتفاء بالترجيح دون القطع: فلا بد عند الجزم بالصواب أو الخطأ من الدليل القطعي اليقيني الذي لا يحتمل الشك أو التردد، وشدة البحث والتنقيب ليست دليلا قطعيا لتعذر الإحاطة بجميع المصادر والكتب، ومثال ذلك قول ابن المواق مستدركا على عبد الحق الإشبيلي: "هكذا رأيت الحديث في نسخ كثيرة منسوبا إلى النسائي، ولا أعلمه في مصنف النسائي...، وإنما خرجه الترمذي في كتاب الإيمان...، فذكر الحديث بنحو ما ذكره ق~ باختلاف يسير في بعض الألفاظ...، ولأجل هذا الاختلاف لم أجزم على أنه منقول من عند الترمذي"[68].

ومثال ذلك أيضا قوله مستدركا على ابن القطان: "هكذا قال متابعا لابن السكن فيما قال من أن النسائي ذكره ولم أجده في سنن أبي عبد الرحمن أصلا، ولا ذكره أيضا أبو القاسم بن عساكر في كتاب الأطراف، ولما جَوَّزت أن يكون قد وقع في رواية لم أَقِفْ عليها ذكرته في هذا الباب، وإلا كان حقه أن يكتب في باب نسبة الأحاديث إلى غير رواتها..."[69].

وفي إعمال القاعدتين السابقتين فوائد كثيرة منها: الدقة والموضوعية في الحكم، ومنها التماس العذر للمتعقب إذا أخطأ، مثلما تقدم مع ابن المواق عندما بحث عن الحديث في الكامل لابن عدي فلم يجده وهو موجود فيه، فَيُلْتَمَسُ له العذر لأنه بذل وسعه وجهده ثم قال: "ويغلب على الظن أنه وهم"، والإحاطة لله تعالى وحده فلا يُشنع عليه، كما قال ابن المواق مستدركا على عبد الحق الإشبيلي: "وقد بحثت جهدي عن رواية معمر في هذا الحديث أن أجد أحدا رواها على حسب ما أورده ق~ فلم أجد، ولله سبحانه الإحاطة ومنه التوفيق لا رب غيره"[70]

ج- عدم الحكم على العالم من خلال موضع واحد أو مثال واحد: لأن إصدار الحكم يتطلب استقراء تاما لجميع المواضع المتماثلة، ولا يُكتفى في ذلك بموضع أو موضعين، لأن ذلك يؤدي إلى الخطأ في الحكم، فقد يخطئ العالم في موضع لسبب من الأسباب من غير اعتقاد لذلك الخطأ، فيؤدي الحكم عليه من خلال ذلك الموضع دون اعتبار لبقية المواضع التي أصاب فيها إلى الظلم والجور في الحكم عليه، ومثال تطبيق ابن المواق لهذه القاعدة استدراكه على عبد الحق الإشبيلي وابن القطان في نقلهما حديثا منقطعا بزيادة راو فيه صَيَّرَه متصلا قائلا: "وهو أمر بَيِّنٌ لا خلاف فيه بين أهل التمييز من أهل هذا اللسان في انقطاع ما يروى كذلك وإرساله، إذا عُلم أن الراوي لم يدرك زمان القصة كما في هذا الحديث والذي قبله، وقد اعتبر ع~ هذا في غير حديث، من ذلك...، واعتمد في انقطاعه على ما اعتمدناه في هذا والذي قبله...، واعتبره ق~ كذلك في حديث..."[71].

فابن المواق لم يحكم على عبد الحق الإشبيلي وابن القطان الفاسي من خلال هذا الموضع فقط، بل بين خطأهما في هذا الموضع، ثم نبه إلى المواضع التي أصابا فيها، ولو حكم عليهما ابن المواق من خلال هذا الموضع فقط لقال بأن عبد الحق الإشبيلي وابن القطان يَرَيان اتصال رواية الراوي للقصة حتى وإن لم يدركها، وهذا حكم خاطئ في حقهما، لأنهما قالا باتصال تلك الرواية بسبب وهم وقع لهما فيها وهو زيادتها لراو صَيَّرَ تلك الرواية متصلة.

وتكمن فائدة إعمال هذه القاعدة في عصرنا الحالي في عدم الحكم على العلماء من خلال موضع أو موضعين، أو من خلال مقطع صوتي أو مرئي، لأننا نرى ونشاهد حكم كثير ممن ينتسبون إلى العلم على العلماء وطلبة العلم من خلال مقطع واحد مشاهد أو مسموع، من غير اعتبار لقول هذا العالم في غيره من المواضع، ومن غير اعتبار للسياق الذي قيل فيه هذا الكلام، ومن غير اعتبار لإمكانية وقوعه في وهم دفعه إلى القول بقول معين وهو لا يقول به أصلا...، ففرق بين تَبْيِين الخطأ وبين الحكم على العالم من خلال ذلك الخطأ، وبإعمال هذه القاعدة نتجنب هذه المزالق إن شاء الله.

د- الاختلاف لا يعني دائما خطأ أحد القولين فربما كان كلا القولين صحيحا: لأن من المعلوم أن الخلاف قسمان: خلاف تنوع وخلاف تضاد، ولا يحكم بخطأ أحد القولين المختلفين إلا إذا كانا مختلفين اختلاف تضاد، أما إذا كانا مختلفين اختلاف تنوع فلا مانع من الحكم بصحتهما معا، ومثال ذلك قول ابن المواق مستدركا على ابن القطان: "قد طالعت هذا الحديث في نسخ عِتَقٍ من مصنف النسائي رواية محمد بن قاسم عنه، فألفيت الحديث فيها على ما قاله ق~...، وألفيته في رواية حمزة بن محمد الكناني ورواية أبي الحسن أحمد بن محمد بن أبي تمام المصري على ما قاله ع~، فليس على واحد منهما دَرْكٌ فيما نقله لاختلاف رواة كتاب النسائي عنه في ذلك في لفظ الحديث..."[72]، واعتبار هذه القاعدة نافع جدا في الحد من كثير من الخصومات والخلافات، لأن اختلاف اثنين في أمر من الأمور لا يعني خطأ أحدهما بالضرورة.

هـ- صواب التعقب والاستدلال لا يعني مناسبة الموضع والمكان الذي تعقب فيه به، وبالتالي لا يعني صحة الحكم: فقد يكون التعقب صحيحا والاستدلال عليه صحيحا، ومع ذلك قد يُعترض عليه لعدم مناسبة الموضع الذي صُنِّف فيه ذلك التعقب، ومثال ذلك استدراك ابن المواق على ابن القطان قائلا: "هذا الذي ذكره ع~ هاهنا ليس موضعه، وإنما حقه أن يذكر في باب إبعاد النجعة، فهو به أولى من كل ما ذُكر فيه..."[73].

فابن القطان تعقب عبد الحق الإشبيلي تعقبا صحيحا واستدل عليه استدلالا صحيحا، ومع ذلك اعتُرض عليه لأنه صنف الخطأ في غير موضعه الملائم له فنتج عنه خلل في الحكم.

ويقابل ذلك في عصرنا الحاضر تصنيف بعض العلماء وطلبة العلم في خانة معينة أو فرقة معينة، بناء على خطأ ارتكبوه، فَيَتَعَقَّبُ المُتَعَقِّبُ الخطأ تَعَقُّبًا صحيحا مستدلا بأدلة ثابتة صحيحة ولكنه يخطئ في تصنيف الخطأ فيجانب الصواب في الحكم على ذلك العالم، ولذلك فإن اعتبار هذه القاعدة واستعمالها يجنب المتعقب الظلم والحيف في الحكم.

خاتمة:

بعد استقراء كتاب ابن المواق واستخراج القواعد التربوية والمنهجية للنقد والرد منه، يمكن استنتاج بعض النتائج وهي:

1ـ ثبت من خلال هذا البحث تطبيقا لا تنظيرا أن علم النقد الحديثي عند ابن المواق علم تربوي منهجي.

2ـ علم النقد الحديثي المطبق في كتاب ابن المواق علمٌ له أصول وضوابط تربوية تعلم المتعقب الأدب والإنصاف وحسن الظن وحسن الكلام مع المخالفين، كما أن له أصولا وضوابط منهجية تعلم المتعقب الدقة في نقل الكلام ثم فهمه ثم الاستدلال له أو عليه ثم الحكم عليه.

3ـ ثبت من خلال هذا البحث تطبيقا لا تنظيرا أن تعميم الدعوى التي تقول إن النقد عند المغاربة نقدٌ إقصائيٌ هدامٌ غير صحيحة، والدليل على ذلك القواعد التربوية والمنهجية التي اتبعها ابن المواق في كتابه، فعمله في كتابه ينقض هذه الدعوى ويثبت عكسها، ويبقى التعميم أو التغليب في وصف النقد عند المغاربة إيجابا أو سلبا محتاجا إلى استيعاب دراسة كل علماء المغرب الإسلامي وهذا متعذر، ولذلك فإن الصواب في هذه المسألة هو التقييد بالأشخاص لا بالأقطار، فيقال: النقد الحديثي عند فلان نقد إقصائي وعند فلان نقد بناء.

4ـ النقد والرد ظاهرة صحية في ميدان العلم، بشرط التزامها وتَقَيُّدِها بالقواعد والضوابط العلمية التربوية والمنهجية، وإلا فإنه سيتحول إلى ظاهرة مرضية سلبية، ولذلك فإن ما نراه اليوم من انحراف في النقد ليس مرجعه إلى حقيقة النقد، وإنما مرجعه إلى الخلل في تصور حقيقته والإعراض عن أصوله ومبادئه.

5ـ قواعد النقد المستنبطة من كتاب ابن المواق ليست على سبيل الحصر والاستقصاء، بل هي بيانٌ للقواعد التي طَبَّقَها وسار عليها في نقده، وهي شاملة لأهم قواعد النقد والتعقب من غير حصر لها فيمكن الإضافة والزيادة عليها.

ونختم في الأخير ببعض التوصيات المهمة وهي:

1ـ عدم إغفال الجانب التربوي في تدريس مادة منهجية البحث، لأن البحث العلمي قبل أن يكون قواعد وضوابط منهجية فهو أخلاق وآداب تربوية.

2ـ العناية بكتب النقد المختلفة في كل الفنون واستقرائها واستخراج القواعد والضوابط التي طبقها أصحابها وساروا عليها في نقدهم، وهو ما يمكننا من الوصول إلى ضوابط وقواعد تربوية ومنهجية للنقد أكثر دقة وموضوعية وشمولية.

والله تعالى أعلى وأعلم، وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع:

1- أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (463هـ)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض.

2- أبو بكر محمد بن إبراهيم ابن المقرئ (381هـ)، المعجم، ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل ومسعد عبد الحميد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ - 2004م.

3- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (241هـ)، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421 هـ / 2001 م.
4- أبو عبد الله محمد بن أبي الفيض الكتاني (1345هـ)، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، تحقيق: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي، دار البشائر الإسلامية، الطبعة السادسة 1421هـ/ 2000م.
5- أبو عبد الله محمد بن أبي يحي ابن المواق (642هـ)، مخطوطة بغية النقاد النقلة، مكتبة الأسكوريال برقم 505، الورقة الأخيرة.
6- أبو عبد الله محمد بن أبي يحي الشهير بابن المواق (642هـ)، بغية النقاد النقلة، تحقيق: محمد خرشافي، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، 1425هـ - 2004م.
7- أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (748هـ)، الموقظة في علم مصطلح الحديث، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار السلام، الطبعة الثامنة 1436هـ/2015م.
8- أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة 1405 هـ / 1985 م.
9- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ)، الجامع الصحيح، تحقيق: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الأولى 1400هـ.
10- أبو عبد الله محمد بن عمر ابن رشيد الفهري السبتي (721هـ)، ملء العيبة بما جُمع بطول الغَيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطَيبة، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1408 هـ - 1988 م.
11- أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك (703هـ)، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: إحسان عباس وآخرون، دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الأولى 2012م.
12- أبو عبد الله محمد بن مفلح الصالحي الحنبلي (763هـ)، الآداب الشرعية والمنح المرعية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعمر القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة 1419هـ /1999م.
13- أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (643هـ)، علوم الحديث لابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، الطبعة التاسعة عشر 1434هـ /2013م.
14- الشاهد البوشيخي، مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، دار القلم، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1413هـ /1993م.
15- الشريف حاتم العوني، العنوان الصحيح للكتاب تعريفه وأهميته، وسائل معرفة وإحكامه، أمثلة للأخطاء فيه، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1419هـ.
16- العباس بن إبراهيم السملالي التعارجي، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، راجعه عبد الوهاب منصور، المطبعة الملكية، الرباط، الطبعة الثالثة 1413هـ /1993م.
17- محمد الأمين الشنقيطي (1393هـ)، آداب البحث والمناظرة، الدار العالمية للنشر والتجليد، أمام جامع الأزهر، مصر، الطبعة الأولى 1436هـ /2015م.
18- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1411هـ / 1991م.
19- محمد مصلح الزعبي، ابن القطان الفاسي وأثره في مدرسة الحديث في المغرب، جامعة آل البيت، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، قسم أصول الدين.

الهوامش:

[1]- وممن صرح بهذا الدكتور محمد مصلح الزعبي الذي قال: "للمغاربة جرأة عجيبة في النقد لا تفرق بين كبير وصغير، حتى أن مالكا والبخاري لم يسلما من نقدهم، وحين نقرأ أقوال العلماء المغاربة وهم يوجهون النقد اللاذع لبعضهم البعض، نشعر وكأننا في حلبة صراع، فلا يقتصر النقد على ما يحتاج إليه وبما يخدم العلم، بل إن بعضهم يكفر بعضا..." محمد

مصلح الزعبي، ابن القطان الفاسي وأثره في مدرسة الحديث في المغرب، جامعة آل البيت، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، قسم أصول الدين (ص: 13).

[2]- أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك (703هـ)، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: إحسان عباس وآخرون، دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الأولى 2012م (150/5).

[3]- العباس بن إبراهيم السملالي التعارجي، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، راجعه عبد الوهاب منصور، المطبعة الملكية، الرباط، الطبعة الثالثة 1413هـ /1993م (231/4)

[4]- أبو عبد الله محمد بن أبي يحي ابن المواق (642هـ)، مخطوطة بغية النقاد النقلة، مكتبة الأسكوريال برقم 505، الورقة الأخيرة.

[5]- أبو عبد الله محمد بن أبي الفيض الكتاني (1345هـ)، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، تحقيق: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي، دار البشائر الإسلامية، الطبعة السادسة 1421هـ/ 2000م (178).

[6]- أبو عبد الله محمد بن عمر ابن رشيد الفهري السبتي (721هـ)، ملء العيبة بما جُمع بطول الغَيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطَيبة، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1408 هـ - 1988 م (49/1).

[7]- أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة 1405 هـ / 1985 م (500/12).

[8]- أبو بكر محمد بن إبراهيم ابن المقرئ (381هـ)، المعجم، ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل ومسعد عبد الحميد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ - 2004م، (ص: 269).

[9]- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ)، الجامع الصحيح، تحقيق: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الأولى 1400هـ، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (13).

[10]- أبو عبد الله محمد بن أبي يحي الشهير بابن المواق (642هـ)، بغية النقاد النقلة، تحقيق: محمد خرشافي، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، 1425هـ - 2004م، (14/1).

[11]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (87/1).

[12]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (105/1).

[13]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (196/1).

[14]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (51/1).

[15]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (79/1).

[16]- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (241هـ)، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421 هـ / 2001 م (167/21).

[17]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (66/1).

[18]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (38/1).

[19]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (49/2).

[20]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (267/1).

[21]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (19/2).

[22]- أبو عبد الله محمد بن مفلح الصالحي الحنبلي (763هـ)، الآداب الشرعية والمنح المرعية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعمر القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة 1419هـ /1999م (77/1).

[23]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (443/1).

[24]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (37/2).

[25]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (47/1).

[26]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (38/1).

[27]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (112/1).

[28]- أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (463هـ)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض (202/2).

[29]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (13/1).

[30]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (94/1).

[31]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (171/1).
[32]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (153/1).
[33]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (42/1).
[34]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (56/1).
[35]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (336/1).
[36]- الشاهد البوشيخي، مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، دار القلم، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1413هـ /1993م (21).
[37]- وقد كتب الدكتور الشريف حاتم العوني كتابا ماتعا في هذه المسألة سماه "العنوان الصحيح للكتاب..."، ينظر: الشريف حاتم العوني، العنوان الصحيح للكتاب تعريفه وأهميته، وسائل معرفة وإحكامه، أمثلة للأخطاء فيه، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1419هـ، (ص: 25-31).
[38]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، مصدر سابق (37/2).
[39]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (159/1).
[40]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (207/1).
[41]- محمد الأمين الشنقيطي (1393هـ)، آداب البحث والمناظرة، الدار العالمية للنشر والتجليد، أمام جامع الأزهر، مصر، الطبعة الأولى 1436هـ /2015م (197).
[42]- أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (643هـ)، علوم الحديث لابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، الطبعة التاسعة عشر 1434هـ /2013م (91).
[43]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (34/1).
[44]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (71/2).
[45]- قام محقق بغية النقاد بإحصاء جميع المواضع التي صرح فيها ابن المواق بالرجوع إلى عدة نسخ من الأحكام، قسم الدراسة (317).
[46]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، مصدر سابق (72/1).
[47]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (94/2).
[48]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (86/2).
[49]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (54/1).
[50]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (133/1).
[51]- قام محقق بغية النقاد بإحصاء جميع المواضع التي صرح فيها ابن المواق بالرجوع إلى عدة نسخ من الكتاب الذي نقل منه، قسم الدراسة (317).
[52]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، مصدر سابق (305/1).
[53]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (429/1).
[54]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (164/1).
[55]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (273/1).
[56]- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1411هـ / 1991م، (69/1).
[57]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (214/1).
[58]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (344/1).
[59]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (413/1).
[60]- محمد الأمين الشنقيطي (1393هـ)، آداب البحث والمناظرة، المصدر نفسه (6).
[61]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (167/1).
[62]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (201/1).
[63]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (267/1).

[64]- أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (748هـ)، الموقظة في علم مصطلح الحديث، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار السلام، الطبعة الثامنة 1436هـ/2015م (84).
[65]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (163/1).
[66]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (222/2).
[67]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (222/2).
[68]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (230/2).
[69]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (237/2).
[70]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (14/1).
[71]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (10/1).
[72]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (441/1).
[73]- أبو عبد الله ابن المواق، بغية النقاد النقلة، المصدر نفسه (373/1).

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 413 – 422
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

نقد مكانة المرأة في الثالوث المسيحي
لوس ايريغاراي وروزماري رادفورد روثر أنموذجا

Critique ThePosition of womanin the Christian trinity
Luce Irigaray and Rosemary RadfordReuther as a model

طالبة دكتوراه آمنة فارس[1] **أ.د/ فوزية شراد**
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
مخبر العولمة وحوار الحضارات
aminafares025@gmail.com fouzia.roza@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/04 **تاريخ القبول: 2022/03/02**

الملخص:
اهتم اللاهوت النسوي لكل من الفيلسوفة الفرنسية لوس ايريغاراي والثيولوجية الأمريكية روزماري رادفورد روثر بنقد وتفكيك الخطاب الديني المسيحي خاصة عقيدة التثليث، حيث وجدتا أن أقانيم الثالوث المقدس هي أقانيم ذكورية أبوية، فالإله -الأب ذكر، والمسيح- الابن ذكر، والروح القدس كذلك ذكر، وعليه لاحظت كلا الفيلسوفتين عدم وجود الأنثوي في ذلك الثالوث المقدس، لأنه وُصف بأنه مصدر للخطيئة والشر وسببا في السقوط ،لذلك تم استبعاده من الدين ومن الكنيسة، وحتى من ممارسة العادات والطقوس الدينية .

إن هذا الوضع حسب لوس ايريغاراي وروزماري رادفورروثر خلق هيرارشية اجتماعية في المجتمع الغربي، كانت فيها المرأة هي الأدنى، النسبي، العبد، الشر، والجسد، أما الرجل فهو الأعلى، المطلق، السيد، الخير والعقل، إنه بمثابة الإله الذي يوجب الطاعة الكاملة والخضوع المطلق.

ومن هنا دعت لوس ايريغاراي إلى ضرورة تحقيق التكامل بين ما هو ذكوري إلهي وما هو أنثوي نسبي واحترام الاختلاف بين الجنسين فكلاهما على صورة الإله، أما روزماري رادفور روثر فقد دعت إلى إرساء المساواة المطلقة بين الذكوري والأنثوي، باعتبارها إرادة الله الحقيقة على الأرض، ورفضت وجود ازدواجية اجتماعية، وهيمنة الجنس الذكوري في الأسرة والمجتمع.

الكلمات المفتاحية: الثالوث؛ نقد؛ ذكوري؛ الإله؛ الأنثوي.

Abstract:

The feminist theology of the French philosopher Luce Irigaray and the American theologist Rosemary Radford Ruether focused on criticizing and analyzing the Christian religious discourse, especially the doctrine of the Trinity. They realised that the Persons of the Holy Trinity are patriarchal and masculine, so God - the Father, Christ - the Son and the Holy Spirit are all male. Thus, both philosophers noticed the absence of the feminine in that holy trinity, as it was described as a source of sin, evil and a cause of collapse, so it was excluded from religion and the Church, and even from the practice of religious customs and rituals.

[1]- المؤلف المرسل.

According to Luce Irigaray and Rosemary Radford Ruether, this situation created a social hierarchy in Western society, in which the woman was the lowest, the relative, the slave, the evil, and the body. However, the man was the supreme, the absolute, the master, the good and the intellect. He considered as the god who requires complete obedience and Absolute submission.

Hence, Los Irigaray called for the necessity of achieving complementarity between what is divine masculine and what is feminine relative and respecting the difference between the sexes, both in the image of God. On the other hand, Rosemary Radford Ruether, called for the establishment of absolute equality between the male and the female, as it is the true will of God on earth. She rejected the existence of social duality and the domination of the male sex in the family and society.

Key words: Trinity; criticism; masculine; God; feminine.

مقدمة:

تعتبر الفلسفة النسوية حركة فكرية واجتماعية، سعت عبر التاريخ إلى الكشف عن الهيمنة الذكورية وإعادة الاعتبار لمكانة المرأة وحقوقها في المجتمع، الفكر وكذلك الدين، بيد أن هذا الأخير اعتبرها مصدرا للشر وسببا في وقوع آدم في الخطيئة التي توارثتها البشرية فيما بعد، كما حرم عليها ممارسة بعض الشعائر والطقوس الدينية، لأنها مخلوق مدنس، كما وصفت بأنها الشيطان نفسه لذلك يجب عليها أن تخضع للرجل - الأب – أو الذكر خضوعا تاما ومطلقا ، إنه بمثابة الرب أو السيد، أو الكائن الذي خلقت لأجله .

هذا الوضع السيء للمرأة والذي كان سائدا في الخطاب الديني المسيحي، دفع ببعض النسويات في مجال اللاهوت الديني أمثال :نسوية التحليل النفسي الفرنسية لوس ايريغاراي Luce Irigaray 1930، والثيولوجية الأمريكية روزماري رادفورد روثر Rosemary Radford Ruether1936 إلى إعادة النظر في الموروث الديني المسيحي برؤية نقدية وتحليلية وتفكيكية ، وذلك بدراسة الأفكار الدينية المتعلقة بالثالوث المقدس، وبطبيعة الإله – الأب والمسيح والتحيز الكنسي، من أجل الكشف عن ذكورية الأقانيم الثلاث والاستبداد الأبوي الإلهي المتضمن في تلك الأقانيم. لذلك تدور إشكالية هذا البحث حول طبيعة الأقانيم في الثالوث المسيحي المقدس، ومكانة الأنثوي في ذلك الثالوث. وتكمن أهمية هذه الدراسة في تبيين القهر والتحيز والاستبداد الذي تعرضت له المرأة في الخطاب الديني المسيحي، ومكانتها في عقيدة التثليث المسيحية وهذا من وجهة نظر نسوية.

تهدف هذه الدراسة إلى توضيح موقف كل من لوس ايريغاراي وروزماري رادفورد روثر من عقيدة التثليث المسيحية وبالتالي محاولة تغيير صورة وقيمة المرأة في الدين، وإعادة تشكيل وبناء هويتها. وعلى ضوء ما سبق ذكره يمكننا طرح عدة مشكلات سنحاول الإجابة عنها في هذا المقال:

ما موقف كل من ايريغاراي ورادفورد من عقيدة التثليث المسيحية؟ هل نجد حضورا للأنثوي في ذلك الثالوث المقدس؟ ما قيمة ومكانة المرأة في الكنيسة؟

مفهوم عقيدة التثليث المسيحية:

جاء في معجم الإيمان المسيحي أن كلمة ثالوث تدل على تسمية الله بكونه في ثلاثة أقانيم متساوية في الجوهر، -الأب، الابن، الروح القدس-، في طبيعة واحدة لا تتجزأ، ولم يوح العهد القديم بثالوث الأقانيم في الله، ولكنه مهّد لهذا الوحي بطرق مختلفة مثل مواضيع الروح، الحكمة، أبوة الله نحو[1] شعبه وغيرها، بيد

أن الوحي الذي تم في يسوع المسيح مكّن من إدراك ما تعنيه تلك التمهيدات ،أما العهد الجديد فإنه لا يحتوي على ألفاظ ثانوية، ولا توجد هناك نصوص تأتي بعقيدة يعبر عنها بألفاظ مجردة، بل إن الله كشف عن حياته الخاصة بتدبيره الخلاصيَ، فالأب، الابن والروح القدس يكشفون عما يميز بينهم في عمل المسيح الخلاصيَ[2].

وقد جاء في قاموس الكتاب المقدس أن عملية الخلق تنتمي إلى الله بواسطة الابن، الذي مهمته الفداء، أما الروح القدس فمهمتها التطهير، ولكن هذه الأقانيم الثلاث تتقاسم جميع الأعمال الإلهية على السواء[3].

والجدير بالذكر أن عقيدة التثليث تعتبر أهم ركن من أركان المسيحية، ولا يعتبر الشخص نصرانيا إلا إذا آمن بهذا الثالوث، كما أن الكتاب المقدس لا يشتمل على لفظ ثالوث أو لفظ الأقانيم الثلاث، ولكن النصارى يحتجون لذلك بأن تعليم الثالوث مطابق للنصوص في الكتاب المقدس[4]. وإذا كانت هذه الأقانيم الثلاث عبارة عن رموز ذكورية ،ما موقف اللاهوت النسوي عند ايريغاراي وروزماري رادفورد روثر منها؟

ذكورية الإله –الأب في الثالوث المقدس

لقد ذهبت ايريغاراي إلى القول بأن الثالوث المسيحي يعكس رؤية ذكورية محضة، بيد أن الرجل هو الذي ابتكر بشكل تخيلي رمزي مفهوما خاصا له للإلهي، يحاكي فيه أحاديته الفكرية المتغطرسة، وهكذا يخضع مفهوم الإلهي للعقل المذكر[5]. وقد تساءلت ايريغاراي عن طبيعة وجوهر الإله بقولها:" هذا الإله، هل نحن قادرون على تصوره كامرأة؟ ...كيف يتم تخيل إلهنا؟ أو هل هو إله؟"[6]. هل يمكننا رؤيته بشكل خافت ككمال لذواتنا؟[7].

إن الإله عند ايريغاراي ليس الإله المطلق الذي يمارس الهيمنة والتسلط على الموجودات، بل هو الإله الذي يتمثل في الجنسين "الرجل والمرأة"[8]، وهذا التصور للإله الذي يقبل الآخر سواء كان ذكرا أو أنثى يتناقض مع الإله - الأب في الديانة المسيحية والذي يستبعد كل آخر ، فالسلطة يمتلكها هو فقط، إنها تتعلق بالشيء ذاته، إنها هوية مطلقة لذاته[9] .

وفي إطار فكرة استحواذ الإله لصفات المطلقية والكمال والسلطة، أكدت روزماري رادفورد روثر على أن الله في المسيحية يمثل بجلاء صفات العقلانية والسيادة ، فهذه الصفات تليق بالرجال وليس النساء – حسب زعمهم- ، كما افترضوا أن الكلمة تتجلى في صورة مذكرة ، وحتى لقب ابن الله يدل مجازا على ماهو ذكوري[10]. كما وجدت روزماري رادفورد روثر أن التطابق بين الذكورة والروحانية هو متجسد في الفكر الأوغسطيني والإكويني ، فما هو ذكوري مساو ومتماثل مع ماهو روحي، وعليه فالنساء كنساء لايمكن صنعهن على صورة إله أو أن يمثلن المسيح، لأن كل من الإله والمسيح هما ذكر، والذكورة تمثل الروحانية والمقدس، ولكن حسب روثر الإله خلق كل من الذكر والأنثى على صورته، وهذا يعني أنهما غير متعارضان ،كما أن الخلق على صورة الإله لا يعني التشابه المادي معه، أو المشاركة في كينونته، وعليه ففكرة أن الإله خلق كل من الذكر والأنثى تعني الازدواجية البيولوجية وليس الازدواجية الاجتماعية "رجل وامرأة "[11] والتي تخلق ما يسمى بالتراتبية والهيرارشية في المجتمع، وهيمنة الجنس الذكوري على الجنس الأنثوي.

لقد اعتُبر الإله جوهرا لكل شيء، إنه مثل – حسب ايريغاراي- أساسا نهائيا للأشياء، إنه متعالي عن العالم، غير مرئي ،وغير قابل للتغيير، وقد ميزت ايريغاراي بين وظيفتين للإله في الخطاب الديني: الأولى تتمثل في أنه يحتل مكانة المطلق، والوظيفة الثانية تكمن في أنه بمثابة رمز للأفق الذي يقدم للذات

الإنسانية التوجيه والإرشاد من أجل تحقيق صيرورته[12]. وعليه يجب أن تكون وظيفة الإله الحقيقة هي خدمة الذات البشرية وليس قهرها والتسلط عليها، إن الإله الحقيقي ليس هو ذلك الموجود المتعالي عن الوجود والمنفصل عن الموجودات ،إنه حضور مستمر ،حيث يتجلى في العلاقات بين الجنسين.

وفي إطار العلاقة بين الإله والمادة اختلف موقف ايريغاراي - من تلك العلاقة - مع روزماري رادفور روثر ،فإيريغاراي لم تحدد العنصر المادي الحسي مع الإلهي،أما روثر فقد حددت المادة الأولية للوجود مع الإله، الإلهة، وعليه يمكن فهم تفسير ايريغاراي للإله على أنه "ما بعد الإلهي"، إنه رمز للأفق الثقافي، كما أن مادية الإله لا نجدها في التحديد الحسي، بل من خلال آثار الإله المتجسدة في الإنتاج والخلق، وتضيف ايريغاراي أن الرمز الإلهي سيكون إثنان وليس واحد "ذكوري وأنثوي"[13].

ذكورية المسيح في الثالوث المسيحي:

استخدمت المسيحية حسب روثر لفظ الكلمة "لوغوس" للإشارة إلى تجسد* الله في شخص يسوع المسيح، فقد اعتمدت موروثا متراكما من الفلسفة الدينية، بيد أن الكلمة في التراث الفلسفي اليهودي اليوناني والهلليني هي الوسيلة التي خلق بها إله متعال هذا العالم ولهذا فإن الكلمة هي تعبير عن تجسد الله وحلوله** بين البشر، وأساس الخلق في نفس الوقت[14] .

وتضيف روثر أن التراث اليهودي والإغريقي والهلليني تشكل داخل ثقافة أبوية أعطت ألفاظا مثل الكلمة، المسيح، معاني متمركزة حول الذكورة وبالتالي الانحياز إلى الرجال، ولأن هذه الثقافات الأبوية كانت تفترض أن العقلانية خاصية ذكورية خالصة، قامت بتعريف كل النقاط المرجعية المستخدمة في تعريف المسيح من منطلق متمركز حول الذكورة، وقد أدى ذلك إلى الربط بين الناسوت*** وتجسد الإله في صورة البشر والكلمة داخل إطار متمركز حول الذكورة، وقد عززت تلك التعريفات الافتراض القائل بأن الله مذكر وبذلك لابد من أن يكون المسيح ذكرا حتى يتمكن الإله المذكر من أن يتجلى فيه [15].

وفي التـأكيد على ذكورية المسيح، أشارت ايريغاراي إلى أن المسيح تجسد تاريخيا كذكر، بينما المرأة بقيت مستبعدة من هذا الشوق إلى التعالي، فلا وجود لامرأة في الثالوث[16]. كما أن كل من الأب والإبن يستطيعان تشكيل وحدة، في حين لا يمكن تحقيق ذلك في الحسي، الأمومي، الأنثوي، المتنوع، ومن ثم فالسلطة هي بيد الإله – الأب، كما أنه يملك العلم الكلي بكل شيء بينما الأنثوي فلا يمكنه القيام بذلك[17]. وهذا يعني أن التطابق الإلهي بين الأب والإبن، هو إقرار لاستمرار النظام البطريركي الأحادي في الحضارة الغربية .

إن المتتبع لفلسفة القرون الوسطى سيجد أن بعض اللاهوتيين أمثال توما الأكويني ذهبوا إلى الإقرار بأن الرجل هو تعبير معياري ومثالي عن النوع البشري ،فقد أشارت روثر إلى أن الأكويني توصل إلى القول بأن ذكورة المسيح كانت ضرورة انطولوجية ولم تكن مجرد مصادفة تاريخية،وعليه كان من الضروري أن يأتي المسيح ذكرا حتى يُمثل الإنسانية الشاملة ،فالرجل وحده يتمتع بالطبيعة الإنسانية الكاملة، أما المرأة فهي لا تستطيع أن تمثل النوع البشري ولا نفسها[18].ولكن حسب روثر التعددية البيولوجية لا تلغي فكرة أن جميع البشر يتشاركون نفس الطبيعة ، فبداية كل إنسان سواء كان ذكرا أو أنثى كانت في صورة إله /إلهة واحدة[19].

أثر الثالوث المسيحي على مكانة الانثوي

إن الثالوث الميسحي هو بناء بطريركي، وفي هذا التمثيل للثالوث حسب اريغاراي تم استبعاد المرأة، وهكذا فإن كل ذكر إله يعمل على تدنيس الجنس الأنثوي[20]، لذلك فمن الضروري تغيير النظام التمثيلي

للرموز المسيحية في الثقافة الأوروبية المركزية، ومن هنا سعت ايريغاراي إلى تطوير التفاعل بين الرمزي والسيميائي والخيالي، كوسيلة ممكنة لفتح تأويلات ملائمة للتمثل الأنثوي داخل الرباني، بعيدا عن المقولات المألوفة التي أضحت مسلمات دينية[21].

إن البناء الديني المسيحي لا يحتوي على امرأة إله، ولا ثالوث أنثوي: أم، بنت، روح، لأن التمثيل الأكثر بروزا في ذلك الموروث الديني هو إله ثالوث ذكوري، وأم عذراء أو أم لابن الإله [22]، فالأنثوي دائما هو في تبعية مطلقة للذكر، الابن، الأب، إنها بمثابة الجسد، الشهوة والمادة، أما الذكر فهو العقل، السيد والنموذج الذي يجب أن تتبعه.

تساءلت ايريغاراي عن السبب الذي جعل الإله دائما متعاليا يصعب الوصول إليه ،فقد ظل نموذجا متعاليا مثاليا منفصلا عن الموجودات، وعليه فحسب ايريغاراي يجب على كل إله أن يشارك في الوجود البشري[23]. لأن مشاركته تلك تجعله فعالا، إنه بمثابة الآخر الذي يتعين علينا جعله إله فعلي، إنه قوة، خيال، خلق، لذا لا يجب أن يرتبط بكائن ميثافيزيقي مجرد، ولا بشخصية أبوية[24].

لقد ظل الأنثوي منبوذا من الصرح الديني المسيحي، وهذا ما أكدت عليه كذلك روثر، فآباء الكنيسة والعصور الوسطى رفضوا فكرة أن تكون النساء مخلوقات على صورة الله بالقدر نفسه كالرجال، فقد فصل ذلك التراث بين مفهوم صورة الله والاختلاف الجندري أو النوعي، وقد يعني ذلك أن صورة الله لم تكن جنسانية أو روحانية، وعلى هذا فلم تكن لا ذكرا ولا أنثى. ولكن معظم آباء الكنيسة توصلوا إلى أن الرجل هو المخلوق الوحيد على صورة الله، في حين أن النساء لسن كذلك، إنهن صورة الجسد أو الخلق الأدنى[25].

إن الثالوث المسيحي هو مصدر التراتبات الاجتماعية، حيث أشارت روثر إلى أن المسيح مادام يوصف بكلمة الله وابن الأب فإنه يتسيَد على قمة النظام الاجتماعي وعلى الكون بأكمله، كما أنه وعلى مستوى شخصي أكثر ينعكس على دور الرجل بوصفه رأس المرأة داخل الأسرة، وسيادة العقل على الجسد في العالم الإنساني الذكوري المصغر. وتهدف دعوة روثر إلى ضرورة إرساء المساواة بين الجنسين وإلى تقويض تلك الأنثروبولوجيا البيولوجية التي تعد النساء أقل اكتمالا عن الطبيعة الإنسانية من الرجال، وسوف ينتج عن هذه الخطوة تأكيد على أن النساء مخلوقات على صورة الله، وأنهن يشتركن على قدم المساواة في صورة الله وفي مسؤولية البشر المشتركة في التسيَد على الخلق أو العناية بالخلق[26].

وتضيف روثر أنه مادامت النساء مخلوقات على صورة الله مثلهن مثل الرجال ،فإن ذلك يعني أن الله يمكن تصوره بوصفه ذكرا وأنثى على حد سواء، ولذلك يمكن تصور الله بوصفه مصدرا للوجود يتجاوز الوجود المادي، وبوصفه يمثل تجلي الكلمة – الحكمة، في صور استعارية مستقاة من الذكورة والأنوثة، دون أن نجعل الرموز الأنثوية تابعة وخاضعة للرموز الذكورية[27].

وفي التأكيد على إمكانية أن يكون الإله أنثوي مثلما هو ذكوري تدعوا ايريغاراي إلى ضرورة الاستفادة من شخصيات أنثوية أو إلهية ،خاصة في التحلي بالفضائل والقيم الخلقية، ومن بين تلك الشخصيات التي تدعوا ايريغاراي إلى الاقتداء بها: ابنة الملك أوديب أنتيغون، وآلهة الحب والشهوة والجمال أفروديت[28]، وسبب اختيارها لهاتين الشخصيتين هو أن أنتيغون احترمت النظام الطبيعي والاجتماعي بصدق، كما احترمت النسب الأمومي كابنة، حيث تذكرنا أنتيغون أن النظام الأرضي ليس سلطة اجتماعية، إذ يجب احترام إنتاج الكائنات الحية، والاهتمام بالنسب الأمومي[29].

وتفسير ايريغاراي لأسطورة انتيغون القائلة بأنها قامت بدفن جثمان أخيها، وتحدَت أمر عمها كريون، يكشف عن الولاء لعادات الدفن القديمة التي تنتمي إلى سلالتها الأموية في نسبها الإلهي بأنها تحدي

كبير للحتكار الرمزي الذكوري، ومن ثم يمكن أن تتحول تلك الاسطورة إلى مصدر قد تبحث فيه المرأة عن قبس من الألوهية[30]. وهذا يعني أن ايريغاراي ترى أن الألوهية والتحلي بالفضائل الخلقية العليا ليست صفات مقتصرة على الذكر فقط ، بل حتى على الأنثوي.

كما أن أفروديت أو آلهة الحب التي خلقت خارج الرغوة- حسب الأسطورة - والتي تكونت نتيجة سقوط المني في البحر من أبيها زيوس "إله الجنة " يقال أنها تكونت خارج رحم الأم ومن دون جماع[31]، فهذه الأسطورة في نظر ايريغاراي تبين وضع الأمومي في ظل النظام الأبوي السائد، الذي همَش الأنثوي، وجعله في تبعية مطلقة له.

مكانة الأنثوي في الكنيسة

أكدت روثر على أن تبشير الكنائس بلاهوت إسكات الأنثى وتكريس التبعية، هو خيانة لتعاليم المسيح[32]، فالعهد الجديد قدم إجابة حاسمة عن وضع المرأة بأنها خلقت ثانيا، وهي التي أخطأت أولا، لذلك يجب أن تبقى صامتة في الكنيسة، وتابعة للرجل، فالزوجة يجب أن تطيع زوجها مثلما هو الحال بالنسبة للعبد لسيده، والطفل لوالديه، وهكذا فالأصل الأنثوي في تبعية حسب قصة الخلق، وتضيف روثر أن تبعية النساء للرجال كزوجات في الحياة الزوجية والإنجاب هو مقصود من طرف الإله منذ البداية. وبسبب عملية السقوط**** تحولت تبعية المرأة إلى عبودية قسرية والتي يجب أن تقبلها النساء كعقاب خاص لهن بسبب الخطيئة[33].

لقد افترض آباء الكنيسة أن الخلاص يشمل النساء، غير أنهن في الوقت ذاته كائنات غير معيارية، وأنهن لم يخلقن على صورة الإله ، هذا التصور تأسس على الإيديولوجية الأبوية التي ترى أن النساء يفتقرن إلى قدرات بشرية مساوية لقدرات الرجل ،وأن إنسانية المرأة متضمنة في الجزء الأدنى من إنسانية الرجل ،تترأس عليها عقلانية الرجل وتقودها .ومن جهة أخرى مادام التجسد هو في صورة ذكر فقط لا يشمل النساء فهذا يعني أن النساء لن يحصلن على الخلاص ، بمعنى أنه لو كانت النساء لا يمثلن المسيح فإن المسيح لا يمثل النساء[34].

تتشابه أفكار روثر حول مكانة المرأة في الكنيسة من موقف ايريغاراي فهي كذلك تنظر إلى أن الكنيسة وأي مؤسسة دينية أحطت من قيمة المرأة واستبعدتها من مجالها، بيد أن المرأة ظلت جسما طبيعيا، في حين اعتُبر الرجل روحا، إنه من يترأس الكنيسة، إنه رئيس الدولة، رب الأسرة[35]، وعليه فالكنيسة هي من تقرر وتتخذ القرار المدني نيابة عن المرأة[36].

كما ذهبت إيريغاراي إلى القول بأنه يوجد في بعض البلدان نظام يفصل الكنيسة عن الدولة،وفي الواقع هذه التدابير المتخذة لفصل السلطات تشهد درجة نسبية من التسامح، من أجل ممارسة المدنية والعواطف الدينية، ولكن حسب ايريغاراي هذا الأمر لا يحل المشكل المتعلق بتأثير الدين على الثقافة،وعليه فنحن مشبَعون بالثقافة اليونانية، اللاتينية، الشرقية، اليهودية والتقاليد المسيحية، من خلال الفن،الفلسفة والأساطير[37].

إن هذا التهميش الذي عانت منه المرأة في الكنيسة من طرف آباء الكنيسة دفع بإيريغاراي إلى تشجيع النساء على التعبير عن رغباتهن ومواجهة التنكر المفروض على الأنوثة، وعلى تخيل شخصية إلهية على صورتها الخاصة ومقاومة كل من ساهم في استبعادها وقمعها، لذلك يجب تحطيم كل مايبدو ظاهريا أنه إلهي وكل ما يقرره قانون الأب ،كما اقترحت إيريغاراي إمكانية وجود شكل من أشكال التوافق

والتكامل بين الإله والأنثوي[38]. ولكن هل يمكن إحداث توافق بين الإلهي المطلق أو المتعالي والأنثوي أو النسبي والمحدود؟

حسب ايريغاراي نحن بحاجة إلى الإلهي، لا يمكننا الاستغناء عنه، إننا نحتاجه من أجل أن نكون أحرارا، مستقلين[39]، وتضيف ايريغاراي أنه إذا كانت النساء تفتقرن إلى الإله، فإنهن لن تستطعن تحقيق التواصل فيما بينهن، لأنهن بحاجة إلى اللانهائي[40]، لذلك يجب أن يبقى احترام الإله قائما، بيد أن الذكر هو الذي استفاد من فكرة أن الإله ذكر، حتى يتمكن من بسط سلطته على المرأة ويمارس ظلمه عليها[41]. تقابل دعوة ايريغاراي إلى التكامل بين المتناقضين واحترام فلسفة الاختلاف، دفاع روثر عن المساواة باعتبارها إرادة الله الحقيقية، وطبيعة البشر، ونية المسيح الفدائية[42].

خاتمة:

على ضوء ما سبق نتوصل إلى القول بأن توجه كل من لوس ايريغاراي وروزماري رادفورد روثر إلى دراسة الخطاب الديني المسيحي خاصة عقيدة التثليث كان لغرض الكشف عن ذكورية الإله – الأب والمسيح، ومكانة الأنثوي في تلك العقيدة، حيث وجدت كلا الفيلسوفتين أن المرأة مستبعدة من دائرة الثالوث المقدس، وهذا ما يعكس التراتبية الجنسية والاجتماعية التي كانت سائدة في الحضارة الغربية، والتي تضع الرجل في القمة، وتمنح له القدرة على الحكم والسيادة، والاتصاف بالعقلانية والقوة وبأنه الصورة الوحيدة للإله، أما المرأة فقد وصفت بأبشع الصفات، كما أنها استبعدت من الكنيسة وحرمت من القيام بالطقوس والعادات الدينية لا لسبب إلا لأنها من الناحية البيولوجية "أنثى" تحمل خطيئة لم تكن سببا في حدوثها.

إن قيام كل من ايريغاراي وروثر بتأويل وتفكيك وتحليل النصوص الدينية ما هو إلا محاولة منهما لإعادة فهم الكتاب المقدس فهما عادلا وغير متحيز لجنس معين، فإيريغاراي دعت إلى الاحترام المتبادل بين الجنسين ،لأن كلاهما على صورة الإله، وعليه لا يجب أن تكون الاختلافات البيولوجية الطبيعية لكلا الجنسين ذريعة لوجود هيرارشية جندرية اجتماعية ، كما أن روثر عملت هي الأخرى على إعادة قراءة التراث الديني القديم وفلسفات العصور الوسطى "الأوغسطينية والإكوينية"، لتكشف عن فكر أبوي بطريركي بصبغة ثيولوجية، يعكس تأثير الثقافات والفلسفات اليونانية الأرسطية والأفلاطونية، التي جعلت من الرجل عقلا ومن المرأة مادة أو كتلة من الغرائز والانفعالات، لذلك فوظيفتها هي القيام بالأعمال المنزلية وإنجاب الأطفال.

إن هذا البحث يدفعنا إلى ضرورة دراسة الخطاب الديني المسيحي دراسة نقدية ودقيقة، من أجل تجاوز النظرة الكليانية والتحيزية الذكورية للدين، لتغيير النظرة إلى الأنثوي، وهذا من أجل بناء مجتمع أخلاقي قائم على الاحترام والاعتراف المتبادل للجنسين.

قائمة المصادر والمراجع:

1- روزماري رادفورد روثر: تحرير الكريستولوجيا "علم طبيعة المسيح" من النزعة الأبوية النسوية والدراسات الدينية، ترجمة رندة أبو بكر، سلسلة ترجمات نسوية، العدد2، مؤسسة المرأة والذاكرة، ط1، 2012.
2- سارة جامبل: النسوية وما بعد النسوية ،ترجمة أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002.
3- محمد أحمد الحاج: النصرانية من التوحيد إلى التثليث، دار القلم، دمشق، ط1، 1992.
4- محمد بكاي : جدل النسوية، دار الأمان، الرباط، ط18، 2019.
5- محمد لغنهاوزن: الإسلام في مواجهة النسوية تقابل في الرؤية والأهداف، ضمن كتاب: المرأة وقضاياها، دراسات مقارنة بين النزعة النسوية والرؤية الاسلامية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2008.
6- ماستر ميديا: التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، دط، القاهرة، مصر، دس.
7- الأب صبحي حموي اليسوعي: معجم الإيمان المسيحي، ط2، دار المشرق، بيروت، 1998.
8- جورج بوست: قاموس الكتاب المقدس، م1، من أ إلى ش، المطبعة الأمريكانية، بيروت، 1894.
9- Anne Claire Mulder, Divine flesh embodied word, University van Amsterdam, 2006.
10- Elizabeth Lee, Godly virtues: Ethical Implications of our conception of the divine, Building a New World, Luce Irigaray: teaching 2, palgrave, Macmillan.
11- Luce Irigaray, Democracy Being between Two, trand Kirsteen Anderson, The Athlone Press, London.
12- Luce Irigaray, j'aime à toi, Bernard grasset, Paris, 1992.
13- Luce Irigaray, Je Tu Nous, to ward a culture of difference, trand Alison Martin, Routledge, Newyork, London.
14- Luce Irigaray, Sexes et Parentés, les Editions de Minuit, Paris.
15- Luce Irigaray, speculum de l'autre femme, les éditions de minuit, paris, 1974.
16- Morny Joy, Autonomy and Divinity, Thinking with Irigaray, State university, New York, 2011, collective book.
17- Morny Joy, Divine Love, Luce Irigaray, Women, Gender, and religion, Manchester University Press, New York, 2006.
18- Rosemary radford ruether ,women and redemption a theological history fortress press,second edition, 2012.
18) Yan Lui, From Silence to Breath: An Irigarayan study of the representation of Motherhood in Modern Drama, Building a new world.

الهوامش:

[1]- الأب صبحي حموي اليسوعي: معجم الإيمان المسيحي، ط2، دار المشرق، بيروت، 1998، ص163.
[2]- المرجع نفسه، ص164.
[3]- جورج بوست: قاموس الكتاب المقدس، م1، من أ إلى ش، المطبعة الأمريكانية، بيروت، 1894، ص ص 134-135.
[4]- محمد أحمد الحاج: النصرانية من التوحيد إلى التثليث، دار القلم، دمشق، ط1، 1992، ص219.
[5]- محمد بكاي: جدل النسوية، دار الأمان، الرباط، ط1، 2019، ص ص 38-39.
[6]- Morny Joy, Autonomy and Divinity, Thinking with Irigaray, State university, New York, 2011, collective book, p225.
[7]- Anne Claire Mulder, Divine flesh embodied word, University van Amsterdam, 2006, p166.
[8]- Ibid, p199.

[9]- Luce Irigaray, Speculum De L'autre Femme, les éditions de Minuit, Paris, 1947, p448.

[10]- روزماري رادفورد روثر: تحرير الكريستولوجيا "علم طبيعة المسيح" من النزعة الأبوية، النسوية والدراسات الدينية، ترجمة رندة أبو بكر، سلسلة ترجمات نسوية، العدد2، مؤسسة المرأة والذاكرة، ط1، 2012، ص81.

[11]- Rosemary Radford Ruether, women and redemption a theological history fortress press, second edition, 2012, p p 4, 20.

[12]- Anne Claire Mulder, Divine flesh embodied word, op. cit, p p 343-346.

[13]- Ibid, p p 342-343.

* **تجسد**: تدل هذه الكلمة على سر الله الذي صار إنسانا، أي إلى عمل الله المتأنس أو على نتيجة هذا العمل، كما تدل كذلك على حياة المسيح وأعماله. أنظر: الأب صبحي حموي اليسوعي: معجم الإيمان المسيحي، المرجع السابق، ص138.

** **الحلول**: وتعني أن المسيح قد حل في الله بكل ملئه. أنظر: ماستر ميديا: التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، د.ط، القاهرة، مصر، دس، ص2561.

[14]- روزماري رادفور روثر: تحرير الكريستولوجيا "علم طبيعة المسيح" من النزعة الابوية، المرجع السابق، ص80.

*** **الناسوت**: يعني أن المسيح يسوع من طبيعة بشرية، فقد ولد من امرأة وكان إنسانا كاملا، بحيث إنه لم يخطئ، كما أنه حقق الحرية للناس بموته، كما يرتبط الناسوت في المسيحية باللاهوت إذ أن حقيقة الرب يسوع هي أنه "إله وإنسان معا"، "روحي ومادي معا" والخلاص الذي يقدمه هو خلاص للروح والجسد معا. أنظر: ماستر ميديا: التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، المرجع السابق، ص 2505-2097-2098.

[15]- المرجع نفسه، ص ص 80- 81.

[16]- Elizabeth Lee, Godly virtues: Ethical Implications of our conception of the divine, Building a New World, Luce Irigaray: teaching 2, palgrave, Macmillan, p132.

[17]- Luce Irigaray, Speculum De Lauter Femme, op. cit, pp450-452.

[18]- روزماري رادفور روثر: تحرير الكريستولوجيا "علم طبيعة المسيح" من النزعة الأبوية، المصدر السابق، ص82.

[19]- المصدرنفسه، ص81.

[20]- Elizabeth Lee, Godly virtues, op. cit, p132.

[21]- محمد بكاي: جدل النسوية، المرجع السابق، ص ص 39- 40.

[22]- Luce Irigaray, Sexes et Parentés, les Editions de Minuit, Paris, p74.

[23]- Morny Joy, Autonomy and divinity, op. cit, p224.

[24]- Ibid, p224.

[25]- روزماري رادفور روثر: تحرير الكريستولوجيا "علم طبيعة المسيح" من النزعة الابوية، المصدر السابق، ص81.

[26]- المصدر نفسه، ص 86 -87.

[27]- المصدر نفسه، ص87.

[28]- Morny Joy, Autonomy and divinity, op. cit, p p 225,226.

[29]- Ibid, P226.

[30]- سارة جامبل: النسوية وما بعد النسوية، ترجمة أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، ط1، 2002، ص243.

[31]- Yan Lui, From Silence to Breath: An Irigarayan study of the representation of Motherhood in Modern Drama, Building a new world, op.cit, p 168.

[32]- Rosemary Radford Ruether ,women and redemption, op.cit, p 6.

**** **السقوط**: الحالة التي صارت إليها البشرية بعد الوقوع في الخطيئة الأصلية، وعكسها البرّ الأصلي أو البراءة. أنظر: الأب صبحي حموي اليسوعي: معجم الإيمان المسيحي، المرجع السابق، ص264.

[33]- Rosemary Radford Ruether, women and redemption, op.cit, p (2, 3, 4)

[34]- روزماري رادفور روثر: تحرير الكريستولوجيا "علم طبيعة المسيح" من النزعة الابوية، المصدر السابق، ص82.

[35]- Luce Irigaray, j'aime à toi, Bernard grasset, Paris, 1992, p213.

[36]- Luce Irigaray, Democracy Being between Two, trand Kirsteen Anderson, The Athlone Press, London, p44.

[37]- Luce Irigaray, Je Tu Nous, Toward a culture of difference, trand Alison Martin, Routledge, New York, London, p23.

[38]- Morny Joy, Divine Love, Luce Irigaray, Women, Gender, and religion, Manchester University Press, New York, 2006, pp15-16

[39]- Luce Irigaray, Sexes et Parentés, op. cit, p74.

[40]- Ibid, p74.

[41]- محمد لغنهاوزن: الإسلام في مواجهة النسوية تقابل في الرؤية والأهداف، ضمن كتاب: المرأة وقضاياها، دراسات مقارنة بين النزعة النسوية والرؤية الاسلامية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2008، ص 79.

[42]- Rosemary Radford Ruether, women and redemption, op.cit, p6.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 423 – 434
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المصطلح الصّوفيّ بين المصدر الدّينيّ والتّأويل الفلسفيّ

The Mystical Term Between a Religious Source And a Philosophical Interpretation

د/ حاج بنيرد
كلية الآداب واللّغات، جامعة مولود معمري، تيزي وزّو
hbennaired@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/10 تاريخ القبول: 2022/01/31

الملخص:
أُسيل كثير من الحبر حول المصطلح الصّوفيّ، وأُلّفت فيه الكثير من المعاجم، ونستطيع أن نعتبر أنّ لكلّ عالم بارز من أعلامه رصيدا مصطلحيّا خاصّا به، كاصطلاحات ابن عربي واصطلاحات الشّهاب السّهروردي واصطلاحات جلال الدّين الرّوميّ وغيرهم، وقد خُصّصت لمصطلحات كلّ منهم بعض المعاجم والدّراسات، كما أنجزت حولها –أي المصطلحات الصّوفيّة- الكثير من الدّراسات من المستشرقين ومن العرب، والحقيقة أنّ فضاء المصطلح الصّوفيّ مفتوح ومواضيعه لا تنضب، كسَعة التّصوّف نفسه، ويعدّ حقل التّصوّف من أوسع الحقول المعرفيّة، بحيث تطرح أمامنا كمّا لا متناهيا من المواضيع والمناهج، فضلا عن المصطلحات؛ مسبوقة بخلفيّات ومرجعيّات لا مناص منها تتحكّم في هذه الدّراسات والمناهج، وبالتّالي في نتائجها وأحكامها، يحاول هذا البحث مقاربة الموضوع من حيث استمداد المصطلح الصّوفي، وتعدّد مشاربه تبعا لتنوّع المدارس الصّوفيّة وتنوّع مشاربها أيضا، بل بتعدّد رجالات التّصوّف أنفسهم واختلاف تجاربهم، فالمصطلح تأثّر بمصدر التّلقّي وبالتّجربة أساسا، وهذا ما يبرّر كثرة قواميس اللّغة الصّوفيّة ويؤشّر إلى ثراء التّجربة الصّوفيّة، وحضور عنصر الإبهار فيها.
الكلمات المفتاحية: المصطلح الصّوفيّ؛ اللّغة؛ التّأويل؛ الإشارة؛ علم الكلام.

Abstract:

We can consider that each prominent scientist of his or her own sciences has a terminology of his own, such as the conventions of Ibn Arabi, the conventions of The Shahab al-Sahourdi, the conventions of Jalalaldin Al-Rumi and others. Some of them are dictionaries and studies, as accomplished around them - i.e. Sufi terms - many studies of orientalists and Arabs, and the fact that the space of the Sufi term is open and its subjects are inexhaustible, such as the breadth of Sufism itself, and the field of sufism is one of the widest fields of knowledge, so that it is put before us as Endless topics and curricula, as well as terminology, preceded by backgrounds and indispensable references that control these studies and curricula, and therefore in their results and judgments, this research attempts to approach the subject in terms of the extension of the sufi term, and the multiplicity of its backgrounds according to the diversity of schools Sufism and the diversity of its sects, but also the multiplicity of sufi men themselves and their different experiences, the term was influenced mainly by the source of receiving and experience, which justifies the many dictionaries of the Sufi language and indicates the richness of the Sufi experience, and the presence of the element of dazzle in it.
Key words: mystical term; the language; Interpretation Signal; theology.

مقدّمة:

إنّ قضية المصطلح هي الشّغل الشّاغل للمنظّرين والباحثين في كلّ المعارف والفنون، وكلّما ازداد العلم دقّة والفنّ حصافة ازدادت معه حساسية ودقّة المصطلح، وهو ما جعل علم المصطلح نفسه ينفصل عن مباحثه الأصليّة ويستقلّ بمفهوميّته وقضاياه وإشكالاته، وإذا كان المصطلح في الأصل موضوعا لفكّ اللَّبس وكشف الغموض فإنّه يستدعي الوضوح والدّقّة معا، وتزداد حساسية الموضوع عند تفرّع العلوم وانفصالها عن بعضها، وبالتّالي انفصال مصطلحاتها وتعدّد مفاهيمها، ويزداد الأمر صعوبة حين يتعلّق بعلوم هي نفسها غامضة، ويقف علم التّصوّف في صدارة الغموض، لأنّه لا يتعلّق بالدّرس والتّعليم فحسب؛ وإنّما يرتبط ارتباطا وثيقا بالتّجربة الصّوفيّة نفسها، ولذلك وجدنا لكلّ رائد من روّاد الصّوفيّة معجمه الخاصّ به؛ كاصطلاحات ابن عربي (ت638هـ/1240م)، وجلال الدّين الرّومي (ت672هـ/1273م)، وشهاب الدّين السّهروردي (586هـ/1191م) وغيرهم كثير، ثمّ ينبع ثراء المصطلح الصّوفيّ من قضية الجدال حول التّصوّف نفسه، بين قبول ورفض، وبين تعدّد منابعه ومصادره، وإن كانت شخصيّات علميّة ودينيّة بارزة في نقد التّصوّف والمصطلح الصّوفيّ من المتقدّمين كابن تيميّة (ت726هـ/1328م) وغيره، فإنّنا نرى بالمقابل بحوثا لا حصر تؤثّل له تأصيلا وتفريعا، وربطها عند كلا الفريقين بالنّصّ القرآني والحديث النّبويّ الشّريف ومصادر اللّغة والتّشريع؛ وعندها يقف المصطلح الصّوفيّ على مرمى حجر منهما؛ تتجاذبه النّصوص الشّرعيّة من جهة ومصادر الفلسفة اليونانيّة والفارسيّة بصفة خاصّة والفلسفة الشّرقيّة بصفة عامّة، وينضاف إليها محاولات بعض المستشرقين على رأسهم لويس ماسينيون (ت1962م)، وهنري كوربان (ت1978م) وغيرهما في توجيه بعضٍ من هذه المصطلحات من خلال بعض أعمالهم؛ مثل: (آلام الحلاج) لماسينيون و(الخيال الخلّاق عند ابن عربي) لتلميذه هنري كوربان.

فما مفهوميّة وخصوصية المصطلح الصّوفيّ؟ وما هي منابعه ومصادره الّتي يستمدّ منها مفرداته؟ ولذلك وزّعنا العمل على ما يلي:

- مفهوميّة المصطلح الصّوفيّ.
- الكتابات في المصطلح الصّوفيّ.
- القرآن الكريم مصدرا للمصطلح الصّوفيّ.
- المصدر الدّخيل أو الأجنبيّ والفلسفيّ للمصطلح الصّوفي.

1. مفهوميّة المصطلح الصّوفيّ:

المصطلح الصّوفي هو عبارة عن مفهوم تصوّري يعكس مضمون التّجربة الذّوقيّة الوجدانية التي يعيشها المريد السالك في رحلته الروحانية من أجل تحقيق الوصال أو اللقاء الرباني عبر محطات ثلاث، وهي: التحلية والتخلية والوصال[1].

وينقسم المصطلح الصوفي إلى دال ومدلول ومرجع، فالدال عبارة عن فونيمات صوتية، أما المدلول فهو المعنى الذي تعنيه هذه الأصوات. وإذا انتقلنا إلى المرجع فهو الموضوع الحسي الذي تحيل عليه الكلمات. ولكن الكلمة الصوفية تتجاوز المعنى الظاهري الأول إلى المعنى الكنائي أو الانزياحي. فكلمة "الخمرة " في المفهوم الصوفي تتعدى الدلالة الحرفية القدحية في الخطاب الديني الفقهي التي تتمثل في السكر والخبث والرجس لتأخذ دلالة إيجابية رمزية تحيل على الصفاء والانتشاء الرباني والامتزاج الوجداني والاتحاد بين الذاتين: العاشقة والمعشوقة داخل بوتقة عرفانية واحدة.

ويقصد بالمصطلح الصّوفي أيضا تلك الألفاظ الّتي: "جرت على ألسنة الصّوفية من باب التواطؤ"[2]، ويعني هذا أنّ العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اصطلاحية تعود إلى نوع الصوفي وطبيعة الممارسة الذوقية وصنف الرحلة اللدنية الحدسية التي تنقطع فيها الوساطات وتكون العلاقة فيها مباشرة بين المتصوف وربه. ومن ثم، تصبح مصطلحات التصوف علامات سيميولوجية وإشارات رمزية دالة وموحية لا يفهمها إلا السالكون المريدون والأقطاب الشيوخ والدارسون المتخصصون الذين مارسوا ومازالوا يمارسون التصوف عن قرب أو بعد.

وعليه فهذه الألفاظ الصّوفيّة لا يمكن إدراكها عن طريق العقل أو الاستدلال أو البرهان أو عن طريق التجريد التأملي، وإنما هي مصطلحات لا يمكن استيعابها أو التحقق منها إلا عن طريق الذوق والقلب والوجدان والحدس وتأويل الممارسة الروحانية، وتحويل تجربتها السلوكية والعملية إلى دوال رمزية تقارب التجربة اللدنية بشكل نسبي ليس إلا.

وفي هذا الصّدد يقول الأستاذ حسن الشرقاوي (ت1999م): "إنّ هذه الألفاظ لا تُعرف عن طريق منطق العقل والنّظر بقدر ما تفهم عن طريق الذوق والكشف، ولا يتأتّى ذلك إلا لسالك يداوم على مخالفة الأهواء، وتجنب الآثام، والبعد عن الشهوات، وإخلاص العبادات، والسير في طريق الله .. حتّى تتكشّف لهذا المريد الصّادق غوامضها، وتتجلّى له معانيها"[3]، ومن هنا، فالمصطلح الصوفي له ظاهر خاصّ بعامة الناس، وباطن لا يدرك إلا بالكشف والذوق؛ وهو خاص بالأولياء والمريدين ولا يفهمه سوى الخاصة الذين تركوا الدنيا وزهدوا في الحياة وأقبلوا على الخلوة والتفكير في الذات الربانية عشقا وانصهارا.

وفي هذا يقول ابن عربي: "المضمرات تلحق بعالم الغيب، والمعيّنات تلحق بعالم الشّهادة، لأنّ المضمر صالح لكلّ معيّن لا يختصّ به واحد دون آخر .. فإذا قلت زيد فما هو غيره من الأسماء، لأنّه موضوع لشخص بعينه، وإذا قلت أنت أو هو أو إنّك فهو ضمير يصلح لكلّ مخاطب قديم وحديث، .."[4]، ومن هذا المنطلق يميّز ابن عربي مثلا بين الأسماء والأعلام والصّفات والضّمائر من حيث الدّلالة، فالأسماء تعيّن المسمّى وتحدّده، والصّفات في منطقة وسطى بين الضّمائر والأسماء وسمّاها برزخية، لأنّها يمكن أن تدلّ على أكثر من موصوف واحد، والضّمائر عكس الأسماء قابلة للتّعدّد بتعدّد من تشير إليهم وتدلّ عليهم، وعلى ذلك فالأسماء توازي عالم الحسّ والشّهادة، والصّفات توازي عالم البرزخ والجبروت من حيث وسطيتها وقابليتها للاشتراك، أمّا الضّمائر فتوازي عالم الغيب والملكوت من حيث إنّها متعدّدة الدّلالة وغير قابلة للتّحديد والتّعيين[5]؛ ومن هذا نستطيع أن نقارب فهم أولويّة الذّكر بالضّمير عند خاصّة العارفين، والذّكر بالاسم المفرد عند العارفين، والذّكر بصيغة الشّهادة للمبتدئين.

وللمصطلح الصّوفي أبعاد ثلاثة: بعد عملي يتمثّل في الممارسة السّلوكيّة الذّوقيّة، والبعد الوجداني الّذي يتعلّق بطبيعة التّجربة الصّوفيّة، والبعد النّظري أو الفكري أو المعرفي الذي يقترن بالمذهب.

وهذا ما يؤكده محمّد كمال إبراهيم جعفر محقق كتاب (اصطلاحات الصّوفيّة) للكاشاني (ت730هـ/1330م) عندما أشار في مقدمة الكتاب المحقق أن للمصطلح الصّوفي ثلاثة جوانب أساسيّة: "أوّلها الجانب العملي وهو الطّريق، وثانيها الجانب النّفسي أو الشّعوري أو الوجداني أو العاطفي؛ وهو التّجربة، وثالثها الجانب النظري أو الفكري أو التعبيري؛ وهو المذهب"[6]، ويعني هذا أنّ المصطلحات الصّوفيّة تصف لنا بشكل بارز ثلاثة موضوعات أساسيّة في مجال التّصوّف ألا وهي: الطريق، والتّجربة، والمذهب؛ فالطريق يحيل على الرحلة والانتقال من عالم الحس والظاهر المادي المقترن بالدنيا إلى عالم التجريد النّوراني والوصال الأخروي. في حين تشير التجربة إلى الممارسة الصوفية في شكل مجاهدات

ورياضات ومقامات وأحوال. أما المذهب فيشير إلى التوجه النظري وتأسيس النسق المعرفي والنظري العرفاني الذي يتكون من المريد، والشيخ/ القطب، والدروس التي تكمن في مجموعة من المقامات والأحوال يتدرج فيها السالك حسب قدراته الاكتسابية وما يسبغ عليه الله من فيوضات أخلاقية ومواهب ربانيّة[7].

1.1. التّأويل والمصطلح الصّوفي: ومعنى التّأويل اختصارا الحقيقة الّتي يؤول إليها الكلام مع اتّساع مدلولات الألفاظ وسياقات الكلام، وارتبط التّأويل في القرآن بالمتشابه، وله معنى التّفسير والبيان، بينما صار معنى التّأويل عند المتأخّرين بمعنى صرف الآية عن معناها الظّاهر إلى معنى تحتمله، مع وجود ضوابط وقرائن تحيل إلى المعنى الباطن أو الطّارئ أو الدّقيق واللّطيف، والتّأويل بهذا المعنى هو المصطلح الّذي شاع واشتهر بين المفسّرين والمتكلّمين وعلماء اللّغة والصّوفيّة، وبالتّالي هنا تبدأ دائرة الخلاف بين المذاهب والفرق الكلاميّة، والصّراع على المعنى المراد من النّصوص المتّفق عليها، ومنه تبدأ مرحلة نشوء المصطلحات العلميّة الخاصّة بكلّ فنّ ومذهب، ومنه ظهور التّفسير الإشاريّ الّذي ينطلق من التّأويل، أو نعتبر التّأويل عند الصّوفيّة آلية التّفسير الإشاريّ للقرآن الكريم، أو لنقل بشكل أدقّ أنّ الإشارة هي تأويل التّأويل. يقول سهل بن عبد الله التّستريّ (ت283هـ/897م): "ما من آية في القرآن إلّا ولها أربعة معان؛ ظاهر وباطن وحدّ ومطلع، فالظّاهر التّلاوة، والباطن الفهم، والحدّ حلالها وحرامها، والمطلع إشراف القلب على المراد بها فقها من الله عزّ وجلّ، فالعلم الظّاهر علم عامّ، والفهم لباطنه والمراد به خاصّ"[8].

1. 2. أهمية المصطلح الصوفي: لا يمكن الحديث عن التّجربة الصّوفيّة أو الممارسة العرفانيّة الذّوقيّة إلّا بتحديد المصطلحات الّتي تصف ما يجده الصّوفيّ السّالك في حضرته اللّدنيّة، وسفره الرّوحانيّ، وما يعيشه من مجاهدات ورياضات قلبيّة، وما يسلكه من مدارج على مستوى المقامات والأحوال، والّتي يعدّ الفناء والبقاء نواة هذه التّجربة الّتي يرد ويصدر منها أهل الذّوق والمجاهدات، وما يترتّب عليها فيما بعد من مفاهيم ومصطلحات كالوحدانيّة (وحدة الوجود والشّهود) عند نيكلسون (ت1945م)، فالوحدة الّتي يشاهدها المتصوّف هي وحدة قد تعجز اللّغة المعيّنة أن تدركها لأنّ اللّغة موضوعة لوصف الأشياء الواقعة بالفعل، وهي حين تصف وجودا كائنا ما كان على الحقيقة، "قد لا تؤدّي الغرض المطلوب بما هو في الحقيقة موجود في المساحة الوجدانيّة المجعولة له، لكأنّما كان وجدان الشّاعر شيئا، ثمّ ما يأتي من لغة مكوّنة من كلمات وحروف وضعت لوصف ما يعتمل به مثل هذا الوجدان شيء آخر"[9]، ولهذا كانت اللّغة الصّوفيّة فوق الاستعارة والكناية، وإنّما هي إيحاءات وومضات وإشارات، وإنّما التّرجمة عن المساحة الذّوقيّة الوجدانيّة الدّاخليّة تأتي إشارة وإيماء لا تتكيّف بألفاظ اللّغة؛ كما قال أبو مغيث الحسين بن منصور الحلّاج (ت309هـ/922م)[10]: [البسيط]

حُبِّي لِمَوْلَايَ أَضْنَانِي وَأَسْقَمَنِي فَكَيْفَ أَشْكُو إِلَى مَوْلَايَ مَوْلَائِي
إِنِّي لَأَرْمُقُهُ وَالْقَلْبُ يَعْرِفُهُ فَمَا يُتَرْجِمُ عَنْهُ غَيْرُ إِيمَائِي

وذُكر أنّ الكلاباذي (ت384هـ/994م) سأل أبا العبّاس ابن عطاء (ت309هـ/922م): "ما بالكم أيّها الصّوفيّة قد اشتققتم ألفاظاً أغربتم بها على السّامعين وخرجتم عن اللّسان المعتاد، هل هذا إلّا طلب للتّمويه أو ستر لعوار المذهب؟"؛ فقال: "ما فعلنا ذلك إلّا لغيرتنا عليه ولعزّتنا عليه ولعزّته علينا"، ثمّ اندفع يقول[11]: [الوافر]

إِنَّ أَهْلَ الْعِبارَةِ سَأَلُونَا أَجَبْنَاهُمْ بِأَعْلَامِ الإِشَارَة
نُشِيرُ بِهَا فَنَجْعَلُهَا غُمُوضاً تَقْصُرُ عَنْهَا تَرْجَمَةُ الْعِبَارَة

وَنَشْهَدُهَا وَتَشْهَدُنَا سُرُوراً لَهُ فِي كُلِّ جَارِحَةٍ إِشَارَة
تَرَى الأَقْوَالَ فِي الأَحْوَالِ أَسْرَى كَأَسْرِ الْعَارِفِينَ ذَوِي الخَسَارَة

ولا يمكن للسّالك المريد أيضا أن يسافر في تعراجه الصّوفيّ من أجل امتلاك حقيقة الإنسان الكامل أو الوصول إلى حقيقة القطب إلا بمعرفة المفاهيم والمصطلحات الصّوفيّة التي قد ترشده وتهديه في سفره الوجداني وترحاله الروحاني، والتي ستساعده بلا ريب على امتلاك قبس المعرفة الإشراقيّة، والسّيطرة على مفاتيح الحضرة اللّدنيّة، والقدرة على استكناه التّجليات الرّبّانيّة، والارتشاف من معين الإشراق الإلهي والكشف النّوراني.

ومن المعروف أنّ استيعاب المصطلح الصّوفيّ وتمثّله خطوة أساسيّة ومرحلة عملية مهمة لفهم التّجربة الصّوفيّة وتفسيرها، ولكن هذا الاصطلاح العرفاني ليس مثل غيره من الاصطلاحات العلمية والفنية المقننة بدلالات حرفية معينة، وإنما هو اصطلاح هلاميّ يصعب الإمساك به؛ حيث تتغيّر دلالاته المفهومية والتصورية حسب كل صوفي ومقام سلوكي وتجربة عرفانية، فالكتابة الصّوفيّة والاصطلاحيّة تدخل ضمن عالم مجرد مليء بالمجازات والكنايات، ويسبح في نسق مكثّف من الإشارات والعلامات الرّمزيّة. كما تتّخذ هذه الكتابة أبعادا سيميائيّة إيحائيّة تنزاح عن الدلالات اللغوية والمعجمية الحرفية.

ولهذا فيذهب الكثير من الدّارسين والشّرّاح لشطحات المتصوّفة أنّ الخلاف بين أهل الظّاهر (الحديث) وبين أمثال الحلّاج إنّما هو خلاف في العبارة والاصطلاح وليس في جوهر الشّيء؛ يقول الهجويريّ (ت465هـ/1072م): "وبعض أهل السّنّة ينكرون عليه –أي الحلاج- أقواله الّتي تشير بالامتزاج والاتّحاد، ولكن خطأه في التّعبير وحده لا في المعنى، لأنّ من غلبته النّشوة على أمره لا قوّة له على دقّة التّعبير، وزد على ذلك أنّ المعنى المقصود من التّعبير قد يصعب فهمه، لذلك فإنّ النّاس قد يجهلون مقاصد الكاتب، وهم بذلك لا ينكرون المعنى الحقيقيّ الّذي أراده، ولكن ينكرون الفكرة الّتي كوّنها لعقولهم عمّا أراد الكاتب أن يقول"[12]؛ ولذلك تشترك اللّغة الصّوفيّة ومعها مصطلحاتها في كون اللّفظ يحتمل المعنى الظّاهر؛ وهو فهم عامّة النّاس، ومعنى باطن يُدرك بلطائف الإشارات يختلف فيها النّاس بحسب فهومهم وتجاربهم؛ وقد أنكر بعض النّاس على ابن عربي تشبيبه وغزله كما أنكروا خمريّات ابن الفارض، وهو ظاهر لغتهم، بينما هي عندهم اصطلاحات أشاروا بها إلى غوامض المعاني النّاتجة عن عمق تجاربهم الصّوفيّة؛ حيث يقول ابن عربي في هذا الصّدد حين أنكروا عليه غزله وتشبيبه في مقدّمة كتاب (ترجمان الأشواق): "وكان سبب شرحي لهذه الأبيات أنّ الولد بدرا الحبشي والولد إسماعيل ابن سودكين سألاني في ذلك، وهو أنّهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكران هذا من الأسرار الإلهيّة، وأنّ الشّيخ يتستّر لكونه منسوبا إلى الصّلاح والدّين، فشرعت في شرح ذلك وقرأ عليّ بعضه القاضي ابن العديم يحضرة جماعة من الفقهاء، فلمّا سمع ذلك المنكر الّذي أنكره تاب إلى الله سبحانه وتعالى ورجع عن الإنكار على الفقراء وما يأتون به في أقاويلهم من الغزل والتّشبيب ويقصدون في ذلك الأسرار الإلهيّة، ... أُشير بها إلى معارف ربّانيّة، وأنوار إلهيّة، وأسرار روحانيّة، وعلوم عقليّة، وتنبيهات شرعيّة، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتّشبيب لتعشق النّفوس بهذه العبارات فتتوفّر الدّواعي على الإصغاء إليها ..."[13]؛ فالمعنى الحقيقي لا يزال كامنا في بطن التّجربة، فإذا جاء التّعبير عنه بلغة العقل واللّفظ قد تكون الفكرة المكوّنة في عقول النّاس عنه موضعاً للإنكار، ومردّ هذا إلى عدم الاطّلاع على التّجربة الصّوفيّة، فإنّهم لو علموا لفهموا المقصود من اصطلاحات القوم، ولذلك أيضا قال النّفّري (ت354هـ/965م): "إذا اتّسعت الرّؤية ضاقت العبارة"، ولمّا سئل أبو حامد الغزالي (ت505هـ/1111م) عن العلوم الباطنة الّتي تحصل بالتّجربة؛ أجاب بأنّها "لا تكيّف بالقول ولا

بالكتابة؛ لأنّها ذوقيّة، وكلّ ما كان ذوقيّا لا يكيّف بالقول ولا بالكتابة، فلا تعلمه إلّا إذا وصلت إليه، وما مثلك في ذلك إلّا كمثل من جهل الحلاوة أو المرارة مثلا وأراد أن يكيّفه بمجرّد القول والكتابة فلا يقدر عليه البتّة"[14]. وإن كان القشيريّ بأنّ بعض القوم يتعمّدون التّلغيز والتّعمية في اصطلاحاتهم؛ حيث يقول: "وهذه الطّائفة يستعملون ألفاظاً فيما قصدوا الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإخفاء والسّتر على من يباينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها"[15].

1. 3. التّماس والاتّصال بين التّصوّف ومختلف المشارب: إنّ الحديث عن منطقة التّواصل بين المنظومات الفكريّة في الحقيقة هو بحث في نظرية التّلقّي والمعرفة، ولولا وجود حدود بين هذه الدّوائر اقتضت وجود خلافات وتجاذبات لما أقررنا أو انتبهنا إلى البحث عن الخلفيات المعرفيّة والمشارب العلميّة لكلّ حقل معرفيّ أو بالأحرى لكلّ منظومة فكريّة، ممّا انجرّ عنه وجود بؤر خلاف بينها ثمّ ما ترتّب عليها من وجود مذاهب واتّجاهات ومدارس فكريّة وعقديّة وفلسفيّة، وهو عند المتكلّمين والفلاسفة عملية عقليّة تتدرّج من المحسوس إلى المعقول، كما أنّ المحمول على الاتّصال يتضمّن شقّين: الأوّل منه فكرة وهو أبحاث الفلاسفة في الاتّصال، والثّاني منه حالة وهي تجارب الصّوفيّة[16].

هذا وقد ظهرت عدّة كتب ومعاجم خاصّة بالمصطلحات الصّوفيّة تسهل على القارىء العادي أو السّالك المريد معاني الممارسة الصّوفيّة وتغوص به في أعماقها الروحانية كشفا وتأويلا.

ولقد تعددت الاصطلاحات وتجاوزت أكثر من تسعين مصطلحا صوفيّا[17]، بل تجاوزت المائة أو الألف، ورتبت إما بطريقة ألفبائية وإمّا بحسب الموضوعات وإما بحسب المقامات والأحوال.

2. بيبليوغرافيا المصطلح الصّوفيّ:

ظهرت مجموعة من الكتابات المعجميّة في مجال الاصطلاح الصّوفيّ تقوم بتفكيك المصطلحات وشرحها عرفانيّا ورمزيّا واستقراء دلالاتها السّياقيّة داخل الممارسات الصّوفيّة والتّجارب الذّوقيّة، كما ظهرت كتابات نظرية حول الاصطلاح الصّوفيّ تحاول دراسة المصطلح دراسة نقدية وتأويلية وتفكيكيّة، الهدف منها دراسة منابع المصطلح الصّوفيّ وطبيعته ومفهومه ومرجعياته ومستوياته التواصلية.

ومن المعاجم الصوفية نستحضر كتاب (البيان عن المشكلات) للسراج الطّوسي (ت378هـ/988م)؛ شرح فيه الألفاظ الجارية في كلام الصّوفيّة، ورسالة الإمام القشيريّ (ت465هـ/1074م)؛ وتميّزت رسالة القشيريّ بإيراد الشّواهد من القرآن الكريم والحديث النّبويّ الشّريف أثناء عرض وشرح المصطلح الصّوفيّ، و(كشف المحجوب) للهجويريّ (ت465هـ/1072م)، و(اصطلاحات الصّوفيّة) لمحيي الدّين ابن عربي (ت638هـ/1240م)، ومعجم (اصطلاحات الصّوفيّة) لعبد الرزاق الكاشاني (ت735هـ/1330م)، والّذي يعدّ بداية لنضج المصطلح الصّوفيّ، إضافة إلى معجمه (لطائف الإعلام)، ويصبح المصطلح الصّوفيّ جزءا لا يتجزّأ من المصطلحات العلميّة والفنّيّة للحضارة الإسلاميّة مع الشّريف الجرجاني (ت816هـ/1413م) في تعريفاته والتّهانوي في (كشّاف اصطلاحات العلوم والفنون) سنة 1158هـ/1746م، و(معجم الكلمات الصّوفيّة) لأحمد النقشبندي الخالدي (ت بعد 1247هـ/1832م)، و(المعجم الصّوفي) للدكتورة سعاد الحكيم، و(معجم مصطلحات الصّوفيّة) لعبد المنعم الحفني، وكتاب (معجم ألفاظ الصّوفيّة) لحسن الشرقاوي (ت1999م)، وكتاب (المصطلح الصّوفيّ بين التّجربة والتّأويل) لمحمد المصطفى عزام، و(بحث حول جذور المعجم التقني للتّصوف الإسلامي)[18] للويس ماسينيون (ت1962م).

ويلاحظ أنّ أوسعها هو معجم (لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام) لكمال الدّين عبد الرّزّاق الكاشاني السّمرقنديّ (ت735هـ)؛ حيث ضمّ ألفا وستّمائة وثمانية وخمسين مدخلا (1856)، في حين بلغ

معجم سعاد حكيم ستّمائة وسبعة مصطلحات، هناك كتبا تفردت بالمعجم الصوفي وتخصّصت فيه بشكل محدّد ومستقلّ، وفي المقابل هناك كتب تناولت المصطلح الصّوفيّ مع باقي المصطلحات المعرفيّة الأخرى الّتي تنتمي إلى الفلسفة واللّغة والشّريعة والآداب والعلوم والفنون والحرف الأخرى؛ مثل كتاب (كشاف اصطلاحات العلوم والفنون) لمحمد علي التهانوي (ت1158هـ/1745م)، و(المصطلح الفلسفي عند العرب) للباحث عبد الأمير الأعسم (ت2019م)، و(المعجم الفلسفيّ) لجميل صليبا (ت1976م).

3. منزلة القرآن عند الصّوفيّة وأثره في صياغة المصطلح الصّوفيّ:

ينقل الكلاباذي على أنّ الصّوفيّة أجمعوا على تعظيم القرآن[19]، ومنه التّقيّد بالأحكام الّتي جاءت فيه والالتزام بها، وذكر ابن تيمية أنّ المراد بالعلم عند مشايخ الصّوفيّة الأوائل هو الشّريعة[20]، وألحّوا في إنكار الكلام والفلسفة ونحوها كأبي طالب المكّيّ (ت386هـ/998م)، ويُروى عن أبي سليمان الدّاراني (ت215هـ/831م) أنّه قال: "ربّما تقع النّكتة في قلبي من نكت القوم أيّاما فلا أقبلها إلّا بشاهدين عدلين: الكتاب والسّنّة"[21]، ويبدأ الخلاف عندما جعل الصّوفيّة للنّصوص ظاهرا وباطنا، فقد تمسّك أهل الفقه والحديث بظاهر النّصوص، "وللصّوفيّة مستنبطات في علوم مشكلة على فهوم الفقهاء والعلماء، لأنّ ذلك لطائف مودعة في إشارات لهم تخفى في العبارة من دقّتها ولطافتها"[22]، لأنّ القرآن فيه الكثير من المتشابه على كثير من الأفهام، لا يعرفه إلّا الخواص من الصّفوة وهم الصّوفيّة بحسبه، ومنه تنوّعت الاتّجاهات في تفسير القرآن وتعدّدت غاياتها، منها الّتفسير بالمأثور، والتّفسير باللّغة، والتّفسير بالرّأي، وهناك التّفسير بالإشارات الرّقيقة فظهر بذلك التّفسير الإشاريّ؛ وهو تأويل الكلام على خلاف الظّاهر بالغوص في المعاني والأسرار والإشارات تظهر للعارفين بالله من أرباب السّلوك والمجاهدات، فانقدحت في أذهانهم بعض المعاني الدّقيقة، كتفسير السّلمي (ت412هـ/1021م)، و(لطائف الإشارات) للقشيري، وتفسير الكاشاني، وتفسير أحمد ابن عجيبة (ت1224هـ/1809م) وغيرها.

ويعدّ القرآن الكريم المصدر الأوّل الّذي أثرى المنظومة الصّوفيّة بمصطلحات شرعيّة، حيث نجد الكثير من المصطلحات الصّوفيّة ذات أصل قرآنيّ، أو من الحديث النّبويّ الشّريف، ومن أقوال أئمّة الصّوفيّة أيضا، وتتبّع كلّ ذلك يتطلّب الكثير من الجهد والفرز والاستقصاء والاستقراء مع اختلاف الاتّجاهات والمدارس الصّوفيّة، لكن أغلب ما يُعرف بالتّصوّف السّنّيّ يعتمد على ألفاظ القرآن الكريم والحديث النّبويّ الشّريف في صياغة المصطلح الصّوفي، يقول الإمام الجنيد بن محمّد البغداديّ (ت298هـ/910م): "إنّه لتعرض عليّ النّكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلّا بشاهدي عدل"، وإن كان الجنيد يقصد المعاني الصّوفيّة فالألفاظ هي صور لهذه المعاني فتعرض تبعا لذلك على مفردات القرآن الكريم والحديث النّبويّ الشّريف، وقد حاولت بعض الدّراسات التّطرّق لهذا الجانب، وتتبّع ذلك من خلال شواهد من القرآن الكريم والحديث النّبويّ الشّريف[23]. ويعدّ المستشرق لويس ماسينيون أوّل من التفت إلى دراسة الأصل القرآني للمصطلح الصّوفيّ وتخصيص بحث لذلك في ما وجدنا، وكون المتصوّفة مواظبين على تلاوته واصطباغ كلامهم به، وكتب بحثا في نشأة المصطلح الفنّيّ للتّصوّف الإسلاميّ منها: Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane".

وتختلف كثرة الشّواهد وقلّتها من معجم إلى آخر فابن عربي لم يستعمل سوى ثلاثة شواهد في (معجم اصطلاحات الصّوفيّة)، بينما يعتمد الكاشاني بعد الشّرح اللّغوي للمداخل على الشّواهد القرآنيّة، وكذلك الشّواهد من الحديث النّبويّ الشّريف ما وجد مناسبة إلى ذلك. في ما يمكن أن نجعل المصطلح الصّوفيّ ذا المشرب القرآني أو النّبويّ على نوعين:

النّوع الأوّل: مصطلحات صوفيّة لها أصول قرآنيّة أو نبويّة من جهة اللّفظ والمعنى؛ كالإخبات والإنابة والتّوكّل والاستقامة والرّجاء والتّوبة وسائر مقامات وأحوال الصّوفيّة.

النّوع الثّاني: مصطلحات صوفيّة لها أصول قرآنيّة من جهة اللّفظ دون المعنى، كمدرسة ابن عربي وتلامذته، حيث استخدمت فيها ألفاظ القرآن على غير المعاني الأصليّة مع وجود مناسبة ما بين المعنى الأصليّ والمعنى الجديد، ومنه يشتغل التّأويل في صياغة الدّلالة وفق الرّؤية الصّوفيّة للمتصوّف، وغالبا ما تنزع إلى علم الكلام والفلسفة، فيصطبغ المعنى الأصليّ بالخلفيّة المعرفيّة للمتصوّف، كفلسفة الإشراق للشّهاب السّهروورديّ، ولفظ "الإشراق" نفسه له استعمال في القرآن الكريم؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزّمر:69]، وله دلالة فلسفيّة معرفيّة وعرفانيّة تستمدّ من المانويّة وفلسفة النّور والظّلام وغيرها في فلسفة السّهروورديّ.

وكلفظ "الغراب" في القرآن الدّالّ على الطّائر المعروف، أمّا عند ابن عربي فيشير إلى الجسم الكلّيّ؛ "وهو أوّل صورة الجوهر الهبائيّ، وبه عمّ الخلاء، وهو امتداد متوهّم من غير جسم، وحيث قبل الجسم الكلّيّ من الأشكال الاستدارة، عُلم أنّ الخلاء مستدير، ولمّا كان هذا الجسم أصل الصّور الجسميّة الغالب عليها غسق الإمكان وسواده فكان في غاية البعد عن عالم القدس وحضرة الأحديّة، سمّي بالغراب الّذي هو مثل البعد والسّواد"[24].

وكمصطلح الإحرام مثلا الّذي له معنى شرعيّ أو فقهيّ كونه أوّل أركان عبادة الحجّ، وأمّا في العرف الصّوفيّ فهو بمعنى آخر؛ وهو ترك شهوة المخلوقات، كما أنّ معنى التّحلّل من الإحرام فهو بمعنى التّوسّع للخلق والنّزول إليهم[25].

التّفسير الإشاريّ والمصطلح الصّوفيّ: عُرف التّفسير الصّوفيّ بالتّفسير الإشاريّ، ويتمثّل في الانطلاق من كون النّصّ يحتمل عدّة معان، يمكن جعلها على قسمين وهو معنى ظاهر يصل إلى فهمه عوامّ النّاس من الفقهاء وعلماء الظّاهر، وله معنى باطن لا يظهر إلّا للخاصّة من العارفين، وبالتّالي نلاحظ ظهور مصطلحي العلم والمعرفة عند الصّوفيّة، فالعلم ومنه العلماء اختصّوا بالظّاهر، والمعرفة ومنه العارفون اختصّوا بعلم الباطن، وهذا النّوع من العلم ليس كَسْبيّا يُنال بالمحاضرة والمذاكرة، وإنّما هو علم وهبي يؤتى لأهل الصّلاح والمجاهدة، وفي ذلك يقول القشيري عن تفسيره: "وكتابنا هذا يأتي على طرف من إشارات القرآن على لسان أهل المعرفة، إمّا من معاني قولهم أو قضايا أصولهم، سلكنا فيه طريق الإقلال خشية الملال، ..."[26]؛ فأهل المعرفة هم أهل الباطن والعلوم الذّوقيّة، بينما يقصد بالعلم عموما أهل الظّاهر، فالمعرفة مركب الحقيقة، والعلم مركب الشّريعة.

ومن أهمّ التّفاسير الصّوفيّة تفسير الكاشاني المنسوب لابن عربي؛ حيث يقول صاحبه في مقدّمته: "ما نزل من القرآن آية إلّا ولها ظهر وبطن، ولكلّ حرف حدّ ومطلع، فالظّهر هو التّفسير، والبطن هو التّأويل، والحدّ هو ما تتناهى إليه الفهوم من معنى الكلام، والمطلع ما يصعد إليه منه فيطلع على شهود الملك العلّام"[27]، وهو يشبه كلام التّستريّ المتقدّم. وفي الحقيقة فإنّ التّفسير الإشاري يعتمد على المصطلحات الصّوفيّة بشكل أساس ويشغل بالتّأويل كما ذكرنا، ومنه يستمدّ المصطلح الصّوفي، والآيات القرآنية كشواهد ورموز عليه[28]، وقد أثار هذا النّوع من الاستدلال جدلا واسعا بين المذاهب ونقاط تماس في الخلافات بينها، أو لنقل هي جوهر منطلقات الخلافات المذهبيّة والكلاميّة، وفي هذا المقام لا يهمّنا الخوض في ذلك بين المستسغين له والرافضين، وإنّما كيفية اشتغال المصطلح الصّوفي انطلاقا من النّصّ القرآني.

4. المصدر الدّخيل أو الأجنبيّ والفلسفيّ للمصطلح الصّوفي:

تكاد تُجمع دراسات المستشرقين على الزّعم أو الطّرح بالأثر الأجنبيّ على التّصوّف الإسلاميّ، وبالتّالي على مصطلحاته أيضا، وخاصّة من الثّقافة الفارسيّة والهنديّة والسّريانيّة والدّيانات الأخرى كالمسيحيّة واليهوديّة، ويبرّر محمّد الشّرقاوي ذلك بأنّ هؤلاء المستشرقين انطلقوا في دراسة التّصوّف الإسلامي من خلال ثقافتهم المسبقة حول تلك المشارب والمنازع[29]، منهم آرثر جون آربري (ت1969م) الّذي قال بفارسيّة التّصوّف الإسلاميّ، بينما يزعم نيكلسون (ت1945م) يونانيّته لاسيّما الأفلاطونيّة المحدثة والمانويّة والغنوصيّة[30]، ثمّ اعترف بعد ذلك بصعوبة الفصل أو العزو إلى سبب واحد في نشأة التّصوّف بشكل عامّ، فيما يرى ماسينيون بأنّ المصطلح الصّوفيّ يستمدّ من:

- القرآن الكريم.
- ثمّ العلوم العربيّة الإسلاميّة كالحديث والفقه والنّحو وغيرها.
- ثمّ مصطلحات المتكلّمين الأوائل.
- ثمّ اللّغة العلميّة الّتي تكوّنت في الشّرق في القرون السّتّة الميلاديّة الأولى من لغات أخرى كاليونانيّة والفارسيّة وغيرها، وأصبحت لغة العلم والفلسفة[31].

مصطلحات من القرآن الكريم: فمن المصطلحات التي نهلها المتصوفة من القرآن الكريم نذكر: الذّكر، والسّرّ، والقلب، والتّجلّي، والاستمتاع، والاستقامة، والاستواء، والاصطناع، والاصطفاء، والإخلاص، والرّياء، والرّضى، والخلق، والعلم، والنّفس المطمئنة، والسّكينة، والتّوبة، والرّجاء، والخوف، والمحبّة، والعشق، والصّبر، والشّكر، والعلم اللّدني، والدّعوة، واليقين، والله، والنّور، والحقّ، وغيرها.

مصطلحات من الحديث النّبويّ الشّريف: ومن المصطلحات التي أخذت من الحديث النبوي الشريف نستحضر: الجلال، والخضر، والخوف، وأهل الذكر، والرداء، والأبدال، والأوتاد، والغوث، والنجباء، والنقباء، والوجد، والذّوق، وغيرها.

مصطلحات من علوم أخرى: ومن المفردات الصّوفيّة التي استلهمت من النّحو: الغياب، والحضور، والمعرفة، والاسم، والحال، والرّسم، والعلّة، والصّفة، والشّاهد، والإشارة، والواحد، والجمع، والوصل، والفصل، والرّفع، والخفض، والجزم، ونحوها. كما استفاد المعجم الصوفي من بعض المصطلحات الدخيلة منذ العصر الجاهلي كالأفلاك والأزياج والمهرجان والدستور والترياق والديوان، ومن مصطلحات المرجعيّة الكيميائيّة نستحضر: الكيمياء، وكيمياء السّعادة، والإكسير، والعقاقير، والتّدابير، والمزاج. ومن المصطلحات ذات المرجعية الفلكية وألفاظ علم التنجيم ككوكب الصبح، وكون الفطور غير مشتت للشمل، واللوامع، وليلة القدر.

مصطلحات من علم الكلام: ومن المصطلحات التي أخذت من علم الكلام كما لدى المعتزلة والأشاعرة والمرجئة والماتريدية نذكر تمثيلا: التوحيد، والعقل، والعدل، والعرض، والجوهر، والذات، والصورة، والتنزيه، والقديم، والثبوت، والوجود، والأزل، وغيرها، ومن المصطلحات التي أخذت من المرجعية الفلسفية نذكر: العقل، والنّفس، والحسّ، والهيولى، والعقل الأوّل، والفيض، والنّفس الكلية، والنّظر، والحكمة، والإشراق ونحوها.

مصطلحات من الفقه وعلومه: ومن المصطلحات الصّوفيّة التي تنتمي إلى المرجعيّة الفقهيّة: الصّلاة، والوضوء، والطّهارة، والزّكاة، والحجّ؛ على أنّها هي نفسها تستمدّ من القرآن الكريم والحديث النّبويّ الشّريف[32].

خاتمة:

تتقابل حكمة الصّوفيّة وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد؛ حكمة الصّوفيّة حكمة ذوقيّة، وهي نور مقذوف من الله في قلوب أحبّائه، وحكمة الفلسفة عقليّة ترجع إلى الحسّ وتوظّف العقل والتّجريد، وهاتان الطّاقتان هما موطن الحكمة الّتي يستمدّ منها الحكيم كشفه لنور الوجود، ويتميّز بهما عالما الغيب والشّهادة، وهو ما أدركه ابن رشد حين سأل ابن عربي: "هل وجدتم بالذّوق ما وجدناه نحن بالنّظر؟"، وما أحسن إجابة ابن عربي حين قال: "نعم ولا"[33]، فالحقيقة تتجاوز حدود المنطق، فلا يسوغ فيها النّفي والإثبات، بل تُنال بالوصول إليها ومعاينتها، وبهذا نفهم تداخل المصطلح الصّوفي الذي تتجاذبه مصادر المعرفة في الدّيانات عموما، وفي الإسلام خصوصا؛ بين وحي (الكتاب المقدّس)، وذوق، وعقل، وكيف أثرى النّصّ القرآني المصطلح الصّوفي وكذلك الحديث النّبويّ، ثمّ كيف انزاحت الكثير من معاني المصطلحات الصّوفيّة عن المعنى الأصلي لها إلى المعنى الجديد وفق الرّؤية الصّوفيّة والتّجربة الذّوقيّة، وهي طبعا تختلف باختلاف التّجارب والمناهل الّتي يصدر عنها الصّوفيّ، فوجدنا على سبيل المقال اصطلاحات الحلّاج الّتي تنزع إلى الالتقاء والافتراق ومعاناة الشّوق، ووجدنا اصطلاحات ابن عربي الّتي تأخذ من العشق العذري الكثير، ووجدنا اصطلاحات ابن الفارض الّتي تتّكئ على معاني السّكر والخمرة، وتتّجه إلى الفناء في ذات الله، وإن كانت تتّفق من حيث المبدإ بالانطلاق من المعنى الظّاهري المحسوس، وتتّخذ منه إشارات ولطائف إلى المعنى الباطن الّذي يصعب إدراكه على عامّة النّاس، وبالتّالي صار هناك طبقات للفهم، شكّل فيها المصطلح الصّوفيّ رابطا ورامزا ودالّا عليها.

ويتبين لنا بعد هذا العرض الوجيز أن التمكن من المصطلح الصوفي مسلك ضروري وخطوة أساسية لفهم التجربة العرفانية ومعايشة الرحلة الوجدانية والاطلاع على النسق المذهبي على مستوى التنظير والتأطير والتكوين. كما أن المريد السالك لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة المحمدية والولاية القطبية إلا عن طريق التدرج في مجموعة من المقامات والأحوال التي تستوجب من المريد أن يفهم مصطلحاتها وأن يتمثلها سلوكا وتجربة ومذهبا.

وإذا كان الفلاسفة يستخدمون العقل النظري في اكتشاف الحقيقة، فإن الصوفية يستعملون القلب في ذلك، ويعني هذا أن المصطلح الصوفي ينقسم إلى ظاهر له دلالة سطحية حرفية، وباطن يتسم بلغة انزياحية رمزية مجردة.

ويلاحظ كذلك أن المصطلح الصوفي قد خضع لجدلية التأثر والتأثير على حد سواء؛ مما جعل لهذا الاصطلاح منابع داخلية وخارجية ومرجعيات متعددة.

بالإضافة إلى ذلك، نجد أن هذا المصطلح الصوفي قد أثار بسبب مجازيته واتساع نطاقه التجريدي مجموعة من المشاكل على مستوى التلقي والتمثل والشرح والتفسير والتأويل، وتعود هذه المشاكل الاصطلاحية في مجال التسمية الصوفية إلى اختلاف المعاني وكثرة اللفظ المشترك وتعدد الألفاظ المترادفة واختلاف التجربة الوجدانية من صوفي إلى آخر، ومن مذهب سلوكي إلى آخر، والانتقال من ممارسة خاصّة إلى ممارسة عامة.

المصادر والمراجع:

- إبراهيم، مجدي، التّجربة الصّوفيّة، المكتبة الصّوفيّة، القاهرة، 2000م.
- إبراهيم، مجدي، مشكلة الاتّصال بين ابن رشد والصّوفيّة، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، 2001م.
- ابن تيمية، أبو العبّاس عبد الحليم بن عبد السّلام (ت728هـ)، الاستقامة، تحقيق: محمّد رشاد سالم، مؤسّسة قرطبة، القاهرة، ط2، دت.
- ابن عربي، محيي الدّين محمّد (ت638هـ)، تفسير ابن عربي، تحقيق: عبد الوارث محمّد عليّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2010م.
- ابن عربي، محيي الدّين (ت638هـ)، الفتوحات المكية، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه: أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1999م.
- ابن عربي، محيي الدّين (ت638هـ)، شرح ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به: عبد الرّحمن المصطفاويّ، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2005م.
- أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التّأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدّين ابن عربي)، دار الوحدة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط1، 1983م.

- التّستريّ، أبو محمّد سهل بن عبد الله (ت283هـ)، تفسير التّستريّ، تحقيق: محمّد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1423هـ.
- التّهانوي، محمّد بن عليّ بن عليّ (ت1158هـ)، كشّاف اصطلاحات العلوم والفنون، وضع حواشيه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2006م.
- الجرجاني، الشّريف أبو الحسن عليّ بن محمّد (ت816هـ)، التّعريفات، تحقيق: محمّد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2000م.
- حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر، القاهرة، ط1، 1987م.
- الحلاج، أبو مغيث الحسين بن منصور (ت309هـ)، ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلّاج وكتاب الطّواسين، وضع حواشيه: محمّد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2002م.
- حمداوي، جميل، التّصوّف الإسلاميّ من خلال قضاياه وظواهره، ط1، 2016م، د مط.
- الشّرقاويّ، محمّد عبد الله، الاتّجاهات الحديثة في دراسة التّصوّف الإسلاميّ، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993م.
- الشيخ كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني (ت730هـ)، اصطلاحات الصوفية،تحقيق: محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1981م.
- الطّوسيّ، أبو نصر السّراج (ت378هـ)، اللّمع في التّصوّف، تحقيق: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1960م.
- عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، دار الأندلس، بيروت، 1982م.
عبد الرّازق، محمود، المعجم الصّوفيّ، مكتبة سلسبيل، القاهرة، 2007م.
- الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد (ت505هـ)، خلاصة التّصانيف في التّصوّف، اعتناء: محمّد أمين الكردي، مطبعة السّعادة، القاهرة، ط4، دت.
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن (ت465هـ)، الرّسالة القشيريّة، تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشّريف، مطبعة دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1974م.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن (ت465هـ)، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ط2، 1981م.
- الكلاباذي، أبو بكر محمّد (ت380هـ)، التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف، تحقيق: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، 1961م.
- الكلاباذي، أبو بكر محمّد (ت380هـ)، التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف، تحقيق: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، 1961م.
- محمد المصطفى عزام، المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، نداكوم للصحافة والطباعة، ط1، 2001م.
- مسايل، السّعدي، "سيميائيّة الخطاب الصّوفيّ في الدّيوان الكبير لمحيي الدّين ابن عربي"، أطروحة دكتوراه العلوم، كلية الآداب واللّغات، قسم اللّغة العربيّة وآدابها جامعة سطيف، 2017م/2018م.
- نيكلسون، رينولد، الصّوفيّة في الإسلام، ترجمة: نور الدّين شريبة، القاهرة، 1974م.
- الهجويري، أبو الحسن عليّ بن عثمان (ت465هـ)، كشف المحجوب، حقّقه وقدّم له: إبراهيم الدّسوقي شتا، دار التّراث العربي، القاهرة، 1974م.
- ولتر ستيس، التّصوّف والفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتّاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999م.
- L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1968.

الهوامش:

[1]- انظر: حمداوي، جميل، التّصوّف الإسلاميّ من خلال قضاياه وظواهره، ط1، 2016م، ص32 وما بعدها.
[2]- عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، دار الأندلس، بيروت، 1982م، ص174.
[3]- حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر، القاهرة، ط1،1987م، ص7.
[4]- ابن عربي، محيي الدّين (ت638هـ)، الفتوحات المكّيّة، دار صادر، بيروت، دت، ج2، ص157، 158.
[5]- انظر: أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التّأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدّين ابن عربي)، دار الوحدة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط1، 1983م، ص341.
[6]- الشيخ كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني (ت730هـ)، اصطلاحات الصوفية، تحقيق: محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1981م، ص5.
[7]- انظر: حمداوي، جميل، التّصوّف الإسلاميّ من خلال قضاياه وظواهره، المصدر السّابق، ص32 وما بعدها.

[8]- التّستريّ، أبو محمّد سهل بن عبد الله (ت283هـ)، تفسير التّستريّ، تحقيق: محمّد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1423هـ، ص16.
[9]- إبراهيم، مجدي محمّد، التّجربة الصّوفيّة، المكتبة الصّوفيّة، القاهرة، 2000م، ص136.
[10]- الحلاج، أبو مغيث الحسين بن منصور (ت309هـ)، ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلّاج وكتاب الطّواسين، وضع حواشيه: محمّد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2002م، ص118، وانظر: الهجويري، أبو الحسن عليّ بن عثمان (ت465هـ)، كشف المحجوب، حقّقه وقدّم له: إبراهيم الدّسوقي شتا، دار التّراث العربي، القاهرة، 1974م، ص180.
[11]- انظر: الكلاباذي، أبو بكر محمّد (ت380هـ)، التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف، تحقيق: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، 1961م، ص59.
[12]- الهجويري، كشف المحجوب، المصدر السّابق، ص181.
[13]- ابن عربي، محيي الدّين (ت638هـ)، شرح ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به: عبد الرّحمن المصطفاويّ، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2005م، ص24، 25.
[14]- الغزالي، أبو حامد (ت505هـ)، خلاصة التّصانيف في التّصوّف، اعتناء: محمّد أمين الكردي، مطبعة السّعادة، القاهرة، ط4، دت، ص13، 14.
[15]- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن (ت465هـ)، الرّسالة القشيريّة، تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشّريف، مطبعة دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1974م، ج1ص200.
[16]- إبراهيم، مجدي، مشكلة الاتّصال بين ابن رشد والصّوفيّة، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، 2001م، ص12.
[17]- انظر: محمد المصطفى عزام، المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، نداكوم للصحافة والطباعة، ط1، 2001م، ص178.
[18] - L.Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1968.
[19]- انظر: الكلاباذي، أبو بكر محمّد (ت380هـ)، التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف، المصدر السّابق، ج1ص54.
[20]- انظر: ابن تيمية، أبو العبّاس عبد الحليم بن عبد السّلام (ت728هـ)، الاستقامة، تحقيق: محمّد رشاد سالم، مؤسّسة قرطبة، القاهرة، ط2، ج1ص94.
[21]- ابن تيمية، الاستقامة، المصدر السّابق، ج1ص96.
[22]- الطّوسيّ، أبو نصر السّراج (ت378هـ)، اللّمع في التّصوّف، تحقيق: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1960م، ص32.
[23]- انظر مثلا: عبد الرّزّاق، محمود، المصطلح الصّوفي، أطروحة دكتوراه، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، جامعة الملك خالد، المملكة العربيّة السّعوديّة،
[24]- الجرجاني، الشّريف أبو الحسن عليّ بن محمّد (ت816هـ)، التّعريفات، تحقيق: محمّد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2000م، ص163.
[25]- انظر: التّهانوي، محمّد بن عليّ بن عليّ (ت1158هـ)، كشّاف اصطلاحات العلوم والفنون، وضع حواشيه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2006م، ج1ص388.
[26]- القشيري، عبد الكريم بن هوازن (ت465هـ)، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ط2، 1981م، ج1ص41.
[27]- ابن عربي، محيي الدّين محمّد ابن عليّ (ت638هـ)، تفسير ابن عربي، تحقيق: عبد الوارث محمّد عليّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2010م، ج1ص4.
[28]- انظر: عبد الرّازق، محمود، المعجم الصّوفيّ، مكتبة سلسبيل، القاهرة، 2007م، ص109.
[29]- انظر: الشّرقاويّ، محمّد عبد الله، الاتّجاهات الحديثة في دراسة التّصوّف الإسلاميّ، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993م، ص22.
[30]- انظر: نيكلسون، رينولد، الصّوفيّة في الإسلام، ترجمة: نور الدّين شريبة، القاهرة، 1974م، ص15 وما بعدها.
[31]- انظر: الاتّجاهات الحديثة في التّصوّف الإسلاميّ، المرجع السّابق، ص168، 169.
[32]- انظر: حمداوي، جميل، التّصوّف الإسلاميّ من خلال قضاياه وظواهره، المرجع السّابق، ص32 وما بعدها.
[33]- ابن عربي، محيي الدّين، الفتوحات المكية، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه، أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1999م، ج1، ص153.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 435 – 450
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

دور المسجد في تنمية الوعي البيئي - دراسة نظرية –

The role of the mosque in developing environmental awareness - Theoretical study -

طالب الدكتوراه مروان مهداوي
جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2
mahdaouimarouane@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/10 تاريخ القبول: 2022/02/28

الملخص:
تهدف هذه الورقة البحثية إلى معرفة الدور التربوي للمسجد في تنمية الوعي البيئي بين فئات المجتمع، لما للمسجد من دور مهم وبارز في العملية التربوية خصوصا ما يشهده العالم اليوم من أزمات وتلوث بيئي طال مناحي الحياة جميعاً نتيجة السلوكات اللاعقلانية للإنسان تجاه البيئة، مما أجبر أغلب دول العالم إلى دق ناقوس الخطر للحد من واقع هذه المشكلات البيئية، فهي تسعى دائما إلى حماية البيئة والحفاظ عليها، وذلك بتسخير كل المؤسسات الحكومية والمدنية لتنمية الوعي البيئي ومواجهة المشكلات البيئية، ومن بين هذه المؤسسات؛ المساجد، والتي تعتبر وسيلة تربوية وإعلامية بامتياز لبناء المفاهيم والاتجاهات للأفراد والجماعات في أغلب المجتمعات الإسلامية.
لذلك سنتطرق في هذه الورقة البحثية إلى إبراز الدور؛ الذي يمكن أن يؤديه المسجد في تنمية الوعي البيئي بين فئات المجتمع، وحماية البيئة ومواجهة مشكلاتها.
الكلمات المفتاحية: الدور؛ المسجد؛ التنمية؛ الوعي البيئي.

Abstract:
This research paper aims to know the educational role of the mosque in developing environmental awareness among the groups of society, because of the mosque's important and prominent role in the educational process, especially what the world is witnessing today in terms of crises and environmental pollution that have affected all walks of life as a result of human irrational behavior towards the environment, forcing most countries The world has sounded the alarm to reduce the reality of these environmental problems, as it always seeks to protect and preserve the environment, by harnessing all governmental and civil institutions to develop environmental awareness and confront environmental problems, and among these institutions; Mosques, which are considered an educational and media tool par excellence for building concepts and attitudes for individuals and groups in most Islamic societies.

Therefore, in this research paper, we will discuss the role; What the mosque can do in developing environmental awareness among the groups of society, protecting the environment and confronting its problems.
Key words: The role; the mosque; Development; Environmental awareness.

مقدّمة:

بدأ موضوع البيئة وتلوثها يحظى باهتمام بالغ على مختلف المستويات والأصعدة المحلية والعالمية إذ أصبح في طليعة المعضلات التي تواجه إنسان هذا العصر، على اعتبار أن مشاكل التلوث البيئي لها آثار سلبية على سلامة وصحة الإنسان، فتتعرض البيئة للعديد من المشاكل البيئية نتيجة لممارسة أنماط من السلوك السلبي من قبل الإنسان، ومن مظاهر هذه السلوكيات السلبية التي تمارس ضد البيئة حرق القمامة إهدار المياه، الكهرباء، التلوث البيئي غياب النواحي الجمالية، كل ذلك يزيد من تدهور البيئة.

ولعل المجتمعات الإسلامية ليست ببعيدة عن مسرح وتداعيات هذه المشكلات البيئية، فقد بدأت في وضع البرامج والآليات والحلول الممكنة للنهوض بالبيئة شأنها شأن دول العالم، كيف لا وهي تملك دستورا وتشريعا ربانيا مضبوطا ومحكما أيما إحكام، وهو الدين الإسلامي، الذي يتميز بالشمولية والعمق والدقة في معالجة قضايا الإنسان مجتمعات وأفراد، فقد عالج الإسلام قضايا البيئة ببعديها الثقافي العقدي والمادي واللذين يعدان أهم دعائم برنامج نشر الثقافة البيئية في الإسلام وهو الدين الوحيد الذي انفرد بهذا الطرح الرائع في حين نجد أن الغرب قد ركز في وضع الحلول الممكنة على الجانب المادي فقط .

والمسجد يعتبر أحد أهم المؤسسات الاجتماعية، التي يمكن من خلالها تطبيق هذا البرنامج الرباني ببعديه الثقافي والمادي، لأنه يعد المجيد الوحيد للإسلام كديانة ربانية، وذلك من خلال الدور الكبير الذي أداه في كل الحقب التاريخية للعالم الإسلامي، من ترسيخ العقيدة الإسلامية وتكوين الفرد المسلم المؤمن السوي، وتطبيق للدستور الذي أمرنا بالسير على منهجه، وليست القضايا البيئية ببعيدة عن مواضيع القرآن والسنة، وعليه فلا بد أن يكون للمسجد الدور الكبير في معالجة قضايا البيئة، انطلاقا من خلال نشر الوعي البيئي وترسيخه لدى رواد المساجد.

يتضمن البحث ثلاث مباحث، يتناول المبحث الأول عناصر البحث ومفاهيمه، والمبحث الثاني فيتناول العلاقة بين الإنسان والبيئة في المنهج الإسلامي، أما المبحث الثالث فيتناول الدور الذي يمكن أن يؤديه المسجد في تنمية الوعي البيئي.

المبحث الأول: عناصر البحث ومفاهيمه

1- موضوع الدراسة:

من المعروف أن للمؤسسات الاجتماعية دوراً كبيراً في تكوين القيم الاجتماعية التي من خلالها يتم تنمية الضمير لدى الفرد، فهي تلعب دور الوسط بين الثقافة والفرد ومن خلالها يتم تحقيق التنمية البيئية في نفوس الأفراد، وتساهم هذه المؤسسات وتساعد الفرد في تبني العديد من القيم التي تمكنه أن يسلك سلوكاَ مرغوباَ فيه من تلقاء نفسه حتى يصل إلى المستوى الذي يستطيع أن يضبط نفسه وتصرفاته دون حاجة إلى توجيه خارجي، ولا يقتصر دور المؤسسات على غرس القيم فقط، بل يتعداه إلى توجيه سلوك الأفراد إزاء البيئة فتعمل على غرس السلوكيات الإيجابية، وخلق الالتزام نحوها، وعلى أية حال فعملية تنمية الوعي ليست حكراً على بعض المؤسسات دون الأخرى، بل اتسعت لتشمل كل المؤسسات الاجتماعية في الواقع المجتمعي.

والمسجد أحد أهم المؤسسات التربوية في المجتمع الإسلامي، كان له دوره في العملية التربوية عبر العصور المتوالية، وتنبثق أهمية المسجد من كونه مصدرا خصبا للمعرفة ومركزا دائما للوعي الديني والرقي الأخلاقي، وتؤثر المساجد في قطاع عريض من الناس بما تقوم به من شرح وتوضيح لأمور الدين

والعقيدة وتنمية القيم الخلقية والاجتماعية والتأثير الكبير بتوجيه الأفراد وتلقينهم أهمية البيئة بكافة أشكالها من أجل رفع المستوى الثقافي للأفراد وتحقيق حس بيئي عالمي لديهم، ومن خلالهم ينقل إلى المجتمع.

وعليه فلم يعد يختصر دور المسجد على الأمور الدينية فقط، بل على علوم شتى وفي جميع مجالات الحياة ويعالج قضايا عدة، ومن بينها القضايا البيئية حيث يقوم بمهام التعريف بأهمية الحفاظ على البيئة وإيصال الرسالة التوعوية إلى مختلف الفئات والشرائح الاجتماعية من خلال تنمية الوعي البيئي، وغرس جملة من الأخلاقيات البيئية التي تدعو الجميع بالالتزام بها، حيث أن أبواب المساجد مفتوحة للجميع لمن يريد التعلم أو العبادة.

ونظراً لما لهذه المؤسسة - المسجد- من أهمية في الاهتمام بقضايا البيئة ورفع مستوى الوعي البيئي عند الأفراد، وتلقينهم معايير السلوك والاتجاهات والقيم المرغوبة، من خلال إرشاد الناس وتثقيفهم بيئيا حتى تتكون لديهم نظرة إيجابية وسلوك حضاري فعال وضمير جمعي وفردي متزن اتجاه البيئة.

ومما سبق فإن الإشكالية التي تسعى هذه الدراسة إلى استجلائها، تتمثل في بيان الدور الواقعي والحقيقي الذي يمكن أن يؤديه المسجد في تنمية الوعي البيئي بين فئات المجتمع، ومواجهة المشكلات البيئية ومحاولة تبيان أهم التصورات والمقترحات العملية والتي من شأنها أن تفعل دور المسجد في تنمية الوعي البيئي بالمجتمع.

2- تساؤلات الدراسة: تطرح الدراسة الراهنة التساؤلات التالية:

- ما هو الدور الذي يمكن أن يؤديه المسجد في الحفاظ على البيئة وتنمية الوعي البيئي في المجتمع؟
- ما هي الحلول المقترحة التي من شأنها تفعيل دور المسجد في تنمية الوعي البيئي بالمجتمع؟

3- أهداف الدراسة:

لكل باحث علمي هدف أو غرض يفهم منه عادة لماذا يقوم الباحث هذه الدراسة، وما الذي يبغي الوصول إليه. والدراسة الراهنة تهدف إلى:

- توضيح الدور الذي يمكن أن يؤديه المسجد في الحفاظ على البيئة وتحقيق الوعي البيئي في المجتمع.
- محاولة وضع تصورات ومقترحات عملية والتي من شانها أن تفعل دور المسجد في تنمية الوعي البيئي بالمجتمع.

4- أهمية البحث:

- تتجلى أهمية البحث من كونه يعد محاولة تهتم بدراسة المسجد بوصفه تنظيماً اجتماعياً، يؤدي مجموعة من الأدوار ذات العلاقة المباشرة بالفرد والإعداد الاجتماعي وصولاً إلى المجتمع الكبير.
- ومن جهة أخرى يمكننا أن نستشف أهمية هذه الدراسة في تبيان القيمة الكبيرة ببعديها المادي والمعنوي للبيئة، خاصة وأن الدراسة تتناول مجالا على درجة كبيرة من الأهمية، ألا وهو موضوع الوعي البيئي الذي يعد من أهم العناصر التي يتخذها الإنسان لحماية البيئة وصيانتها.
- تظهر أهمية البحث كذلك في تأكيد دور المسجد في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية، وخاصة من الناحية البيئية لما يؤديه القائمون في المساجد من أدوار ووظائف اجتماعية، لها دور وانعكاس في تحقيق تماسك المجتمع وترابطه بوصفهم فئة اجتماعية مهمة في المجتمع، لأنهم يسعون دائما إلى نشر تعاليم الدين الإسلامي ومبادئه، وما يطمع أن يحققه الدين من توازن واستقرار واطمئنان واندماج بين كافة مكونات وأطياف أفراد المجتمع.

- إضافة إلى ذلك هناك أهمية بالغة لهذه الدراسة، تتمثل في محاولة إبراز الدور الكبير الذي يمكن أن يؤديه المسجد في حماية البيئة، على غرار ترسيخ الوعي البيئي، وذلك بالتركيز على المدخل الإسلامي في معالجة موضوع البيئة، ومن جهة أخرى محاولة تفسير التناقض الصارخ والوقوف على أسبابه بين الطرح الإسلامي الممتاز لقضايا البيئة، والممارسات المدمرة لها من طرف الفرد المسلم رغم المنهج المثالي الذي يتبعه.

5- منهج الدراسة:

تعد الدراسة الراهنة دراسة نظرية، تعتمد على المنهج الوصفي للمعلومات والحقائق التي يمكن توظيفها لخدمة هدف البحث وقضاياه الأساسية وذلك من خلال دراسة الظاهرة كما هي موجودة في الواقع وتوضيح خصائصها لمعرفة العلاقة بين متغيرات الظاهرة والتوصل إلى الإجابة على التساؤلات المطروحة للدراسة.

6- مفاهيم الدراسة:

1.6 مفهوم الدور:

- **لغة:** يعرف الدور بأنه "الحركة أي الفعل والعمل"[1]، بمعنى ما يقوم الشخص بفعله، وحسب معجم (Woutburg) و(Bloch) فإن كلمة الدور مشتقة من العبارة اللاتينية (Rotulas) التي تعني: من جهة ورقة مطوية تحمل مكتوب ومن جهة أخرى ما يجب أن يستظهره ممثل مسرحية، وابتداء من القرن 11م بدأ استعمال مفهوم الدور بمعنى وظيفة اجتماعية أو مهنة[2].

- **اصطلاحا:** يعرف مدكور الدور بأنه "وضع اجتماعي ترتبط به مجموعة من الخصائص الشخصية ومجموعة من ضروب النشاط، وهو من منظور التفاعل الاجتماعي مكون من مجموعة من الأفعال المكتسبة، يؤديها الشخص في موقف تفاعل اجتماعي"[3].

بينما يعرف عطا الدور بأنه "مجموعة من الأنماط السلوكية التي يتخذها الفرد أو الجماعة أو المنظمة تجاه موقف ما، وفي إطار نسق اجتماعي محدد"[4]، وبالتالي فإن الدور يرتبط بالتنظيم الاجتماعي سواء كان مدرسة أو مسجد أو جمعية أو أية مؤسسة اجتماعية يمارس فيها الأفراد وظائف معينة.

وبذلك يمكن أن نعرف الدور إجرائيا على أنه "مجموعة المهام والمسؤوليات التي تضطلع بها مؤسسات التنشئة الاجتماعية المختلفة (بما في ذلك مؤسسة المسجد) إزاء موقف أو مشكلة ما في تنمية الوعي البيئي وبما تقدمه هذه المؤسسة للأفراد من خلال تزويدهم بالقيم والسلوكيات المقبولة في المجتمع لكي يصبحوا أعضاء فاعلين ومساهمين في مجتمعهم".

2.6 المسجد: إن للمسجد دوار مهما في الحياة الاجتماعية، لاسيما في الوقت الحاضر، فهو يعتبر من أهم المؤسسات الدينية التي تهتم بتقديم خدمات ونشاطات اجتماعية، في وقت يحتاج المجتمع فيه إليه لتحقيق تضامنه وتماسكه، ويكون له أثر كبير في إجراء التغييرات الفكرية والسلوكية لأفراد المجتمع.

والمسجد في **اللغة** مأخوذ من كلمة سجد بمعنى ذل وخضع، وكل ما ذل فقد سجد[5]، وقد يطلق اسم المسجد على المكان المعد للصلوات، ويسمى الجامع لاجتماع الناس فيه لتأدية صلاة الجمعة، كما تقام فيه سائر العبادات الأخرى كالصلوات الخمس وتعلم أحكام الدين والذكر والتلاوة والمواعظ "فالجامع اصطلاحا أكبر حجما من المسجد فهو الذي تؤدى فيه الصلاة الجامعة (الجمعة) ويسمى جامع الخطبة وبعضها كان يسمى الجامع الكبير أو الأعظم"[6].

وقد ذكره الدكتور مراد زعيمي كأحد مؤسسات التنشئة الاجتماعية "فالمسجد هو مؤسسة اجتماعية ينشئها المجتمع المسلم بهدف تأهيل النشء للحياة الاجتماعية من خلال التنشئة المنضبطة بقيم الإسلام ومبادئه"[7].

مما سبق يمكن صياغة التعريف الإجرائي التالي: المسجد هو المكان الذي يقيم فيه المسلمون صلاتهم، كما يقوم بتأدية بعض الأعمال والواجبات التي تقع على عاتقه، مع المؤسسات الاجتماعية الأخرى في المجتمع، كالتوجيهات التربوية أو حل بعض المشكلات الاجتماعية أو إرشادات أو تداول أمور تهم أوضاع المسلمين والمجتمع (بما في ذلك القضايا البيئية).

3.6 التنمية: تعد التنمية من بين المواضيع التي أثارت جدلا ونقاشا حادا بين العلماء والمفكرين مما أدى بهم إلى تقديم تصورات فكرية حاولوا من خلالها إعطاء تفاسير لقضية التنمية، ويمكن أن نقدم بعض التعاريف لهذا المفهوم.

- **التنمية لغة:** تعني الزيادة، كأن نقول نما المال أي زاد، وتعني الإسناد والرفع، كأن نقول: نما الحديث عن فلان إذا أسنده ورفعه إليه[8].

- **اصطلاحا:** عملية تحول ديناميكية ومتبلورة تنبع من تخطيط الإنسان وهي عملية إرادية يتكاثف خلالها مجتمع ما، مع دولته ومؤسساتها الرسمية في سبيل تحقيق قفزة نوعية في حقل من الحقول[9].

- هي عملية هادفة إلى تحقيق زيادة سريعة وتراكمية في زمن محدد وقصير نسبيا[10].

- في حين جاء في تعريف **هيئة الأمم المتحدة** لعام 1956 أنها "العمليات التي يمكن بها توحيد جهود المواطنين والحكومة التحسين الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في المجتمعات المحلية ومساعدتها على الاندماج في حياة الأمة والمساهمة في تقدمها بأقصى قدر مستطاع".

- كما عرفتها **الوكالة العالمية للبيئة** بأنها "التنمية التي تواجه الأفراد الحالية، دون الإنقاص من قدرة الأجيال المقبلة على مواجهة احتياجاتها"[11].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن التنمية أنواع أو أقسام غني كل قسم بجانب من جوانب الحياة العامة للأفراد فنجد التنمية الاجتماعية، والتنمية الاقتصادية السياسية، الثقافية و..، فهي بذلك تستهدف كل الميادين وقد برز مؤخرا ومنذ مطلع السبعينيات بعدا جديدا للتنمية ألا وهو **"التنمية البيئية"** أو ما يعرف بالتنمية الإيكولوجية والتي تعرف على أنها "أسلوب في التنمية يركز على حلول محددة لمشاكل محددة في كل منطقة إيكولوجية مع مراعاة الجوانب البيئية والثقافية، إلى جانب الاحتياجات الحالية والبعيدة المدى"[12].

من خلال ما سبق يمكن أن **نصوغ تعريف للتنمية كالآتي**: "التنمية" هي فعل هادف ومخطط يسعى إلى إحداث تعديلات وتغييرات إيجابية في الوعي البيئي من طرف مؤسسات التنشئة الاجتماعية في فكر الأبناء من أجل خلق الرغبة لديهم في حب البيئة، والعمل على حمايتها والمحافظة عليها من خلال انتهاج مجموعة من السلوكيات والأفعال".

4.6 مفهوم الوعي البيئي: إن الوعي البيئي هو حاصل دمج مفهومي الوعي والبيئة، ولنتمكن من استيعاب معناه يجدر بنا تناول معنى الوعي لغة واصطلاحا.

- **الوعي بمعناه اللغوي** "الفهم وسلامة الإدراك، يقال وعى الشيء يعيه وعيا أي جمعه في وعاء، ووعى الحديث أي حفظه وفهمه وأدركه على حقيقته"[13].

- **والوعي طبقا للمعنى الاصطلاحي** يعد سلوكا اجتماعيا يتسم بالإدراك العميق من جانب الفرد أو الجماعة، وترجمة هذا الإدراك إلى نمط من السلوك الفعلي[14].

- **الوعي البيئي:** لقد تعددت محاولات الباحثين لتعريف الوعي البيئي نتيجة تنوع وتباين تخصص كل باحث وبالتالي تعدد الاتجاهات والآراء والتصورات وسنحاول فيما يلي التعرض لبعض من هذه التعريفات:

يعرف علماء النفس الوعي البيئي: "بأنه تلك العمليات التي ينظم بها الإنسان معلوماته، ويرتبط بقدره الإنسان في الحصول على معلومات ذات معنى عن العالم الذي يحيط به"[15].

ويعرفه **معجم العلوم الاجتماعية:** "بأنه إدراك المرء لذاته وما يحيط به إدراكا مباشرا وهو أساس كل معرفه"[16].

هذا ويعرفه علماء الاجتماع: "بأنه عملية مزدوجة تشمل كلاً من الإدراك الفردي والمجتمعي لأهمية المحافظة على البيئة وحمايتها والتعايش معها والعمل على تطويرها لتحقيق غايات الإنسان"[17].

ويعرف **الوعي البيئي** أيضاً "بأنه إحاطة المواطنين بالمشكلة البيئية والأضرار الناتجة عنها وكيفية مواجهتها، وتبصير الناس بالأضرار العاجلة التي تحدث لهم نتيجة إصابتهم بالتلوث والأضرار الآجلة التي لا تظهر إلا بعد فترات طويلة"[18].

كما عرف بأنه ذلك "المفهوم الذي يهتم بتزويد الأفراد بالمعارف البيئية الأساسية والمهارات والأحاسيس والاتجاهات البيئية المرغوبة، بحيث تمكنهم من الاندماج الفعال مع بيئتهم التي يعيشون فيها، في إطار تحملهم المسؤولية البيئية المنشودة التي تضمن الحفاظ على البيئة من اجل الحياة الحاضرة والمستقبلية"[19].

ومن زاوية التركيز على دور الفرد في البيئة يعرف **الوعي البيئي** "بأنه إدراك الفرد لدوره في مواجهة البيئة وضرورة حسن استغلال الموارد الطبيعية في البيئة، مع إدراك المشكلات البيئية واقتراح انسب الأساليب لمواجهة هذه المشكلات [20].

كما يقصد **بتنمية الحس البيئي** أو **التوعية البيئية** "عملية بناء، وتنمية اتجاهات، ومفاهيم، وقيم وسلوكيات بيئية لدى الأفراد بما ينعكس إيجابا على حماية البيئة، والمحافظة عليها وتحقيق نوع من العلاقات المتوازنة التي تحقق الآمان البيئي[21].

من خلال هذه التعريفات السابقة يتضح لنا أن الوعي البيئي يقوم أساسا على وجود سلوكيات واتجاهات متوازنة تجاه البيئة وهو يتضمن:

- نوع من الإدراك والفهم لطبيعة المشكلات.
- نوع من الإيجابية والمشاركة لمواجهة هذه المشكلات

ومنه يمكن **تعريف الوعي البيئي إجرائيا** بأنه "توافر المعلومات البيئية اللازمة عند الإنسان وإحساسه بالمسؤولية نحو البيئة، بما ينعكس إيجابا على حمايتها والمحافظة عليها وهذا لا يأتي من فراغ، بل يتم من خلال التنشئة الاجتماعية للفرد في الأسرة والمسجد .... وكافة المؤسسات الاجتماعية الأخرى".

المبحث الثاني: العلاقة بين الإنسان والبيئة في المنهج الإسلامي

لتوضيح العلاقة بين الإنسان والبيئة يحتاج الأمر للتطرق لبعض المفاهيم وعرضها ومنها مفهوم البيئة في اللغة والاصطلاح العلمي، ثم التطرق إلى عنصر مهم يتمثل في حماية الشريعة الإسلامية للبيئة وأخيرا توضيح الرؤية حول علاقة الإنسان بالبيئة في المنهج الإسلامي، وذلك على النحو التالي:

1- مفهوم البيئة:

تعرف **البيئة في اللغة العربية**: «بأنها من الجذر بوأ الذي أخذ منه الفعل الماضي باء أي رجع» ويؤكد ابن منظور في معجمه لسان العرب «باء إلى الشيء يعني يبوء أي رجع»[22].

وقد أشار علماء المسلمين إلى أن كلمة البيئة إشارة إلى الوسط الطبيعي أو الجغرافي الذي يعيش فيه الكائن الحي بما في ذلك الإنسان. ويراد بالبيئة مزاجياً أولئك البشر الذين يسكنون فيها أو يقيمون بها وتشمل كافة المخلوقات التي تعيش فيها كالحيوانات، النباتات، الأشجار، المياه[23].

- كما يمكن القول بأن: البيئة في المصطلح الإسلامي هي الأرض وما يتصل بها ويؤثر فيها باعتبارها منزل إقامة الإنسان إلى حين، وهي تشمل البر والبحر والجو، حيث تعرف أنها "الوسط الذي يعيش فيه الإنسان ويتفاعل معه ويستثمر عناصره في كافة مناحي الحياة متأثراً به ومؤثراً فيه"[24].

وهناك من عرف البيئة بأنها "الإطار الواسع للإنسان الذي يحصل منه على مقومات حياته من غذاء وكساء ومأوى وعلاج"[25]، وارتبط معنى البيئة بالتلوث باعتباره أخطر المشاكل البيئية، حيث يؤثر على الإنسان وينشأ في الأصل نتيجة لسوء تعامل الإنسان مع البيئة.

2- حماية البيئة في الشريعة الإسلامية:

لقد اهتمت الشريعة الإسلامية بالبيئة اهتماماً كبيراً من منطلق أنها ميراث للأجيال المتلاحقة، حيث أودع الله فيها كل مقومات الحياة، وأرسى الإسلام القواعد والأسس التي تضبط وتقنن علاقة بالبيئة بطريقة سوية تصون البيئة وتساعدها على أداء دورها. موقف الإسلام وتشريعاته تجاه البيئة ومكوناتها وعناصرها موقف إيجابي يوجب المحافظة على البيئة ويمنع أي فساد أو ضرر ويحث على الإعمار والتنمية.

كما لفت الإسلام النظر إلى العديد من القضايا التي لها علاقة بالبيئة، وأشار إلى الضوابط في تعامل الإنسان مع البيئة، حيث أولَتْ الشريعة الإسلامية البيئة قواعد وضوابط واضحة بغية حمايتها والمحافظة عليها من لحوق أي ضرر أو أذى بها، ووضعت لذلك القواعد الصارمة والأحكام اللازمة لمنع الاعتداء عليها أو المساس بها؛ لتحقيق الانتفاع الكامل بها والاستفادة من مواردها.

وتقوم فكرة حماية البيئة في الشريعة الإسلامية على أساس عقدي [26]، فقد ربط الله سبحانه وتعالى بين الدنيا وإصلاحها وبين الآخرة، وجعل الثواب الأخروي ثمرة من ثمرات العمل الدنيوي الصالح، ومنها الحفاظ على البيئة ورعايتها وعدَّ ذلك عملاً تعبدياً فيه صلاح البلاد ورضا رب العباد، بل حصل الربط بين الحفاظ على البيئة وحمايتها والإيمان بالله تعالى.

ومما لا يخفى أنَّ هذه العناية الإلهية بالبيئة تعطيها قدسية تنسجم وتتكامل مع ما تمتاز به العقيدة الإسلامية، من تزويد الإنسان بشحنات إيمانية لها أثرها الإيجابي الفعال، في رسم سلوكه تجاه العمل الصالح بدافع من تكوينه الوجداني في إطار الشريعة، التي تحض على الممارسات البيئية الصحيحة، كالنظافة وتجنب الإسراف والتبذير، وإماطة الأذى عن الطريق، وغيرها من الأعمال التي تعتبر من ضروب التقرب إلى الله تعالى وابتغاء مرضاته، ويستحق فاعلها الأجر والثواب باعتبارها ضمن شعب الإيمان[27].

كما تتأسس قضية حماية البيئة على مبدأ الإستخلاف في الأرض، وأنَّ الله تعالى خلق الإنسان لعمارتها والقيام بها والحفاظ عليها وعلى سائر مكوناتها وعمارة الأرض إنما تتم بالغرس والزرع والبناء والإصلاح والإحياء، والبعد عن كل إفساد وإخلال، فالعقيدة الإسلامية حدَّدت بدقة علاقة الإنسان بالكون فالإنسان مجرد خليفة في الأرض، وهذه الخلافة تستلزم التعامل مع البيئة باعتبارها نعمة من الله تعالى سخرها للإنسان ليستخدمها فيما خُلِقت له ويستمتعُ بها في حدود حاجته من غير إسراف ولا تقتير.

وتتأكد أهمية حماية البيئة في الإسلام من خلال كثرة النصوص المتعلقة بالبيئة في القرآن والسنة فالمتتبع لآيات القرآن الكريم وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم يلحظ مقدار ما حظيت به البيئة من اهتمام بالغ في الحث على المحافظة عليها، وحرمة الاعتداء على مكوناتها، والإفساد فيها.

3- علاقة الإنسان بالبيئة في المنهج الإسلامي

في هذه الجزئية نشير إلى علاقة الإنسان بالبيئة كما أوضحتها الشريعة الإسلامية، فالإسلام دين حنيف يقوم على مبادئ من التفكير والتأمل، وتقرير مبدأ مسؤولية الإنسان عن أفعاله وربطه الدائم بين الإيمان والعمل وحثه على السعي نحو الخير، فجعل الإسلام الإنسان مسؤولاً عن نتائج عمله، يحمل وزر عمله سواء أكان إيجابياً أو سلبياً، فالإنسان جزء من البيئة المحيطة به يتمتع بها ومسخره لصالحه ينتفع بها وفق سنن الله في الكون وفي حدود الضوابط الشرعية حيث إن الإنسان مؤتمن على تنمية واستثمار ما في البيئة وواجب عليه أن يتصرف بأمانة دون إتلاف أو تدمير.

ومعني هذا أن البيئة ملك عام مشاع للجميع ولا يجوز للإنسان إفساد حق عام أو مصلحة عامة من أجل مصلحة خاصة، أي لا يجوز تلويث البيئة لأن ذلك منهي عنه في الشريعة الإسلامية، وبذلك تحث الشريعة الإسلامية على أن العلاقة بين الإنسان والبيئة تكون وفق قواعد وتنظيمات تكفل حماية البيئة من الأخطار.

والمنهج الإسلامي في حماية البيئة وصيانتها يقوم على عدة مفاهيم أساسية:

3-1 الاعتدال: نعني به التوسط في تعامل الإنسان مع مكونات البيئة، حيث إن الإسلام هو دين الوسط والاعتدال فالإسلام لا يقر استنزاف نظم البيئة والجور عليها بما يؤثر على التوازن البيئي، كما أنه في نفس الوقت لا يقيد الإنسان ويجعله مكتوف الأيدي إزاء هذه النظم المحيطة به، إنما يرى الإسلام أن يتعامل الإنسان مع هذه النظم البيئية بما يمكنه من تطوير حياته وتحسينها دون أن يكون مسرفاً يعطي لنفسه كل شهواتها دون ضابط من عدل أو احترام لحقوق الناس وفق منهج الله وشرعه.

هكذا نجد الإسلام يقيم بناءه كله على مفهوم التوازن والاعتدال والوسط بين الإسراف والتقتير ليكون خير وسيلة لتجنب الآثار البيئية الناجمة عن الإسراف واستنزاف الموارد الطبيعية دون فائدة أو دون إدراك لخطورة ذلك[28].

3-2 المسؤولية الجماعية: يعني هذا مسؤولية الجماعة البشرية في الحفاظ على البيئة، وذلك لأن الضرر الناجم عن سوء التعامل مع البيئة لا يصيب المتسببين لهذا الضرر فحسب وإنما يصيب الآخرين الذين تقاعسوا على القيام بدورهم في منع هذه التصرفات تجاه البيئة، لذلك أوجب الإسلام على أهل الخير أن يمنعوا أهل الفساد عن الإفساد في الأرض، ومن هنا تأتي مسؤولية الجماعة أمام خالقها لا عن الامتناع عن الأضرار البيئية والإفساد بها فحسب، بل يتعدى الأمر ذلك إلى ضرورة منع الغير من الأضرار والإفساد بالنظم البيئية.

وتنمية الشعور بالمسئولية في الإسلام لا يقوم على مجرد فرض النواهي والأوامر ولكن الإسلام يعتمد في ذلك على تنشئته في قلب كل فرد من وازع ديني عميق يشعره برقابة الله عليه وأحاطته بأمره فتحمل المسؤولية من وجهة نظر الإسلام تعني تحمل الشخص التزاماته وقراراته واختياراته العملية من الناحية الإيجابية والسلبية أمام الله بالدرجة الأولى وأمام ضميره بالدرجة الثانية وأمام المجتمع بالدرجة الثالثة[29].

3-3 تقديم الجانب الوقائي على الجانب العلاجي: اهتم الإسلام بتطبيق مبدأ الوقاية خير من العلاج وذلك بإرساء الأسس والقواعد التي تنظم علاقة الإنسان بالبيئة، بحيث يتفادى كل ما يمكن أن يحدث في البيئة من مشكلات قبل وقوعها خاصة أن السبب الأساسي في حدوث هذه المشكلات هو سلوك الإنسان تجاه البيئة.

من هنا اهتم الإسلام بضبط سلوك الإنسان وتصرفاته إزاء مكونات البيئة وعناصرها بما يجنبه الوقوع في المشكلات التي يمكن أن تترتب على سوء تصرفه فيها، ويظهر هذا واضحاً في اهتمام الإسلام بالنظافة: (نظافة البدن والثوب والمكان) من أجل الوقاية من مشكلات التلوث، كما يتجلى ذلك في اهتمام الإسلام بالزرع والغرس وتعمير الأرض من أجل الوقاية من نقص الغذاء وحدوث المجاعات، والجدير بالذكر أن الإسلام لم يركز اهتمامه بالبيئة الطبيعية فحسب، بل اعتني بالبيئة الكلية للإنسان التي تشمل المعرفة والعقيدة والأخلاق.

4 - وسائل إسلامية معاصرة لحماية البيئة:

ذكر الدكتور القرضاوي في كتابه "رعاية البيئة في شريعة الإسلام" أهم الوسائل التي يجب أن ننتبه إليها إذا كنا ننشد بيئة صالحة خالية من كل صور الفساد والإفساد، فقال: "للإسلام وسائل عدة لحماية البيئة، وتنميتها وتحسينها وعلاج مشكلاتها التي أمسى العالم كله يشكو من آثارها، وهذه الوسائل الإسلامية تتمثل فيما يلي [30]:

4-1 تربية الناشئة: أولى هذه الوسائل هي التربية والتعليم، وخصوصًا للناشئة في الحضانات والمدارس، بمستوياتها المختلفة حتَّى الجامعة، فمن الواجب غرس فكرة العناية بالبيئة والمحافظة عليها، والتعامل معها بالإحسان الذي أمر الله به، وكتبه على كل شيء، وبالرفق الذي يحبه الله تعالى في الأمر كله، وما دخل في شيء إلا زانه، ولا نزع من شيء إلا شانه.

وبالاعتدال الذي يجعل الإنسان ينتفع بخيرات البيئة بلا شح ولا إسراف وبشكران النعمة الذي يجب أن يتصف به كل مؤمن، فهو الذي يحفظها عليه بل يزيدها وينميها، كما عليه أن يتعامل مع البيئة ومكوناتها بتقوى الله تعالى، وهي الشعور برقابته عزّ وجل، وأنه لا يضيع عنده عمل عامل من ذكر أو أنثى وأنه سبحانه سيجزي الذين أساءوا بما عملوا، ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى.

هذه المعاني يجب أن نغرسها في عقول أطفالنا، وفي وجدانهم منذ نعومة أظفارهم، فإنَّ التعليم في الصغر كالنقش على الحجر، وهذه السن هي التي تتكون فيها العادات، وتكتسب الفضائل أو الرذائل.

ومن اللازم هنا: أن يدخل جزء من (علم البيئة) وضرورة رعايتها والمحافظة عليها في المناهج والكتب الدراسية بالقدر الملائم، وبالأسلوب المناسب لسن الطالب ومداركه، وبالطريقة المشوقة التي تشده إلى هذا اللون من الثقافة، الذي يجب أن يرتبط بالدين، باعتباره المؤثر الأول في حياة الإنسان عامة، والمسلم خاصة.

ولا ينبغي للآباء والأمهات أن يلقوا كل العبء على المدرسة، ويتخليا عن واجبهما في الرعاية التربية، بل ينبغي أن يتعاون البيت والمدرسة في هذه التربية المنشودة، بحيث يكمل كل منهما الآخر، في تنشئة جيل المستقبل، الذي يؤدِّي واجبه كما يعرق حقه، ولا يقتصر على طلب الحقوق، مع التقصير في الواجبات.

4-2- التوعية والتثقيف للكبار: الوسيلة الثانية هي: التوعية والتثقيف للكبار، وللجماهير بصفة عامة، وذلك عن طريق المؤسسات الثقافية التي تعمل على الرقي بفكر الأمة، وتسمو بأذواقها واتجاهاتها العقلية والنفسية، وتصحح مفاهيمها الخاطئة، وتقوم أفكارها المنحرفة، متعاونة مع أجهزة الإعلام الواعي الهادف، الذي يبني ولا يهدم ويصلح ولا يفسد، بحيث ينشئ تصورًا معرفيا بيئيًا جديدًا منبثقًا من التصور الإسلامي العام لله سبحانه وللإنسان وللكون وللحياة، والوجود، فالثقافة هي التي تغير الأفكار والأذواق والميول، وتكون اتجاهات الأفراد، خيرة كانت أم شريرة.

كما لا بد أن يدخل إصلاح البيئة، والحرص على سلامتها ونمائها، وأداؤها لما يطلب منها على الوجه الأكمل، في مناهج الإعلام مقروءًا، أو مسموعًا، أو مرئيًا، وأن تعد برامج ثقافية ملائمة، على شتى المستويات، بعضها أكاديمي يصلح للخاصة، وبعضها جماهيري ينفع العامة.

بل لا بد أن تدخل هذه المعاني والمفاهيم البيئية ضمن الأعمال الدرامية من التمثيليات والمسلسلات ونحوها، لما فيها من تشويق، وما لها من تأثير بالغ على الناس.

ولا بد للإعلام الديني أن يقوم بمهمته في التوعية والترشيد والتوجيه، المعتمد على القرآن والسنَّة وهدي السلف الصالح، عن طريق خطبة الجمعة، ودرس المسجد، والمحاضرات الدينية، فلا ريب أن للمسجد تأثيره الكبير على عقول المسلمين، وضمائرهم، إذا تهيأ له الخطيب الصالح الذي يفقه دينه ويفقه عصره.

4-3 رقابة الرأي العام: والوسيلة الثالثة: هي رقابة الرأي العام، الذي يمثل (الضمير الجماعي) للأمة بمقتضى فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي ميّز الله بها هذه الأمّة ولا ريب أن إصلاح البيئة ورعايتها من المعروف، وأن إفسادها وتلويثها والاعتداء عليها من المنكر.

ومعنى هذا: أنّ كلّ مسلم مسئول مسئولية تضامنية عن سلامة البيئة وصلاحها وإذا رأى من يجور عليها بتلويث أو إتلاف أو إفساد، وجب عليه أن ينهاه عن ذلك، بل المطلوب أساسًا أن يغير هذا المنكر بقدر استطاعته، بيده إن كان ذا سلطة، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان.

وبهذا يحاصر المنكر والفساد حصارًا أدبيًا، ويبقى في أضيق نطاق ممكن ويدخل في هذا المجال: إنشاء (الجمعيات) للمحافظة على البيئة، وهذا من التعاون على البر والتقوى، وهذه الجمعيات هي البديل الشعبي عن دور (المحتسب) في عصور الحضارة الإسلامية.

وقد كان (المحتسبون) قديمًا يقومون بهذا الواجب الاجتماعي، وكانوا يفرضون رقابة قوية ـ بسلطان الشرع ـ على أفراد المجتمع وطوائفه المختلفة، ومؤسساته المتنوعة، بما لهم من كفاية وأعوان، وسلطة فيها طرف من هيبة القضاء وطرف من قوة الشرطة، وقدرتهم على التنفيذ.

4-4 سلطة التشريع والعقاب: وتبقى الوسيلة الرابعة، وهي: التشريع وسلطة القانون، الذي يلزم ويعاقب من لا يلتزم، عن طريق ولي الأمر، فمن لم يصلحه الكتاب والميزان أصلحه الحديد ذو البأس الشديد، وفي الحديث: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته». متفق عليه عن ابن عمر، ولهذا كان لا بد من دخول المحافظة على البيئة، ومعاقبة من يجور عليها في التشريعات الملزمة للأمة.

كما ينبغي على الدولة أن تتخذ من الإجراءات الإدارية والاقتصادية ما يحفظ البيئة، ويرمم ما خرب منها، ويصلح ما فسد، إلى جوار الإجراءات الوقائية التي تمنع الفساد قبل وقوعه. بالإضافة إلى عقوبة من يعتدي على أي مكون من مكونات البيئة بأبي صورة من الصور: بالتلويث أو بالإسراف في الاستهلاك أو بالإخلال بالتوازن، أو غير ذلك من أشكال الإفساد في الأرض، وعلى أولي الأمر الشرعيين واجبات كثيرة نحو حماية البيئة وتنميتها، وإلزام الأفراد والشركات والمؤسسات بواجبهم نحوها، وإلزامهم بإزالة الأضرار الناشئة عن أعمالهم، وإصلاح المواقع التي تسببوا في تدهورها، ودفع تعويضات عن الأضرار التي يحدثونها في الطبيعة، ولا يمكن إزالتها أو معالجتها.

وعلى أولي الأمر كذلك إيقاف المشروعات المضرة بالبيئة، وإن كان فيها بعض النفع لأن العبرة بالأغلب، فما كان إثمه أكبر من نفعه فهو محرم، وعليهم عقاب كل من يتعدى أو يقصر في تنفيذ العقود المتعلقة بالبيئة؛ لأن من أمن العقوبة أساء الأدب.

5-4 - التعاون مع المؤسسات الإقليمية والعالمية: والوسيلة الخامسة هي: التعاون مع الجماعات والمؤسسات الرسمية وغير الرسمية، للحفاظ على البيئة، ومقاومة كل ما يهددها من الاستنزاف والتلوّث والإفساد، والإخلال بالتوازن الطبيعي والكوني.

هذه هي الوسائل الأساسية التي يتخذها الإسلام للمحافظة على البيئة وصلاحها وهو يرحب بكل وسيلة يبتكرها البشر في هذا المجال، إذا لم يكن فيها ما يخالف قيم الإسلام وشرائعه، فالحكمة ضالة المؤمن إن وجدها فهو أحق الناس بها.

المبحث الثالث: الدور الذي يمكن أن يؤديه المسجد في تنمية الوعي البيئي

المسجد أحد أهم المؤسسات التربوية في المجتمع الإسلامي، كان له دوره في العملية التربوية عبر العصور المتوالية، وتنبثق أهمية المسجد من كونه مصدرا خصبا للمعرفة ومركزا دائما للوعي الديني والرقي الأخلاقي، وتؤثر المساجد في قطاع عريض من الناس بما تقوم به من شرح وتوضيح لأمور الدين والعقيدة وتنمية القيم الخلقية والاجتماعية... وغير ذلك، كما أنها تعمل على تكوين رأي مستنير يجمع بين الوعي الديني والإقناع العقلي في فهم ومناقشة القضايا الاقتصادية والاجتماعية وحتى البيئية التي تواجه المجتمع المسلم.

ولما للمسجد من دور كبير في مجال التنشئة الاجتماعية الإسلامية ، فلا شك في أن يكون له دور كبير في تنمية ثقافة الوعي البيئي، التي تعد من أهم الثقافات في الدين الإسلامي لأنها تعبر عن بعد عقدي ديني عميق، لاسيما وأن الإسلام قد عنى البيئة أهمية كبيرة، وربطها ربطا وثيقا بالجانب العقدي والإيماني للفرد المسلم فهو يمارس وظيفة مزدوجة في مجال الثقافة والتربية البيئية حيث أن الأولى تتمثل في تحديد السلوك الصادر عن أفراد المجتمع مقارنة بتعاليم الإسلام والثانية تتمثل في الإرشاد نحو القيم النبيلة والحد من السلوكيات التي من شأنها إلحاق الضرر بالمجتمع ككل. فهذه الوظيفة المزدوجة التي يقوم بها الخطيب في المسجد بين جموع المصلين هي في حد ذاتها ما ينادي به الشرع الحنيف.

وبذلك تكون وظيفة المسجد مكملة لوظائف المؤسسات الأخرى، إلا أنه يتميز عنها باعتباره يعتمد في عملية التنشئة على الجانب العقائدي للأفراد من منطلق التصور الثقافي لحقيقة الأمور وبغاية تهذيب وتعديل سلوك المسلم حيال البيئة ويتمحور دور المسجد في تنمية الوعي البيئي من خلال الأفراد القائمين عليه أساسا على مستويين أساسيين هما[31]:

- **المستوى التصوري:** إن أي عمل بشري أو حركة تغيرية بشرية، لابد أن تستند إلى التصور الذي يحدد معالمها ويرسم طريقها، وهذا التصور الذي هو بمثابة السكة التي يعبر عليها السلوك البشري في حركة التغيير.

ولتنمية الوعي البيئي من خلال المستوى التصوري للبيئة، يركز أساسا على أهم قضية وهي العقيدة الإسلامية، والتي هي أولى الخطوات التي يجب على المسجد أن يركز عليها، وذلك بتبيان البعد العقائدي للبيئة في الإسلام، وذلك من خلال الأفراد القائمين على المسجد، وخاصة منهم الإمام في خطبه ودروسه وحلقه داخل المسجد بالتركيز على دعامتي العقيدة الإسلامية وهما: الإيمان بالله والإيمان باليوم الأخر.

- **المستوى السلوكي:** إن السلوك هو نتاج التصور، فبقدر ما يكون التصور صحيحا، بقدر ما يعطينا سلوكا صحيحا سليما، وهكذا فإن تنمية الوعي البيئي في ضوء العقيدة الإسلامية، مرتكز على مستوى التصور الذي هو الإيمان بالله واليوم الأخر: هذا التصور الأصل، الصحيح والسليم، والثقافي في جوهره والذي أورث لنا سلوكا كان عبر شريعة الإسلام، بمثابة النموذج الفريد في المحافظة على البيئة، ويتجلى المستوى

السلوكي اتجاه البيئة في الإسلام من خلال حماية البيئة وتنظيفها وهو ما تؤكد عليه العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

ومن أهم الأدوار التي يمكن للمساجد والقائمين عليها القيام بها لتنمية الوعي البيئي ما يلي:

- تأكيد مفهوم الوعي البيئي في الدروس والخطب.... من حيث تقبّل الأفكار الجيدة وذلك كفيل للحد من المشاكل وتحقيق تنمية الوعي تدريجيا.
- تصويب المفاهيم والسلوكيات الخاطئة للمواطنين والدعوة للحد من التصرفات العشوائية التي تضر بالبيئة من خلال الإرشادات والتوصيات التي يتناولها والتي تنعكس ايجابياً في ترسيخ وتنمية الحس البيئي لدى المواطن للحفاظ على بيئته.
- كما يمكن تنمية الوعي البيئي لرواد المساجد بتكليف عدد من أحسن وأكفئ الإطارات الدينية من أئمة ومشايخ ذوي كفاءة عالية في العلم والخطابة بإلقاء محاضرات أو مداخلات في مجال البيئة، وحتى الاستعانة كذلك ببعض الأطراف المختصة في المجال البيئي، كأساتذة الجامعات إطارات مديرية البيئة أو الجمعيات البيئية لتقديم المساعدة العلمية والشرعية والقانونية.
- تحفيز رواد المسجد على التفاعل مع البيئة بإيجابية، وأهمية تعاونهم في العمل التطوعي المجتمعي والمشاركة الشعبية من شأنها زيادة الوعي البيئي والعمل على بث وتنمية حس المواطنة والانتماء لدى الناس، بجعلهم يشعرون بقيمة البيئة.
- القيام بتنظيم حملات تطوعية في مجال النظافة والمحافظة على المحيط على مستوى المسجد والأحياء المجاورة له، كالحملات التطوعية الميدانية لتنظيف الشوارع والأحياء، والاهتمام بالمساحات الخضراء، مسابقات حول أحسن وأنظف الأحياء... وذلك بوضع برامج خاصة، مع المتابعة والإشراف بشكل مستمر ودائم حتى يتم التأكد من نجاح هذه العمليات.
- تثمين الحملات الوطنية خاصة في المجال البيئي التي قامت بها جهات عديدة مثل حملات تحسيسية حول إلقاء الفضلات في الأماكن المخصصة لها، حملات التشجير والاهتمام بالمساحات الخضراء، حملات تحسيسية حول الترشيد في استهلاك مصادر الطاقة (الكهرباء- الغاز- الماء ....) الخ.
- العمل على تحقيق رسالة المسجد الشاملة، بحيث يتجاوز دوره الديني إلى الأدوار الاجتماعية والثقافية والتربوية والبيئية، إذ ينبغي أن يقوم الإمام في المسجد فضلا عن مهنته كخطيب بتقديم المساعدة الإرشادية والتوجيهية لأبناء مجتمعه عن طريق الدورات التعليمية والمحاضرات الأسبوعية التي من شأنها إن تشجعهم على الإحساس بالقضايا الأساسية التي تهتم بالبيئة.

هكذا يكون دور المسجد في نشر وتنمية الوعي البيئي من خلال مجموع أدوار جميع الأفراد القائمين عليه بدءا بالإمام من خلال الخطب والدروس والمواعظ وحلق العلم التي تتناول موضوع البيئة وما يهددها من مخاطر وسبل مواجهتها وطرق معالجتها باستخدام أسلوبي الترغيب والترهيب ومركزا على تبيان البعد العقدي والثقافي للبيئة.

خاتمة:

إن تنمية السلوك الإيجابي حيال البيئة لحمايتها والحفاظ عليها ونظافتها وتطويرها، عملية يجب إن تسهم فيها كافة المؤسسات بالمجتمع الصحية التعليمية، الإعلاميـة، البحثية، الدينية.

ولما كانت البيئة من أهم المواضيع المطروحة في عصرنا الحالي لما وصلت إليه من تدهور واختلال، بسبب الاستغلال الهمجي واللاعقلاني لها من طرف الإنسان، فقد جاء الإسلام بالبرنامج المثالي لكيفية التعامل معها وإيجاد الحلول اللازمة للمشكلات التي تواجهها، كونه قادر بمنهجه وتشريعاته على إنقاذ البيئة من جشع الإنسان، وقادر على تهذيب السلوك الإنساني وجعله يسير على المنهج الإسلامي، من أجل تنمية القيم والأخلاقيات والسلوكيات الإيجابية تجاه البيئة ولن يأتي ذلك إلا من خلال زرع القيم الدينية والاجتماعية واستثارتها في نفس الإنسان، بحيث تصبح هذه القيم هي الموجه لتصرفات الإنسان وسلوكه حيال البيئة التي يعيش فيها.

ولعل المسجد كأهم مؤسسة تنشئة اجتماعية إسلامية، له الدور الكبير والريادي في تجسيد الطرح الإسلامي في مجال حماية البيئة والمحافظة عليها من خلال الاهتمام بالمنهج الإسلامي كوسيلة لبث القيم والأخلاقيات البيئية السليمة في نفوس رواد المساجد، ولا يكفي أن تقوم دور العبادة أو الأسرة وحدها بهذه المهمة بل لابد من مشاركة كافة المؤسسات الاجتماعية في صنع هذا السلوك البيئي النابع من التعاليم الدينية فالإسلام دين شامل اهتم ببث القيم التي من شأنها أن تقوّم سلوك الإنسان وتصرفاته.

وانطلاقا من دور المسجد في نشر وتنمية الوعي البيئي، وإتباعا للبرنامج الإسلامي في النهوض بالبيئة، من خلال كل هذه النشاطات والأدوار، فإن المسجد يكون قد بدأ يخطو الخطوات الصحيحة، في تنشئة وبناء مجتمع واع ببيئته يتعامل معها بكل عقلانية ورحمة واحترام، انطلاقا من البعد العقدي الذي يعد أهم ركيزة يستقي منها الفرد المسلم نماءه وتوازنه الروحي والثقافي وصولا إلى سلوك بيئي متزن ومنظم.

وفي ضوء ما سبق نرى أنه من الأهمية بمكان، تقديم مجموعة من التوصيات آملين أخذها بعين الاعتبار، نجملها فيما يلي:

- ✓ ضرورة نشر التوعية المجتمعية بأهمية المحافظة على البيئة وحرمة الاعتداء عليها وتلويثها.
- ✓ تفعيل دور المسجد في المحافظة على البيئة ونشر الثقافة والوعي البيئي والتحذير من مخاطر التلوث البيئي، وأن يكون المسجد محوراً لمجموعة من الخدمات الثقافية والبيئية والتربوية الهادفة ولاسيما لفئات الشباب حتى يستعيد المسجد دوره التوجيهي المهم في المجتمع الإسلامي.
- ✓ الاهتمام بحسن اختيار الأئمة والخطباء وفق معايير دقيقة، كما ينبغي على الخطيب أن يكون ملما بمختلف العلوم سواء للاستدلال وتقديم الحقائق بصورة أدق، أو لتحسين طريقة التعامل مع المتلقين وإيجاد سبل أسهل لإقناعهم كعلم النفس، وعلم الاجتماع والتنمية البشرية، وإعطاء الخطاب المسجدي دورا علميا أكاديميا، يمكن أن يحدث تغييرا، خصوصا في الشباب حتى لا يبقى خطابا وعظيا؛ وهذا بتوجيه المتلقين، خصوصا الشباب إلى طرق تعديل العادات والسلوكيات وحل المشكلات الآنية كمشكلات البيئة.
- ✓ ضرورة إيجاد استراتيجية متكاملة واضحة المعالم بين مختلف المؤسسات الاجتماعية (الأسرة المدارس، المسجد، جماعات الرفاق، وسائل الإعلام ...) للتعامل مع المشكلات البيئة.

- ✓ الاستفادة من خطباء الجمعة في تخصيص جزء من الخطبة لتوجيه الشباب في مجال البيئة وتبصيرهم بموقف الدين الإسلامي من البيئة من خلال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التي تحث على الاهتمام بنظافة الإنسان والبيئة المحيطة به.
- ✓ ضرورة إفراد دراسات مستقبلية تهتم بوضع آليات عملية لتطبيق الرؤية الشرعية في حماية البيئة بشكل واقعي وعملي وملموس.

قائمة المصادر والمراجع:

1- إبراهيم مدكور، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974.
2- ابن منظور، لسان العرب، الجزء 1، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دون مكان نشر.
3- حسن شحاته، تلوث البيئة، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، 2002.
4- حسين أحمد رشوان، البيئة والمجتمع، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، 2006.
5- حورية بن عياش، صراع الأدوار لدى المرأة الجزائرية العاملة، رسالة ماجستير، معهد علم النفس والعلوم التربوية جامعة قسنطينة، (1994،1995).
6- زيد الكيلاني، الرعاية الرقابية والعقابية للبيئة الطبيعية في الإسلام، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلد (13)، عدد (2)، 2017.
7- زيد الكيلاني، تدابير رعاية البيئة في الشريعة الإسلامية، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، مجلد (41)، عدد (2)، 2014.
8- زين الدين عبد المقصود، قضايا بيئية معاصرة، منشأة المعارف، الإسكندرية.
9- سحر فتحي مبروك، الخدمة الاجتماعية في مجال حماية البيئة أسس نظرية وتجارب عالمية، المكتبة الجامعية، الإسكندرية، 2000.
10- سعاد فوبال، المساجد الأثرية لمدينة الجزائر، دار المعرفة، الجزائر، 2010.
11- صلاح الدين شروخ، علم الاجتماع التربوي، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة، الجزائر، (د. ط).
12- عبد الفتاح عفيفي، الوعي البيئي للشباب الجامعي وانعكاسه على إدراك مخاطر التلوث البيئي، مؤتمر الشباب والتنمية البيئية، جامعة عين شمس، 1991.
13- عبد اللطيف رشاد، البيئة والإنسان من منظور اجتماعي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2007.
14- عبد الهادي الجوهرية، الأسرة والبيئة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1998.
15- علي إبراهيم عزة، دور التعليم الأساسي في تنمية القيم الأساسية في التربية البيئية، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة عين شمس، 1995.
16- فؤاد البستاني، منجد الطلاب، دار المشرق، بيروت، (د. ت).
17- فيصل ذيب، دور المسجد في نشر الثقافة البيئية، دراسة ميدانية بمساجد بلدية بني أعبيد، رسالة ماجستير (غير منشورة)، قسنطينة، (2008، 2009).
18- كمال طلبة، كوكب الأرض التحديات والآمال، المكتب الجامعي الحديث، بيروت، ط2، 1992.
19- محب الدين بن يعقوب، القاموس المحيط، ج1، دار الفكر، بيروت، 1983.
20- محب الرفاعي، التربية البيئية من أجل بيئة أفضل، المركز القومي للبحوث التربوية والتنمية، القاهرة، 2004.
21- محمد أبو سعده، التربية الإسلامية ودورها في إعداد الفرد، مجلة الدراسات التربوية، العدد 49، 1993.
22- محمد ارناؤوط، التلوث البيئي وأثره على صحة الإنسان، مكتبة الدار العربية للطباعة والنشر، القاهرة، 1997.
23- محمد عجمي، الوعي البيئي لدى طلاب جامعة الأزهر، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة الأزهر 1994.
24- محمد عطا، طرق تدريس التربية الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1997.

25- مراد زعيمي، مؤسسات التنشئة الاجتماعية، مديرية النشر جامعة باجي مختار عنابة 2002.
26- معتوق فريديريك، معجم العلوم الاجتماعية، بيروت، لبنان، (د. ط).
27- هدى محمد حسين، مستوى الوعي ببعض المخاطر البيئية لدى طالبات كلية التربية للأقسام العلمية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم القرى، السعودية، 2002.
28- يوسف القرضاوي، رعاية البيئة في شريعة الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2001.

الهوامش:

(1) فؤاد البستاني، منجد الطلاب، دار المشرق، بيروت، (د. ت)، ص 463.
(2) حورية بن عياش، صراع الأدوار لدى المرأة الجزائرية العاملة، رسالة ماجستير، معهد علم النفس والعلوم التربوية جامعة قسنطينة، (1994،1995)، ص 23.
(3) إبراهيم مدكور، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص267.
(4) محمد عطا، طرق تدريس التربية الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1997، ص 36.
(5) محب الدين بن يعقوب، القاموس المحيط، ج1، دار الفكر، بيروت، 1983، ص300.
(6) سعاد فوبال، المساجد الأثرية لمدينة الجزائر، دار المعرفة، الجزائر، 2010، ص07.
(7) مراد زعيمي، مؤسسات التنشئة الاجتماعية، مديرية النشر جامعة باجي مختار عنابة 2002، ص 122.
(8) صلاح الدين شروخ، علم الاجتماع التربوي، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة، الجزائر، (د. ط)، ص 121.
(9) معتوق فريديريك، معجم العلوم الاجتماعية، بيروت، لبنان، (د. ط)، ص 128.
(10) صلاح الدين شروخ، علم الاجتماع التربوي، المصدر نفسه، ص 148.
(11) حسين أحمد رشوان، البيئة والمجتمع، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، 2006، ص 207.
(12) كمال طلبة، كوكب الأرض التحديات والآمال، المكتب الجامعي الحديث، بيروت، ط2، 1992، ص 277.
(13) سحر فتحي مبروك، الخدمة الاجتماعية في مجال حماية البيئة أسس نظرية وتجارب عالمية، المكتبة الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص36
(14) محمد عجمي، الوعي البيئي لدى طلاب جامعة الأزهر، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة الأزهر 1994، ص54.
(15) عبد اللطيف رشاد، البيئة والإنسان من منظور اجتماعي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2007، ص 100.
(16) عبد اللطيف رشاد، البيئة والإنسان من منظور اجتماعي، المصدر نفسه، ص 100.
(17) عبد الفتاح عفيفي، الوعي البيئي للشباب الجامعي وانعكاسه على إدراك مخاطر التلوث البيئي، مؤتمر الشباب والتنمية البيئية، جامعة عين شمس، 1991، ص 390.
(18) حسن شحاته، تلوث البيئة، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، 2002، ص 49.
(19) محب الرفاعي، التربية البيئية من أجل بيئة أفضل، المركز القومي للبحوث التربوية والتنمية، القاهرة، 2004، ص 147.
(20) محمد أرناؤوط، التلوث البيئي وأثره على صحة الإنسان، مكتبة الدار العربية للطباعة والنشر، القاهرة، 1997، ص268.
(21) زين الدين عبد المقصود، قضايا بيئية معاصرة، منشأة المعارف، الإسكندرية ، ص1000.
(22) ابن منظور، لسان العرب، الجزء1، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دون مكان نشر، ص27.
(23) عبد اللطيف رشاد، البيئة والإنسان من منظور اجتماعي، المصدر نفسه، ص84.
(24) هدى محمد حسين، مستوى الوعي ببعض المخاطر البيئية لدى طالبات كلية التربية للأقسام العلمية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم القرى، السعودية، 2002، ص 25

[25] عبد الهادي الجوهرية، الأسرة والبيئة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1998، ص141.
[26] زيد الكيلاني، تدابير رعاية البيئة في الشريعة الإسلامية، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، مجلد (41)، عدد (2)، 2014، ص 1212.
[27] زيد الكيلاني، الرعاية الرقابية والعقابية للبيئة الطبيعية في الإسلام، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلد (13)، عدد (2)، 2017، ص 127.
[28] علي إبراهيم عزة، دور التعليم الأساسي في تنمية القيم الأساسية في التربية البيئية، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة عين شمس، 1995، ص 74.
[29] محمد أبو سعده، التربية الإسلامية ودورها في إعداد الفرد، مجلة الدراسات التربوية، العدد 49، 1993، ص 32.
[30] يوسف القرضاوي، رعاية البيئة في شريعة الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2001، ص54.
[31] فيصل ذيب، دور المسجد في نشر الثقافة البيئية، دراسة ميدانية بمساجد بلدية بني أعبيد، رسالة ماجستير (غير منشورة)، قسنطينة، (2008، 2009)، ص97.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد:31، جوان 2022، ص - ص: 451 – 468
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

حقوق الإنسان الثقافية في الشريعة الإسلامية والقوانين الجزائرية

Cultural Human Rights in Islamic law and Algerian laws

طالب دكتوراه الصالح براجل[1] د/ محمد بلعلياء
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة تلمسان
مخبر الدراســـــات الشرعيـــة
belaliam02@gmail.com berradjel05salah@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/07 تاريخ القبول: 2022/01/18

الملخص:
تعد الحقوق الثقافية من الحقوق الجوهرية للإنسان، باعتبارها أول ما مارسه في حياته على الأرض؛ وفي مقدمتها الحق في التفكير؛ الذي أتاح له إيجاد آليات العيش والمحافظة على الحياة، فهذا الصنف من الحقوق هي التي تناولها هذا المقال، وقد بنيت هذه الدراسة باستعمال المنهج المقارن، لذا صيغت إشكاليتها على هذا النحو: إلى أي مدى بلغه اهتمام النصوص الشرعية ونصوص التشريعات الجزائرية بحقوق الإنسان الثقافية؟ والمتأمل في مجمل النصوص الشرعية والوضعية؛ يجد أن الحقوق الثقافية تجمع بين العناصر المتعددة لاحتياجات الإنسان المادية والمعنوية، حيث حرص الشارع الحكيم على تضمين القرآن والسنة كل الأحكام المتعلقة بحقوق الإنسان، وفي مقدمتها الحقوق الثقافية، وما يؤكد هذا الحرص؛ أن أول آية جاء بها الوحي كانت أمرا بممارسة حق ثقافي، والمتمثل في القراءة وطلب العلم، وقد عملت الجزائر من خلال تشريعاتها المتعددة على تمكين المواطنين من هذا الصنف من الحقوق، وقد تجلى ذلك من خلال الخدمات التي تقدمها مختلف المؤسسات العمومية المعروفة بأنشطتها الثقافية والعلمية والتربوية؛ كالجامعات والمدارس ومراكز التكوين المهني والمساجد، وقد اعتمدت الدولة الجزائرية كذلك على مختلف المؤسسات والهيئات ذات الطابع الثقافي والفني؛ لتعزيز و تنمية وتطوير الحقوق الثقافية للشعب الجزائري أكثر، وذلك من خلال تشجيع المؤلفين وحماية حقوقهم والحقوق المجاورة، وإنشاء مكتبات المطالعة العمومية في كل بلديات الوطن، والعمل على المحافظة على التراث الثقافي المادي واللامادي، وإنشاء المتاحف ودور السينما، ومن أجل التكفل الأمثل بهذا النوع من الحقوق؛ يوصى بوجوب عناية واهتمام المؤسسات الرسمية والمنظمات التطوعية بكل ما يساهم في ترقية وتطوير الثقافة؛ وجعلها في مقدمة اهتمامات الدولة والمجتمع المدني؛ كون الحقوق الثقافية هي التي ترسم ملامح المواطن الصالح؛ وبها تبنى الأمم والحضارات.
الكلمات المفتاحية: الحقوق الثقافية؛ حقوق الإنسان؛ الشريعة الإسلامية؛ القوانين الجزائرية.

Abstract
Cultural rights are one of the substantive human rights, as the first thing he practiced in his life on earth ; Primarily the right to think ; which has enabled him finding mechanisms of live and preserving life, this sort of rights is addressed in this article, this study was carried on using the comparative method between the Islamic law and Algerian laws, its problematic was therefore drafted that way : how did the legitimacy texts and Algerian legislation texts handle the issue of cultural rights ? Who meditate in the bulk of the legitimacy texts and the situation

[1]- المؤلف المرسل.

will find that cultural rights combine many aspects of the material and moral human needs, where the wise legislator made sure that Quran and Sunnah include all provisions related to human rights, cultural rights in particular, the first verse Revelation comes with was an order to exercise a cultural right which consists in reading and seek knowledge, that is what this abidance confirmed. Through its multiple legislation , Algeria has worked on empowering the citizens to enjoy such right, that was manifested itself through the services provided by various public institutions that are known for their cultural, scientific and educational activities ; such universities, schools, vocational training centres and mosques. The Algerian State has also adopted on the different organizations and bodies of a cultural and artistic nature. The Algerian State has also adopted on the different organizations and bodies of a cultural and artistic nature for more promotion and development of the algerian people cultural rights, by seeking to encourage the authors, protect their rights and neighboring rights, establish public reading libraries in all municipalities of the country, work to maintain the tangible and intangible cultural heritage, establish museums and cinemas, to ensure optimal care to this kind of rights, it is recommended that official institutions and voluntary organizations should pay attention to all such things as are conducive to upgrade and develop the culture and make it at the forefront of the civil society and State's attention. Since cultural right shapes the good citizen features and with it nations and civilizations are built.

Key words: Cultural rights; human rights; the Islamis law; Algerian laws.

1- مقدمة

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

إن الدارس لتاريخ البشرية عبر الأزمان؛ يرى بأن الشغل الشاغل للناس جميعا هو تحصيل الحقوق التي تمكنهم من العيش في رفاهية وسلام، وأولى هذه الحقوق التي تنبني عليها باقي أنواع حقوق الإنسان هي الحقوق الثقافية؛ باعتبارها هي التي تتيح استعمال ملكة العقل التي فضل الله بها البشر عن باقي المخلوقات، فعندما يمارس الإنسان حقا من حقوقه الثقافية؛ إنما يسعى لتحقيق احتياجاته المادية والمعنوية، فعلى سبيل المثال عندما نجد أحدا يمارس حقه في التفكير ليجد حلولا للمشكلات التي تعترضه، إنما يمارس حقا ثقافيا ليتحصل على باقي الحقوق الأخرى، وهذا الصنف من حقوق الإنسان هي التي تأتي دراستها في هذا الموضوع.

1.1- التعريف بموضوع الدراسة

موضوع الحقوق الثقافية يدخل في إطار الموضوعات العامة لمنظومة حقوق الإنسان، وموضوع هذا المقال يدرس الحقوق الثقافية من حيث مرجعيتها، يدرس النصوص الشرعية التي تناولت الحقوق الثقافية والمتمثلة في الكتاب والسنة- من جهة- ويدرس النصوص القانونية الوضعية – من جهة أخرى- والمتمثلة في نصوص القوانين الجزائرية التي تناولت هذا الصنف من الحقوق.

2.1- إشكالية الدراسة

لقد تضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المبادئ العالمية الكبرى التي يجب أن تحضي باحترام كل الدول المنضوية تحت لواء الأمم المتحدة، حيث وافقت هذه المبادئ العالمية الكثير من مبادئ الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، إذ اعتبر هذا الإعلان أرضية أولية لباقي العهود والمواثيق الدولية ذات الطابع الثقافي، وعلى أساس هذه النصوص الدولية انبنت قوانين الدول المتعاهدة،

وتعتبر الجزائر من بين الدول التي شرعت قوانينها وفق ما يتناسب مع مضامين الوثائق الدولية، وعليه يمكن صياغة الإشكالية الرئيسة لهذا البحث على هذا النحو:

- إلى أي مدى بلغه اهتمام النصوص الشرعية ونصوص التشريعات الجزائرية بحقوق الإنسان الثقافية؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية المطروحة بشكل واف؛ يستوجب على الأمر أن أطرح بعض الأسئلة التي تتفرع عن الإشكالية الرئيسة، والإجابة عنها في ثنايا هذا البحث، والتي يمكن صياغتها على هذا النحو:

ما هو مفهوم الحقوق الثقافية؟ وما هي موقعية هذه الحقوق في الكتاب والسنة؟ وكيف نصت عليها قوانين الهيئات والمؤسسات العلمية والثقافية في الجزائر؟

3.1- أهمية الدراسة

تتجلى أهمية هذا الموضوع وتكمن فيما يلي:

- معرفة المكانة المحورية التي تحتلها الحقوق الثقافية في القرآن الكريم والسنة النبوية.
- معرفة مساعي الدولة الجزائرية في تكريسها لحقوق الإنسان الثقافية من خلال مختلف التشريعات.

4.1- الدراسات السابقة

1.4.1- دراسة داود درويش حلس، حقوق الإنسان الثقافية بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية، الواقع والمأمول، بحث مقدم بمؤتمر الإسلام والتحديات المعاصرة، المنعقد في الجامعة الإسلامية بفلسطين في الفترة الممتدة من: 2 إلى: 3 أفريل 2007، حيث صيغت إشكالية هذه الدراسة على هذا النحو: ما مدى حفظ الإسلام لحقوق الإنسان الثقافية ؟

وكان الهدف منها هو إبراز التأصيل الإسلامي لحقوق الإنسان الثقافية، والكشف عن أن مسألة حقوق الإنسان هي مسألة يجب أن تختص بها مؤسسات المجتمع، وضرورة دمج حقوق الإنسان في المناهج الدراسية، حيث اعتمد الباحث على المنهج الاستنباطي والوصفي، وقد توصل من خلال هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

- حقوق الإنسان في الإسلام مبدأ ديني إسلامي بمعنى أن الإنسان مُكَرَّم في الإسلام على أساس العقيدة الإسلامية.
- ليست هناك حرية بدون حقوق، فالأحرار هم القادرون على التفكير في المستقبل وليست هناك حقوق لا يقابلها واجبات.

وقد أوصى الباحث بضرورة إدخال مفاهيم تربية حقوق الإنسان في الأنشطة المدرسية والتعليمية والإعلامية.

وقد تبين من خلال هذه الدراسة أن الباحث لم يتناول أصناف الحقوق الثقافية بالتفصيل، بل تطرق فقط إلى الحق في التعلم والرأي وحرية الأديان، وقد كانت إشارته إلى المواثيق الدولية مقتضبة جدا، وقد ركز كثيرا على آليات التنشئة الاجتماعية وكيفية التربية على حقوق الإنسان في فلسطين فقط.

5.1- أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى مايلي:

- تأصيل الحقوق الثقافية للإنسان من منظور إسلامي، وذلك من خلال العودة إلى نصوص الكتاب والسنة وإبراز مضامين هذه الحقوق.
- الكشف عن مدى جوهرية الحقوق الثقافية لغرض جعلها في مقدمة اهتمامات مؤسسات الدولة ذات الطابع العلمي والتربوي والثقافي.

- إبراز مختلف الأنشطة التي تساهم في تنمية الحقوق الثقافية وتطويرها.

2- التعريف بمصطلحات البحث

1.2- تعريف الحق

1.1.2- تعريف الحق لغة: الحق في اللغة يعني: صح، وثبت، ومطابقة لما يقال لما هو في الواقع.
والجمع: حقوق، وتعني الشيء الثابت يقينا ولا يسوغ إنكاره، أو ماهو واجب وعدل قانونا[1].

2.1.2- تعريف الحق اصطلاحا

- تعريف الحق في اصطلاح فقهاء الشريعة: عرفه محمد يوسف موسى بأنه: (مصلحة ثابتة للفرد أو المجتمع أو لهما، يقررها الشارع الحكيم)[2].

- تعريف الحق في اصطلاح فقهاء القانون: عرّف فقهاء القانون الحق تعريفا لا يختلف كثيرا عن تعريفات فقهاء الشريعة، ومن هذه التعريفات "الحق هو مصلحة مادية أو أدبية يحميها القانون"[3].

2.2- تعريف الإنسان

1.2.2- تعريف الإنسان لغة: الإنس: هو خلاف الجن، وهو البشر الواحد. والجمع أناس أو أناسي[4]، وباللغة الفرنسية: (homme)[5].

2.2.2- تعريف الإنسان اصطلاحا: عرفه محمد جاسم الحماوي بأنه: "كل فرد من أفراد الجنس البشري، ذكرًا كان أم أنثى، صغيرًا أم كبيرًا، فقيرًا أم غنيًا هو ابن لآدم"[6].

3.2- تعريف الثقافة

1.3.2- تعريف الثقافة لغة: من الفعل ثقف، أي صار حاذقا فطنا، ثقف الشيء يعني أقام المعوج منه وسواه، والإنسان أدبه وهذبه وعلمه.
وتعني الثقافة: العلوم، وتعني: الملاعبة بالسيف، وتعني: الظفر[7]، وباللغة الفرنسية: (culture)[8].

2.3.2- تعريف الثقافة اصطلاحا: عرفها داود حليس بأنها: "مخزون تراكمي مركب؛ نتيجة لمحصلة العلوم والمعارف والأفكار والمعتقدات والفنون والآداب والأخلاق والقوانين والأعراف والتقاليد والموروثات التاريخية واللغوية والبيئية؛ التي تشكل فكر الإنسان وتمنحه من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية فتصوغ سلوكه في الحياة"[9].

4.2- تعريف الحقوق الثقافية للإنسان: يقصد بالحقوق الثقافية؛ كل الحقوق التي تساهم في إنتاج الثقافة وممارستها والمساهمة في نقلها والعمل على المحافظة عليها وتطويرها.

3/ حقوق الإنسان الثقافية في الشريعة الإسلامية

1.3/ الحقوق الثقافية في القرآن الكريم

أنزل الله تعالى القرآن الكريم من أجل حفظ حقوق الإنسان وكرامته وهدايته إلى الطريق المستقيم، لذا نجد الكثير من الآيات القرآنية ضمنت للإنسان حقوقا في جميع مراحل حياته، وفي كل الظروف التي يوجد فيها[10]. ومن أهم الحقوق الثقافية التي وردت في القرآن الكريم ما يلي:

1.1.3/ الحق في التعلم: لقد كرم الله تعالى العلم والعلماء ورفع من شأنهم ومنزلتهم[11]، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ، وَإِذَا قِيلَ انشُزُوا فَانشُزُوا، يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (المجادلة:11).

وتعتبر استجابة الإنسان لطلب الفسح لأخيه رفعة ورتبة عند الله، وليس نقصا في حقه، ويعد من قبيل التواضع لله ولذلك يرفع قدره وينشر ذكره[12]، وبالرغم من دعوة القرآن إلى المساواة بين بني البشر وعدم

التمييز بينهم؛ إلا أنه رفع درجة العلماء[13]، فقد ورد في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر:9)، فلا يمكن أن نسوي بين الفريقين؛ كما لا يستوي العالم والجاهل[14].

2.1.3/ الحق في التفكير: حق الإنسان في التفكير حق مقرر ومؤكد في القرآن، وهذا الحق يتحقق من خلال مقصد حفظ العقل؛ الذي يعتبر من مقاصد الشريعة الإسلامية العامة؛ فلقد فضل الله سبحانه وتعالى الإنسان بالعقل وميزه به عن سائر الحيوانات، وجعله مناط التكليف، وبه يتحقق العلم والتقدم[15]، والأدلة المبيحة للتفكير بل الموجبة لذلك أكثر من أن تحصى. وقد جعل الله عز وجل هذا الكون كله مادة للبحث والتأمل والتفكير في جوانبه المديدة وأطرافه البعيدة. قال تعالى:﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا﴾ (سبأ:46)، فلا بد على الإنسان أن يمارس حقه في التفكير من غير هوى ولا عصبية، وأن يتمعن في النظر والتأمل ويسأل غيره من الناس[16]، لكي يضمن التوازن في تفكيره من خلال المشورة والاستماع إلى الآخرين.

3.1.3/ الحق في التعبير عن الرأي: أمر الله تعالى عباده في القرآن الكريم بالتعبير عن الرأي بالقول الحسن، والرأي السديد، وأوجب عليهم أن لا يتقاعسوا عن نصرة الحق ومعاداة الباطل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتوعدهم عز وجل على التقاعس عن القيام بهذا الواجب وعدم التعبير عن الرأي[17] فقال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران:104)، فالدعوة إلى الخير في هذه الآية تتمثل في التعبير عن الرأي سواء كان هذا التعبير بصيغة الأمر أو النهي[18].

فإذا كان الإسلام قد أعطى لكل إنسان الحق في أن يعبر عن رأيه، إلا أنه قيد هذا الحق بالحدود التي أقره الشرع في هذا الشأن وعلى سبيل المثال لا يجوز أن يكون هذا الحق فيه إشاعة للفاحشة أو نشر معلومات غير صحيحة[19]، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النور:19)، فالله سبحانه وتعالى أشار في هذه الآية الكريمة إلى تأديب الإنسان الذي سمع شيئا من الكلام السيء فقام بذهنه شيء منه وتكلم به، إذ من الواجب عليه ألا يشيعه ولا يذيعه[20].

4.1.3/ الحق في حرية العقيدة والتدين: الحق في حرية التدين والاعتقاد مكفول في الشريعة الإسلامية؛ فلا يجوز أن يكره الناس على اعتناق دين معين، فالحرية في الإسلام هي أساس كل شيء ومن باب أولى الحرية في المعتقد والدين[21]، والإسلام لا يبيح الإجبار على اعتناق دين معين، وحتى لو كان الإجبار من الرسول ﷺ ذاته، فقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً، أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس:99)، فلو أراد الله تعالى لأذن للبشرية كلهم بالإيمان ولكن لله حكمة فيما يفعل، والمقصود في قوله تعالى: (أفأنت تكره الناس) أي تلزمهم وتلجئهم، أي ليس ذلك عليك ولا إليك، بل الله يضل ويهدي من يشاء[22].

وأبان الله سبحانه وتعالى لنبيه أن واجبه هو البلاغ فقط وليس الإكراه على التدين[23]، فقال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ (21) لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ (22)﴾ (الغاشية :21-22) أي لست عليهم بمسلط أو من يفرض سلطة على غيره[24].

وهكذا تبين لنا أن النبي ﷺ كان في عصر الرسالة يبلغ رسالة الإسلام إلى الناس ويترك الاختيار لهم[25]، دون أن يجبر أحدا على التدين.

5.1.3/ الحق في حماية الأعيان والممتلكات الثقافية: حماية الأعيان والممتلكات الثقافية تعتبر من المبادئ الراسخة في الشريعة الإسلامية، وكل تعد على هذه الممتلكات محرم شرعا؛ لأن الله تعالى نهى عن الإفساد في الأرض[26] فقال: ﴿وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا، وَادْعُوهُ خَوْفاً وَطَمَعاً إِنَّ رَحْمَتَ اللّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (الأعراف: 56)، فالله تعالى ينهى عن إلحاق الأضرار بعد الإصلاح[27]، وقال أيضا: ﴿كُلُواْ وَاشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلاَ تَعْثَوْاْ فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (البقرة: 60) فهذه الآية وغيرها من الآيات التي تنهى عن الفساد في الأرض بصفة عامة؛ يمكن أن يؤخذ منها تقرير مبدأ حماية الأعيان والممتلكات الثقافية[28]، فلا يجوز الفساد وإلحاق الأضرار بالمنتفعات.

2.3/ الحقوق الثقافية في السنة النبوية

نجد في السنة النبوية كل أقوال وأفعال وتقريرات النبي صلى الله عليه وسلم، وتحمل الأحكام المتعلقة بقضايا الإنسان الدينية والدنيوية، بما فيها من حقوق وواجبات، وما يميز حقوق الإنسان الثقافية في السنة النبوية؛ أنها جاءت مكملة لما هو في القرآن الكريم[29]، ومفصلة لها حسب الأحوال. وهذه أهم الحقوق الثقافية التي جاءت بها السنة النبوية، وهي مطابقة لما جاء به القرآن:

1.2.3/ الحق في التعلم: السنة النبوية لم تجعل العلم حقا فقط؛ إن شاء الإنسان استوفى هذا الحق أو طالب به، وإنما جعلته فرضا عليه وواجبا في عنقه؛ يأثم إن أهمله ويؤاخذ إن قصر فيه[30]، قال رسول الله ﷺ: (طلب العلم فريضة على كل مسلم)[31]، وجاءت أحاديث كثيرة ترغب في العلم وتذم الجاهلين.

وقال أيضا: (من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع)[32]،

وليس هناك شيء أخطر على الأمة من زوال العلم، وموت العلماء وكثرة الجهل والجاهلين[33]، ولا يقل كتم العلم عن الناس والبخل في تبليغه في الخطر والضرر عن ذهابه وموت أهله، قال رسول الله ﷺ: (من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار)[34].

2.2.3/ الحق في التفكير: وردت أحاديث عديدة عن النبي ﷺ؛ والتي تدعو إلى التفكير والاجتهاد، ومحاولة إيجاد حلول للمشاكل التي قد تعترض الإنسان في حياته، ومن بين هذه الأحاديث حديث معاذ بن جبل؛ أن النبي ﷺ لما أراد أن يرسله إلى اليمن قال له: (كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟) قال: أقضي بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنة رسول الله، فإن لم أجد أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله على صدره وقال: (الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله)[35]، ووجه الاستدلال بهذا الحديث؛ أن النبي ﷺ وافق معاذا على أن يفكر ويجتهد إذا لم يجد نصا يقضي به في الكتاب والسنة.

وهكذا يتبين لنا من خلال هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يوجه أصحابه ومن سأله إلى إعمال التفكير[36]، والاجتهاد فيما لا نص فيه.

3.2.3/ الحق في التعبير عن الرأي: لم يعرف العالم مبدأ كالإسلام اهتم بحرية الرأي والتعبير؛ وحث على استعمال هذه المواهب التي فضل الله بها الإنسان والتي بها تبرز حقيقته، وتتأصل معالمه وتسمو ملكاته وتستقر إنسانيته[37].

وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: (لا يحقرن أحدكم نفسه)، قالوا: يا رسول الله كيف يحقر أحدنا نفسه، قال: (يرى أن عليه مقالا ثم لا يقول فيه، فيقول الله عز وجل يوم القيامة؛ ما منعك أن تقول كذا وكذا، فيقول: خشية الناس، فيقول: فإياي كنت أحق أن تخشى)[38].

هكذا كفل الإسلام حرية الرأي والتعبير وجعلها حقا طبيعيا للبشر، فلكل إنسان حرية التعلم والنقد؛ بشرط أن لا تكون هذه الحرية وسيلة للعدوان على الغير، فقد كان النبي ﷺ يشجع أصحابه على إبداء الرأي دون خوف[39]، وقد تجلى ذلك في مجالس مناقشات الصحابة رضوان الله عليهم.

4.2.3/ الحق في حرية العقيدة والتدين: لقد أوصى الإسلام بأهل الأديان المسالمين، وقبل منهم العيش في وسط المسلمين؛ لهم مالهم وعليهم ما عليهم، وقد حرم الإسلام الاعتداء عليهم أو التقصير في حقهم[40]، قال رسول الله ﷺ: (من ظلم معاهدا، أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ شيئا منه بغير طيب نفسه، فأنا حجيجه يوم القيامة)[41].

ولقد أكد النبي ﷺ على الحق في حرية العقيدة والتدين[42] في وثيقة المدينة، حيث أقر الرسول ﷺ فيها لغير المسلمين حقهم في ممارسة شعائر دينهم، فقد جاء في هذه الوثيقة (... لليهود دينهم وللمسلمين دينهم...)[43].

5.2.3/ الحق في حماية الأعيان والممتلكات الثقافية والملكية الفكرية: يمنع الإسلام الاعتداء على الأعيان والممتلكات الثقافية وتخريب العمران، وحماية هذه الأشياء مقررة بأحاديث كثيرة رويت عن النبي ﷺ من أكثر من طريق وبألفاظ مختلفة منها ما يلي:

ما روي أن حبيب الوليد قال: كان النبي ﷺ إذا بعث جيشا قال: (انطلقوا باسم الله؛ وبالله؛ وفي سبيل الله؛ تقاتلون من كفر بالله، أبعثكم على أن لا تغلوا ولا تجبنوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا، ولا تحرقوا كنيسة، ولا تعقروا نخلا)[44].

وفي السنة النبوية نجد سندا في حماية الملكية الفكرية والأمانة العلمية[45]، حيث قال النبي ﷺ: (لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار)[46].

4/ حقوق الإنسان الثقافية في القوانين الجزائرية

1.4/ الحقوق الثقافية في القوانين المتعلقة بالطابع التعليمي والتكويني

1.1.4/ الحقوق الثقافية في القانون التوجيهي للتعليم العالي[47]: نصت المادة:2 من القانون التوجيهي للتعليم العالي على أنه تضمن دراسات منظمة في شكل ثلاثة أطوار، حيث يهدف الطور الأول إلى تمكين الطالب من اكتساب المعارف وتعميقها وتنويعها في عدة اختصاصات؛ ويتوج ذلك بشهادة الليسانس.

وجاء في نص المادة:11 ما يتعلق بالتكوين في الطور الثاني، حيث يكون هذا التكوين أكاديمي ومهني؛ ويسمح للطلبة باستكمال معارفهم وتعميقها وتطوير مؤهلاتهم وتدريبهم على البحث العلمي؛ قصد التحضير لمهنة أو مواصلة التكوين في الطور الثالث، حيث يتوج الطور الثاني بشهادة الماستر.

أما التكوين في الطور الثالث فقد ورد في نص المادة: 17، حيث نصت على أن التكوين في هذا الطور يكون تكوينا للبحث؛ مع العمل على إدماج آخر الابتكارات العلمية والتكنولوجية؛ ويتوج هذا التكوين بشهادة الدكتوراه.

وبخصوص التكوين المتواصل فقد أشارت المادة: 22 إلى الهدف منه؛ وهو تحسين المستوى وتجديد المعارف، وكذا تحسين المستوى المهني والثقافي للمواطن.

ومن خلال مضمون القانون التوجيهي للتعليم العالي يمكن القول بأن وزارة التعليم العالي والبحث العلمي قد وفرت آليات صناعة تفكير منتج لدراسات نظرية للاكتشافات والمخترعات الصناعية[48]، إلا أن

الحق في الحرية الأكاديمية في الجامعة الجزائرية قد تعرض لصنوف عديدة من المعوقات؛ التي حالت بينها وبين الوصول لهدفها المنشود؛ مما أدى إلى إحداث آثار سلبية على الجامعة والأساتذة والطلبة[49].

2.1.4/ الحقوق الثقافية في القانون التوجيهي للتربية الوطنية[50]: لقد ظهرت الحقوق الثقافية واضحة جلية في القانون التوجيهي للتربية الوطنية؛ من خلال أهداف التربية التي وردت في نص المادة: 2 ومن بينها:

تقوية الوعي الفردي والجماعي بالهوية الوطنية؛ وذلك بترقية القيم المتأصلة بالإسلام والعروبة والأمازيغية، وربط الأجيال بالقيم التي يجسدها تراث وطننا التاريخي والجغرافي والديني والثقافي، وتكوين جيل متشبع بمبادئ الإسلام وقيمه الروحية والأخلاقية والثقافية والحضارية[51]؛ لأن هذا التكوين يعتبر جوهري للوجود الإنساني ويستمر طوال العمر من المهد إلى اللحد؛ وذلك من خلال تلقين عدة مهارات وكفايات؛ من معرفة الحقائق البسيطة إلى المهارات التي تتعلق بالأمور المعقدة[52]، وذلك حسب مستويات المتعلمين.

وقد جاءت المادة: 4 من هذا القانون مفصلة للحقوق الثقافية للمتمدرس؛ وهي حق التلاميذ في اكتساب معارف في مختلف مجالات المواد التعليمية؛ والتحكم في أدوات المعرفة الفكرية والمنهجية؛ وإثراء الثقافة العامة للتلاميذ؛ بتعميق عمليات التعلم ذات الطابع العلمي والأدبي والفني، وتكييفها باستمرار مع التطورات الاجتماعية والثقافية والتكنولوجية والمهنية، والحق في تنمية القدرات الذهنية والنفسية والبدنية.

ومن أجل تمكين التلاميذ من التفتح على ثقافات العالم المختلفة تتاح لهم فرصة تعلم لغتين أجنبيتين على الأقل، والاستفادة من تكنولوجيات الإعلام والاتصال الحديثة، ويتعين على المدرسة القيام على وجه أخص بمنح تربية تنسجم مع حقوق الطفل وحقوق الإنسان[53]، لأن هذا النوع من التربية هي الوسيلة الوحيدة التي تضمن استمرارية وجود المجتمع والدولة وجودا فعليا؛ لذلك تتحمل المدرسة مسؤولية إعداد وتنشئة الأطفال تنشئة صالحة؛ تمكنهم من أداء مهامهم على الوجه المطلوب[54].

وجاء في نص المادة: 10 من هذا القانون مشيرا إلى أن الدولة تضمن الحق في التعليم لكل جزائري وجزائرية دون تمييز، وأشار نص المادة: 12 إلى أن التعليم إجباري لجميع الأطفال البالغين ست سنوات إلى ستة عشرة سنة كاملة؛ غير أنه يمكن تمديد مدة التمدرس الإلزامي بسنتين للتلاميذ المعوقين. وتضمنت المادة:13 مجانية التعليم في المؤسسات التابعة للقطاع العمومي في جميع المستويات.

وقد اعتنت نصوص هذا القانون بالتربية التحضيرية التي تسبق التمدرس الإلزامي، حيث يجب التكفل الاجتماعي والتربوي بالأطفال الذين يتراوح سنهم ما بين ثلاث وست سنوات[55]؛ لأن معظم الدراسات التي أجريت في العالم حول التربية؛ تقول بأن السنوات الأولى للطفل هي سنوات تكوين الشخصية الإنسانية وتنمية المواهب الفردية، فالطفل يكتسب من خلال احتكاكه بمحيطه ردات فعل على المثيرات الخارجية؛ بحيث تكتمل نصف ردَّات فعله الثابتة في حياته قبل سنوات التمدرس الإلزامي[56]، ويؤسس هذا النوع من التعليم لعناصر الهوية بما يتماشى والقيم والتقاليد الاجتماعية والروحية والأخلاقية النابعة من التراث الثقافي المشترك[57]؛ وتحفظ كيان الإنسان من الذوبان، لأن الهوية الحضارية تعتبر ركيزة أساسية لشخصية الأمة؛ وعاملا مساعدا على الاستقلال وعدم الذوبان في الحضارات الأخرى[58].

وقد نصت المادة:73 على تعليم الكبار؛ والذي يهدف إلى محو الأمية والرفع المستمر لمستوى التعليم والثقافة العام [59].

3.1.4/ الحقوق الثقافية في القانون المتعلق بالتكوين والتعليم المهنيين[60]: يشكل قطاع التكوين والتعليم المهنيين قطبا استراتيجيا يساهم في التنمية الاقتصادية والاجتماعية للوطن، وهو يهدف أساسا إلى التكوين والتأهيل لتلبية احتياجات سوق العمل، وضمان تكوين تكميلي لفائدة العمال والموظفين؛ قصد تحسين مؤهلاتهم وإتقان مهاراتهم بصفة متواصلة؛ وفقا للتطور التكنولوجي وتحيين مستمر لمعارف ومؤهلات العمال وفق تطورات المهن.

حيث ينظم التكوين عبر أنماط عدة وهي: التكوين الإقامي؛ ويكون داخل المؤسسات التكوينية؛ إذ يكتسب المتربص المعارف النظرية هناك، أما المعارف التطبيقية فهي تكتسب من خلال التربصات الميدانية في الوسط المهني، كما ينظم هذا النمط من التكوين عن طريق الدروس المسائية؛ ويوجه خاصة إلى العمال الراغبين في التكوين أو التأهيل قصد تحسين المستوى الاجتماعي والمهني لهم.

أما التكوين عن طريق التمهين فيجمع بين التكوين النظري في المؤسسة التكوينية والمؤسسة الاقتصادية، وهناك نمط آخر من أنماط التكوين إذ يتعلق بالتكوين عن بعد عن طريق المراسلة؛ يتحصل من خلاله المتربص على دروس نظرية، وهذا النمط يهدف إلى تحسين المستوى والتحضير للامتحانات المهنية.
ومن بين أهم الحقوق الثقافية الواردة في نصوص هذا القانون؛ حق المرأة الماكثة بالبيت من الاستفادة من تكوين تكتسب من خلاله كفاءات في العديد من التخصصات؛ وكذلك من حق فئات الشباب المحرومين في الوسط الريفي وخاصة الفتيات الاستفادة من تكوين جواري في الريف.

وهناك نمط آخر من التكوين يتعلق بمحو الأمية؛ ويهتم بالفئات التي لم تلتحق بمقاعد الدراسة؛ وهو مسار يجمع بين محو الأمية واكتساب المعرفة. أما التعليم المهني فهو تنظيم جديد للتعليم ما بعد الإلزامي؛ يهدف إلى منح تأهيلات مهنية للتلاميذ تسمح لهم بالشغل[61].

ويتضح لنا جليا أنه من خلال عروض التكوين؛ أن ميدان التكوين والتعليم المهنيين في الجزائر مثمر النتائج؛ ويحقق المقاصد التي أنشأ من أجلها، هكذا يتأهل الشباب للقيام بمصالحهم بحسب حاجات هذا الزمن الجديد؛ ويتكونون بكفاءات جيدة ليستنقذوا حياتهم الاقتصادية من البوار[62].

4.1.4/ الحقوق الثقافية في القانون الأساسي للمسجد[63]: جاء القانون الأساسي للمسجد ثريا في نصوصه بالحقوق الثقافية، حيث نصت المادة: 4 منه على أن وظيفة المسجد يحددها الدور الذي يؤديه في حياة الأمة الروحية والتربوية والعلمية والثقافية والاجتماعية. أما الحق في العبادة فقد نصت عليه المادة: 5، حيث جاء فيها أن المسجد يضطلع بوظيفة روحية تعبدية، تتمثل بالخصوص في إقامة الصلاة، وتلاوة القرآن الكريم، وذكر الله وتعظيم شعائره، أما فيما يتعلق بالحقوق التربوية والتعليمية فقد وردت في نص المادة: 6 التي نصت على أن المسجد يضطلع بوظيفة تربوية تعليمية تتمثل على الخصوص في:

تنظيم حلقات تلاوة القرآن الكريم وتحفيظه وتعليم تجويده وتفسيره، وكذلك تدريس العلوم الإسلامية وفق منهاج المدرسة القرآنية، وتنظيم مسابقات في حفظ القرآن الكريم وتجويده وتفسيره؛ وفي حفظ الحديث الشريف وشرحه، وتقديم دروس الدعم في مختلف مراحل التعليم؛ وفق البرامج المقررة لها في مؤسسات التربية والتعليم؛ والمساهمة في تنظيم دروس محور الأمية، وتوعية الحجاج والمعتمرين، وكذلك تقديم دروس في الأخلاق والتربية الدينية والمدنية.

وقد نصت المادة: 7 على الوظيفة التثقيفية للمسجد؛ والتي تتمثل على الخصوص في تنظيم محاضرات وملتقيات لنشر الثقافة الإسلامية وتعميمها؛ وإحياء الأعياد والمناسبات الدينية والوطنية؛ وكذلك ترقية مكتبة المسجد وتسهيل الاستفادة منها، وتنظيم معارض للكتاب والفنون الإسلامية؛ وكذلك تنظيم مسابقات ثقافية؛

ويساهم المسجد حسب نص المادة: 8 في حماية المجتمع من أفكار التطرف[64]؛ ويرسخ القيم النبيلة؛ باعتبار أن المسجد مركز دائرة المجتمع؛ إلا أنه لوحظ بعض الخلل في وظيفة المسجد؛ ولا بد من معالجة هذا الخلل الذي طرأ على وظيفته؛ إذ أصبح يؤدي دور العبادة فقط دون باقي الأنشطة، ولكن بفضل نصوص هذا القانون يمكن للمسجد أن يعود تدريجيا إلى دوره التاريخي في المجتمع[65].

5.1.4/ الحقوق الثقافية في القانون المتعلق بالجمعيات[66]: تنص المادة: 2 من هذا القانون على أن مفهوم الجمعيات هو تجمع أشخاص طبيعيين و/أو معنويين على أساس تعاقدي لمدة محددة أو غير محددة، ويشترك هؤلاء الأشخاص في تسخير معارفهم ووسائلهم تطوعا ولغرض غير مربح من أجل ترقية الأنشطة وتشجيعها في المجال المهني والاجتماعي والعلمي والديني والتربوي والثقافي والرياضي والبيئي والخيري والإنساني.

ويجب أن يندرج موضوع نشاطات وأهداف الجمعيات ضمن الصالح العام، وأن لا يكون مخالفا للثوابت والقيم الوطنية؛ والنظام العام والآداب العامة؛ وأحكام القوانين والتنظيمات المعمول بها.

وقد جاءت المادة: 2 موضحة بالتفصيل آليات ممارسة الحقوق الثقافية؛ حيث أشارت إلى إمكانية قيام الجمعيات بما يلي:

- تنظيم أيام دراسية وملتقيات وندوات وكل اللقاءات المرتبطة بنشاطاتها.
- إصدار ونشر نشريات ومجلات ووثائق إعلامية ومطويات لها علاقة بهدفها؛ مع احترام الدستور والقيم والثوابت الوطنية والقوانين المعمول بها.

2.4/ الحقوق الثقافية في القوانين المتعلقة بالطابع الثقافي والفني

1.2.4/ الحقوق الثقافية في القانون المتعلق بحقوق المؤلف والحقوق المجاورة[67]: يتضمن هذا القانون حماية حقوق مؤلف المصنفات الأدبية أو الفنية؛ سواء كان الفنان فنان أداء أو عزف؛ أو منتج التسجيلات السمعية أو السمعية البصرية؛ وهيئات البث الإذاعي السمعي أو السمعي البصري؛ وكذلك حماية مصنفات التراث الثقافي التقليدي؛ والمصنفات الوطنية للملك العام، وهذا حسب نص المادة: 2 من هذا القانون.

وأشارت المادة: 8 منه إلى أن مصنفات التراث الثقافي التقليدي تستفيد من حماية خاصة؛ والتي تتعلق بمصنفات الموسيقى الكلاسيكية التقليدية؛ والمصنفات الموسيقية والأغاني الشعبية؛ وكذلك النوادر والأشعار والرقص والعروض الشعبية؛ والمصنوعات على المواد المعدنية والخشبية؛ والحلي وأشغال الإبرة ومنسوج الزرابي، وقد أشارت المادة: 21 إلى الحقوق المحمية؛ وهي حقوق مادية ومعنوية على المصنف، حيث تكون الحقوق المعنوية غير قابلة للتصرف فيها ولا للتقادم ولا يمكن التخلي عنها.

وتوضح المادة: 22 من هذا القانون كيفية ممارسة الحقوق؛ حيث يتمتع المؤلف بحق الكشف عن المصنف الصادر باسمه الخاص؛ أو تحت اسم مستعار؛ ويمكن تحويل هذا الحق للغير، ويعود حق الكشف عن المصنف بعد وفاة مؤلفه إلى الورثة؛ ما لم تكن هناك وصية؛ أما فيما يتعلق بالحقوق المادية فقد وردت في نص المادة: 27؛ بحيث يحق للمؤلف استغلال مصنفه بأي شكل من أشكال الاستغلال والحصول على عائد مالي منه.

وجاء في نص المادة: 54 بأن الحقوق المادية للمؤلف تحظى بالحماية طوال حياته ولفائدة ذوي حقوقه لمدة 50 سنة، وقد أشارت المادة: 107 إلى الحقوق المجاورة؛ بحيث تشمل كل فنان يؤدي أو يعزف مصنف أو عازف؛ والممثل والمغني والموسيقي والراقص؛ وأي شخص آخر يمارس التمثيل أو الغناء؛ أو الإنشاد

أو العزف؛ أو التلاوة، أو يقوم بأي شكل من الأشكال بتصنيف مصنفات فكرية أو مصنفات من التراث الثقافي التقليدي.

2.2.4/ الحقوق الثقافية في القانون المتعلق بمكتبات المطالعة العمومية[68]: نصت المادة: 2 من هذا القانون على أنه يستفيد المواطنون من خدمات مكتبات القراءة العمومية؛ وتمنح لهم خدمات الاستعارة، وتسعى هذه المكتبات إلى توفير الكتاب في وسائط مختلفة؛ من أجل تشجيع وترقية القراءة العامة، وتعميق الوعي في شموليته وتكامليته وواقعيته وبكافة أبعاد الهوية الحضارية الوطنية من أجل النهوض الحضاري للمجتمع[69].

وتسعى هذه المكتبات إلى تخصيص مساحة قراءة تلائم احتياجات الأطفال، وإعطاء مساحة للدراسات وتحضير الامتحانات، وتنمية القدرات الرئيسة من أجل استخدام المعلومات والمعلوماتية، والسعي إلى توفير وسائل تسمح بوصول المعاقين إلى القراءة العامة وكذلك تنظيم أنشطة حول الكتاب.

3.2.4/ الحقوق الثقافية في القانون المتعلق بحماية التراث الثقافي[70]: أنشئ الصندوق الوطني للتراث الثقافي لدعم قطاع الثقافة؛ من أجل تحمل التكاليف المخصصة للدراسات والأبحاث؛ وأعمال الترميم الضرورية لإنقاذ وإبراز الثروات الثقافية المحمية؛ وكذلك تمويل الدراسات والخبرات الأولية لإنقاذ وإبراز الثروات الثقافية العقارية المحمية، واقتناء الثروات الثقافية المنقولة من أجل إثراء المجموعات الفنية الوطنية؛ وكل هذه النفقات جاءت لتعزيز الحق في حماية وصيانة التراث الثقافي، لأن هذا الأخير يمتلك جوانب أساسية من الحضارة الإنسانية، وهذا التراث يحتوي على كل ألوان النشاط الإنساني المشرق وشامل لأنواع ممارساته[71].

4.2.4/ الحقوق الثقافية في التشريع النموذجي للمتاحف[72]: توجد أنواع عديدة من المتاحف في الجزائر حيث يؤدي كل نوع المهمة المنوطة به، وتنقسم على هذا النحو:

1.4.2.4/ متاحف وطنية: يعتبر المتحف وطنيا بالنظر إلى قيمة المجموعات التاريخية والفنية والثقافية والعلمية.

2.4.2.4/ متاحف جهوية: المتحف الجهوي هو متحف يضم مجموعات تتعلق بالتاريخ والفنون والتقاليد والمهن التقليدية، ويكون مصدرها من نفس المنطقة.

3.4.2.4/ المتحف العمومي الوطني: هذا النوع من المتاحف يصنف في إطار المؤسسات العمومية ذات الطابع الإداري؛ وتتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال المالي.

4.4.2.4/ المتحف العمومي التابع للجماعات المحلية: ينشأ هذا النوع من المتاحف بناء على شهادة مطابقة يسلمها الوزير المكلف بالثقافة؛ ويشترط في ذلك وجود تحف مكونة لمجموعات واستيفاء معايير العمل المهني في المجال المتحفي، ومطابقة فضاءات العرض والحفظ للمعايير المتحفية.

5.4.2.4/ المتحف الخاص: وهو عبارة عن مؤسسة دائمة لا يكون هدفها الربح، حيث ينشئها أشخاص معنويون خاضعون للقانون الخاص، ويكون موضوعها المنفعة الاجتماعية والثقافية.

6.4.2.4/ مراكز التفسير ذات الطابع المتحفي: وهي مؤسسات عمومية ذات طابع إداري؛ وتتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال المالي، وهي مؤسسات موجهة لتقديم قراءة أحداث تاريخية؛ وتقنيات ومناظر معينة وتفسيرها؛ واستعادتها على الجمهور بواسطة دعائم متحفية أو إعلامية، وتتكفل بالتوعية فيما يخص رهانات التراث الثقافي والطبيعي بجميع الوسائل الإعلامية والسينوغرافية، ووضع الإدارات

التربوية والبيداغوجية الضرورية لفهم مواضيع التفسير؛ وتطوير ورشات بيداغوجية ووضعها في متناول الجمهور[73].

أما بخصوص ممارسة الحقوق الثقافية بالنسبة للمواطنين؛ فتتجلى في زيارة هذه المتاحف؛ فمن حق كل مواطن زيارة المتاحف والمراكز ذات الطابع المتحفي ولكن مقابل رسوم، إلا أنه يستفيد من التخفيضات كل من الفنانين والعاملين في ميدان الثقافة؛ والطلبة والمتدربين؛ حسب نص المادة:4 من هذا القانون، وهناك فئات أخرى تعفى من رسوم الدخول؛ والتي تحددها المادة: 5 من هذا القانون؛ وهم الأطفال أقل من 16 سنة والمعاقون ومرافقوهم؛ والأشخاص الذين بلغوا سن 65 فأكثر؛ ومجندو الخدمة الوطنية.

5.2.4/ الحقوق الثقافية في القانون الخاص بفن السينما[74]: يقصد بالعمل السينمائي كل فيلم أيا ماكانت مدته والوسائط المسجل عليها، وأيا كان نوع الفيلم؛ حسب نص المادة: 2 من هذا القانون، أما المادة:3 فقد وضحت الهدف من النشاط السينمائي؛ وهو تطوير إنتاج الأفلام الفنية والتعليمية والتجارية؛ وتشجيع الثقافة المتجذرة في القيم الوطنية والإسلامية والعربية والأمازيغية، والثقافة المتفتحة على العالم؛ وكذلك الإسهام في نشر وتشجيع الثقافة الجزائرية في العالم، وإبراز التراث التاريخي للوطن.

5- خاتمة

من خلال هذه الدراسة توصلت إلى عدة نتائج؛ ومجموعة من التوصيات أوردها فيما يلي:

1.5- النتائج:

- صعوبة جمع المفاهيم المتعلقة بالحقوق الثقافية في تعريف جامع ومانع واحد؛ فهي مكون مختلط بين عناصر روحية ومادية وفكرية وعاطفية، ومجموعة من القيم والعادات والتقاليد والأعراف في مجتمع ما، أو جماعة بشرية أخرى، وهذه المكونات ربما تنسجم مع بعضها وربما تنفصل فيما بينها.
- لا يمكن حصر عدد أنواع الحقوق الثقافية؛ فهي تفوق في مجملها مجموع حقوق الإنسان الأخرى؛ إذ تتعلق بالعلم والعقيدة والعبادة، والرأي والتعبير والنشر والبحث، والاجتماع والهوية والملكية الفكرية، فيصعب الإجماع على ما هو حق ثقافي وغير ثقافي.
- يعتبر القرآن الكريم شاملا لكل أنواع حقوق الإنسان؛ بما فيها من حقوق ثقافية في كل زمان ومكان، وهذا استنادا إلى الآيات التي ضمنت للإنسان حقوقه في جميع مراحل حياته، وأول حق دعا القرآن إليه هو حق من الحقوق الثقافية؛ والمتمثل في الحق في التعلم، وقد ورد في قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق: 1).
- تحمل السنة النبوية الأحكام المتعلقة بقضايا الإنسان الدينية والدنيوية، وتحمل كذلك العديد من حقوقه الثقافية، وتفصل كذلك مجموعة أخرى من الحقوق المذكورة في القرآن الكريم.
- تضمن الجامعة الجزائرية تكوينا أكاديميا ومهنيا بمستوى عالي عبر ثلاثة أطوار تعليمية، ليسانس، ماستر، دكتوراه (LMD).
- تضمن المدرسة الجزائرية كسب المعارف والموارد في مختلف مجالات المواد التعليمية؛ لجميع التلاميذ مادون16 سنة بصفة إجبارية ومجانية.
- تضمن مؤسسات التكوين المهني الجزائرية تحسين المؤهلات المهنية؛ في إطار التكوين الإقامي بذات المؤسسات، أو في إطار التمهين لدى المؤسسات ذات الطابع الاقتصادي، وكذا المساهمة في محو الأمية وإكساب كفاءات في عدة اختصاصات.

- تقوم مؤسسة المسجد في الجزائر بمهمة محورية روحية وتربوية؛ وعلمية وثقافية واجتماعية؛ من خلال تعليم القرآن الكريم ودروس التوعية والخطب الوعظية؛ وتضمن كذلك ممارسة الحق في العبادة؛ وتركز على ترسيخ القيم النبيلة في المجتمع.
- تضطلع الجمعيات الجزائرية ذات الطابع الثقافي بمهمة تشجيع العمل الثقافي والتربوي في الوسط الاجتماعي؛ وذلك عن طريق تسخير المعارف والوسائل بصفة تطوعية ولغرض غير مربح.
- تحظى حقوق مؤلف المصنفات الأدبية أو الفنية والحقوق المجاورة بحماية قانونية؛ سواء كانت الحقوق مادية أو معنوية.
- تتواجد على مستوى ربوع الوطن في كل البلديات مكتبات للقراءة العمومية؛ لتشجيع وترقية القراءة العامة من أجل تعميق وعي وثقافة المواطنين.
- أولت الدولة الجزائرية عناية خاصة للثروات والممتلكات الثقافية المحمية؛ سواء كانت عقارية أو منقولة، وتكمن هذه العناية في إعداد دراسات وأبحاث بشأنها؛ والقيام بأعمال ترميمها وصيانتها، وقد أعدت متاحف خاصة من أجل إتاحتها للجميع.
- تشجع الجزائر إنتاج وتطوير الأفلام الفنية والتعليمية من أجل ترسيخ الثقافة المتجذرة في القيم الوطنية.

2.5/ التوصيات:

- سعي المخابر والمراكز البحثية إلى إيجاد معايير ضابطة لما يعد من قبيل الحقوق الثقافية؛ لكي يتسنى للمؤسسات والهيئات ذات الطابع الثقافي من معرفة موقعها في المنظومة العامة لما يخدم الإنسان ويضمن له حقوقه، وما ينجر عن ذلك من حقوق وواجبات.
- جعل الحقوق الثقافية في مقدمة أولويات المنظمات الحقوقية والمؤسسات الرسمية، وهذا تأسيا بالقرآن الكريم في كونه أول ما أمر به هو ممارسة جوهر الحقوق الثقافية.
- العمل على إيجاد مؤسسات رسمية وهيئات تطوعية جهوية على المستوى الوطني جهوية؛ تسعى من أجل تنمية الحقوق الثقافية وفق ماتقتضيه خصوصية المجتمعات في كل منطقة من مناطق الوطن، ولكن في إطار ثوابت الوحدة الوطنية.
- تدعيم الدولة لكل منتجي الأعمال الثقافية؛ وخاصة الجمعيات الثقافية وهيئات المجتمع المدني، وعدم الاقتصار على الفنانين فقط.
- سعي المؤسسات الإعلامية إلى صناعة الوعي الذي يولي أهمية بالغة للحقوق الثقافية للشعب الجزائري؛ لكي يتمكن من تشكيل قاعدة صلبة للعيش المشترك في سلام وتقبل الآخر؛ تجنبا للصراعات التي تؤدي إلى انتهاك باقي حقوق الإنسان.
- اعتماد الحصة الكبرى من ميزانية الدولة للمؤسسات الأكاديمية والعلمية والتربوية والثقافية؛ طالما أن الاهتمام بالحقوق الثقافية ينعكس إيجابا على الشعب والدولة، لأن هذا النوع من الحقوق هو الذي يبني المواطن الواعي والكفء والصالح.

6/ قائمة المصادر والمراجع

1.6/ القرآن الكريم، مصحف إلكتروني برواية حفص.

2.6/ كتب في تفسير القرآن الكريم

- إسماعيل بن كثير، (ت: 774هـ)، تفسير ابن كثير، دار الأندلس، بيروت، دط، 1996.
- جلال الدين المحلي، (ت: 864هـ)، جلال الدين السيوطي، (ت: 911هـ)، تفسير الجلالين، المطبعة الهاشمية، دمشق، دط، 1385هـ.

3.6/ كتب في السنة النبوية
- سليمان أبو داود، (ت:275هـ)، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرنؤوطي، دار الرسالة العالمية، دم، ط: 1، 2009.
- سليمان أبو داود، (ت:275هـ)، سنن أبي داود، تح: محمد عبد الصمد، المكتبة العصرية، بيروت، دط، دت.
- سليمان أبو داود، (ت:275هـ)، مسند أبي داود، تح: محمد التركي، دار الهجر، مصر، ط: 1، 1999.
- محمد أبو عبد الله بن ماجة، (ت:273 هـ)، سنن ابن ماجة، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، دم، دط، دت.
- محمد بن عيسى الترمذي، (ت: 824 هـ)، سنن الترميذي، تح: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط: 2، 1975.

4.6/ المعاجم والقواميس
- ابن منظور الأنصاري، (ت: 711 هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط: 1، 1414هـ.
- على بن هادية، القاموس الجديد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط: 7، 1991.
-المنجد العربي الفرنسي، الفرنسي العربي للطلاب، المكتبة الشرقية، بيروت، ط: 13، 2008.
4- المنجد في اللغة العربية، دار المشرق، دم، ط: 3، 2008.

5.6/ كتب في العلوم الإسلامية
- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار الحديث، القاهرة، دط،2003.
- علي الشربجي، حقوق الإنسان في الإسلام، دار اليمامة، دمشق، ط: 1، 2002.
- محمد الحيدر أبادي، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي، دار النفائس، بيروت، ط: 6، 1407هـ.
- محمود محمد الطنطاوي، المدخل إلى الفقه الإسلامي، تاريخ التشريع ومصادره والنظريات الفقهية، دار التوفيق، دم، ط: 1، 1987.

6.6/ كتب في الحقوق والعلوم القانونية
- رجب محمد الكحلاوي، الحماية القانونية للحرية الأكاديمية، مؤسسة بدر، أسيوط، دط، دت.
- علي عبودي الجبوري، حقوق الإنسان والديمقراطية، دار الأيام، عمان، ط: 1، 2017.
- محمد جاسم الحماوي، دور المنظمات الدولية غير الحكومية في حماية حقوق الإنسان، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، دط، 2013.
- محمد خالد برع، حقوق الأقليات وحمايتها في ظل أحكام القانون الدولي العام، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط: 1، 2012.
- نعيمة عميمر، الوافي في حقوق الإنسان، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط:1، 2009.

7.6/ كتب في الدراسات المقارنة بين الشريعة والقانون
- جابر عبد الهادي الشافعي، تأصيل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومبادئ القانون الدولي الإنساني من منظور إسلامي، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، دط، 2017.
- شريف مصطفى أبو العينين، حقوق الإنسان بين التفريط والتوظيف السياسي، دراسة تحليلية مقارنة حول حقوق الإنسان بالمعاهدات والمواثيق الدولية والشريعة الإسلامية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، دط، 2017
- عبد الحق منصوري، حقوق الطفل الأساسية في ظل الشريعة الإسلامية – دراسة مقارنة-، دار قرطبة، الجزائر، ط:1، 2005.
- علي يوسف الشكري، حقوق الإنسان بين النص والتطبيق دراسة في الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية، دار صفاء، عمان، ط: 2، 2015.

8.6/ كتب في مجالات أخرى
- أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، دار الشهاب، باتنة، دط، دت.
- سفير أحمد الجراد، ظاهرة التطرف الديني "الواقع والتطبيق"، دار العصماء، سوريا، ط: 1، 2014.
- الطيب برغوث، مقدمة في الوعي الإستخلافي الأعلى، دار الشاطبية، الجزائر، ط: 1، 2012.
- عبد الرحمن الحجي، أضواء على الحضارة والتراث، شركة الشهاب، الجزائر، دط، دت.

- غيات بوفلجة، الهوية الحضارية والتنمية، دار الشهاب، باتنة، دط، 1986.
- محمود راشد الشديفات، علم النفس التربوي للمدير والمعلم والطالب، دار النشر الدولي، المملكة العربية السعودية، ط: 1، 2012.
- مصطفى العوجي، الأمن الاجتماعي، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، دط، 2015.

9.6/ الرسائل الأكاديمية

- عبد الغني حوبة، الحماية الدولية للممتلكات الثقافية أثناء النزاعات الدولية المسلحة، رسالة ماجستير، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، نشرت من طرف مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، ط: 1، 2017.

10.6/ الأوراق البحثية المقدمة في المؤتمرات والمنشورة في المجلات

- داود درويش حلس، حقوق الإنسان الثقافية بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية، الواقع والمأمول، بحث مقدم بمؤتمر الإسلام والتحديات المعاصرة، المنعقد في الجامعة الإسلامية، بفلسطين، في الفترة الممتدة من: 2-3 أفريل 2007م.
- لخضر سليم قبوب، قراءة في النصوص التشريعية المتعلقة بالمؤسسة المتحفية بالجزائر، مجلة التنوير، جامعة الجلفة، الجزائر، العدد: 03، المجلد: سبتمبر، 2017.
- محمود الخالدي، التفكير بداية الطريق إلى نهضة الأمة الإسلامية، بحث مقدم بمؤتمر رفع إنتاجية الإنسان المصري، المنعقد بجامعة الإسكندرية في مصر في الفترة الممتدة مـــن: 06 إلى: 09 أوت 1984.

11.6/ القوانين والأوامر والمراسيم

- القانون رقم: 08-04، الصادر بتاريخ: 2008/01/23، والمتضمن القانون التوجيهي للتربية الوطنية.
- القانون رقم: 08-06، الصادر بتاريخ: 2008/02/23، والمتضمن القانون التوجيهي للتعليم العالي.
- القانون رقم: 11- 03، الصادر بتاريخ: 2011/12/17، والمتضمن القانون المنظم لفن السينما.
- القانون رقم: 12-06، الصادر بتاريخ: 2012/01/12، والمتضمن قانون الجمعيات.
- الأمر رقم: 03-05، الصادر بتاريخ: 2003/06/19، والمتضمن القانون المنظم لحقوق المؤلف والحقوق المجاورة.
- المرسوم التنفيذي رقم: 92-27، الصادر بتاريخ: 1992/01/20، والمتضمن القانون الأساسي النموذجي لمراكز التكوين المهني والتمهين.
- المرسوم التنفيذي رقم: 239-06، الصادر بتاريخ: 2006/06/04، والمتضمن قانون حماية التراث الثقافي.
- المرسوم التنفيذي رقم: 352- 11، الصادر بتاريخ: 2011/11/05، والمتضمن التشريع النموذجي للمتاحف.
- المرسوم التنفيذي رقم: 234- 12، الصادر بتاريخ:2012/05/24، والمتضمن قانون مكتبات المطالعة العمومية.
- المرسوم التنفيذي رقم: 13-377، الصادر بتاريخ: 09-11-2013، والمتضمن القانون الأساسي للمسجد.

12.6/ مواقع الأنترنت

- وزارة التكوين والتعليم المهنيين، التكوين والتعليم المهنيين، موقع وزارة التكوين والتعليم المهنيين الجزائرية، دت، تاريخ الدخول: 2020/10/14، عنوان الصفحة الإلكترونية:

https://www.mfep.gov.dz/

الهوامش:

[1]- مادة حقق، المنجد في اللغة العربية، دار المشرق، دم، ط: 3، 2008، ص: 306 - 307.
[2]- علي عبودي الجبوري، حقوق الإنسان والديمقراطية، دار الأيام، عمان، ط: 1، 2017، ص: 14.
[3]- محمود محمد الطنطاوي، المدخل إلى الفقه الإسلامي، تاريخ التشريع ومصادره والنظريات الفقهية، دار التوفيق، دم، ط: 1، 1987، ص: 259.
[4]- على بن هادية، القاموس الجديد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط: 7، سنة:1991، مادة إنسلت، ص: 113.
[5]- المنجد العربي الفرنسي، الفرنسي العربي للطلاب، المكتبة الشرقية، بيروت، ط: 13، سنة: 2008، ص: 127.
[6]- محمد جاسم الحماوي، دور المنظمات الدولية غير الحكومية في حماية حقوق الإنسان، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، دط، 2013، ص: 41.

[7]- ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط: 1، 1414هـ، مادة: ثقف، ج: 9، ص: 19.
[8]- المنجد العربي الفرنسي، الفرنسي العربي للطلاب، المصدر السابق، ص: 25.
[9]- داود درويش حلس، حقوق الإنسان الثقافية بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية، الواقع والمأمول، بحث مقدم بمؤتمر الإسلام والتحديات المعاصرة، المنعقد في الجامعة الإسلامية، بفلسطين، في الفترة الممتدة من: 2-3 أفريل 2007م، ص: 983.
[10]- نعيمة عميمر، الوافي في حقوق الإنسان، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط:1، 2009، ص: 75.
[11]- شريف مصطفى أبو العينين، حقوق الإنسان بين التفريط والتوظيف السياسي، دراسة تحليلية مقارنة حول حقوق الإنسان بالمعاهدات والمواثيق الدولية والشريعة الإسلامية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، دط، 2017، ص:118.
[12]- إسماعيل بن كثير، (ت: 774هـ)، تفسير ابن كثير، دار الأندلس، بيروت، دط، 1996، ج: 06، ص: 586.
[13]- علي يوسف الشكري، حقوق الإنسان بين النص والتطبيق دراسة في الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية، دار صفاء، عمان، ط: 2، 2015، ص: 173- 174.
[14]- جلال الدين المحلي، (ت: 864هـ)، جلال الدين السيوطي، (ت: 911 هـ)، تفسير الجلالين، المطبعة الهاشمية، دمشق، دط، 1385هـ، ص: 608.
[15]- جابر عبد الهادي الشافعي، تأصيل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومبادئ القانون الدولي الإنساني من منظور إسلامي، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، دط ،2017، ص: 125-127.
[16]- إسماعيل بن كثير، تفسير ابن كثير، المصدر السابق، ج:05، ص: 561.
[17]- علي الشربجي، حقوق الإنسان في الإسلام، دار اليمامة، دمشق، ط: 1، 2002، ص: 152-155.
[18]- جلال الدين المحلي، جلال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، المصدر السابق، ص: 84.
[19]- جابر عبد الهادي الشافعي، تأصيل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومبادئ القانون الدولي الإنساني من منظور إسلامي، المصدر السابق، ص: 128- 130.
[20]- إسماعيل بن كثير، تفسير ابن كثير، المصدر السابق، ج: 05، ص: 73.
[21]- محمد خالد برع، حقوق الأقليات وحمايتها في ظل أحكام القانون الدولي العام، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط: 1، 2012، ص: 82.
[22]- إسماعيل بن كثير، تفسير ابن كثير، المصدر السابق، ج: 03، ص: 531.
[23]- علي الشربجي، حقوق الإنسان في الإسلام، المصدر السابق، ص: 139.
[24]- جلال الدين المحلي، جلال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، المصدر السابق، ص: 796
[25]- جابر عبد الهادي الشافعي، تأصيل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومبادئ القانون الدولي الإنساني من منظور إسلامي، المصدر السابق، ص: 148.
[26]- عبد الغني حوبة، الحماية الدولية للممتلكات الثقافية أثناء النزاعات الدولية المسلحة، رسالة ماجستير، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، نشرت من طرف مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، ط: 1، 2017، ص: 74- 76.
[27]- إسماعيل بن كثير، تفسير ابن كثير، المصدر السابق، ج:03، ص: 180.
[28]- جابر عبد الهادي الشافعي، تأصيل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومبادئ القانون الدولي الإنساني من منظور إسلامي، المصدر السابق، ص: 315- 316.
[29]- نعيمة عميمر، الوافي في حقوق الإنسان، المصدر السابق، ص: 81-82.
[30]- علي الشربجي، حقوق الإنسان في الإسلام، المصدر السابق، ص: 48-51.
[31]- حديث صحيح، رواه ابن ماجة، محمد أبو عبد الله بن ماجة، (ت: 273 هـ)، سنن ابن ماجة، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، دم، دط، دت، رقم: 224، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، ج: 1، ص: 81.
[32]- حديث حسن، رواه الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، (ت:824 هـ)، سنن الترميذي، تح: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط: 2، 1975، رقم: 2647، باب فضل طلب العلم، ج: 5، ص:29.
[33]- علي الشربجي، حقوق الإنسان في الإسلام، المصدر السابق، ص: 51-52.

[34]- حديث حسن، رواه ابن ماجة، سنن ابن ماجة، المصدر السابق، رقم:264، باب من سئل عن علم فكتمه، ج:1، ص: 97.
[35]- حديث ضعيف، رواه أبو داود، سليمان أبو داود، (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرنؤوطي، دار الرسالة العالمية، دم، ط: 1، 2009، رقم: 3592، باب اجتهاد الرأي في القضاء، ج: 5 ص: 444.
[36]- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار الحديث، القاهرة، دط، 2003، ص: 63-64.
[37]- علي الشربجي، حقوق الإنسان في الإسلام، المصدر السابق، ص: 151-155.
[38]- حديث ضعيف، رواه أبو داود، سليمان أبو داود، (ت: 275هـ)، مسند أبي داود، تح: محمد التركي، دار الهجر، مصر، ط: 1، 1999، رقم: 2320، ص: 658.
[39]- علي يوسف الشكري، حقوق الإنسان بين النص والتطبيق دراسة في الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية، المصدر السابق، ص: 127.
[40]- علي الشربجي، حقوق الإنسان في الإسلام، المصدر السابق، ص: 145.
[41]- حديث حسن، رواه أبو داود، سليمان أبو داود، (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، تح: محمد عبد الصمد، المكتبة العصرية، بيروت، دط، دت، رقم: 3052، باب أهل الذمة، ج:3، ص: 170.
[42]- جابر عبد الهادي الشافعي، تأصيل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومبادئ القانون الدولي الإنساني من منظور إسلامي، المصدر السابق، ص: 148- 149.
[43]- محمد الحيدر أبادي، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي، دار النفائس، بيروت، ط: 6، 1407هـ، ص:61.
[44]- عبد الرزاق، المصنف، ج: 5، ص: 220، أشار إليه جابر عبد الهادي الشافعي، تأصيل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومبادئ القانون الدولي الإنساني من منظور إسلامي، المصدر السابق، ص: 317- 318.
[45]- شريف مصطفى أبو العينين، حقوق الإنسان بين التفريط والتوظيف السياسي، دراسة تحليلية مقارنة حول حقوق الإنسان بالمعاهدات والمواثيق الدولية والشريعة الإسلامية، المصدر السابق، ص: 119- 120.
[46]- حديث صحيح، رواه البخاري، رقم: 1229.
[47]- القانون رقم: 08-06، الصادر بتاريخ: 2008/02/23.
[48]- محمود الخالدي، التفكير بداية الطريق إلى نهضة الأمة الإسلامية، بحث مقدم بمؤتمر رفع إنتاجية الإنسان المصري، المنعقد بجامعة الإسكندرية في مصر في الفترة الممتدة مـــن: 06 إلى: 09 أوت 1984.
[49]- رجب محمد الكحلاوي، الحماية القانونية للحرية الأكاديمية، مؤسسة بدر، أسيوط، دط، دت، ص: 204.
[50]- القانون رقم: 08-04، الصادر بتاريخ: 2008/01/23.
[51]- القانون رقم 08-04، المصدر السابق.
[52]- محمود راشد الشديفات، علم النفس التربوي للمدير والمعلم والطالب، دار النشر الدولي، المملكة العربية السعودية، ط: 1، 2012، ص180.
[53]- القانون رقم: 08-04، المصدر السابق.
[54]- عبد الحق منصوري، حقوق الطفل الأساسية في ظل الشريعة الإسلامية – دراسة مقارنة-، دار قرطبة، الجزائر، ط:1، 2005، ص: 45.
[55]- القانون رقم: 08-04، المصدر السابق.
[56]- مصطفى العوجي، الأمن الاجتماعي، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، دط، 2015، ص: 336.
[57]- القانون رقم: 08-04، المصدر السابق.
[58]- غيات بوفلجة، الهوية الحضارية والتنمية، دار الشهاب، باتنة، دط، 1986، ص: 9.
[59]- القانون رقم: 08-04، المصدر السابق.
[60]- المرسوم التنفيذي رقم: 92-27، الصادر بتاريخ: 1992/01/20.
[61]- وزارة التكوين والتعليم المهنيين، التكوين والتعليم المهنيين، موقع وزارة التكوين والتعليم المهنيين الجزائرية، دت، تاريخ الدخول: 2020/10/14، عنوان الصفحة الإلكترونية: https://www.mfep.gov.dz/.
[62]- أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، دار الشهاب، باتنة، دط، دت، ص: 183-188.
[63]- المرسوم التنفيذي رقم: 13-377، الصادر بتاريخ: 2013/11/09.

[64]- المرسوم التنفيذي رقم: 13-377، المصدر السابق.
[65]- سفير أحمد الجراد، ظاهرة التطرف الديني "الواقع والتطبيق"، دار العصماء، سوريا، ط: 1، 2014، ص:546.
[66]- القانون رقم: 12-06، الصادر بتاريخ: 2012/01/12.
[67]- الأمر رقم: 03-05، الصادر بتاريخ: 2003/06/19.
[68]- المرسوم التنفيذي رقم: 234- 12، الصادر بتاريخ:2012/05/24.
[69]- الطيب برغوث، مقدمة في الوعي الإستخلافي الأعلى، دار الشاطبية، الجزائر، ط: 1، 2012، ص: 9-10.
[70]- المرسوم التنفيذي رقم: 239-06، الصادر بتاريخ: 2006/06/04.
[71]- عبد الرحمن علي الحجي، أضواء على الحضارة والتراث، شركة الشهاب، الجزائر، دط، دت، ص: 66.
[72]- المرسوم التنفيذي رقم: 352- 11، الصادر بتاريخ: 2011/11/05.
[73]- لخضر سليم قبوب، قراءة في النصوص التشريعية المتعلقة بالمؤسسة المتحفية بالجزائر، مجلة التنوير، جامعة الجلفة، الجزائر، العدد: 03، المجلد، سبتمبر، 2017، ص: 140.
[74]- القانون رقم: 11- 03، الصادر بتاريخ: 2011/12/17.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 469 – 490
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

قياس شرط الإمام النَّسائي في سننه الكبرى في طبقات الإمام الزهري
ـ دراسة استقرائية إحصائية ـ

The measure condition of Imam Nassai in his Major Sunnahs in categories of El Imam El Zahri
- Statistical inductive study -

طالب دكتوراه عبد الرؤوف بن حمة[1] **د/ علوي آسيا**
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
abderraoufbenhama@gmail.com assiaalloui23@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2022/02/08 **تاريخ القبول: 2022/06/13**

الملخص:
يدرس هذا البحث موضوعا دقيقا متعلقا بدرجة الرواة عن الشيخ الواحد، وهو علم طبقات الرواة عن الشيوخ، وذلك أن تلاميذ الشيخ المكثر من الرواية ليسوا على درجة واحدة، بل الثقات منهم يتفاوتون، وبمعرفة هذا العلم يسهُل الترجيح بين الروايات المختلفة عن الشيخ الواحد، وممن عُرف بسعة الرواية الإمام الزُّهْري، وقد كثر الآخذون عنه، فصنّف في طبقات الرواة عنه النقاد، ومنهم: الإمام النَّسائي إلا أن كتابه مفقود، فجاء هذا البحث ليلقي الضوء على شرط النَّسائي في التخريج والانتقاء لمرويات تلاميذ الزُّهْري عنه.
ولقد توصّلت الدراسة إلى أنّ عدد التلاميذ الذين أخرج لهم النَّسائي (98) راويا، (68) منهم من أصحاب الطبقة الأولى والثانية ممن يُحتج بروايتهم عن الزُّهْري، وقد أكثر التخريج عن عشرة رواة؛ ثمانية منهم من أصحاب الطبقة الأولى، واثنان من أصحاب الطبقة الثانية فبلغ عدد رواياتهم (1373) أي: بنسبة (92.3 %)، وبلغ عدد الرواة الذين أخرج لهم البخاري ومسلم أو أحدهما عن الزُّهْري (60) راويا، فظهر بذلك: الانتقاء الدقيق للإمام النسائي.
الكلمات المفتاحية: قياس؛ النَّسائي؛ طبقات؛ الزُّهْري؛ السنن الكبرى.

Abstract:
This study pays a special focus to a very precise topic about the class or ranking of the narrators of Hadith of a single Cheikh or scholar which is the Science of classes of Narrators of a scholars or CheikhsK because of the variant degrees of the students of Mukther of the narration, even more the most reliable are of variant degree of credibility. Knowing this science would facilitate the evaluation and the assessment of the different narrations from the same scholar (Sheikh). One of the most prolific narrators is El Imam El Zahri, and so many are the people who took from him, therefore he was placed in the rank of narrators by critics, among them is El Imam El Nassaii, whoever his book is lost, and this study is to shed light on the conditions of El Nassaii in issuing and selecting of the narrations of the students of El zahri on him .

[1]- المؤلف المرسل.

The conclusion of the study is that the number of students that El Nassaii Ohh Narrated from themis 98 narrators, 68 of them are first class and second class which are their narrations are argued by El Zahri, and he narrated so much from ten (10) narrators, 8 of them of the first class, and 2 of the second class which culminates in (1373) narrations i.e 92.3%. The number of narrators who are represented by El Boukhari and Muslim or one of them of El Zahri is (60) narrators, which clearly shows how precise is the selecting eye of El Imam El Nassaii.
Key words: assesment, El Nassaii; Ranks; El Zahri; Major Sunas.

مقدّمة:

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

فإنّ علوم الحديث متنوعة متشعبة مترامية الأطراف، وإن من أجلّ علومه وأدقّها علم العلل، الذي هو غاية دراسة علوم الحديث، وبه يُعرف الصحيح من السقيم، والأصيل من الدخيل، ولم يتكلم في هذا العلم إلا الجهابذة النقّاد من كل عصر، ومن هؤلاء النقاد: الإمام أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النَّسائي أحد أصحاب الكتب الستة التي هي دواوين الإسلام، وإنّ من الطرق التي يُعرف بها الوجه الراجح على الشيخ من غيره من الروايات = معرفة طبقات الرواة عن الشيخ الواحد، وأيّهم يُقدّم عند الاختلاف، وقد ألّف العلماء في هذا الفن، وممن ألّف فيه الحافظ النَّسائي إلا أن مصنَّفه في طبقات الرواة عن الزُّهْري لم يصلنا، ومن الحفاظ الذين دارت عليهم الأسانيد الإمام محمد بن مسلم بن شهاب الزُّهْري، فجاء هذا البحث الموسوم بـ: "قياس شرط الإمام النَّسائي في سننه الكبرى في طبقات الإمام الزهري ـ دراسة استقرائية إحصائية ـ"، ليُلقي الضوء على طريقة النَّسائي في انتقاء مرويات الزُّهْري في سننه الكبرى.

الإشكالية: وتتضمن الأسئلة الجزئية التالية:

ـ ما هو شرط النسائي في سننه الكبرى في طبقات الرواة عن الزهري؟

ـ ما عدد مرويات كل راو من الرواة عن الزهري ونسبتها لمجموع روايات تلاميذ الزهري في السنن الكبرى؟

ـ **أهمية البحث:** وتتمثل أهميته في عدة أمور، منها:

ـ أن هذا البحث متعلق بمراتب تلاميذ الشيوخ المكثرين.

ـ أنه متعلق بإمامين كبيرين، فالزهري من الرواة الذين تدور عليهم الأسانيد، والنسائي إمام العلل في زمانه، وللنسائي خصوصية بطبقات الرواة عن الزهري، ولكن لم تصلنا هذه الطبقات.

ـ أن السنن الكبرى للنسائي تعد من دواوين السنة العظيمة.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة متعلقة بطبقات الرواة عن الزهري في سنن النسائي الكبرى، وإنما وقفت على دراسات في كتب أخرى، وهي:

ـ طبقات الرواة عن الإمام الزهري ممن له رواية في الكتب الستة، رسالة ماجستير للطالب: فاروق يوسف البحريني، الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، سنة: 1410 – 1411 هـ، وقد استعنت بها أحيانا في تحديد طبقة بعض الرواة، وكذا في تلخيص كلام النقاد في بعض الرواة أيضا.

ـ قياس شرط البخاري في الطبقات: بحث مشترك بين أمين محمد القضاة، وشرف محمود القضاة، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، سنة 1994 م، ونشر في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد (15)، العدد (4)، 1441 هـ - 2019 م.

- قياس شرط الإمام مسلم في صحيحه في طبقات الإمام الزهري، بحث ل: محمد راغب الجيطان.
- قياس شرط الإمام أبي داود في سننه في طبقات الإمام الزهري، بحث ل: زياد سليم العبادي، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد (15)، العدد (4)، 1441هـ - 2019م، وفاته ذكر (14) راويا عن الزهري في سنن أبي داود ومبهما.
- أثر القرائن واختلاف مراتب القبول في الترجيح (نماذج لبعض أصحاب الزهري)، بحث ل: سامر سلطان محمد الكبيسي، مجلة الدراسات العليا، جامعة النيلين، المجلد (7)، العدد (27)، 2017/2/1 م.

أهداف البحث: ويهدف هذا البحث إلى ما يلي:
- معرفة شرط النسائي في سننه الكبرى في طبقات الرواة عن الزهري.
- بيان عدد الرواة عن الزهري ومروياتهم في السنن الكبرى.

الخطة الإجمالية:

يتكون هذا البحث من مقدمة، وأسباب اختيار الموضوع، وبيان لأهميته، وذكر للدراسات السابقة، وأسئلة البحث، وأهدافه، ومنهجي في هذا البحث، وكيفية عملي فيه، وثلاثة مطالب، فأما المطلب الأول فتكلمت فيه عن معنى الطبقة من الناحية اللغوية ومعناها العام والخاص عند المحدّثين، وثانيهما لتقسيمات النقاد لطبقات الرواة عن الزهري، وآخرها متعلق بالدراسة التطبيقية لطبقات الرواة عن الزهري في السنن الكبرى للنسائي.

ثم ذيّلت البحث بخاتمة: سجّلت فيها أهم نتائج البحث وإحصائياته وتوصياته.

منهجي في البحث: لا شك أن كل بحث يحتاج إلى عمل كثير نقتصر على أهمها:
- اعتمدت على فهارس طبعة دار التأصيل للسنن الكبرى ابتداء، ثم أعدت الاستقراء - عند الشك - وقد وجدت بعض الأخطاء.
- قسّمت الرواة عن الزهري على حسب الطبقات التي ذكرها الحافظ ابن رجب؛ لأنها طبقات مبنية على الأوصاف، ولم تصلنا طبقات الرواة عن الزهري للذّهْلي ولا للنسائي.
- أرتب الرواة في كل طبقة على حسب عدد المرويات، مبتدأ بالأكبر عددا.
- أذكر عدد روايات كل تلميذ، وأبيّن نسبتها لمجموع مرويات الزهري.
- أذكر ما قيل في كل راو باختصار مستعينا بكتب الجرح والتعديل عموما وبكتاب "الكاشف" للذهبي، و"تقريب التهذيب" لابن حجر خصوصا، مع الاعتناء بأقوال النسائي في الراوي - في الغالب -.
- ذكراسم الراوي الذي يميزه عن غيره، وبلده، وسنة وفاته بين قوسين ووضع رمز التاء للدلالة على سنة الوفاة هكذا (ت 115) أي: للهجرة، وإذا لم أجد مَن نصّ على سنة وفاته فأذكرها هكذا (ت ؟).
- بيان من أخرج للتلميذ من أصحاب الكتب الستة عن الزهري، مع ذكر ذلك بالرموز اختصارا:

خ: البخاري في صحيحه، **م:** مسلم في صحيحه، **د:** أبو داود في سننه، **ت:** الترمذي في سننه، **ن:** النسائي في سننه الصغرى، **ق:** ابن ماجه القزويني في سننه.

المطلب الأول: معنى الطبقة لغة واصطلاحا

الطبقة لغة:

قال ابن فارس[1]: "الطاء والباء والقاف أصل صحيح واحد، وهو يدل على وضع شيء مبسوط على مثله حتى يغطيه...، وطابقت بين الشيئين، إذا جعلتهما على حذو واحد"، وجعل ابن منظور التطابق: التساوي[2].

والطبقة في اصطلاح المحدثين: هي: "عبارة عن جماعة اشتركوا في السن ولقاء المشايخ"[3].

وأما تعريف طبقات الرواة عن الشيوخ فهو: "تقارب الرواة في منزلة من منازل الجرح والتعديل في شيخ بعينه"[4]، وينبغي إضافة: "ومَن يُرجّح منهم عند الاختلاف"؛ كما ذكر ابن مَعِين عن الإمام مالك أنه أثبت الناس في الزُّهْري[5]، مع أنه ذكر معه مَعمَرا وغيره، وهم من أصحاب الطبقة الأولى في الزُّهْري.

المطلب الثاني: تقسيمات النُّقّاد لطبقات الرواة عن الإمام الزُّهْري

الفرع الأول: طبقات الرواة عن الزُّهْري عند الإمام محمد بن يحيى الذُّهْلي (ت 258 هـ)

إن الإمام الذُّهْلي ممن عُرف باختصاصه بحديث الزُّهْري وعلمه به حتى لُقّب بالزُّهْري، وبيّن السمعاني سبب تسمية الذُّهْلي بذلك فقال[6]: "لقِّب بالزُّهْري لجمعه الزُّهْريات؛ وهي أحاديث محمد بن مسلم بن شهاب الزُّهْري"، لكن الكتاب مفقود، غير أنه وُجد بعض الكلام في الرواة عن الزُّهْري للذهلي في كتب الجرح والتعديل، قال السَّاجي[7]: "قال محمد بن يحيى الذُّهْلي - العالم بالحديث لا سيما حديث الزُّهْري -: صالح بن أبي الأخضر وزَمعة بن صالح ومحمد بن أبي حفصة في بعض حديثهم اضطراب، والنعمان وإسحاق بن راشد الجَزَرِيان أشد اضطرابا من أولئك"، وقال عن ابن جُرَيج[8]: "إذا قال حدثني وسمعت فهو محتج بحديثه داخل في الطبقة الأولى من أصحاب الزُّهْري"، وجعل ابن أخي الزُّهْري من الطبقة الثانية من أصحاب الزُّهْري مع أسامة بن زيد وابن إسحاق وابن أويس وفُلَيح قال الذُّهْلي[9]: "وهؤلاء كلهم في حال الضعف والاضطراب" ثم قال: "إذا اختلف أصحاب الطبقة الثانية كان المفزِعُ إلى أصحاب الطبقة الأولى".

وقال العُقَيلي في ترجمة ابن أخي الزُّهْري[10]: "وأما محمد بن يحيى النيسابوري, فجعله في الطبقة الثانية من أصحاب الزُّهْري، مع أسامة بن زيد، ومحمد بن إسحاق، وأبي أويس، وفُلَيح، وعبد الرحمن بن إسحاق, وهؤلاء كلهم في حال الضعف والاضطراب، وقال محمد بن يحيى: إذا اختلف أصحاب الطبقة الثانية كان المفزع إلى أصحاب الطبقة الأولى في اختلافهم، فإن لم يوجد عندهم بيان، ففيما روى هؤلاء، يعني الطبقة الثانية، وفيما روى - يعني: أصحاب الطبقة الثالثة - يُعرف بالشواهد والدلائل، وقد روى ابن أخي الزُّهْري ثلاثة أحاديث لم نجد لها أصلا عند الطبقة الأولى ولا الثانية ولا الثالثة".

فهذه شذرات مما وصلنا من كلام الإمام الذُّهْلي في الرواة عن الإمام الزُّهْري، لا تجعلنا نتصور تقسيمه للطبقات على حقيقته.

الفرع الثاني: الإمام أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النَّسائي (ت 303 هـ)

إن النَّسائي قد ألّف في طبقات الرواة عن الشيوخ فوصلنا كتابه: "الطبقات" فقسّم أصحاب الإمام نافع إلى تسع طبقات، وقسّم أصحاب الأعمش إلى سبع، وأما تقسيمه لأصحاب الزُّهْري فلم يصلنا منه إلا ما نقله أصحاب كتب الجرح والتعديل، ومن ذلك:

- أن النَّسائي قسّم أصحاب الزُّهْري الثقات إلى ست طبقات؛ قال مُغُلطاي[11]: "ولما ذكر النَّسائي أصحاب الزُّهْري الثقات على طبقات ست:

فذكر الطبقة الأولى: مالك بن أنس، وزياد بن سعد، ومَعمَرا وابن عُيَينة، وعبد الله بن أبي بكر، وصالح بن كيسان، وعُقَيلا ويونس والزُّبَيدي، وشعيب بن أبي حمزة.

ثم قال: الطبقة الثانية: عبيد الله بن عمر بن حفص، وابن جُرَيج، وذكر آخرين،

ثم قال: سميت من روى عن الزُّهْري الحديث والحديثين، ومنهم من روى عن الزُّهْري الحديث والحديثين، ومنهم من روى أكثر من ذلك، ومنهم من هو أسن من الزُّهْري: عبيد الله بن عمر بن حفص، فذكر له حديثا".

وقال مُغُلطاي في ترجمة شعيب بن أبي حمزة[12]: "ولما ذكره النَّسائي في الطبقة الأولى من أصحاب الزُّهْري مقرونا مع مالك، ومَعمَر، وابن عُيَينة، وعُقَيل، ويونس، والزُّبَيدي، قال: وشعيب بن أبي حمزة من كتابه".

- وقرَن النَّسائي عبد الرحمن بن خالد بن مسافر وابن أبي ذئب معا[13].
- وذكر في الطبقة الخامسة: محمد بن إسحاق[14].
- وفي الطبقة السادسة: جعفر بن بُرقان[15]، وسفيان بن حسين[16]، وسليمان بن كثير[17]، والنعمان بن راشد[18]، وزَمعة بن صالح[19].

فهذه بعض ملامح تقسيم النَّسائي لأصحاب الزُّهْري، ولو وصلتنا كاملة لأغنت عما نحن فيه.

الفرع الثالث: الإمام أبو بكر محمد بن موسى الحازمي (ت 584 هـ)

قسّم الحازمي طبقات الرواة عن الزُّهْري إلى خمس طبقات:

الأولى: جمعت بين الحفظ والإتقان وطول الملازمة، حتى كان فيهم من يلازمه في السفر والحضر، مما أهلّه لممارسة حديث الزُّهْري.

الثانية: تشارك الطبقة الأولى في العدالة لكنها لم تلازم الزُّهْري إلا مدة يسيرة، فلم تمارس حديثه، وهم في الإتقان دون الأولى.

الثالثة: قوم لازموا الزُّهْري مثل الأولى إلا أنهم لم يَسلموا من غوائل الجرح فهم بين الرد والقبول.

الرابعة: قوم شاركوا أهل الطبقة الثالثة في الجرح والتعديل، وتفردوا بقلة ممارستهم لحديث الزُّهْري؛ لأنهم لم يصاحبوا الزُّهْري كثيرا.

الخامسة: نفر من الضعفاء والمجهولين[20].

تقسيم الحازمي - رحمه الله - انتُقد عليه، خاصة في الطبقة الخامسة؛ لأنه جمع بين الضعفاء والمجهولين والأصل التفرقة بينهم[21].

الفرع الرابع: الإمام ابن رجب الحنبلي (ت 794 هـ)

قال ابن رجب[22]: "...أصحاب الزُّهْري خمس طبقات:

الطبقة الأولى: جمعت الحفظ والإتقان، وطول الصحبة للزهري، والعلم بحديثه، والضبط له، كمالك، وابن عُيَينة، وعبيد الله بن عمر، ومَعمَر، ويونس وعُقَيل، وشعيب، وغيرهم، وهؤلاء متفق على تخريج حديثهم عن الزُّهْري.

الطبقة الثانية: أهل حفظ وإتقان، لكن لم تطل صحبتهم للزهري، وإنما صحبوه مدة يسيرة، ولم يمارسوا حديثه، وهم في إتقانه دون الطبقة الأولى، كالأوزاعي، والليث، وعبد الرحمن بن خالد بن مسافر، والنعمان بن راشد ونحوهم. وهؤلاء يخرّج لهم مسلم عن الزُّهْري.

الطبقة الثالثة: لازموا الزُّهْري، وصحبوه، ورووا عنه، ولكن تكلم في حفظهم كسفيان بن حسين، ومحمد بن إسحاق، وصالح بن أبي الأخضر، وزَمعة بن صالح، ونحوهم.

وهؤلاء يخرج لهم أبو داود، والترمذي والنَّسائي، وقد يخرج مسلم لبعضهم متابعة.

الطبقة الرابعة: قوم رووا عن الزُّهْري، من غير ملازمة، ولا طول صحبة، ومع ذلك تكلم فيهم، مثل إسحاق بن يحيى الكلبي، ومعاوية بن يحيى الصدفي، وإسحاق بن أبي فروة، وإبراهيم بن يزيد المكي، والمثنى بن الصباح، ونحوهم.

وهؤلاء قد يخرج الترمذي لبعضهم.

الطبقة الخامسة: قوم من المتروكين والمجهولين كالحكم الأيلي، وعبد القدوس بن حبيب، ومحمد بن سعيد المصلوب وبحر السقاء، ونحوهم.

فلم يخرج لهم الترمذي، ولا أبو داود، ولا النَّسائي، ويخرج ابن ماجه لبعضهم، ومن هنا نزلت درجة كتابه عن بقية الكتب، ولم يعده من الكتب المعتبرة سوى طائفة من المتأخرين".

المطلب الثاني: طبقات الرواة عن الزُّهْري في السنن الكبرى للنسائ

الفرع الأول: رواة الطبقة الأولى ممن لازم وضبط

أولا: تلاميذ الزُّهْري في هذه الطبقة بلغ عددهم (21) راويا.

ثانيا: عدد مروياتهم: (1093).

ثالثا: نسبة مروياتهم: 73.5 %، وتفصيل ذلك فيما يلي:

1- رواة الطبقة الأولى ممن أخرج لهم النَّسائي أكثر من رواية:

الأول: يونس بن يزيد الأيلي المصري (ت 159) ع: عدد رواياته: (224)، نسبتها: 15.06 %.

خلاصة أقوال النقاد: قال ابن مَعِين[23]: "كان من أكثر الناس حديثا عن الزُّهْري وأحسنه"، وقال الدَّارِمي[24]: "قال أحمد بن صالح: نحن لا نقدّم في الزُّهْري على يونس أحدا...، سمعت أحاديث يونس عن الزُّهْري فوجدت الحديث الواحد ربما سمعه من الزُّهْري مرارا...، وكان الزهرى إذا قدم أَيْلة نزل على يونس، وإذا سار إلى المدينة زامله يونس"، وعدَّه النَّسائي في الطبقة الأولى كما مر.

الثاني: مَعمَر بن راشد اليماني (ت 153) ع: عدد رواياته: (218)، نسبتها: 14.6 %.

خلاصة أقوال النقاد: ذكره ابن المديني وأبو حاتم فيمن دار الإسناد عليهم[25]، وقال النَّسائي[26]: "ثقة، مأمون"، وعدَّه النَّسائي في الطبقة الأولى كما مر.

الثالث: سفيان بن عُيَينة الهلالي الكوفي (ت 198) ع: عدد رواياته: (168)، نسبتها: 11.29 %.

خلاصة أقوال النقاد: ذكر الدَّارِمي عن ابن مَعِين أن مَعمَرا أحب إليه من ابن عُيَينة، ثم قال الدَّارِمي[27]: "قلت: يقولون سفيان بن عُيَينة أثبت الناس في الزُّهْري؟ فقال: إنما يقول ذاك من سمع منه، وأي شيء كان سفيان إنما كان غُلَيِّما أيام الزُّهْري"، وعدَّه النَّسائي في الطبقة الأولى.

الرابع: مالك بن أنس الأصبحي المدني (ت 179) ع: عدد رواياته: (154)، نسبتها: 10.35 %.

خلاصة أقوال النقاد: قال ابن مُحرِز[28]: "وسمعت يحيى يقول: مالك بن أنس أوثق من روى عن الزُّهْري من أصحاب الزُّهْري، ليس فيمن روى عن الزُّهْري أوثق منه"، وعدَّه النَّسائي في الطبقة الأولى.

الخامس: شعيب بن أبي حمزة دينار الحِمصي (ت 162) ع: عدد رواياته: (86)، نسبتها: 5.7 %.

خلاصة أقوال النقاد: قال ابن مَعِين[29]: "كان من أكثر الناس حديثا عن الزُّهْري وأحسنه"، وقال شعيب عن نفسه[30]: "رافقت الزُّهْري إلى مكة"، وقال أحمد[31]: "شعيب بن أبي حمزة أصح حديثا عن الزُّهْري من يونس"، وسماعه من الزُّهْري إملاء[32]، وعدَّه النَّسائي في الطبقة الأولى، وكذلك ابن خَلفون[33].

السادس: صالح بن كيسان، أبو محمد (ت بعد 130) ع: عدد رواياته: (72)، نسبتها: 4.84 %.

خلاصة أقوال النقاد: تابعي، كان أكبر من الزُّهْري: وثقه ابن مَعِين في الزُّهْري[34]، وكان أحب لأحمد من عُقَيل[35]، وعدَّه النَّسائي في الطبقة الأولى.

السابع: عُقَيل بن خالد الأيلي المدني (ت 144) ع: عدد رواياته: (62)، نسبتها: 4.1 %.

خلاصة أقوال النقاد: وثقه ابن مَعِين في الزُّهْري[36]، وعدَّه النَّسائي في الطبقة الأولى.

الثامن: محمد بن الوليد الزُّبَيدي الحِمصي (ت 146) خ م د ن ق: عدد رواياته: (55)، نسبتها: 3.6 %.

خلاصة أقوال النقاد: قال النَّسائي[37]: "الزُّبَيدي أثبت من ابن أخي الزُّهْري"، وعدَّه في الطبقة الأولى، وقال ابن حَجَر[38]: "ثقة، ثبت، من كبار أصحاب الزُّهْري".

التاسع: زياد بن سعد بن عبد الرحمن الخُرساني (ت ؟) خ م ت ن: عدد رواياته: (9)، نسبتها: 0.6 %.

خلاصة أقوال النقاد: قال ابن عُيَينة[39]: "كان عالما بحديث الزُّهْري"، وقال أيضا[40]: "كان أثبت أصحاب الزُّهْري"، وقال الدَّارِمي[41]: "قلت ليحيى: فزياد بن سعد أيُّ شيء حاله في الزُّهْري؟ فقال: ثقة"، ووثقه النَّسائي[42]، وعدَّه في الطبقة الأولى.

العاشر: موسى بن عُقبة بن أبي عَيَّاش (ت 141) خ ت ن ق: عدد رواياته: (9)، نسبتها: 0.6 %.

خلاصة أقوال النقاد: أجمع النقاد على توثيقه، وقد رجّح صاحب طبقات الرواة عن الزُّهْري سماع موسى من الزُّهْري[43]، وقال الذهبي[44]: "ثقة، مُفتٍ"، وقال ابن حَجَر[45]: "ثقة، فقيه، إمام في المغازي...، لم يصح أن ابن مَعِين ليّنه".

الحادي عشر: سعيد بن عبد العزيز بن أبي يحيى التَنُّوخِيُّ الشامي (ت 167) ن: عدد رواياته: (7)، نسبتها: 0.4 %.

خلاصة أقوال النقاد: متفق على توثيقه: قال النَّسائي[46]: "ثقة، ثبت"، وللتنوخي أقوال تدل على ملازمته للزهري[47]، وقال الذهبي[48]: "الإمام، القدوة، مفتي دمشق... شاخ، وضاق خلقه، واشتغل بالله عن الرواية"، وقال ابن حَجَر[49]: "الفقيه، ثبت"، اختلط قبل موته[50].

الثاني عشر: عبد الرحمن بن نَمِر الشامي (ت ؟) خ م د ن: عدد رواياته: (7)، نسبتها: 0.4 %.

خلاصة أقوال النقاد: مختلف فيه في الزُّهْري: لكن رجّح صاحب كتاب طبقات الرواة عن الزُّهْري جانب التوثيق لعدة أمور[51].

الثالث عشر: بكر بن وائل بن داود التيمي الكوفي (ت 140) م د ت ن ق: عدد رواياته: (5)، نسبتها: 0.33%.

خلاصة أقوال النقاد: تابعي: قال ابن مَعِين[52]: "وكان بكر بن وائل بن داود قد رأى الزُّهْري"، وأثبت ابن عُيَينة أنه كان يجالس الزُّهْري معهم[53]، وقال النَّسائي[54]: "ليس به بأس"[55]، وقال ابن حَجَر[56]: "صاحب الزُّهْري، وَهِم عبد الحق في تضعيفه"، وقال أيضا[57]: "صدوق".

الرابع عشر: إسماعيل بن أمية بن عمرو القرشي المكي (ت 139) د ن: عدد رواياته: (5)، نسبتها: 0.33 %.

خلاصة أقوال النقاد: مجمع على توثيقه: وأثبت له البخاري سماعه من الزُّهْري[58]، ووثقه النَّسائي[59]، والذهبي[60]، وقال[61]: "وكان من الأشراف والعلماء"، وقال ابن حَجَر[62]: "ثقة، ثبت"، وقال أيضا[63]: "مُجمع على ثقته".

الخامس عشر: أيوب بن أبي تميمة السختياني البصري (ت 131) د ن: عدد رواياته: (3)، نسبتها: 0.2%.

خلاصة أقوال النقاد: إمام، متفق على توثيقه: قال مَعمَر[64]: "ورأيت أيوب يَعرِض عليه العلم فيُجِيزه" أي: يَعرض الحديث على الزُّهْري، وقال ابن حَجَر[65]: "ثقة، ثبت، حجة، من كبار الفقهاء العباد".

السادس عشر: عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم المدني (ت 135) د ت ن: عدد رواياته: (3)، نسبتها: 0.2 %.

خلاصة أقوال النقاد: تابعي إمام متفق على توثيقه: عدّه النَّسائي من الطبقة الأولى[66].

السابع عشر: عبد الوهاب بن أبي بكر، وكيل الزُّهْري، المدني (ت ؟) د: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13%.

خلاصة أقوال النقاد: قال أبو حاتم[67]: "ثقة، صحيح الحديث، ما به بأس، من قدماء أصحاب الزُّهْري"، ووثقه النَّسائي[68].

2- رواة الطبقة الأولى ممن أخرج لهم النَّسائي رواية واحدة، (نسبتها: 0.26 %):

الأول: سليمان بن موسى (الأشدق) المدني (ت 115) د ت ق[69]:

خلاصة أقوال النقاد: قال الدَّارمي لابن مَعِين[70]: "قلت: فما حال سليمان بن موسى في الزُّهْري؟ فقال: ثقة"، وقال الذهبي[71]: "كان سليمان فقيه أهل الشام في وقته قبل الأوزاعي، وهذه الغرائب التي تستنكر له يجوز أن يكون حفظها"، وقال ابن حَجَر[72]: "صدوق، فقيه، في حديثه بعض لين، وخولط قبل موته بقليل".

الثاني: عبد الله بن مسلم أخو الزُّهْري المدني (مات قبل الزُّهْري) م[73]:

خلاصة أقوال النقاد: تابعي، إمام متفق على توثيقه: وقال النَّسائي[74]: "ثقة، ثبت"، وقال ابن أبي حاتم[75]: "وسمعت أحمد بن صالح يقول: هو يروى عن الزُّهْري، والزُّهْري يروى عنه".

الثالث: عِراك بن مالك، الغفاري، الكِناني المدني (ت 104 أو قبلها)[76]:

خلاصة أقوال النقاد: من كبار التابعين، متفق على توثيقه: وروى عنه الزُّهْري كذلك[77].

الرابع: يزيد بن رُومان، أبو رَوح، الأسدي، القارئ (ت 130)[78]:

خلاصة أقوال النقاد: تابعي، متفق على توثيقه: وهو من أقران الزُّهْري، وروى عنه الزُّهْري أيضا[79].

الفرع الثاني: رواة الطبقة الثانية الذين لم يلازموا الزُّهْري، ووصفوا بالضبط والإتقان.

أولا: تلاميذ الزُّهْري في هذه الطبقة بلغوا (47) راويا.

ثانيا: عدد رواياتهم: (280).

ثالثا: نسبته مروياتهم: 18.8 %، وتفصيل ذلك فيما يلي:

3- رواة الطبقة الثانية ممن أخرج لهم النَّسائي أكثر من رواية:

الأول: عبد الرحمن الأوزاعي الشامي (ت 158) ع: عدد رواياته: (72)، نسبتها: 4.84 %.

خلاصة أقوال النقاد: إمام متفق على توثيقه: وثقه ابن مَعِين في الزُّهْري، وقال[80]: "ما أقلّ ما روى الأوزاعي عن الزُّهْري".

الثاني: الليث بن سعد المصري (ت 175) ع: عدد رواياته: (60)، نسبتها: 4.03 %.

خلاصة أقوال النقاد: إمام متفق على توثيقه، ولم يرجّح ابن مَعِين بين إبراهيم بن سعد والليث بن سعد، ووثقهما في الزُّهْري[81].

الثالث: إبراهيم بن سعد الزُّهْري المدني (ت 184) ع: عدد رواياته: (22)، نسبتها: 1.47%.

خلاصة أقوال النقاد: متفق على توثيقه: قال الذهبي[82]: "وكان من كبار العلماء".

الرابع: عمرو بن الحارث أبو أمية المصري (ت قبل 150) م ن: عدد رواياته: (18)، نسبتها: 1.21%.

خلاصة أقوال النقاد: متفق على توثيقه: قال ابن حَجَر[83]: "ثقة، فقيه، حافظ".

الخامس: عبد الملك بن عبد العزيز (ابن جُرَيج) المكي (ت 150) ع: عدد رواياته: (13)، نسبتها: 0.87%.

خلاصة أقوال النقاد: قال الذُّهْلي[84]: "إذا قال: حدثني وسمعت = فهو محتج بحديثه، داخل في الطبقة الأولى من أصحاب الزُّهْري".

السادس: عمرو بن دينار المكي (ت 126) ع: عدد رواياته: (10)، نسبتها: 0.67 %.

خلاصة أقوال النقاد: أجمع النقاد على توثيقه.

السابع: عبيد الله بن عمر بن حفص العمري المدني (ت 147) خ م ت ن:

عدد رواياته: (10)، نسبتها: 0.67 %.

خلاصة أقوال النقاد: تابعي صغير، أحد الفقهاء السبعة، متفق على توثيقه، وكان يقرأ للزهري[85].

الثامن: محمد بن عبد الله بن أبي عَتيق المدني (ت ؟) خ د ت ن: عدد رواياته: (7)، نسبتها: 0.4 %.

خلاصة أقوال النقاد: قال ابن حَجَر[86]: "مقبول".

التاسع: عبد الرحمن بن إسحاق العامري (عبّاد) المدني (ت ؟) م د ن ق: عدد رواياته: (5)، نسبتها: 0.33%.

خلاصة أقوال النقاد: جعله ابن مَعِين صالحا في الزُّهْري[87]، ووثقه[88]، وقال ابن حَجَر[89]: "صدوق، رُمي بالقدر".

العاشر: أيوب بن موسى القرشي المكي (ت 132) خ ن: عدد رواياته: (4)، نسبتها: 0.26 %.

خلاصة أقوال النقاد: متفق على توثيقه، ولم يثبت فيه الجرح[90]. قال الذهبي[91]: "أحد الفقهاء"، ووثقه ابن حَجَر[92].

الحادي عشر: مَعقل بن عبيد الله العبسي الجزري (ت 166) م ن: عدد رواياته: (4)، نسبتها: 0.26 %.

خلاصة أقوال النقاد: قال الذهبي[93]: "صدوق"، وقال ابن حَجَر[94]: "صدوق يُخطئ".

الثاني عشر: عبد الله بن عيسى (ابن أبي ليلى) (ت 130) خ ق: عدد رواياته: (3)، نسبتها: 0.20 %.

خلاصة أقوال النقاد: قال الذهبي[95]: "ثقة"، وقال ابن حَجَر[96]: "ثقة، فيه تشيع".

الثالث عشر: يزيد بن أبي حبيب سُويد، أبو رجاء، الأزدي، المصري (ت 128) خ م ن ق: عدد رواياته: (3)، نسبتها: 0.20 %.

خلاصة أقوال النقاد: تابعي، قال ابن مَعِين[97]: "لم يسمع يزيد بن أبى حبيب من الزهرى شيئا، ولكنه قال: كتب إليّ ابن شهاب، فإنما الذي يروى عنه مما كتب إليه الزهري"، وقال ابن حَجَر[98]: "ثقة، فقيه، وكان يرسل".

الرابع عشر: يعقوب بن عُتبة بن المغيرة، الثقفي المدني (ت 128) ق: عدد رواياته: (3)، نسبتها: 0.20%.

خلاصة أقوال النقاد: متفق على توثيقه.

الخامس عشر: عبد العزيز بن أبي سلمة الماجِشون المدني (ت 164) خ ن: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13 %.

خلاصة أقوال النقاد: متفق على توثيقه، سأل الدَّارِمي ابن مَعِين عن أصحاب الزُّهْري[99]: "...قلت: فالماجشون؟ أعني: عبد العزيز؟ قال: "ليس به بأس".

السادس عشر: منصور بن المعتمر الكوفي (ت 132) خ م ت ن: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13 %.

خلاصة أقوال النقاد: إمام، متفق على توثيقه.

السابع عشر: محمد بن عمرو بن حَلحَلة المدني (ت ؟) خ م د: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13 %.

خلاصة أقوال النقاد: قال ابن حَجَر[100]: "ثقة".

الثامن عشر: عمرو بن شعيب، أبو إبراهيم، القرشي المكي (ت 118): عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13%.

خلاصة أقوال النقاد: قال ابن حَجَر[101]: "ضعفه ناس مطلقا، ووثقه الجمهور، وضعف بعضهم روايته عن أبيه عن جده"، وذكر البخاري أن الزُّهْري روى عنه[102]، ووثقه النَّسائي[103]، وقال ابن حَجَر[104]: "صدوق".

التاسع عشر: عبد الرحمن بن خالد بن مسافر المصري (ت 127) خ م ت ن: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13 %.

خلاصة أقوال النقاد: قال يحيى بن مَعِين[105]: "وكان عنده عن الزُّهْري كتاب فيه مئتا حديث، أو ثلاث مئة حديث، كان الليث يحدّث بها عنه"، وقال النَّسائي[106]: "لا بأس به"، وقرنه في طبقات أصحاب الزُّهْري بابن أبي ذئب[107]، وقال ابن حَجَر[108]: "صدوق".

العشرون: محمد بن عمرو بن عَلقمة المدني (ت 144 أو 145) د ن: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13%.

خلاصة أقوال النقاد: قال النَّسائي[109]: "ليس به بأس"، وقال ابن حَجَر[110]: "صدوق له أوهام".

الواحد العشرون: يزيد بن عبد الله بن أسامة المدني (ابن الهاد) (ت 139) م ن: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13 %.

خلاصة أقوال النقاد: تابعي، إمام مكثر، متفق على توثيقه.

الثاني والعشرون: عبد الجليل بن حُميد، أبو مالك، اليَحصبي المصري (ت 148) ن: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13 %.

خلاصة أقوال النقاد: قال النَّسائي[111]: "ليس به بأس"، وقال الذهبي[112]: "صدوق"، وقال ابن حَجَر[113]: "لا بأس به".

الثالث والعشرون: قتادة بن دِعامة السَّدوسي البصري (ت 117) ن: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13%.

خلاصة أقوال النقاد: ثقة، ثبت، قال بشيء من القدر، وكان يدلّس؛ قال ابن حَجَر[114]: "ثقة، ثبت".

الرابع والعشرون: معاوية بن سلَّام الحبشي الدمشقي (ت 170 تقريبا) ن: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13 %.

خلاصة أقوال النقاد: متفق على توثيقه.

الخامس والعشرون: بَكر بن سَوادة بن ثُمامة المصري (ت 128) ن: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13%.

خلاصة أقوال النقاد: تابعي، متفق على توثيقه.

السادس والعشرون: الحارث بن فُضيل الخطمي المدني (ت ؟) ن ق: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13%.

خلاصة أقوال النقاد: وثقه النَّسائي[115]، والذهبي[116]، وابن حَجَر[117].

السابع والعشرون: بُرد بن سِنان، أبو العلاء الدمشقي (ت 135) د ت ن: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13%.

خلاصة أقوال النقاد: تابعي: قال ابن حَجَر[118]: "صدوق، رُمي بالقدر".

4- رواة الطبقة الثانية ممن أخرج لهم النَّسائي رواية واحدة (نسبتها: 1.34%):

الأول: إبراهيم بن نَشيط الوَعلاني (ت 163) ن:

خلاصة أقوال النقاد: متفق على توثيقه.

الثاني: عِكرمة بن خالد بن العاص، القرشي، المخزومي المكي (ت 116):

خلاصة أقوال النقاد: متفق على توثيقه.

الثالث: يوسف بن يعقوب أبو سلمة المدني (ت 185) م:

خلاصة أقوال النقاد: وثقه الذهبي[119].

الرابع: سليمان بن سُليم، أبو سلمة، الكِناني الحِمصي (ت 147) ن:

خلاصة أقوال النقاد: متفق على توثيقه.

الخامس: العلاء بن الحارث بن عبد الوارث، أبو وهب، الحضرمي (ت 136) ن:

خلاصة أقوال النقاد: قال ابن حَجَر[120]: "صدوق، فقيه، لكن رمي بالقدر، وقد اختلط".

السادس: عبد الكريم بن الحارث المصري (ت 133) ن:

خلاصة أقوال النقاد: متفق على توثيقه.

السابع: محمد بن عبد الرحمن الكوفي (مولى آل طلحة) (ت بعد 130):

خلاصة أقوال النقاد: متفق على توثيقه.

الثامن: عبد الله بن حفص بن عمر، أبو بكر، الزُّهْري (ت) ن:

خلاصة أقوال النقاد: تابعي، مشهور بكنيته، متفق على توثيقه.

التاسع: إبراهيم بن أبي عَبلة الشامي (ت 152) ن:

خلاصة أقوال النقاد: تابعي، مجمع على توثيقه.

العاشر: الحَكَم بن عُتيبة الكندي الكوفي (ت 115) ن:

خلاصة أقوال النقاد: قال ابن حَجَر[121]: "ثقة، ثبت، فقيه، إلا أنه ربما دلّس".

الحادي عشر: عبد الله بن المبارك الخُرساني (ت 181):

خلاصة أقوال النقاد: إمام، متفق على توثيقه.

الثاني عشر: سليمان بن طرخان التيمي البصري (ت 143) ن:

خلاصة أقوال النقاد: متفق على توثيقه.

الثالث عشر: صدقة بن يسار، أبو محمد، الجزري ثم المكي (ت 132) ن:

خلاصة أقوال النقاد: تابعي متفق على توثيقه: وهو من أقران الزُّهْري[122]، ووثقه النَّسائي[123]، والذهبي[124]، وابن حَجَر[125].

الرابع عشر: محمد بن عبد الله بن مهاجر الشُّعيثي (ت بعد 154 بقليل) ن:

خلاصة أقوال النقاد: قال ابن حَجَر[126]: "صدوق".

الخامس عشر: عبد الله بن وهب بن مسلم (أخو الزُّهْري) (ت 197):

خلاصة أقوال النقاد: متفق على توثيقه: وثقه ابن مَعِين في الزُّهْري[127]، وذكر أحمد بن صالح أنه روى عن الزُّهْري، وروى عنه الزُّهْري[128].

السادس عشر: أبان بن صالح المدني (ت بضع عشرة ومائة) ن:

خلاصة أقوال النقاد: تابعي، متفق على توثيقه.

السابع عشر: إسماعيل بن إبراهيم بن عقبة، (مات في أول خلافة المهدي) المدني:
خلاصة أقوال النقاد: قال ابن حَجَر[129]: "ثقة، تُكلِّم فيه بلا حجة".
الثامن عشر: الحسن بن عمر بن يحيى، الفزاري، الرّقي، أبو المَليح (ت 181) د:
خلاصة أقوال النقاد: متفق على توثيقه.
التاسع عشر: سالم بن عجلان (الأفطس) (ت 132):
خلاصة أقوال النقاد: تابعي، متفق على توثيقه، مرجيء؛ قال النَّسائي[130]: "ليس به بأس"، وقال ابن حَجَر[131]: "ثقة، رمي بالإرجاء".
العشرون: محمد بن علي بن شافع بن السائب المكي (عم الشافعي) (ت ؟):
خلاصة أقوال النقاد: وثقه الشافعي ويونس بن محمد كما ذكر الذهبي[132]، واقتصر ابن حَجَر على ذكر توثيق الشافعي له[133].
الفرع الثالث: طبقة ثالثة لازموا الزُّهْري، وصحبوه، ورووا عنه، ولكن تُكلّم في حفظهم
أولا: تلاميذ الزُّهْري في هذه الطبقة بلغوا (12) راويا.
ثانيا: عدد مروياتهم: (78).
ثالثا: نسبته مروياتهم: 5.2 %، وتفصيل ذلك فيما يلي:
1- رواة الطبقة الثالثة ممن أخرج لهم أكثر من رواية:
الأول: محمد بن عبد الرحمن المدني (ابن أبي ذئب) (ت 158) خ م ت ن ق: عدد رواياته: (21)، نسبتها: 1.4%.
خلاصة أقوال النقاد: وثقه ابن مَعِين في الزُّهْري[134]، وتكلم فيه القطان في روايته عن الزُّهْري[135].
الثاني: إسحاق بن راشد، الحراني (مات في خلافة أبي جعفر المنصور) خ ت ن ق: عدد رواياته: (12)، نسبتها: 0.8 %.
خلاصة أقوال النقاد: تكلم في روايته عن الزُّهْري الذُّهْلي[136]، وابن خزيمة[137]، وجاء في قصة أنه لم يسمع من الزُّهْري، وإنما وجد كتابا للزهري[138]، فـ"كان يطلق حدثنا في الوجادة"[139]، وقال ابن حَجَر[140]: "ثقة في حديثه، عن الزُّهْري بعض الوهم".
الثالث: سفيان بن حسين، أبو سفيان الواسطي د ت ن ق: عدد رواياته: (11)، نسبتها: 0.73 %.
خلاصة أقوال النقاد: ضعفه في الزُّهْري ابن مَعِين[141]، والنَّسائي[142].
الرابع: محمد بن إسحاق (صاحب المغازي) د ت ن ق: عدد رواياته: (9)، نسبتها: 0.6 %.
خلاصة أقوال النقاد: ضعفه في الزُّهْري ابن مَعِين[143]، وعدّه النَّسائي في الطبقة الخامسة.
الخامس: محمد بن عبد الله بن مسلم (ابن أخي الزُّهْري) ع: عدد رواياته: (5)، نسبتها: 0.33 %.
خلاصة أقوال النقاد: ضعّفه ابن مَعِين في الزُّهْري[144]، وذكر النَّسائي أن عنده غير ما حديث منكر عن الزُّهْري[145]، وذكر الذُّهْلي أنه من الذين ضُعّف حديثهم في الزُّهْري واضطرب[146].
السادس: النعمان بن راشد الجزري الرّقي (ت ؟) م د ت ن ق: عدد رواياته: (5)، نسبتها: 0.33 %.
خلاصة أقوال النقاد: ذكره الذُّهْلي فيمن ضعف حديثهم في الزُّهْري واضطرب[147]، وقال النَّسائي[148]: "ضعيف، كثير الخطأ عن الزُّهْري".
السابع: جعفر بن بُرقان الرقي د ت ن ق: عدد رواياته: (5)، نسبتها: 0.33 %.

خلاصة أقوال النقاد: ضعفه في الزُّهْري ابن مَعِين[149]، وأحمد[150]، وابن عدي[151]، وذكر النَّسائي أنه ليس بالقوي في الزُّهْري خاصة[152]، وقال أيضا[153]: "جعفر بن بُرقان في الزُّهْري ضعيف، وفي غيره لا بأس به".

الثامن: صالح بن أبي الأخضر البصري (ت بعد 140) د ت ق: عدد رواياته: (3)، نسبتها: 0.20 %.

خلاصة أقوال النقاد: قال ابن مَعِين[154]: "ليس بشيء في الزُّهْري"، وقال النَّسائي[155]: "صالح ابن أبي الأخضر كثير الخطأ، ضعيف الحديث في الزُّهْري"، وقال أيضا[156]: "صالح بن أبي الأخضر، ضعيف في الزُّهْري، وفي غير الزُّهْري".

التاسع: سليمان بن كثير العبدي الواسطي (ت 133) خ تعليقا م د ن ق: عدد رواياته: (3)، نسبتها: 0.20%.

خلاصة أقوال النقاد: ذكر ابن مَعِين أنه سمع من الزُّهْري وهو صغير[157]، وذكر النَّسائي أنه ليس بالقوي في الزُّهْري[158]، وقال ابن حَجَر[159]: "لا بأس به في غير الزُّهْري".

العاشر: هُشيم بن بشير الواسطي (ت 183) د ت: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13 %.

خلاصة أقوال النقاد: إمام ثقة في غير الزُّهْري، وذكر ابن مَعِين أنه سمع من الزُّهْري وهو صغير[160].

2- رواة الطبقة الثالثة الذين أخرج لهم النَّسائي رواية واحدة (نسبتها: 0.13 %):

الأول: محمد بن ميسرة (ابن أبي حفصة) البصري (ت ؟) خ:

خلاصة أقوال النقاد: ضعفه ابن مَعِين في الزُّهْري[161]، والنَّسائي[162]، وقال ابن حَجَر[163]: "صدوق يخطئ".

الثاني: سليمان بن داود، أبو داود الدمشقي (ت ؟) ن:

خلاصة أقوال النقاد: مختلف فيه: قال ابن حَجَر[164]: "مقبول".

الفرع الرابع: طبقة رابعة رووا عن الزُّهْري، من غير ملازمة، ولا طول صحبة، ومع ذلك تُكلّم فيهم

أولا: تلاميذ الزُّهْري في هذه الطبقة بلغوا (11) راويا.

ثانيا: عدد مروياتهم: (20).

ثالثا: نسبته مروياتهم: 1.34 %، وتفصيل ذلك فيما يلي:

1- رواة الطبقة الرابعة ممن أخرج لهم أكثر من رواية:

الأول: أسامة بن زيد بن أسلم القرشي المدني (ت 153) د ت ن ق: عدد رواياته: (4)، نسبتها: 0.26 %.

خلاصة أقوال النقاد: قال الذهبي "ضعفوه"[165].

الثاني: حفص بن غَيلان، أبو مُعيد الشامي (ت 181) ن: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13 %.

خلاصة أقوال النقاد: وثّقه الجمهور، وضعّفه بعض النقاد: قال ابن حَجَر[166]: "صدوق، فقيه، رُمي بالقدر".

الثالث: قُرّة ابن حيويل المصري (ت 147) د ت ق: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13 %.

خلاصة أقوال النقاد: قال الذهبي[167]: "ضعّفه يحيى، وقال أحمد: منكر الحديث جدا"، وقال ابن حَجَر[168]: "صدوق، له مناكير".

الرابع: سعيد بن أبي هلال، أبو العلاء، الليثي المصري (ت 133) ن: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13%.

خلاصة أقوال النقاد: وثّقه الجمهور، وضعّفه بعض النقاد.

الخامس: عمار بن أبي فَروة المدني (ت ؟) ق: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13 %.

خلاصة أقوال النقاد: قال الذهبي[169]: "وُثّق"، وقال ابن حَجَر[170]: "مقبول".

السادس: موسى بن عُلَيّ – بالتصغير- بن رباح اللخمي (ت 163) ن: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13%.

خلاصة أقوال النقاد: وثقه الجمهور، وتكلّم فيه بعض النقاد - خاصة فيما ينفرد به -.

2- رواة الطبقة الرابعة ممن أخرج لهم رواية واحدة (نسبتها: 0.4 %):

الأول: عبد الله بن لهيعة المصري (ت 173) م د ت ق:

خلاصة أقوال النقاد: مختلف فيه جدا، والأكثر على تضعيفه.

الثاني: حفص بن الوليد بن سيف، أبو بكر، الحضرمي (ت 128) ن:

خلاصة أقوال النقاد: ذكر أبو حاتم أنه لم يسمع من الزُّهْري[171]، وقال ابن حَجَر[172]: "مقبول".

الثالث: دُويد بن نافع الشامي (ت ؟) ن ق:

خلاصة أقوال النقاد: قال ابن حَجَر[173]: "مقبول".

الرابع: فُلَيح بن سليمان بن أبي المغيرة الخزاعي المدني (ت 168) خ م د:

خلاصة أقوال النقاد: وثّقه بعضهم، والأكثرون على تضعيفه.

الخامس: جعفر بن ربيعة بن شُرحبيل، المصري (ت 132) د ق:

خلاصة أقوال النقاد: مختلف فيه.

السادس: النعمان بن المنذر، الغساني الدمشقي (ت 132) ن:

خلاصة أقوال النقاد: وثقه بعضه، وتكلم فيه آخرون.

الفرع الخامس: طبقة خامسة من المجهولين والمتروكين

أولا: تلاميذ الزُّهْري في هذه الطبقة بلغوا (7) راويا.

ثانيا: عدد مروياتهم: (16).

ثالثا: نسبته مروياتهم: 1.07 %، وتفصيل ذلك فيما يلي:

1- رواة الطبقة الخامسة ممن أخرج لهم أكثر من رواية:

الأول: يحيى بن سعيد التميمي، قاضي شِيراز، المدني، ثم الكوفي (ت ؟): عدد رواياته: (8)، نسبتها: 0.53 %.

خلاصة أقوال النقاد: قال النَّسائي[174]: "يروي عن الزُّهْري أحاديث موضوعة"، وقال أيضا في كتاب: "التمييز"[175]: "ليس بثقة، ولا يُكتب حديثه"، وقال الذهبي[176]: "تركوه".

الثاني: إسحاق بن عبد الله بن أبي فَروة، المدني (ت 144) ت ن ق: عدد رواياته: (3)، نسبتها: 0.20 %.

خلاصة أقوال النقاد: جمهور النقاد على تضعيفه وترك حديثه، وضعّفه بعضهم تضعيفا شديدا، بل إن بعضهم كذّبه، وذهب النَّسائي[177]، والذهبي[178]، وابن حَجَر[179] إلى أنه: "متروك".

الثالث: رجل مبهم قُرن مع يونس وشعيب ن: عدد رواياته: (2)، نسبتها: 0.13 %.

2- رواة الطبقة الخامسة ممن أخرج لهم رواية واحدة (نسبتها: 0.26 %):

الأول: رجل مبهم قُرن مع يونس.

الثاني: حفص بن حسّان (ت ؟) ن:

خلاصة أقوال النقاد: أهمل الترجمة له معظم المترجمين: وقال ابن حَجَر[180]: "مقبول".

الثالث: أبو أيوب الشامي ن:

خلاصة أقوال النقاد: قال ابن حَجَر[181]: "مجهول".

الرابع: سليمان بن أرقم، أبو معاذ البصري (ت ؟) ت ن:

خلاصة أقوال النقاد: أجمع النقاد على تضعيفه، بل تركه أغلبهم.

خاتمة:

1- بلغ عدد تلاميذ الزُّهْري في السنن الكبرى للنسائي (96) تلميذا، ومبهمين، على النحو التالي:

الطبقة	عدد الرواة	عدد المرويات	النسبة المئوية %
الأولى	21	1093	73.5
الثانية	47	280	18.8
الثالثة	12	78	5.2
الرابعة	11	20	1.34
الخامسة	7	16	1.07
المجموع	98	1487	% 100

2- يظهر من خلال ما سبق الانتقاء الدقيق للإمام النَّسائي، حيث حاز أصحاب الطبقتين الأولى والثانية أغلب الروايات: (1373) رواية، بنسبة: (92.3 %).

3- بلغ روايات ثمانية من تلاميذ الزُّهْري كلهم من أصحاب الطبقة الأولى، واثنان من الطبقة الثانية: (1171) رواية، بنسبة (78.7%)، فيظهر من ذلك أن النَّسائي أكثر التخريج من طريق عشرة من الرواة عن الزُّهْري.

4- أن النَّسائي عندما خرّج لأصحاب الطبقات الثلاث الأخيرة لم يعتمد كل رواياتهم، بل صرّح في موضعين من السنن الكبرى أنه يخرّج بعض الروايات لعلة الاختلاف.

5- الرواة الذين أخرج لهم النَّسائي عن الزهري في السنن الكبرى ولم يخرّج لهم في السنن الصغرى (27) راويا، بلغ عدد رواياتهم (45) رواية، ونسبتها (3.02 %)، وتفصيل ذلك في الجدول التالي:

الطبقة	عدد الرواة	عدد رواياتهم
الأولى	5	6
الثانية	12	17
الثالثة	3	6
الرابعة	5	7
الخامسة	2	9
المجموع	27	45

6- عدد الرواة الذين أخرج لهم النَّسائي في السنن الكبرى وأخرج لهم الشيخان أو أحدهما عن الزُّهْري (60) راويا، يوضّحه الجدول التالي:

الطبقة	خ م	خ	م	عدد الروايات	نسبتها
الأولى	10	1	2	1070	71.9
الثانية	10	4	6	243	16.3
الثالثة	2	21	2	47	3.1
الرابعة	1		1	3	0.20
المجموع	23	26	11	1363	91.6

التوصيات:

يوصي الباحث بدراسة رواة آخرين ممن هم من الرواة المكثرين، وتصنيف أصحابه على الطبقات، ومعرفة منهج الأئمة في الانتقاء، ومن خلال ذلك يستطيع الباحث الترجيح بين الروايات عند الاختلاف على ذلك الشيخ أو غيره.

قائمة المصادر والمراجع:

1- ابن أبي حاتم: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي (ت 327 هـ)، الجرح والتعديل، نشر: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن - الهند ، ودار إحياء التراث العربي ببيروت - لبنان، ط 1، 1271 هـ - 1952 م.

2- ابن أبي خيثمة: أبو بكر أحمد بن أبي خيثمة (ت 279 هـ)، التاريخ الكبير، تح: صلاح فتحي هلل، نشر: الفاروق الحديثة بالقاهرة - مصر، ط 1، 2006 م.

3- إبراهيم بن عبد الله بن الجنيد (ت 260 هـ تقريبا)، سؤالات ابن الجُنيد لابن مَعِين، تح: أبو عمر الأزهري، نشر: الفاروق الحديثة بمصر، ط 1، 1428 هـ - 2007 م.

4- **ابن حَجَر:** أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حَجَر العسقلاني (ت 852 هـ)، تقريب التهذيب، ح: أبو الأشبال صغير أحمد الباكستاني، نشر: دار العاصمة، ط 2، 1423 هـ.

5- ابن حَجَر: تهذيب التهذيب، نشر: مطبعة دائرة المعارف النظامية بالهند، ط 1، 1326 هـ.

6- ابن حَجَر: تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، تح: عاصم القريوتي، نشر: مكتبة المنار بعمان، ط 1، 1403هـ - 1983 م.

7- ابن حَجَر: لسان الميزان، نشر: دائرة المعارف النظامية بالهند - مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ببيروت - لبنان، ط 2، 1390هـ - 1971 م.

8- ابن حَجَر: نزهة النظر في توضيح نخبة الفِكَر، تح: عتر، نشر: مطبعة الصباح بدمشق - سوريا، ط 3، 1421هـ - 2000م.

9- ابن رجب: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (ت 795 هـ)، شرح علل الترمذي، تح: همام سعيد، نشر: مكتبة المنار بالزرقاء - الأردن، ط 1، 1407 هـ - 1987 م.

10- ابن سعد: محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي، الطبقات الكبرى، - متمم التابعين-، تح: زياد محمد منصور، نشر: مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة - السعودية، ط 2، 1408 هـ.

11- ابن عدي: أبو أحمد بن عدي الجرجاني (ت 365 هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، تح: عادل عبد الموجود - علي محمد معوض، نشر: دار الكتب العلمية ببيروت - لبنان، ط 1، 1418 هـ - 1997 م.

12- ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (ت 571 هـ)، تاريخ مدينة دمشق، تح: علي شيري، نشر: دار الفكر بلبنان.

13- ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت 395 هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، نشر: دار الفكر بلبنان، 1399 هـ - 1979 م.

14- ابن الكيال: ركات بن أحمد بن محمد الخطيب، أبو البركات، زين الدين ابن الكيال (ت 929 هـ)، الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات، تح: عبد القيوم عبد رب النبي، نشر: دار المأمون ببيروت - لبنان، ط 1، 1981 م.
15- ابن مَعِين: أبو زكريا يحيى بن مَعِين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري بالولاء، البغدادي (ت 233 هـ)، التاريخ، رواية ابن محرز، تح: أبو عمر الأزهري، نشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر بالقاهرة - مصر، ط 1، 1430 هـ - 2009 م.
16- ابن مَعِين: التاريخ، رواية الدَّارِمي، تح: أحمد نور سيف، نشر: دار المأمون للتراث بدمشق - سوريا، 1400 هـ.
17- ابن مَعِين: التاريخ، رواية الدوري، تح: أحمد محمد نور سيف، نشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - مكة المكرمة، السعودية، ط 1، 1399 هـ - 1979 م.
18- ابن منظور: محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدين ابن منظرو الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت 711 هـ)، لسان العرب، نشر: دار صادر ببيروت - لبنان.
19- أبو زرعة الدمشقي: عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان النصري المشهور بأبي زرعة الدمشقي الملقب بشيخ الشباب (ت 281 هـ)، التاريخ، رواية أبي الميمون بن راشد، تح: شكر الله القوجاني، نشر: مجمع اللغة العربية بدمشق.
20- الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي، تح: أبو لبابة حسين، نشر: دار اللواء للنشر والتوزيع بالرياض - السعودية، ط 1، 1406 هـ - 1986 م.
21- البخاري: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (ت 256 هـ)، التاريخ الكبير، تح: محمد عبد المعيد خان، نشر: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن بالهند.
22- الحازمي: أبو بكر محمد بن موسى الحازمي (ت 584 هـ)، شروط الأئمة الخمسة، نشر: دار الكتب العلمية، ط 1، 1405هـ - 1984 م.
23- الذهبي: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قيماز (ت 748 هـ)، تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: غنيم عباس - مجدي السيد أمين، نشر: الفروق الحديثة بمصر، ط 1، 1425 هـ - 2004 م.
24- الذهبي: الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تح: محمد عوامة - أحمد الخطيب، نشر: دار القبلة للثقافة الإسلامية بجدة – السعودية.
25- الذهبي: المغني في الضعفاء، تح: عتر، نشر: إدارة إحياء التراث الإسلامي بقطر.
26- الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: علي البجاوي، نشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط 1، 1382هـ - 1963 م.
27- الذهبي: سير أعلام النبلاء، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، ط 3، 1405هـ - 1985 م.
28- السمعاني: عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي (ت 562 هـ)، أبو سعد، الأنساب، تح: عبد الرحمن المعلمي وغيره، نشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد بالهند، ط 1، 1382هـ - 1962 م.
29- صبري إبراهيم أحمد حسن، الحازمي وطبقاته - دراسة نقدية في البناء الطبقي للرواة عن شيوخهم -، بحث مستل من حولية كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية بمصر، العدد الثاني والثلاثون، 1434هـ - 2013 م.
30- العُقَيلي: أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العُقَيلي المكي (ت 322 هـ)، الضعفاء الكبير، تح: قسم التحقيق بدار التأصيل، نشر: دار التأصيل بمصر، ط 1، 2013م.
31- فاروق بن يوسف بن أحمد البحريني، طبقات الرواة عن الإمام الزُّهْري ممن له رواية في الكتب الستة، رسالة ماجستير بقسم الدراسات العليا، شعبة السنة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، سنة: 1410 – 1411 هـ.
32- المزي: يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: بشار عواد معروف، نشر: مؤسسة الرسالة ببيروت - لبنان، ط 1، 1400هـ - 1980م.
33- مُغُلطاي: مُغُلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري المصري الحكري الحنفي، أبو عبد الله، علاء الدين (ت 762 هـ)، إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: عادل بن محمد - أسامة بن إبراهيم، نشر: الفاروق الحديثة، ط 1، 1422هـ - 2001م.
34- النَّسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت 303 هـ)، السنن الكبرى، تح: مركز البحوث وتقنية المعلومات دار التأصيل، ط 1، 1433 هـ - 2012 م.

35- وائل بن حمود بن هزاع ردمان، معنى الطبقة في علل ومراتب الرواية وطبقات الرواة، نشر: دار التوحيد بالمنوفية - مصر، أصل الكتاب رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الحديث وعلومه في جامعة أم القرى - كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة.

الهوامش:

[1]- ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت 395 هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، نشر: دار الفكر بلبنان، 1399 هـ - 1979 م، (439/3).

[2]- ابن منظور: محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدين ابن منظرو الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت 711 هـ)، لسان العرب، نشر: دار صادر ببيروت - لبنان، ط 3، 1414 هـ، (209/10).

[3]- ابن حَجَر: أحمد بن علي بن حَجَر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت 852 هـ)، نزهة النظر في توضيح نخبة الفِكَر، تح: عتر، نشر: مطبعة الصباح بدمشق - سوريا، ط 3، 1421 هـ - 2000 م، ص (134).

[4]- وائل بن حمود بن هزاع ردمان، معنى الطبقة في علل ومراتب الرواية وطبقات الرواة، نشر: دار التوحيد بالمنوفية - مصر، ، أصل الكتاب رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الحديث وعلومه في جامعة أم القرى - كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، (54/1)

[5]- ابن مَعِين: أبو زكريا يحيى بن مَعِين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري بالولاء، البغدادي (ت 233 هـ)، التاريخ، رواية ابن محرز، تح: أبو عمر الأزهري، نشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر بالقاهرة - مصر، ط 1، 1430 هـ - 2009 م، ص (175 - 176).

[6]- السمعاني: عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي (ت 562 هـ)، أبو سعد، الأنساب، تح: عبد الرحمن المعلمي وغيره، نشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد بالهند، ط 1، 1382 هـ - 1962 م، (351/6).

[7]- مُغُلطاي: مُغُلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري المصري الحكري الحنفي، أبو عبد الله، علاء الدين (ت 762 هـ)، إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: عادل بن محمد - أسامة بن إبراهيم، نشر: الفاروق الحديثة، ط 1، 1422 هـ - 2001 م، (88/2)، والباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي، تح: أبو لبابة حسين، نشر: دار اللواء للنشر والتوزيع بالرياض - السعودية، ط 1، 1406 هـ - 1986 م، (376/1 رقم: 80).

[8]- ابن حَجَر: أحمد بن علي بن حَجَر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت 852 هـ)، تهذيب التهذيب، نشر: مطبعة دائرة المعارف النظامية بالهند، ط 1، 1326 هـ، (406/6).

[9]- المصدر السابق نفسه، (279/9).

[10]- العُقَيلي: أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العُقَيلي المكي (ت 322 هـ)، الضعفاء الكبير، تح: قسم التحقيق بدار التأصيل، نشر: دار التأصيل بمصر، ط 1، 2013 م، (495/3).

[11]- مُغُلطاي، إكمال تهذيب الكمال، مصدر سابق، (54/9-55).

[12]- المصدر السابق نفسه، (273/6).

[13]- ابن حَجَر، التهذيب، مصدر سابق، (166/6).

[14]- المصدر السابق نفسه، (45/9).

[15]- مُغُلطاي، الإكمال، مصدر سابق، (203/3)، (84/6).

[16]- المصدر السابق نفسه، (203/3).

[17]- المصدر السابق نفسه، (203/3)، (83/6).

[18]- المصدر السابق نفسه، (203/3)، (84/6).

[19]- المصدر السابق نفسه، (203/3)، (84/6).

[20]- الحازمي: أبو بكر محمد بن موسى الحازمي (ت 584 هـ)، شروط الأئمة الخمسة، نشر: دار الكتب العلمية، ط 1، 1405 هـ - 1984 م، ص (57 – 58) باختصار وتصرف يسير.

[21]- ينظر: صبري إبراهيم أحمد حسن، الحازمي وطبقاته - دراسة نقدية في البناء الطبقي للرواة عن شيوخهم -، بحث مستل من حولية كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية بمصر، العدد الثاني والثلاثون، 1434 هـ - 2013 م، ص (26) وما بعدها.

[22]- ابن رجب: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (ت 795 هـ)، شرح علل الترمذي، تح: همام سعيد، نشر: مكتبة المنار بالزرقاء - الأردن، ط 1، 1407 هـ - 1987 م، (613/2 - 615).

[23]- ابن مَعِين، التاريخ، رواية ابن محرز، مصدر سابق، ص (175) رقم: (590).

[24]- ابن مَعِين: أبو زكريا يحيى بن مَعِين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري بالولاء، البغدادي (ت 233 هـ)، التاريخ، رواية الدَّارمي، تح: أحمد نور سيف، نشر: دار المأمون للتراث بدمشق - سوريا، 1400 هـ، ص (46).
[25]- ابن أبي حاتم: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي (ت 327 هـ)، الجرح والتعديل، نشر: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن - الهند ، ودار إحياء التراث العربي ببيروت - لبنان، ط 1، 1271 هـ - 1952 م، (256/8).
[26]- ابن حَجَر، التهذيب، مصدر سابق، (245/10).
[27]- ابن مَعِين، التاريخ، رواية الدَّارمي، مصدر سابق، ص (41).
[28]- ابن مَعِين، التاريخ، رواية ابن مَحرز، مصدر سابق، ص (175) رقم: (589).
[29]- المصدر السابق نفسه، ص (175) رقم: (590).
[30]- ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، مصدر سابق، (344/4).
[31]- المصدر السابق نفسه، (345/4).
[32]- المصدر السابق نفسه، (345/4).
[33]- مُغُلطاي، الإكمال، مصدر سابق، (273/6).
[34]- ابن مَعِين، التاريخ، رواية الدَّارمي، مصدر سابق، ص (42).
[35]- ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، مصدر سابق، (411/4).
[36]- ابن مَعِين، التاريخ، رواية الدَّارمي، مصدر سابق، ص (42).
[37]- النَّسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت 303 هـ)، السنن الكبرى، تح: مركز البحوث وتقنية المعلومات دار التأصيل، ط 1، 1433 هـ - 2012 م، (321/12)
[38]- ابن حَجَر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حَجَر العسقلاني (ت 852 هـ)، تقريب التهذيب، تح: أبو الأشبال صغير أحمد الباكستاني، نشر: دار العاصمة، ط 2، 1423 هـ، ص (905) رقم: (6372).
[39]- ابن حَجَر، التهذيب، مصدر سابق، (370/3).
[40]- المصدر السابق نفسه، (370/3).
[41]- ابن مَعِين، التاريخ، رواية الدَّارمي، مصدر سابق، ص (46).
[42]- ابن حَجَر، التهذيب، مصدر سابق، (370/3).
[43]- فاروق بن يوسف بن أحمد البحريني، طبقات الرواة عن الإمام الزُّهْري ممن له رواية في الكتب الستة، رسالة ماجستير بقسم الدراسات العليا، شعبة السنة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، سنة: 1410 – 1411 هـ، ص (238 - 241).
[44]- الذهبي: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن الذهبي الدمشقي (ت 748 هـ)، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تح: محمد عوامة - أحمد الخطيب، نشر: دار القبلة للثقافة الإسلامية بجدة - السعودية، (306/2 رقم: 5717).
[45]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (983) رقم: (6992).
[46]- ابن حَجَر، تهذيب التهذيب، مصدر سابق، (60/4).
[47]- أبو زرعة الدمشقي: عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان النصري المشهور بأبي زرعة الدمشقي الملقب بشيخ الشباب (ت 281 هـ)، التاريخ، رواية أبي الميمون بن راشد، تح: شكر الله القوجاني، نشر: مجمع اللغة العربية بدمشق، ص (275).
[48]- الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت 748 هـ)، سير أعلام النبلاء، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، ط 3، 1405 هـ - 1985 م، (32/8 - 35).
[49]- ابن حَجَر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حَجَر العسقلاني (ت 852 هـ)، لسان الميزان، نشر: دائرة المعارف النظامية بالهند - مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ببيروت - لبنان، ط 2، 1390 هـ - 1971 م، (230/7 رقم: 3119).
[50]- ابن الكيال: ركات بن أحمد بن محمد الخطيب، أبو البركات، زين الدين ابن الكيال (ت 929 هـ)، الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات، تح: عبد القيوم عبد رب النبي، نشر: دار المأمون ببيروت - لبنان، ط 1، 1981 م، ص (213) رقم: (26).
[51]- طبقات الرواة عن الزُّهْري، فاروق البحريني، مرجع سابق، ص (189 -194).
[52]- ابن أبي خيثمة: أبو بكر أحمد بن أبي خيثمة (ت 279 هـ)، التاريخ الكبير، تح: صلاح فتحي هلل، نشر: الفاروق الحديثة بالقاهرة - مصر، ط 1، 2006 م، (276/3 رقم: 3543).
[53]- المزي: يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: بشار عواد معروف، نشر: مؤسسة الرسالة ببيروت - لبنان، ط 1، 1400 هـ - 1980 م، (231/4 رقم: 757).
[54]- المصدر السابق نفسه، (231/4).

[55]- ابن حَجَر، تهذيب التهذيب، مصدر سابق، (488/1 رقم: 900).
[56]- ابن حَجَر، لسان الميزان، مصدر سابق، (185/7 رقم: 2450).
[57]- ابن حَجَر، تقريب التهذيب، مصدر سابق، ص (176) رقم: (752).
[58]- البخاري: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (ت 256 هـ)، التاريخ الكبير، تح: محمد عبد المعيد خان، نشر: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن بالهند، (345/1 رقم: 1088).
[59]- الباجي، التعديل والتجريح، مصدر سابق، (365/1 رقم: 64).
[60]- الذهبي، الكاشف، مصدر سابق، (244/1 رقم: 358).
[61]- الذهبي: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قيماز (ت 748 هـ)، تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: غنيم عباس - مجدي السيد أمين، نشر: الفروق الحديثة بمصر، ط 1، 1425هـ - 2004 م، (356/1 رقم: 428).
[62]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (137) رقم: (425).
[63]- ابن حَجَر، لسان الميزان، مصدر سابق، (176/7 رقم: 2309).
[64]- ابن سعد: محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي، الطبقات الكبرى، - متمم التابعين-، تح: زياد محمد منصور، نشر: مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة - السعودية، ط 2، 1408 هـ، ص (173).
[65]- ابن حَجَر، تقريب التهذيب، مصدر سابق، ص (458) رقم: (605).
[66]- مُغُلطاي، الإكمال، مصدر سابق، (54/9-55).
[67]- ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، مصدر سابق، (71/6 رقم: 367).
[68]- المزي، تهذيب الكمال، مصدر سابق، (492/18).
[69]- طبقات الرواة عن الزُّهْري، فاروق البحريني، مرجع سابق، ص (179 -183).
[70]- ابن مَعِين، التاريخ، رواية الدَّارمي، مصدر سابق، ص (46).
[71]- الذهبي: شمس الدين أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (ت 748 هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: علي البجاوي، نشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط 1، 1382 هـ - 1963 م، (226/2).
[72]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (414) رقم: (2616).
[73]- طبقات الرواة عن الزُّهْري، فاروق البحريني، مصدر سابق، ص (197 - 198).
[74]- المزي، تهذيب الكمال، مصدر سابق، (130/16).
[75]- ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، مصدر سابق، (164/5).
[76]- طبقات الرواة عن الزُّهْري، فاروق البحريني، مرجع سابق، ص (211 - 212).
[77]- البخاري، التاريخ الكبير، مصدر سابق، (88/7 رقم: 395).
[78]- طبقات الرواة عن الزُّهْري، فاروق البحريني، مرجع سابق، ص (251).
[79]- المزي، تهذيب الكمال، مصدر سابق، (123/32).
[80]- ابن مَعِين، التاريخ، رواية الدَّارمي، مصدر سابق، ص (45).
[81]- ابن مَعِين، التاريخ، رواية الدَّارمي، مصدر سابق، ص (42).
[82]- الذهبي، الكاشف، مصدر سابق، (221/1 رقم: 138).
[83]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (732) رقم: (5004).
[84]- ابن حَجَر، التهذيب، مصدر سابق، (406/6).
[85]- المزي، تهذيب الكمال، مصدر سابق، (128/19- 129).
[86]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (865) رقم: (6047).
[87]- ابن مَعِين، التاريخ، رواية الدَّارمي، ص (44).
[88]- ابن مَعِين: أبو زكريا يحيى بن مَعِين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري بالولاء، البغدادي (ت 233 هـ)، التاريخ، رواية الدوري، تح: أحمد محمد نور سيف، نشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - مكة المكرمة، السعودية، ط 1، 1399 هـ - 1979 م، (171/3 رقم: 765).
[89]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (570) رقم: (3800).
[90]- فاروق البحريني، طبقات الرواة عن الزُّهْري، مرجع سابق، ص (273 - 274).
[91]- الذهبي، الكاشف، مصدر سابق، (262/1 رقم: 527).
[92]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (161) رقم: (625).
[93]- الذهبي، الكاشف، مصدر سابق، (281/2 رقم: 5555).
[94]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (960) رقم: (6797).
[95]- الذهبي، الكاشف، مصدر سابق، (583/1 رقم: 2900).

[96]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (533) رقم: (3523).
[97]- ابن مَعِين، التاريخ، رواية ابن محرز، (126/1)، ورواية الدوري، (475/4 رقم: 5360)، مصدران سابقان.
[98]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (1073) رقم: (7701).
[99]- ابن مَعِين، التاريخ، رواية الدَّارمي، مصدر سابق، ص (45) رقم: (9).
[100]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (883) رقم: (6184).
[101]- ابن حَجَر، التهذيب، مصدر سابق، (51/8).
[102]- البخاري، التاريخ الكبير، مصدر سابق، (342/6 - 343).
[103]- ابن حَجَر، التهذيب، مصدر سابق، (50/8).
[104]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (738) رقم: (5050).
[105]- المزي، تهذيب الكمال، مصدر سابق، (76/17 - 77 رقم: 3805).
[106]- المزي، تهذيب الكمال، مصدر سابق، (77/17).
[107]- ابن حَجَر، تهذيب التهذيب، مصدر سابق، (156/6 رقم: 339).
[108]- ابن حَجَر، تقريب التهذيب، مصدر سابق، ص (576) رقم: (3849).
[109]- الذهبي، الكاشف، مصدر سابق، (207/2 رقم: 5087)
[110]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (884) رقم: (6188)
[111]- ابن حَجَر، التهذيب، مصدر سابق، (106/6).
[112]- الذهبي، الكاشف، مصدر سابق، (613/1 رقم: 3090).
[113]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (563) رقم: (3746).
[114]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (798) رقم: (5518).
[115]- ابن حَجَر، التهذيب، مصدر سابق، (154/2 رقم: 265).
[116]- الذهبي، الكاشف، مصدر سابق، (304/1 رقم: 869).
[117]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (213) رقم: (1042).
[118]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (165) رقم: (653).
[119]- الذهبي، الكاشف، مصدر سابق، (402/2 رقم: 6459).
[120]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (759) رقم: (5230).
[121]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (263) رقم: (1453).
[122]- المزي، تهذيب الكمال، مصدر سابق، (155/13 رقم: 2871).
[123]- مُغُلطاي، الإكمال، مصدر سابق، (366/6).
[124]- الذهبي، ميزان الاعتدال، مصدر سابق، (314/2 رقم: 3883).
[125]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (452) رقم: (2922).
[126]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (866) رقم: (6050).
[127]- ابن مَعِين، التاريخ، رواية الدَّارمي، مصدر سابق، ص (47).
[128]- المصدر السابق نفسه، ص (47).
[129]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (135) رقم: (414).
[130]- ابن حَجَر، التهذيب، مصدر سابق، (442/3).
[131]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (361) رقم: (2183).
[132]- الذهبي، الكاشف، مصدر سابق، (203/2 رقم: 5062).
[133]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (880) رقم: (6156).
[134]- ابن مَعِين، التاريخ، رواية الدَّارمي، مصدر سابق، ص (47).
[135]- ابن مَعِين، التاريخ، رواية ابن مَحرز، مصدر سابق، ص (183) رقم: (624).
[136]- الباجي، التعديل والتجريح، مصدر سابق، (376/1 رقم: 80).
[137]- المزي، تهذيب الكمال، مصدر سابق، (421/2).
[138]- المصدر السابق نفسه، (422/2).
[139]- ابن حَجَر: أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حَجَر العسقلاني (ت 852 هـ)، تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، تح: عاصم القريوتي، نشر: مكتبة المنار بعمان، ط 1، 1403 هـ - 1983 م، ص (19) رقم: (4).
[140]- ابن حَجَر، تقريب التهذيب، مصدر سابق، ص (128) رقم: (350).
[141]- ابن مَعِين، التاريخ، رواية الدَّارمي، مصدر سابق، ص (44).

[142]- النَّسائي، السنن الكبرى، مصدر سابق، (297/2)، (254/8)، (431/5، 441).
[143]- ابن مَعِين، التاريخ، رواية الدَّارمي، مصدر سابق، ص (43) رقم: (15)
[144]- المصدر السابق نفسه، ص (48).
[145]- النَّسائي، السنن الكبرى، مصدر سابق، (321/12)
[146]- ابن حَجَر، التهذيب، مصدر سابق، (279/9).
[147]- الباجي، التعديل والتجريح، مصدر سابق، (376/1 رقم: 80).
[148]- السنن الكبرى، مصدر سابق، (286/4 رقم: 3063).
[149]- التاريخ، رواية الدَّارمي، مصدر سابق، ص (43) رقم: (14)
[150]- العُقَيلي، الضعفاء الكَبير، مصدر سابق، (184/1 رقم: 229).
[151]- ابن عدي: أبو أحمد بن عدي الجرجاني (ت 365 هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، تح: عادل عبد الموجود - علي محمد معوض، نشر: دار الكتب العلمية ببيروت - لبنان، ط 1، 1418 هـ - 1997 م، (373/2 - 374).
[152]- النَّسائي، السنن الكبرى، مصدر سابق، (441/5).
[153]- المصدر السابق نفسه، (132/12).
[154]- التاريخ، رواية الدَّارمي، مصدر سابق، ص (43) رقم: (11)
[155]- النَّسائي، السنن الكبرى، (297/4 - 298 رقم: 3090).
[156]- المصدر السابق نفسه، (431/5).
[157]- ابن عدي، الكامل، مصدر سابق، (289/4 رقم: 757).
[158]- النَّسائي، السنن الكبرى، مصدر سابق، (254/8).
[159]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (412) رقم: (2602).
[160]- ابن عدي، الكامل، مصدر سابق، (289/4 رقم: 757).
[161]- إبراهيم بن عبد الله بن الجنيد (ت 260 هـ تقريبا)، سؤالات ابن الجُنيد لابن مَعِين، تح: أبو عمر الأزهري، نشر: الفاروق الحديثة بمصر، ط 1، 1428 هـ - 2007 م، ص (96) رقم: (159).
[162]- النَّسائي، السنن الكبرى، إبراهيم بن عبد الله بن الجنيد، (297/4 - 298 رقم: 3090).
[163]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (838) رقم: (5826).
[164]- المصدر السابق نفسه، ص (407) رقم: (2555).
[165]- الكاشف، (232/1 رقم: 262)
[166]- ابن حَجَر، التقريب، ص (260) رقم: (1432).
[167]- الذهبي، الكاشف، (136/2 رقم: 4572).
[168]- ابن حَجَر، التقريب، ص (801) رقم: (5541).
[169]- الذهبي، الكاشف، (51/2 رقم: 3996).
[170]- ابن حَجَر، التقريب، ص (709) رقم: (4831).
[171]- ابم أبي حاتم، الجرح والتعديل، مصدر سابق، (188/3).
[172]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (261) رقم: (1435).
[173]- المصدر السابق نفسه، ص (311) رقم: (1832).
[174]- الذهبي، ميزان الاعتدال، مصدر سابق، (378/4).
[175]- ابن حَجَر، لسان الميزان، مصدر سابق، (258/6).
[176]- الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (ت 748 هـ)، المغني في الضعفاء، تح: عتر، نشر: إدارة إحياء التراث الإسلامي بقطر، (735/2 رقم: 6971).
[177]- ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (ت 571 هـ)، تاريخ مدينة دمشق، تح: علي شيري، نشر: دار الفكر بلبنان، (254/8).
[178]- الذهبي، الكاشف، مصدر سابق، (237/1 رقم: 308).
[179]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (130) رقم: (368).
[180]- المصدر السابق نفسه، ص (257) رقم: (1402).
[181]- ابن حَجَر، التقريب، مصدر سابق، ص (1111) رقم: (7950).

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 491 – 514
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

عوائق الحماية الدولية للأقليات المسلمة

The obstacles facing the International protection of the Muslim minorities

طالب الدكتوراه عيسى عقون[1] **أ.د/ جميلة قارش**
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
Nora.k73@hotmail.fr aissaagoune18@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/11/21 تاريخ القبول: 2022/01/31

الملخص:
تعتبر قضية الحماية الدولية للأقليات المسلمة قضية هامة جدا في وقتنا الحالي، خاصة وأن هذه الأقليات تتعرض في مواقع متعددة من العالم لحروب إبادة وانتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان الأساسية، وذلك ببساطة بسبب المعتقد الديني لأفرادها.

ورغم الآليات والضمانات الكثيرة، المنصوص عليها صراحة في مختلف المواثيق الدولية والمتعلقة مباشرة بحماية الأقليات الدينية أو حماية غير مباشرة من خلال تخصيص أحكام عامة خاصة بحقوق الإنسان، إلا أن هذه الحماية القانونية لا يتم تنفيذها عمليا وتبقى مجرد حبر على ورق. لذلك فإن هذه الدراسة تبحث في العوائق والصعوبات التي تحول دون حماية فعلية للأقليات المسلمة المضطهدة والتي أشارت الدراسة إلى نماذج منها.

وقد خلصت الدراسة إلى جملة من النتائج والتوصيات تضمنتها خاتمة الدراسة.

الكلمات المفتاحية: العوائق؛ الحماية الدولية؛ الأقليات المسلمة.

Abstract:
The concern of the international protection of the Muslim minorities is considered as highly important nowadays, particularly for the reason that is, in many areas around the world, to extermination wars and massive violations towards the basic human rights, simply due to the confession of its adepts.

In spite of the multiple mechanisms and guarantees, clearly listed in the various international charters, and which are directly related to protecting the religious minorities, or indirect protection through dedicating general specialized terms related to the human protection, it is still not applicable on ground, and remains on paper. Thus, this paper searches for the obstacles and difficulties that make from the protection of the oppressed Muslim minority ineffective, and whose some models are mentioned in this paper.

The study has resulted some findings and recommendations included in its conclusion.
Keywords: obstacles; international protection; Muslim minorities.

1 – المؤلف المرسل.

مقدمة:

لم تسلم العلاقات الإنسانية منذ فجر التاريخ إلى يوم الناس هذا من النزاعات التي تعكر صفوها، وتعصف بها بين الحين والآخر، نتيجة ما يرتسم من صورة سلبية في مخيال البعض عن الآخر، حيث تصبح هذه الصورة هي المتحكم في تحديد العلاقة بينهما. وقد تتطور هذه العلاقة إلى أسوء صورها متمثلة في الصدام الذي يؤدي في كثير من الأحيان إلى إبادة فئات من المجتمع بسبب عصبيات مقيتة.

ولعل مسألة الأقليات على اختلاف أنواعها من المواضيع الضاربة في عمق التاريخ والتي باتت اليوم تؤرق الضمير الإنساني وتشكل وصمة عار في جبين الإنسانية نتيجة تعرض أفراد بعض الأقليات إلى اغتصاب أهم ما يملكون من حقوق ألا وهو الحق في الحياة، لا لسبب إلا لتبنيهم اعتقادات دينية تخالف معتقد عموم أفراد المجتمع.

وإذا أردنا أن ندلل على صحة ما سلف ذكره، فإن ما تتعرض له الأقليات المسلمة في العالم - أقلية الروهينغا مثلا- من إبادة جماعية على مرأى ومسمع من العالم أجمع خير دليل على ذلك.

من هنا جاءت هذه الدراسة لتجيب عن الإشكالية التالية: ما هي العوائق التي تقف دون تحقيق الحماية للأقليات المسلمة؟ وما هي الدوافع التي تحول دون تفعيل آليات تلك الحماية المنصوص عليها في المواثيق الدولية ؟

وتكتسي هذه الدراسة أهميتها من خلال البحث في موضوع له ارتباط وثيق بـ "المعتقدات الدينية" التي تشكل حساسية بالغة لدى الأفراد حكاما ومحكومين، كما تكمن أهمية الدراسة في كونها تعالج موضوع "حماية الأقليات المسلمة"، والذي بات يشكل اليوم أبرز التحديات التي تواجه المجتمع الدولي، نظرا لتواطؤ المواثيق الدولية على حرية الدين أو المعتقد.

وتهدف الدراسة إلى تسليط الضوء على المعاناة التي تعيشها الأقليات المسلمة في العالم، ومحاولة إماطة اللثام عن سياسة الكيل بمكيالين التي تنتهجها الهيئات الدولية في تعاملها مع الأقليات المسلمة.

وأما عن الدراسات السابقة فالملاحظ أنها تناولت موضوع الأقليات عموما مع إسهابها في إبراز الترسانة القانونية الهائلة المتضمنة في مختلف الصكوك الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان بصفة عامة وحقوق الأقليات الدينية بصفة خاصة، وهو الجانب النظري الذي يفتقد في كثير من الأحيان إلى تطبيقه في أرض الواقع، وهو الأمر الذي لم ينل حقه من البحث، ومن بين هذه الدراسات التي لها علاقة بموضوع الدراسة:

- رسالة دكتوراه بعنوان: حرية الأقليات الدينية بين الإسلام والمسيحية، للباحث: قجور عنتر، كلية أصول الدين جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، 2014م.
- رسالة ماجستير في القانون الدولي والعلاقات الدولية بعنوان: حقوق الأقليات في المواثيق الدولية والشريعة الإسلامية، للباحث: محمد غزول، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة سعيدة، 2012م.
- رسالة ماجستير في الشريعة والقانون بعنوان: حماية الأقليات في ظل النزاعات المسلحة بين الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الدولي الإنساني: دراسة مقارنة، للباحث: الطاهر بن أحمد، كلية العلوم الإسلامية، جامعة العقيد الحاج لخضر باتنة، 2010م.
- رسالة ماجستير بعنوان: حقوق الأقليات الدينية في الفقه الإسلامي، للباحثة: عمارة نبيلة، جامعة تيزي وزو، 2005م.

- Une thèse de doctorat en droit intitulée : Le statut des minorités musulmanes et de leurs membres dans les Etats de l'Union européenne, du chercheur : Abdoul Hamid Chalabi, L'Université Lille 2- France, 2011.
- Une thèse de doctorat en droit intitulée : Les principes du droit international musulman et la protection des populations civiles en cas de conflits armés de la binarité guerrière au Droit de Genève, Histoire d'une convergence, du chercheur : Jabeur Fathally, L'université d'OTTAWA-CANADA, 2011.

بالنسبة لمنهج البحث فإن طبيعة الموضوع تقتضي الجمع بين المناهج الثلاثة التالية: الوصفي، التحليلي، النقدي:

الوصفي: حتى يتسنى لنا الإحاطة بمفهوم الأقلية، ومن ثم يتيسر التحليل، ضف إلى ذلك أن موضوع البحث يرتبط ارتباطا وثيقا بالواقع، وبالتالي فإن تحليل معطياته على أساس من العقلانية والموضوعية، دونما إفساح المجال لسيطرة العواطف والوجدان والانطباعات الشخصية المتحيزة، تحتاج إلى اعتماد المنهج الوصفي.

التحليلي: القائم على التفسير، والنقد، حيث يمكن تحليل جزئيات الموضوع وحمل بعضها على بعض، حتى تتضح مشكلاتها، وتنكشف مبهماتها، لتبدو بصورة واضحة متكاملة، ومن ثم يسهل نقدها كدعم للتحليل.

وقد بنيت خطة الدراسة على ستة محاور:

الأول عني بتحديد مصطلحات الدراسة، والثاني تناول العوائق المرتبطة بتحديد المفاهيم، أما الثالث فقد أشار إلى ضعف إجراءات الرقابة لتجسيد حماية دولية فعلية للأقليات الدينية، بالنسبة للمحور الرابع فقد أبرز العوائق المرتبطة بالمصالح السياسية للدول الكبرى، ثم المحور الخامس وفيه بيان العوائق المرتبطة بمبدأي السيادة والتدخل الدولي الإنساني، وسادسا العوائق المرتبطة بالصراع التاريخي بين الإسلام والغرب، وأخيرا خاتمة تضمنت أهم النتائج المتوصل إليها.

وسنشرع في تفصيل موضوع الدراسة وفق الخطة المشار إليها آنفا.

أولا: تحديد مصطلحات العنوان

قبل الشروع في بسط الموضوع يحسن التعريف بالمصطلحات المحددة لعنوان الدراسة باعتبارها مفاتيح مفاهيمية مهمة، تعين على استيعاب وتتبع خطوات البحث، ومراحله، وفيما يلي بيان ذلك:

1- تعريف العوائق لغة واصطلاحا:

أ- العوائق لغة: عاقَ يَعُوق، عُقْ، فهو عائق والجمع عوائق. أعاقه عن إنجاز عمله: منعه منه، شغله عنه، أخَّره وثبَّطه[1]. عَاقَهُ عن الشيء يَعُوقُهُ عَوْقًا: صرفه وحبسه، ومنه التعويق والاعتياق، وذلك إذا أراد أمرا فصرفه عنه صارف. وتقول عاقني عن الوجه الذي أردت عائق وعاقتني العوائق. وعوائق الدهر: الشواغل من أحداثه. والتعويق: التثبيط. وفي التنزيل: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ﴾ [الأحزاب:18]، المعوقون قوم من المنافقين كانوا يُثَبِّطون أنصار النبي ﷺ[2].

وفي الجملة فإن العائق في اللغة يأتي بمعنى: المانع والمُثَّبِطْ والصَّارِف والحاجز والحائل والحابس، ... وكلها معانٍ متقاربة.

ب- العوائق اصطلاحا: من خلال البحث لم يتبين أن هناك فرق بين معنى العوائق لغةً واصطلاحاً، فالمعنى الاصطلاحي لا يبتعد كثيرا عن المعنى اللغوي، بل هو امتداد له. وإنما يختلف نوع العوائق بحسبِ ما يضاف إليه.

فالعوائق البيداغوجية - مثلا-: هي كل ما يحول دون الوصول إلى الهدف لتحقيق الغايات وتوفير أسباب النجاح. كما نجد العوائق الإبستيمولوجية، والعوائق الأيديولوجية، والعوائق القانونية، وغيرها.

2- التعريف بالحماية الدولية

أ- الحماية لغة: يقال: حَمَى الشيء حَمْيًا وحِمًى وحِمايةً ومَحميةً: أي مَنَعَهُ ودفع عنه، والحِمَى: ما حُمِيَ من شيء، يقال أَحْمَيتُ المكان فهو مُحْمًى إذا جعلته حِمًى، وعشب حِمًى: أي مَحْمِيٌ، وحَمَى أهله في القتال حماية، وأحمى المكان: جعله حِمًى لا يُقرب[3]، وحماه يحميه حِمَايَةً دفع عنه، وهذا شيءٌ حِمًى أي محظور لا يقرب[4]، وحَمَيتُ القوم حمايةً : نصرتهم[5]. وفي قوله عز وجل: ﴿فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ* وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ﴾ [الشعراء:100-101]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا﴾ [المعارج:10]، فهو القريب المُشْفِقْ، فكأنَّه الذي يحتدُّ حمايةً لذويه، وقيل لخاصة الرَّجل: حامَّته [6].

وإجمالا فإن الحماية في اللغة تأتي على ثلاثة معانٍ: الدفاع والمنع والنصرة. وهي معان متقاربة يفرق بينها السياق الذي ترد فيه.

ب- معنى الدولية في اللغة: مصدرها دال، يدول، دلْ، دَوْلاً ودَوْلَةً، فهو دائل، والمفعول مَدُول له، ودال الأمر: انتقل من حال إلى حال "دال الدهر- دالت الأيام بكذا: دارت". ودالت دولة الاستبداد: زالت وولَّت، ودالت له الدَّولة: تحولت إليه وصارت. وأدال الشيء: جعله مداولة، أي تارة لهؤلاء وتارة للآخرين "أدال رئيس الدولة الحكم بين الأحزاب المختلفة" ودَوْلَةً مفرد، جمعها دَوْلات ودُوَل ودِوَل من المصدر دال بمعنى استيلاء وغلبة "كانت لنا عليهم دولة"، ودالت دولته: زال نفوذه وأهميته، ودُولَةً مفرد جمعها دَوْلاتٌ ودُوَل. شيء متبادل من مال ونحوه ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر:7]، ودَولِيَّة: أسم مؤنَّث منسوب إلى دَوْلَة، ودُوَلِيّة أسم مُؤَنَّثْ منسوب إلى دُوَل" اتفاقات/شرعية دولية"[7].

ج- معنى الحماية الدولية اصطلاحا: يثير مصطلح "الحماية الدولية" من حيث هو مركب لفظي، اختلافا جليًّا بين فقهاء القانون، حيث أنه لم يحظ عندهم بتوافق حول معناه الاصطلاحي، بخلاف ما هو عليه عند علماء اللغة. أما في الفقه الإسلامي فنجد لمفردة "الحماية" حضورا يستصحب دائما المعنى اللغوي، ومثال ذلك، ما جاء في "أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام": (حرمة الذمي في الرواح والمجيء وحماية شخصه من الاعتداء)[8]. وفي كتاب "غير المسلمين في المجتمع الإسلامي" نجد الفصل الأول يتناول: الحماية من الاعتداء الخارجي- الحماية من الظلم الداخلي: حماية الدماء والأبدان، حماية الأموال، حماية الأعراض[9].

فمفردة "الحماية" مستعملة بمعانيها اللغوية، غير أنه أثناء البحث عن تعريف اصطلاحي لـ "الحماية الدولية" في الفقه الإسلامي لا نكاد نعثر على شيء من ذلك - على حد اطلاعنا- وقد يعزى ذلك إلى حداثة المصطلح.

وبالمقابل نجد فقهاء القانون الدولي خصوصا- وهو الذي يعنينا في بحثنا - قد وضعوا تعاريف اصطلاحية عديدة للحماية الدولية متباينة المعنى، إذا ما قورنت بالمعنى اللغوي. حيث يمنح فقهاء القانون الدولي الحماية معنى عاما بقولهم: (رعاية مصالح شخص أو مؤسسة. وهذه الحماية تتخذ أشكالًا وجوانب مختلفة حسب الشخص أو الشيء المحمي وكذلك طرق الحماية)[10]، ويُعرِّفها آخرون بقولهم :

(الاحتياط الذي يستجيب لاحتياجات من يطلبه، ويتوافق عمومًا مع واجب من يضمنه، ويتمثل في تحصين شخص أو ممتلكات ضد خطر ما، ضمانا لأمنه وسلامته، وما إلى ذلك، عن طريق الوسائل القانونية أو المادية)[11].

وبشكل خاص، فيما يتعلق بالأقليات، فإن الحماية تُعرَّف على أنها (النظام القانوني الذي يُوَّفِر حماية خاصة للأشخاص الذين ينتمون إلى أقلية)[12].

وتُعرِّف موسوعة السياسة حماية الأقليات بأنها: (مبدأ سياسي، قانوني، ارتبط تاريخيا بانهيار الإمبراطوريات المتعددة القوميات في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين وباتجاه القوميات المتحررة نحو تشكيل دول خاصة بها. وقد برز هذا المفهوم على الساحة الدولية بشكل خاص بعد الحرب العالمية الأولى إذ تضمنت الكثير من المعاهدات الدولية التي أبرمت إثر قيام دول جديدة مستقلة تضم أقليات دينية وقومية عديدة، بنودا واضحة تنص على حماية الأقليات فيها كما في معاهدات الصلح الأربع التي أبرمت مع كل من النمسا، المجر، بلغاريا وتركيا وفي المعاهدات الخاصة التي عقدت مع الدول الناشئة كبولونيا ويوغسلافيا. ....)[13].

3- تعريف الأقليات المسلمة:

أ- الأقليات لغة: يشير الباحث محمد بلبشير في دراسة له بعنوان: "الأقليات : سيرة المصطلح ودلالة المفهوم" إلى أن (كلمة "الأقليات" ـ بصيغة النسبة ـ حديثة الاستعمال في اللغة العربية، ولا وجود لأصل اسمي لها في اللغة العربية إلا بعد أن نحثث في الدراسات المتخصصة، حيث نحثث "قل" و"قليل"، وبالتالي فإن وجودها في القواميس والمعاجم والموسوعات العربية، قليل جدا بصيغة "الأقليات"... فمثلا لم نجد في "الموسوعة العربية العالمية"، وفي "المنجد الأبجدي"، تعريفا لكلمة "الأقلية" لا كاسم أو صفة، أو اتجاه أو نظرية، إلا تعريفات خاصة بمؤسسات دولية متخصصة تابعة لمنظمة الأمم المتحدة، أو منظمات حقوق الإنسان) [14].

أما عن اشتقاق كلمة الأقليات، فقد جاء في لسان العرب: القِلَّةُ: خِلاف الكثرة. والقُلُّ: خلاف الكُثْر، وقد قَلَّ يَقِلُّ قِلَّةً وقُلًّا فهو قليل، وفي حديث ابن مسعود: "الربا وإن كثر فهو إلى قُلٍّ"، معناه إلى قلة أي أنه وإن كان زيادة في المال عاجلا، فإنه يئول إلى النقص، وقوم قليلون وأَقِلَّاءٌ: يكون ذلك في قلة العدد ودقة الجثة، وقوم قليل أيضا، قال الله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾ [الأعراف:86][15].

ب- الأقليات اصطلاحا: مصطلح "الأقليات" من المصطلحات التي أسالت كثيرا من الحبر، وأثارت كثيرا من الجدل والنقاش بين الدارسين والمهتمين بقضايا الأقليات، وذلك لما يثيره المصطلح من حساسية بالغة على الصعيدين السياسي والديني لكثير من الدول، بالإضافة إلى تعدد المعايير التي تحدد مفهوم الأقليات (العددي - الموضوعي- الشخصي "الذاتي")[16]. ومن ثم كان هناك العشرات من التعاريف لمصطلح الأقليات خصوصا في القوانين الوضعية على اختلاف تخصصاتها.

ولذلك فإنه ليس من المبالغة أن يرى الباحث محمد بلبشير "بأن الواقع يدل على أنه يكاد يكون لكل باحث عن الأقليات تعريف وتصور عن الموضوع يختلفان عما لسواه [17]. وسيظهر ذلك جليا في التعريف الاصطلاحي للأقليات في القانون الدولي.

- المعنى الاصطلاحي للأقليات في الفقه الإسلامي: مصطلح الأقلية من المصطلحات الوافدة، التي لم يُعرف لها استعمال في التشريع الإسلامي كما هي مستعملة اليوم، وهذا لانعدام دواعي وجوده. وقد كان المسلمون الأوائل يطلقون على الجماعات التي تخالفهم في الدين وتقيم معهم في بلد واحد اسم "أهل الذمة".

ولأن الإسلام سوّى بين أبناء العائلة الإنسانية في التكريم دون استثناء أو تمييز؛ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء: 70]، وجعل من اختلاف الألوان والأجناس واللغات آية على قدرة الخالق جل وعلا؛ كما في قوله

تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾ [الروم: 22]. فكان لهذا التنوع والاختلاف أن تَشَكَّلَت شعوبًا وقبائل. خاطبها الله عز وجل بلفظ "الإنسانية"- تكريما وتشريفا- قائلا: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13] أي أن هذا الاختلاف ليس مدعاة للتنافر والتناكر، أو التمايز والتفاضل، بل هو سبب للتعارف والتعاون. وبالتالي فإن مصطلح الأقلية بالاستعمال المعاصر غير موجود في الفقه الإسلامي لانعدام ما يبرر وجوده.

- المعنى الاصطلاحي للأقليات في الفكر الإسلامي المعاصر: يبدو جليا أن الفكر الإسلامي المعاصر في تعامله مع مصطلح الأقليات متأثر بالفكر الغربي، حيث يذكر المفكر الإسلامي محمد عمارة: أن مصطلح الأقلية، في استخداماتنا الثقافية والاجتماعية الحديثة والمعاصرة، مصطلح وافد من المفاهيم الغربية التي وفدت إلى واقعنا الثقافي والاجتماعي منذ الاحتكاك بين حضارتنا الإسلامية والحضارة الغربية في العصر الحديث... لذلك، فهو مصطلح مُحَمَّل بالمعاني والظلال "العنصرية- الإثنية – والعرقية" التي ارتبط بها في الثقافة الغربية[18].

ومن الأمور المهمة، والجديرة بالملاحظة والاعتبار، أن تراثنا الإسلامي، الديني منه والحضاري والتاريخي، وكذلك اللغوي، لم يعرف استخدام مصطلح "الأقلية" بهذا المفهوم الوافد، وإنما عرفه فقط بمعناه اللغوي، أي الأقلية العددية، في مقابل الأكثرية العددية... فلم تكن الكثرة مزية دائما، بل لقد ارتبط مصطلحها، في الكثير من الاستخدامات بالصفات السلبية... وعلى العكس من ذلك ارتبط مصطلح القلة والأقلية -غالبا- في التعبيرات القرآنية بالصفات الإيجابية [19].

فالأكثرية والأقلية مصطلحان يستخدمان بمعنى الكثرة العددية والقلة العددية، فقط لا غير، دونما أية ظلال مفهومية لصيقة بالكثرة أو القلة، وإنما العبرة بالمعايير التي تجتمع عليها وتؤمن بها وتنتمي إليها الأكثريات والأقليات. فالمدح والذم، والإيجاب والسلب، والقبول والرفض، إنما هي للمعايير والمكونات والهويات والمواقف، ولا أثر في ذلك للكثرة أو القلة في الأعداد[20].

فإذا كان محمد عمارة يرفض وضع اصطلاح للأقلية - كما هو شائع في الفكر الغربي- بحجة أن المصطلح يحمل شحنات سلبية تتعارض مع مبادئ الإسلام وتعاليمه، ويكتفي بما تحمله المعاني اللغوية من دلالات، فإن هناك من المفكرين من وضع تعريفا لمصطلح الأقلية، حيث يُعَرِّف جمال الدين عطية الأقليات بأنها (مجموعة قومية أو إثنية أو دينية أو لغوية تختلف عن المجموعات الأخرى الموجودة داخل دولة ذات سيادة)[21]، في حين يرى طه جابر العلواني أن (كلمة "الأقليات" هي مصطلح سياسي جرى في العرف الدولي، يُقصَد به مجموعة أو فئات من رعايا دولة من الدول تنتمي من حيث العِرق أو اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه الأغلبية)[22]، أما عبد المجيد النجار فيقول : (حينما يُطلق مصطلح الأقليات فإنه يُراد به - في الغالب- المجموعات البشرية التي تعيش في مجتمع تكون فيه أقلية من حيث العدد، وتكون مختصة من بين سائر أفراد المجتمع الآخرين ببعض الخصوصيات الجامعة بينها، كأن تكون أقلية عرقية، أو أقلية ثقافية، أو أقلية لغوية، أو أقلية دينية)[23].

وقد وردت عدَّة مصطلحاتٍ في القرآن الكريم؛ أشارت بعض الدراسات أنها قريبة من مفهوم الأقليَّة، منها[24]:

لفظ "شِرذِمة" كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ﴾ [الشعراء: 54].

لفظ "شيعة" كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص:4].

لفظ "ضعفاء/ مُسْتَضعَفون" كما في قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [الأنفال: 28].

لفظ "طائفة" كما في قوله تعالى: يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ) [القصص:4].

لفظ "عُصبة" كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ﴾ [يوسف: 9].

لفظ" مُترفون": كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ﴾ [الزخرف: 23]

المعنى الاصطلاحي للأقليات في القانون الدولي: يبدو أنه لا يوجد صك من صكوك القانون الدولي يحدد بدقة ما الذي يعنيه مصطلح "أقلية"[25]، لأنه مصطلح مَرِن المعنى (لا يتطابق في كل زمان وعلى مر العصور. إذ يستلهم دائما الظرف التاريخي السياسي، الذي يعطيه شحنته التخيلية وأبعاده الاجتماعية التي يمكن أن تتراوح بين المطالبة بالمساواة والدعوة إلى الاستقلال وتكوين دولة منفصلة)[26].

ويعتبر "بلاسرو PLASSERAUD" - وهو من الباحثين المرموقين والمدافعين البارزين عن حقوق الأقليات في أوروبا- أن كلمة أقليات تُعَدُ من بين الكلمات الحقائب "mots valises"، لما لها من مدلول واسع، ويشير أنه حتى في الأوساط الجامعية فإن تعريفات الباحثين للأقليات تختلف كثيرا في مضامينها ومعانيها[27].

وقد تنوعت التعريفات المطروحة لمفهوم الأقليات من قبل الباحثين وخاصة المتخصصون في مجال القانون الدولي، وذلك بحسب المعايير التي يستند عليها كل منهم في تناول ومعالجة المفهوم[28].

ولَئِن كان فقهاء القانون الدولي لم يُجمعوا على معنى توافقي لمصطلح الأقليات، فإن هناك تعريفا لاقى رواجا - وهو الأكثر قبولا على الصعيد الدولي- وتمحورت حول معناه كثيرا من التعاريف، ولا يكاد مُؤَلَفٌ حول الأقليات يخلو منه، وهو التعريف الذي وضعه "فرانسيسكو كابوتورتي Francesco CAPOTORTI"[29] سنة 1977م، بطلب من اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات حتى يمكن تطبيق المبادئ الواردة في المادة 27 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية[30].

وقد عرَّف الأقلية بأنها: (مجموعة أقل عددا من بقية السكان في دولة ما، وفي وضع غير مهيمن، ويملك أعضاؤها كمواطنين في هذه الدولة خصائص عرقية أو دينية أو لغوية، تختلف عن تلك الموجودة في بقية السكان، ويظهرون الإحساس الضمني بالتضامن بينهم من أجل الحفاظ على ثقافتهم وتقاليدهم ودينهم أو لغتهم)[31].

ولعل السبب في رواج هذا التعريف هو استناده على معايير عديدة في تحديد تعريف

الأقليات مثل: معيار العدد، معيار الموقع السياسي (عدم الهيمنة)، معيار اختلاف الخصائص ومعيار الشعور الجماعي المشترك (التضامن).

وهذا التعريف رغم رواجه، فإنه لم يسلم من الانتقادات، لذلك فقد كلفت نفس اللجنة أحد أعضائها وهو الفقيه الكندي " جول ديشان Jules DESCHENES"، بإعداد دراسة أخرى حول مفهوم الأقليات، تداركا للنقص الذي حمله تعريف كابوتورتي، حيث خَلُص إلى التعريف التالي: (مجموعة من مواطني دولة، يشكلون أقلية عددية، وفي وضعية غير مهيمنة داخل هذه الدولة، يتميزون بخصائص إثنية، دينية، أو

لغوية، تختلف عن خصائص الغالبية من السكان، متضامنون مع بعضهم البعض، نشيطون، وتحدوهم و لو بشكل ضمني إرادة جماعية للبقاء، ويهدفون إلى المساواة مع الأغلبية في الواقع والقانون)[32].

ج- تعريف الأقليات المسلمة اصطلاحا: لا يمكن تعريف الأقليات المسلمة في القانون الدولي إلا إذا عَرَفنا نوع الأقليات التي تتفرع عنها. ألا وهي الأقليات الدينية.

تمامًا مثل تعريف الأقلية في القانون الدولي، فإنه يبدو من الصعب توصيف الأقلية الدينية، وعلى نفس المنوال، فإن هذا المصطلح يثير أيضا العديد من الأسئلة. في الواقع، لا يبدو أن هناك إجماعًا مطلقًا حول هذا الموضوع في القانون الدولي[33]. وهذا لمرونة المفردتين المكونتين للمصطلح (أقلية ودين).

وقد ذهب فقهاء القانون الدولي مذاهب شتى في تعريفهم للأقلية الدينية، ومن هذه التعاريف:

الأقلية الدينية: هي مجموعة غير مهيمنة وأدنى عدديًا من غالبية السكان، الذين يتميزون بأصلهم الديني، ويرغبون في الحفاظ على ما ينبع منه روح التضامن بين هؤلاء الأعضاء[34]. وتعرَّف الأقليات الدينية أيضا بأنها (تلك الجماعات الفرعية من المجتمع التي تعتنق دينا مغايرا للدين الذي تعتنقه الأغلبية، فقد يكون وضعها متدنيا أو متفوقا على وفق طبيعة المجتمعات)[35].

وجدير بالذكر أن بعض الباحثين يعتبرون أن الاختلاف المذهبي أو الطائفي سمة أو خاصية لا ينطبق عليها ما ينطبق على الأقلية... ومثال ذلك: الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذوكس يدينون بدين واحد هو المسيحية، كما نجد في الإسلام العديد من الفرق والطوائف: السنة، الشيعة، الإسماعيلية والدروز ... وغيرهم[36].

وعموما فإن التعاريف التي وضعت للأقليات الدينية تشترك في خصائص ثلاث: الاختلاف مع دين الأغلبية، القلة العددية والوضع السياسي (سواء كان مهيمنا أو غير مهيمن).

أما عن **تعريف الأقليات المسلمة**، فإنه - في حدود اطلاعنا- لم نعثر على تعريف يعتد به، وما وجد منها فهي تعاريف يشوبها الغموض وأحيانا التناقض، من ذلك: تعريف بعضهم للأقلية المسلمة بقولهم: هي مجموعة من السكان يعيشون في دولة ما، ويكون عددهم أقل من 50% من سكان تلك الدولة[37]. وعرّفها آخرون بأنها: (جماعة إسلامية تشكل العدد الأقل من مجموع السكان، والتي تخضع لمعاملة مختلفة، وذلك نتيجة لخصائصها المختلفة. أيضا يمكن أن ينشأ وضع الأقلية هذا حتى في الأحوال التي تشكل فيها "الجماعة المسلمة" العدد الأكبر من مجموع السكان، ولكن في ظروف تكون فيها هي الجماعة الأدنى سياسيا، أو الجماعة المجردة من القلوب، ولدينا أمثلة على ذلك في تانزانيا وألبانيا ولبنان وإثيوبيا)[38].

تأسيسا على ما سبق ذكره من خصائص الأقليات يمكن تعريف الأقلية المسلمة كالآتي: مجموعة من مواطني دولة ما، سواء كانوا سكانا أصليين أو مهاجرين، يدينون بدين الإسلام، ويشكلون أقلية عددية بالنسبة لبقية السكان الذين يدينون بغير الإسلام، وفي وضعية غير مهيمنة داخل هذه الدولة، متضامنون مع بعضهم البعض، وتحدوهم ولو بشكل ضمني إرادة جماعية للبقاء، ويهدفون إلى المساواة مع الأغلبية في الواقع والقانون.

ثانيا: العوائق المرتبطة بتحديد المفاهيم

1- أهمية تحديد المفهوم : يعد تحديد المفهوم من أولى الخطوات المنهجية للتعريف بالشيء أو الماهية محل الدراسة، ذلك أنه لا يمكن لعاقل أن يتقبل أي أمر ويسلم به قبل أن يعرف حدوده ومعالمه وطبيعته.

فتحديد مفهوم مفردتي "الأقلية والدين" المُشكِّلتين لمصطلح "الأقلية الدينية" له أهمية بالغة في موضوع الحماية، إذ لا يعقل الحديث عن حماية جماعة ما، دون أن نعرف بوضوح ما هي هذه الجماعة

المراد حمايتها. فالإحاطة بمفهوم الشيء هو المقدمة السليمة والمنطقية للحديث بعد ذلك عن حمايته، ويمكن حصر عوائق حماية الأقليات المسلمة والمرتبطة بتحديد المفاهيم في نقطتين:

أ- غياب توافق حقيقي حول مفهوم الأقليات في القانون الدولي: كما أسلفنا الذكر، فإن جميع الجهود الدولية التي بذلت من أجل إقرار تعريف يكون محل إجماع عند فقهاء القانون الدولي قد باءت بالفشل، لسبب رئيس، وهو التباين في المصالح السياسات بين الدول.

صحيح أن مصطلح الأقليات من المصطلحات الشائكة التي تتجاذبها عدة حقول معرفية، لعل أقربها إلى موضوع بحثنا علوم ثلاثة: علم الاجتماع السياسي، علم الأنتربولوجيا السياسية[39]، وعلم البوليمولوجيا "Polémologie"[40]. مما يجعل الإحاطة بمفهومها من الصعوبة بمكان، وهذه صعوبات وجيهة وموضوعية، كما أن التنوع الكبير للأقليات وصعوبة تصنيفها بشكل متجانس يجعل من الوصول إلى تعريف مُوَّحَد لجميع أنواع الأقليات غاية في الصعوبة.

ورغم ذلك فإن ثمة علامات استفهام كثيرة تطرح، حول جدية أجهزة الأمم المتحدة ومدى نزاهتها في التعامل مع بعض القضايا، كقضية الأقليات. إذ لا يستساغ أنه منذ سنة 1945 تاريخ تأسيس هيئة الأمم المتحدة إلى يومنا هذا، لم تتمكن جميع اللجان المختصة التابعة لمختلف هيئات الأمم المتحدة من الوصول إلى تعريف دولي للأقليات، يتوافق عليه المجتمع الدولي.

ومما يدعو إلى التعجب أيضا أن الإعلان الأممي بخصوص حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات وطنية أو إثنية، دينية ولغوية الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ 18 ديسمبر 1992، جاء خاليا من أي تعريف للأقليات [41].

والمثير للملاحظة أيضا أن النصوص المطَبَّقَة على حقوق الأقليات تتميز بعدم وجود تعريف واضح وملزم لمفهوم الأقلية وعدم وجود آليات قانونية تضمن الحماية الفعالة لحقوق الأقليات. وهذه الملاحظة تسري أيضًا على مصطلح "الأقليات الدينية"[42]

إن غياب تعريف دولي توافقي للأقليات، يفتح الباب على مصراعيه أمام تتعدد التعريفات وكثرتها، مما يؤثر سلبا على حماية الأقليات، كون (هذه التعريفات المختلفة ليس لها قوة قانونية ملزمة)[43].

ويمكن عزو غياب توافق حقيقي حول مفهوم الأقليات في القانون الدولي إلى الأسباب التالية:

1- غياب الثقة من جانب بعض الدول التي تخشى أن تتعرض مصالحها وأمنها للخطر إذا تم تبني مفهوم موحد للأقليات. مما جعل دولًا مثل إسبانيا أو اليونان أو حتى فرنسا تمنع اعتماد تعريف واضح لهذا المفهوم من أجل تجنب الاعتراف ببعض الأقليات الموجودة على أراضيها، وعند الاقتضاء لتجنب منح هذه الأقليات الحقوق التي تضمنها مختلف النصوص التي تحمي الأقليات[44].

2- غياب الإرادة السياسية للاعتراف بوجود الأقليات الدينية في العديد من دول العالم، مما يجعل حماية الأقليات الدينية غير كافية مقارنة بحماية الأنواع الأخرى من الأقليات[45]. بل في كثير من الأحيان تتعرض هذه الأقليات لشتى أنواع الاضطهاد من تقتيل وتهجير نتيجة المطالبة بالاعتراف بحقوقها، مثلما يحدث للأقلية الروهينجية المسلمة في ميانمار، وأقلية الأيغور المسلمة في الصين.

3- في 1989 قامت اللجنة الفرعية بتكليف الأستاذ "اسبيون ايدي" أحد أعضائها بإعداد تقريره وتقدم به إلى اللجنة الفرعية المنعقدة سنة 1991 في دورتها الثالثة و الأربعون، لكنه أكد على صعوبة الوصول إلى تعريف عام والسبب يعود إلى أنه في الوقت الذي تحاول فيه دول معينة التوسع في معنى الأقلية لخدمة أهداف سياسية، فإن هناك دول أخرى ترى أن المادة 27 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية هدفه

حماية الأقليات كأشخاص دون إسباغ الحماية على الأقلية كمجموعة بذاتها، ووجود تعريف عام سينتج عنه التمرد والانفصال[46].

ب- مرونة مفهوم الدين: من بين العوائق التي تواجه تجسيد حماية الأقليات الدينية، أن مفهوم الدين في الاتفاقيات و المعاهدات الدولية والإقليمية لا يحض بتعريف دقيق و واضح، خال من التأويلات، مما يؤثر سلبا على حماية حقوق الأقليات الدينية من الانتهاك.

تماما مثل مصطلح الأقلية، فإن مصطلح الدين يعد أكثر غموضا في الشرعة الدولية لحقوق الإنسان[47] عامة، وفي الاتفاقيات المتعلقة بالأقليات الدينية خاصة، وهذا نظرا لتشعب معانيه المستقاة من عوالم فكرية متعددة، منها على وجه الخصوص الفلسفية والاجتماعية والسياسية. كما أن (مفهوم الدين يعتبر حجر الزاوية في تعريف الأقلية الدينية)[48].

ولأن مصطلح الدين ليس له تعريف خال من التأويل فيما يتعلق باعتماد هذا الدين أو ذاك أو هذا المعتقد أو ذاك، فإن المعاهدات المختلفة لا تحتوي على قائمة محددة للأقليات الدينية المحمية، وهذا أمر مثير للتساؤلات [49].

إن عائق حماية الأقليات الدينية المرتبط بمرونة مفهوم الدين، يبرز جليًّا عند وجود أقلية دينية في دولة غير دينية (لائكية)[50]، أو دولة لا دينية مثل جمهورية الصين الشعبية، ففي الغالب نجد أن التشريعات الوطنية لهذه الدول سواء اللائكية أو اللادينية، لا تتضمن الإشارة لمفهوم أو حق الأقليات الدينية، وتجعل من هذه الأخيرة ورقة تخضع لمنطق المصالح، توظفها متى شاءت و كيفما أرادت. وهي في الأعم الغالب مهضومة الحقوق وكرامتها مهانة، ولا مجيب لاستغاثتها، وطلبها للحماية عند تعرضها للاعتداء والمعاملة اللاإنسانية أو حتى الإبادة الجماعية، لا تلبيه المواثيق الدولية ولا القوانين المحلية والتبرير الجاهز لعدم الحماية أو على الأقل النجدة، غموض معنى الأقلية الدينية !!!، وخصوصا إذا تعلق الأمر بالأقليات المسلمة، ولا أدَّل على ذلك من الانتهاكات الجسيمة التي تتعرض لها الأقليات المسلمة في جمهورية الصين الشعبية.

ثالثا: العوائق المرتبطة بضعف إجراءات الرقابة لتجسيد حماية دولية فعلية للأقليات الدينية

إن أي محاولة لتقييم إجراءات الرقابة المتعلقة بالحماية الدولية لحقوق الأقليات تعتمد أساسا على بيان المصادر التي أقرت مبدأ هذه الحماية، ثم بيان مواقفها اتجاه هذا المبدأ. ونعني بالمصادر المواثيق التي نصت على حماية حقوق الأقليات، والتي يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

1- المواثيق الدولية العامة المعنية بحقوق الإنسان: وهي تلك المواثيق التي تطرقت لحقوق الإنسان بوصفه إنسانا لا غير، وتعتبر هذه المواثيق المصدر الأساس لأغلب الحقوق التي ينبغي أن يحظى بها أي فرد من بني آدم، وهذه المواثيق اصطلح على تسميتها بـ "الشرعة الدولية لحقوق الإنسان"، وتشمل :

أ- ميثاق الأمم المتحدة 1945 والإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948: وهما الوثيقتان الأساسيتان اللتان تمثلان عصارة جهود دولية كبيرة لكثير من فقهاء القانون والعاملين في ميدان حقوق الإنسان، حيث أرستا اللبنات الأولى لحقوق الإنسان على المستوى الدولي.

ب- العهدان الدوليان الخاصان بحقوق الإنسان، والبروتوكولان الملحقان بهما: هذان العهدان يمثلان إقرارا وترسيخا للمبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، في أن يتمتع جميع البشر بحقوقهم وحرياتهم الأساسية، كما يؤكد مضمون العهدين على تهيئة الظروف الضرورية لتمكين كل إنسان من التمتع بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكذلك بحقوقه المدنية والسياسية، دون تمييز لأي سبب من الأسباب.

ويمكن التنويه إلى أن المادة 27 من العهد الدولي للحقوق السياسية والمدنية تعتبر إطارا مرجعيا مهما في التأصيل لحقوق الأقليات، وواجبات الدول اتجاهها، خصوصا فيما يتعلق بإقرار حق حرية المعتقد، وحمايته.

2- المواثيق الدولية الخاصة المعنية بحقوق الإنسان: وهي نوعان؛ مواثيق اختصت بفئة معينة من الأفراد (الأشخاص المنتمين لأقليات...، اللاجئين، الطفل، عديمي الجنسية،... وغيرها)، وأخرى عالجت مواضيع أو حالات محددة بعينها (التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد، جريمة الإبادة الجماعية، التمييز العنصري، ... وغيرها)، وتشمل هذه المواثيق الكثير من الإعلانات والاتفاقات الدولية، وسنقتصر على ذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر.

أ- **إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد 1981:** يمثل هذا الإعلان تكريسا لحق حرية المعتقد لكل إنسان، وإقرارا من هيئة الأمم بأن الاعتداء على حق حرية المعتقد هو انتهاك لأهم حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، على اعتبار أن الدين أو المعتقد هو لكل امرئ يؤمن به، أحد العناصر الأساسية في تصوره للحياة، وأن من الواجب احترام حرية الدين أو المعتقد للغير وضمانها بصورة تامة، من أجل تحقيق السلم والأمن العالميين والعدالة الاجتماعية والصداقة بين الشعوب. وأن أي تقصير أو إهمال من المجتمع الدولي في حماية هذا الحق، قد يجلب للبشرية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، حروبا، وآلاما بالغة، مما يؤدي إلى إثارة الكراهية بين الشعوب والأمم.

لذلك فقد جاء هذا الإعلان داع كل الأطراف فيه إلى اتخاذ جميع التدابير الضرورية للقضاء سريعا على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد.

ويلاحظ بأن هذا الإعلان قد عزّز مكانة حرية المعتقد للفرد والجماعة من نواحٍ عدّة أهمها:

- إرساء مبدأ عدم الإكراه مع حرية ممارسة الشعائر التعبدية (المادة 1، فقرة 1 والمادة 2).
- تعزيز مبدأ عدم التمييز على أساس الدين أو المعتقد (المادة 3 والمادة 4، فقرة 1).
- توسيع دائرة الحريات المتعلقة بممارسة جميع الأنشطة ذات العلاقة بالدين المعتنق (المادة 6).
- تعزيز التشريعات الوطنية بما يكفل الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان (المادة 7).

ب- الإعلان الخاص بحقوق الأشخاص المنتمين لأقليات قومية أو إثنية أو لغوية أو دينية 1992: يعد هذا الإعلان أبرز المواثيق الدولية الهامة التي أقرّت حقوق الأقليات بشكل صريح، ومهّدت الطريق لترسيخ هذه الحقوق بشكل أكثر عمقا في الإعلانات والاتفاقيات الدولية التي تلت هذا الإعلان.

جاء هذا الإعلان ليؤكد مرة أخرى مبدأ عدم التمييز لاسيما في ديباجته والمادة الثالثة منه، وهو ترجمة لأحكام سابقة تضمنتها المواثيق التي سبقته.

- وأما عن الجديد الذي جاء به هذا الإعلان على مستوى حرية المعتقد، فيتجلى في أمرين:

حماية الأقليات: حيث (أن إعلان 1992 وإن كان يعد خطوة إلى الأمام نحو إرساء حماية فعّالة لحقوق الأقليات، فإنه يبقى مع ذلك في حاجة إلى خطوات أخرى تجسد نظام الحماية المرتقب)[51].

- تعزيز الوضع القانوني للأقليات على مستوى تشريعات بلدان انتمائها، بما يضمن حقوقها وحرياتها الأساسية تنظيرا وممارسة، ويبدو ذلك جليا في المواد (4، 5 و6).

ج- اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها: عرّفت المادة الثانية من هذه الاتفاقية، الإبادة الجماعية بأنها : أيًّا من الأفعال التالية، المرتكبة على قصد التدمير الكلي أو الجزئي لجماعة قومية أو اثنية أو عنصرية أو دينية، بصفتها هذه:

- قتل أعضاء من الجماعة.
- إلحاق أذى جسدي أو روحي خطير بأعضاء من الجماعة.
- إخضاع الجماعة، عمدا، لظروف معيشية يراد بها تدميرها المادي كليا أو جزئيا.
- فرض تدابير تستهدف الحؤول دون إنجاب الأطفال داخل الجماعة.
- نقل أطفال من الجماعة، عنوة، إلى جماعة أخرى.

ويلاحظ أن كل هذه الأفعال الهمجية المذكورة في هذه المادة قد تعرضت لها الأقليات المسلمة في أوروبا وآسيا (البوسنة والهرسك، الأيغور، الروهينجا،...)، وبشكل ممنهج وفظيع يفوق كل وصف.

3- المواثيق الدولية الإقليمية: نظرا لتعدد المصالح المتبادلة بين الدول ذات المنطقة الجغرافية الواحدة، وما ترتب على ذلك من علاقات بينية في شتى المجالات، احتاجت هذه الدول إلى مواثيق إقليمية تنظم هذه العلاقات، حيث أصبحت الدول الأطراف تولي أهمية بالغة لهذه المواثيق، بل قد تجعلها أحيانا فوق المواثيق الدولية أو مساوية لها.

ولأن أحكام هذه المواثيق الإقليمية غالبا ما يكون مصدرها الأساس هي المواثيق الدولية، فإنها تشكل دعامة مهمة لهذه الأخيرة. لذلك فإنه من الأهمية بمكان عند تفحص حقوق الإنسان في دولة ما، التطرق إلى الاتفاقية الإقليمية التي هي أحد أطرافها.

ومن بين الاتفاقيات الإقليمية ذات الفاعلية في مجال حقوق الإنسان:

أ- الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان: صرّحت الاتفاقية في ديباجتها أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هو أحد الدعائم الأساسية التي تقوم عليها هذه الاتفاقية، وبالتالي فإنها لم تشذ عمّا جاء في هذا الإعلان بخصوص حرية المعتقد بالنسبة للأقليات، بل جاءت (مكتفية بالتأكيد على مبدأ عدم التمييز، كأحد المبادئ الأساسية لها)[52].

ب- الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان: أقرّت هذه الاتفاقية في ديباجتها بأن حقوق الإنسان الأساسية لا تستمد من كونه مواطناً في دولة ما فحسب، بل تستند إلى الصفات المميزة للشخصية البشرية، وأكدت ما جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، من أنَّ مثال الإنسان الحر الآمن من الخوف والفاقة لا يمكن أن يتحقق إلا بتهيئة الظروف التي تسمح له كإنسان بأن يتمتع بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وكذلك بحقوقه المدنية والسياسية.

ولم تَحِد هذه الاتفاقية عمّا سبقها من مواثيق دولية وإقليمية، فقد كان شعار التسوية بين الجميع في الحقوق والواجبات عنوانها الأبرز، حيث (نصت في المادة الأولى الفقرة الأولى على مبدأ عدم التمييز، وفي المادة 24 أشارت إلى المساواة أمام القانون والحق في حماية متساوية دون تفرقة، ولم تشر من قريب أو بعيد لمسألة الأقليات)[53].

وقد أشير إلى حق حرية المعتقد في عدة مواد من الاتفاقية، أبرزها: (المادة 1، فقرة 1 والمادة 12 والمادة 16، فقرة 1)

ج- الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب: و يعتبر هذا الميثاق - رغم تأخره الزمني - تدشين لحقبة جديدة من الاعتراف الإفريقي بحقوق الأفراد المجسدة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

ولأن أغلب الدول الموقعة على هذا الميثاق قد عانت الويلات من السياسة الاستعمارية القائمة على التمييز العنصري والانتقاص من كرامة الإنسان، فقد اعتبر هذا الميثاق أن الحرية والمساواة والعدالة والكرامة أهدافا أساسية يجب العمل على توفرها لتحقيق التطلعات المشروعة للشعوب الأفريقية، آخذة في

الحسبان ميثاق منظمة الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ومؤكدة في ذات الوقت تمسكها بحريات وحقوق الإنسان والشعوب المضمنة في الإعلانات والاتفاقيات وسائر الوثائق التي تم إقرارها في إطار منظمة الوحدة الأفريقية وحركة بلدان عدم الانحياز ومنظمة الأمم المتحدة.

لذلك كان المبدأ الكلاسيكي المتضمن في جل هذه الاتفاقات وهو مبدأ عدم التمييز سمة بارزة في هذا الاتفاق.

وقد كان هذا المبدأ حاكما لحق حرية المعتقد بالنسبة للأفراد، دون الإشارة للأقليات إلا ما قد يفهم ضمنا من عبارة مجموعة عنصرية، عرقية ودينية (مادة 12، فقرة 5)، وقد أشير لهذا الحق في المواد (المادة 2، المادة 8، المادة 12، فقرة 5).

تجدر الإشارة أن آسيا هي القارة الوحيدة التي لم تجتمع دولها على وضع نظام دولي إقليمي لحماية حقوق الإنسان الأسيوي. ولعل هذا أحد الأسباب الذي جعل الأقليات المسلمة في قارة آسيا الأكثر اضطهادا في العالم.

إن أغلب المواثيق الدولية سالفة الذكر، نصّت على إنشاء لجان فرعية وأجهزة بمسميات شتى، أسندت إليها مهمة الرقابة على احترام حقوق الإنسان، وقد اتخذت في سبيل ذلك إجراءات عديدة. ولا بد من التأكيد على أن هذه الإجراءات المتخذة من قبل الأجهزة المختلفة للأمم المتحدة من أجل الحماية الدولية للأقليات الدينية، كانت نتيجة لمسيرة طويلة في مجال حماية حقوق الإنسان بالدرجة الأولى، وبالتالي فإن أي اعتداء على حقوق هذه الأقليات يعتبر في حقيقة الأمر انتهاك لحقوق الإنسان.

انطلاقا من هذا المبدأ، فإن لجنة حقوق الإنسان قد عينت مقررا خاصا، بموجب القرار 20/1986 الصادر في 10مارس 1986. كلفته بالتحري في الممارسات والإجراءات الحكومية، في جميع أنحاء العالم التي لا تتفق مع أحكام الإعلان الأممي لعام 1981 بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز على أساس الدين أو المعتقد والتوصية بالتدابير الواجب اتخاذها لعلاج الخروقات، وكذا السبيل لتشجيع الحوار بين الجماعات الدينية وحكومات بلادهم(54).

وبعد "مهمة التحقيق المعمقة"، يمكن ملاحظة الآتي(55):

- أن أي مهمة في هذا الإطار لا تعني الأقليات الدينية فحسب، ولكن حرية الدين بشكل عام.
- غالبًا ما تقتصر مهمة مثل هاته اللجان على إعداد تقارير، كما أن الزيارات الميدانية نادرة وغالبًا ما ترفضها الدول.
- تسرد هذه التقارير أخطر الانتهاكات، وتسجل حقيقة ما يحدث، إلا أن طبيعتها غير ملزمة.

غاية ما يمكن أن تؤدي إليه هذه التقارير هو التوصية باتخاذ تدابير جادة وصارمة لمكافحة الخروقات المذكورة. لذلك فإنه لا يمكن الحديث عن حماية دولية فعالة للأقليات الدينية.

رابعا: العوائق المرتبطة بالمصالح السياسية للدول الكبرى

ونقصد بالدول الكبرى تحديدا، الولايات المتحدة الأمريكية وجمهورية الصين الشعبية، وفرنسا، وروسيا، وبريطانيا، وهي الدول الخمس دائمة العضوية بمجلس الأمن، والتي تملك حق النقض (الاعتراض) أو "الفيتو"، وبإمكانها إسقاط أي قرار يصدره مجلس الأمن، سواء مجتمعة أو منفردة.

وبالنظر لسير العمل في الأمم المتحدة وطريقة تشغيل أجهزتها، يتعين علينا أن نشير إلى أن حق النقض، أصبح وسيلة لحماية الدول الكبرى من الجزاءات الدولية، فبواسطته استفادت هذه الدول من ديمومة

العضوية وابتعدت عن تفعيل الجزاء ضدها من طرف مجلس الأمن، وأبعدته عن العديد من الدول غير الدائمة العضوية المشتركة معها في نفس المصير(56).

وقد كان لاستعمال حق الفيتو الأثر السلبي البالغ على حماية الأقليات المسلمة من حروب الإبادة الجماعية التي تعرضت لها، ولنا في الماضي القريب شواهد كثيرة على ذلك، نكتفي بمثالين على سبيل التمثيل لا الحصر:

1- الإبادة الجماعية التي تعرض لها مسلمو البوسنة والهرسك: رغم شرعية التدخل الإنساني في البوسنة والهرسك وتأييد الرأي العام العالمي لمنع حصول المجازر المروعة، إلاَّ أن الولايات المتحدة الأمريكية ظلت تماطل برفضها خطط السلام من قبل الأوروبيين كخطة فانس-أوين دون تقديم أي خطة بديلة... مما جعل صرب البوسنة يتحدون المجتمع الدولي بأخذهم 375 جندياً من قوات الأمم المتحدة كرهائن، وتماديهم في الإبادة الجماعية لمسلمي البوسنة والهرسك(57).

فتقاعس الولايات المتحدة الأمريكية، ومساندة روسيا للصرب جعل قائد القوات الدولية في البوسنة والهرسك يكشف عن دوره المشبوه، حيث صرح بمعارضته لتدخل الغرب عسكرياً في حرب البوسنة والهرسك متحججاً بالقول إن التدخل الغربي قد يعرض قواته للخطر والبالغ عددها 22 ألف جندي، ويقوض عمليات الإغاثة (58).

فهذا المثال يوضح بما لا يدع مجالا للشك في أن حق النقض أصبح أداة لخدمة المصالح السياسية لمستخدميه، ولو كان ذلك على حساب حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

2- أزمة مسلمي كوسوفو والفيتو الروسي الصيني: لم يستطع مجلس الأمن اتخاذ قرارات حاسمة ضد الإبادة الجماعية التي تعرض لها مسلمو كوسوفو من طرف الصرب على مرأى ومسمع العالم أجمع، بسبب الموقفين الروسي والصيني الرافضين لفكرة استخدام القوة العسكرية لفرض تسوية سياسية. حيث اقتصر مجلس الأمن في قراريه 1160 و1199 على فرض حظر عسكري على دولة يوغسلافيا واعتبر الموقف في كوسوفو يشكل تهديداً للسلم والأمن في المنطقة والتهديد باتخاذ إجراءات إضافية في حالة عدم التوصل إلى حل سلمي لأزمة كوسوفو(59).

ونتيجة تخوف الدول الأوروبية من اتساع رقعة الحرب داخل أوروبا، مما جعل الأمن الأوروبي محل تهديد حقيقي، تدخل حلف شمال الأطلسيNATO ، وبدأ بشن غاراته الجوية والبحرية على أهداف عسكرية واستراتيجية في يوغسلافيا وهذا دون تفويض من مجلس الأمن الدولي، وقد كان العنوان الظاهر لتدخل الناتو هو حماية مسلمي كوسوفو من التطهير العرقي، غير أن الدافع الحقيقي هو حماية الأمن الأوروبي الذي أصبح مهددا بزعزعة استقراره. والدليل أن (التدخل المسلح لحلف الناتو[جاء] بعد مرور عام كامل على جمود دور مجلس الأمن بسبب الفيتو الروسي الصيني، وفشل الجهود الدولية بإيجاد حل سلمي لأزمة كوسوفو مما أدى إلى تفجر الوضع الأمني في كوسوفو)(60).

هذا عن الأقليات المسلمة في أوروبا مهد حقوق الأقليات، وفي آسيا أيضا كانت الأقليات المسلمة أسوأ حالا، حيث أن الأقلية الأيغورية والأقلية الروهينجية تتعرضان لحد كتابة هذه الأسطر، إلى تطهير عرقي ممنهج، من طرف حكومتي الصين وميانمار، دون أن يحرك مجلس الأمن ساكنا خوفا من الفيتو الصيني، ونفس الحال بالنسبة لأجهزة الأمم المتحدة العديدة، الدولية منها والإقليمية، والتي تكتفي في كل مرة برصد الحقائق، وفي أحسن الأحوال التنديد وشجب الانتهاكات، والمطالبة بالتدخل العاجل لوقفها، في

حين نجد أن مرتكبي هذه الجرائم ضد الإنسانية متمادين في جرائمهم، ضاربين بتقارير لجان التحقيق الأممية عرض الحائط.

والذي يؤسف له أن سياسية الكيل بمكيالين المعتمدة من طرف الأعضاء الدائمين بمجلس الأمن، غالبا ما يكون ضحيتها الأقليات المسلمة.

ففي مؤتمر مجلس حقوق الإنسان المنعقد بجنيف السويسرية في 11 سبتمبر 2012، بشأن الوضع المزري للأقلية المسلمة في ميانمار، والذي تناول مسألة ذبح الأقليات المسلمة فيها، ووصفت من قبل الأمم المتحدة بأنها واحدة من أكثر دول العالم اضطهادا للأقليات المسلمة [61].

إن التطهير العرقي في حق مسلمي الروهينجا من طرف حكومة ميانمار، هو في الحقيقة حرب بالوكالة، تمارسها الصين لإرهاب الأقليات المسلمة التي تسوِّل لها نفسها المطالبة بحقوقها، وتجعل من حق الفيتو الذي تمتلكه مظلة يحتمي بها مجرمو حكومة ميانمار.

لاشك أن حق الاعتراض استعمل وما يزال يستعمل، بطريقة سياسية مصلحية أدَّت إلى تعطيل المجلس وأعاقت قدراته في اتخاذ القرارات الضرورية لتحقيق أهداف الأمم المتحدة،... فصلاحيات مجلس الأمن كثيرا ما حُجبت بسبب التصويت الذي يجعل من الدول الخمس الدائمة العضوية، الأطراف المسيطرة على القرار الفعلي لمجلس الأمن الدولي. لقد أثبتت الوقائع المتكررة أن حق الاعتراض كان أحد الأسباب الرئيسية في إخفاق الأمم المتحدة في تحقيق أهدافها ومقاصدها، سواء في استعماله المفرط، أو في عدم استعماله عندما تدعو الحاجة إلى ذلك[62].

إن الحل الأمثل لحق الفيتو الذي حاد عن أهدافه النبيلة في حفظ السلم والأمن الدوليين، وأصبح في كثير من الأحيان ينتصر للجلاَّد على حساب الضحية، أن يُوَسَّع ليكون أكثر تمثيلا لشعوب العالم، ولا يبقى حكرا على خمس دول كبرى تستعمله أداة لحماية مصالحها ومصالح من يسير في فلكها ويخدم مصالحها.

خامسا: العوائق المرتبطة بمبدأي السيادة والتدخل الدولي الإنساني

سؤال يطرح نفسه بإلحاح، هل أن مبدأي السيادة والتدخل الدولي الإنساني، متوافقان أم متضادان؟ حيث أنه كثيرا ما يُشهر مبدأ سيادة الدولة أو المصلحة العليا للدولة أمام التدخل الدولي الإنساني[63] لحماية ضحايا النزاع.

فالملاحظ أن مبدأ السيادة أصبح يستخدم لتحقيق أغراض سياسية ومصالح خفية للدول التي لها اليد الطولى في هيئة الأمم المتحدة، أو التي تتخذ من إحدى الدول دائمة العضوية بمجلس الأمن سندا في عدم تعرضها لأي تدخل دولي مهما بلغت انتهاكاتها لحقوق الإنسان، تماما مثلما حدث في البوسنة والهرسك، حيث كان نتيجة تماطل التدخل الدولي مجازر مروعة في حق الشعب البوسني.

فهذا الأمين العام للأمم المتحدة بطرس غالي؛ الذي كان له موقفا غريبا ومتناقضا فتارة يتحدث عن مآسي في البوسنة، وتارة يقول بأن مفهوم حق التدخل المسلح في البوسنة والهرسك يتعارض مع شرعية الأمم المتحدة حيث أّنه يتعارض مع أحد أهم المبادئ الأساسية الشرعية التي تنص بالتحديد على عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول؛ وأضاف تحذيراً في 27 ديسمبر 1992 من مغبة التدخل العسكري في البوسنة والهرسك وأكد على أهمية إعطاء مفاوضات السلام الأولوية للتوصل إلى حل سلمي في اجتماع عقده في جنيف مع وزير الخارجية الروسي[64].

فهذا الموقف الغريب من طرف الأمين العام للأمم المتحدة يتناغم تماما مع الموقفين الصيني والروسي بشأن التدخل الدولي الإنساني لحماية مسلمي البوسنة والهرسك من حملة التطهير والإبادة الجماعية، وهو

في حقيقة الأمر يخدم مصالح سياسية وجيوستراتيجية تتقاسمها كلا من روسيا ودولة صربيا على حساب الحقوق الأساسية للشعب البوسني.

إن رفض الدول المنتهكة لحقوق الأقليات للتدخل الدولي الإنساني، قد يكون بحجة احترام مبدأ سيادة الدولة، وقد يتخذ صورا أخرى منها:

- **الدفع بعدم الاختصاص القضائي**: قد تلصق صفة متطلبات الدفاع الوطني على بعض تصرفات المسؤولين الحكوميين، مما يحول دون تطبيق القانون عليهم، إذ تعتبر أعمالهم من أعمال الحكومة، أو السيادة، وبالتالي لا تخضع للرقابة الإدارية، أو القضائية، بسبب عدم الاختصاص(65).
- **تساهل القضاء الجنائي تجاه مرتكبي الجرائم الدولية**: في العديد من الحالات، تلجأ بعض الحكومات للقضاء الجنائي الوطني، تحييدا للعقوبات المفروضة على الإدانة البشعة وتبييضا لنظامها، وبالتالي من أجل إصدار قرارات لا تتناسب والفعل الإجرامي، أي عدم تحقيق الغرض المطلوب منها لردع المخالفين، وقمع أعمالهم الإجرامية، وصولا إلى إدانة الدولة(66).

وقد يزداد التساهل، بسبب المصلحة العليا للدولة، كما حدث في المذابح العديدة التي تعرض لها مسلمو البوسنة والهرسك، على مرأى ومسمع المجتمع الدولي، الذي كان يتفرج دون أن يحرك ترسانته القانونية، والاقتصادية، والعسكرية(67).

- **رفض التحقيق الدولي في المخالفات الخطيرة:** قد ترفض بعض الدول، بحكم سيادتها استقبال وفود دولية للتحقيق والمعاينة، بل في العديد من الحالات، تعتبره تدخلا في الشؤون الداخلية، أو مساسا بمصالحها العليا(68). مما يترتب عليه مجازر مروعة في حق الأبرياء.

مما سبق نستنتج أن مبدأي السيادة والتدخل الدولي الإنساني الذين أقرتهما المواثيق الدولية تكريسا لحماية حقوق الإنسان من أي انتهاك، قد أصبحا يستخدمان كسلاح ذو حدّين، فهما يطبقان وفق ما تمليه مصالح الدول التي لها القدرة على التأثير في صنع القرار، الذي ينبغي أن يتماشى مع المصلحة أولا قبل حقوق الإنسان!!؟

سادسا: العوائق المرتبطة بالصراع التاريخي بين الإسلام والغرب

ولا نقصد بالغرب هاهنا الغرب الجغرافي، وإنما نعني به الغرب الثقافي، الذي يجعل من الإسلام خصما لا منافسا حضاريا. وهذا العائق - في رأينا المتواضع - هو أهم العوائق على الإطلاق، الذي يَحُول دون حماية الأقليات المسلمة، ولنا في ذلك شواهد سنسوقها تباعا.

1- الصورة الذهنية المشوَّهة للإسلام في الثقافة الغربية: إن صورة الإسلام والمسلمين في الوجدان الغربي سلبية للغاية، حيث أن الصورة الذهنية المُرتسمة في المخيال الغربي عن المسلم، تتمثل في ذلك البربري، الشرير، الذي لا يستحق الرحمة ولا يستحق أن يُتَعَاطَفَ معه.

وهذه الصورة المُشَوَّهة عن المسلمين عموما كرّستها المناهج والكتب المدرسية في عقول الناشئة، وزادت في حدَّة تكريسها وسائل الإعلام بطريقة احترافية يصعب محوها أو تغييرها بسهولة، ويمكن إبراز ذلك في الآتي:

أ- الكتب المدرسية: تعبر الباحثة فوزية العشماوي(69) عن اندهاشها من النتائج التي توصلت إليها بعد الدراسة التي أجرتها حول بعض الكتب المدرسية لبعض الدول الأوروبية، حيث تقول: (من المثير للدهشة أنه بالرغم من الاختلافات التاريخية بين هذه الدول الأوروبية، فإنها تلتقي جميعًا في رسم صورة مشتركة للإسلام باعتباره الطرف النقيض لبنية الهوية الأوروبية)(70).

كما يعزز هذه الرؤية الباحث آصف حسين، من خلال إشارته لبعض الدراسات المسحية التي تناولت الكتب والمناهج المدرسية عبر مختلف الأطوار التعليمية بالولايات المتحدة الأمريكية و كندا و بعض الدول الأوروبية، حيث تشترك جميعها في تقديم صورة سلبية عن الإسلام والمسلمين، ولكن على تفاوت بينها، وقد توصلت هذه الدراسات إلى نتائج مهمة، منها[71] :

- ثمة تشويهات خطيرة في كتب مادة التاريخ حيث تجمع بين التشويه تارة، وتارة أخرى حذف لحقائق تاريخية جوهرية، حيث ينظر - مثلا- إلى الفتوحات الإسلامية على أنها "عمل وحشي"، لتصوير المسلمين أنهم همجيون متعطشون للدماء.
- التركيز كثيرا على الصفة الحربية (العدائية) للإسلام: فالمسلمون أناس يحبون الحرب وقد نشروا عقيدتهم بالسيف، بينما اعتمد النصارى في حروبهم الصليبية على الكتاب المقدس.

إن هذه النتائج المتوصل إليها من خلال الدراسات المسحية لعشرات من الكتب المدرسية لمواد مختلفة، والتي مست عدة دول غربية، تمت خلال السنوات (1973إلى 1980)، غير أن مقارنة بسيطة بينها وبين بعض الدراسات الحديثة، تؤكد استمرارية هذه الكتب - رغم مراجعتها - في رسم الصور الجامدة والمعلومات غير الموضوعية وغير المعقولة أحيانا، وفقدان التوازن عند تقديم المادة، فيما تعلق بالإسلام والمسلمين. بل إن النتائج تكاد تتطابق مع ما سلف ذكره، تقول الباحثة فوزية العشماوي[72] :

لقد قمنا عام 1994 م بإجراء دراسة مقارنة عن صورة المسلم في كتب التاريخ المدرسية في بعض دول البحر الأبيض المتوسط (فرنسا وإسبانيا واليونان) تحت إشراف اليونسكو ولقد اهتممنا في هذه الدراسة بكتب التاريخ في نهاية المرحلة الابتدائية.

وجاء في نتائج البحث:

- إن كتب التاريخ المدرسية في دول شمال المتوسط تعمد إلى تقديم مفهوم عن الإسلام وعن نبي الإسلام محمد ﷺ يتفق مع المفهوم اليهودي المسيحي للإسلام، ويحتوي على معلومات تجرح شعور المسلمين.
- في أغلب الأحيان يبدأ الحديث عن الإسلام بذكر الانتشار السريع المخيف للإسلام من خلال الفتوحات الإسلامية في القرن السابع والثامن الميلادي، وكيف أنّ جيوش المسلمين الزاحفة على أوروبا اكتسحت تلك البلاد واستولت عليها بقوة السيف، وأذلّت أهلها ونهبت أموالهم وثرواتهم حتى كانت هزيمة المسلمين على يد شارل مارتال، القائد الفرنسي الذي أوقف المدّ أو الجهاد أو الانتشار الإسلامي في معركة بواتيه في جنوب فرنسا عام 732م .
- يتم تصوير المحاربين العرب وكأنّهم وحوش كاسرة، يثيرون الرعب ولا يمكن هزيمتهم ويشكلون تهديداً مستمراً ثقيلاً لجيرانهم.
- أهم فصل من فصول المناهج الدراسية المخصص للجوانب التاريخية للإسلام فهو الفصل الخاص بالحروب الصليبية، فإن هذه المناهج تصور الحروب الصليبية على أنها حروب كان الهدف الأساسي من ورائها هو تحرير بيت المقدس من أيدي الكفار أي المسلمين الذين كانوا حسب ادعاء الأوروبيين يحتلونها ويسيئون معاملة المسيحيين الشرقيين (أي المقيمين في الشرق الأوسط).

ب- وسائل الإعلام: منذ ما يقرب أو يفوق أربعة عقود كتب إدوارد سعيد دراسة لا تقل أهمية عن كتابه ذائع الصيت (الاستشراق) الذي نال شهرة عالمية، عنوانها: (التغطية الإعلامية للإسلام : كيف تقرر وسائل الإعلام الصورة التي يجب أن نرى فيها بقية العالم)[73]، وهي دراسة نالت إعجاب كثير من المتخصصين، تظهر كيف تعرض وسائل الإعلام الغربية التعصب ضد الإسلام.

يقتبس آصف حسين من هذه الدراسة كلاما نفيسا لإدوارد سعيد، يقول فيه: (لم أستطع أن أكتشف أي فترة في التاريخ الأوروبي، أو الأمريكي منذ القرون الوسطى نوقش فيها الإسلام، وفكر فيه خارج إطار العاطفة، والتعصب، والمصالح السياسية)[74].

ووفقا لسعيد فإن الإسلام كان دائما "كبش فداء" لكل شيء: (فبالنسبة لليمين يمثل الإسلام البربرية، وبالنسبة لليسار يمثل الحكم الديني القروسطي، أما التيار الوسط: فهو نوع من الأشياء الغريبة سيئة الذوق...)[75].

هكذا يصوَّر الإسلام في وسائل الإعلام الغربية، وهكذا تقدِّم الكتب المدرسية للناشئة الصورة المنفرة من الإسلام والمسلمين، مما يغرس الكراهية في وعيهم اتجاه كل ما يمت للإسلام بصلة، ولذلك لا نعجب في التعاطي السلبي لشعوب أوروبا المتحضرة! مع ما حدث من مجازر مروعة للمسلمين في كوسوفو وفي البوسنة والهرسك.

2- الأقليات المسلمة فئران تجارب لنظرية صدام الحضارات: كثيرا من الأفكار الغربية المبتكرة حديثا في كيفية تعامل الغرب مع الإسلام، جذورها دينية بالأساس، وما فكرة "صدام الحضارات" التي أطلقها المستشرق الأمريكي برنار لويس، وتلقفها الأكاديمي والسياسي الأمريكي صموائيل هنتغتون وقام بتأصيلها والتنظير لها إلا أنموذجا من هذه الأفكار التي احتفى بها الساسة الغربيون وعلى رأسهم الأمريكان وأصبحت هي القواعد الحاكمة للأداء السياسي الغربي اليوم.

تدل فكرة "صراع الحضارات" كما يعتقد هنتغتون على أن الصراع المستقبلي بين الحضارات سيأخذ بعدا ثقافيا ودينيا، وأن أول عقبة تقف في طريق الحضارة الغربية وتهدد زوالها هي الحضارة الإسلامية لما تمتلكه من مقومات الصمود، ومن ثمة لابد من إعداد العدة وأخذ الأمر على محمل الجد والاستعداد للمواجهة المحتومة.

وعلى الصعيد النظري تلاحقت الأدبيات التي وسعت من مفهوم المواجهة بين الغرب والعالم الإسلامي، وكان كتاب " البرابرة والحضارة في العلاقات الدولية"، لمؤلفه مارك سالز حلقة في هذا الاتجاه، إذ قسَّم العالم إلى متحضرين يمثلون النموذج واجب الاحتذاء، وهؤلاء هم الغربيون أساسا، وبرابرة متخلفين يقفون على الشاطئ الآخر المواجه لهم، وهم مصدر العنف والفوضى في العالم[76].

لم تكن هذه الأفكار التي تستعدي الإسلام والمسلمين ابتكارا لهنتغتون، ولا هي وليدة أحداث 11 سبتمبر 2001 كما يعتقد الكثير، وإنما ولدت مع ميلاد الفكر الاستشراقي المتعصب، الذي يكُّن متبنيه الحقد الدفين للإسلام والمسلمين، وهم في مؤلفاتهم قد (أصروا على إنكار أبسط القواعد المنهجية في الكتابة...، وكان مبدأهم، أكذب ثم أكذب ثم أكذب حتى يصدقك الناس، وتصدق أنت هذا الكذب)[77].

وقد كانت أماكن انتشار الأقليات المسلمة في العالم مسرحا وعنوانا عريضا لترجمة هذه الأفكار على أرض الواقع.

ولذلك لا غرابة أن نجد أحد المتمرسين المخضرمين الذي عاين مخابر الغرب وعايش خبراءهم، يقف على حقيقة كبرى، لا يمكن أن تحجبها الخطابات الجوفاء، حيث يقول محمد أركون: (لقد أُفسدت مقاصد حقوق الإنسان وتحولت إلى خطابات إيديولوجية لتسفيه العدو القديم للغرب والحط من قدره: أي الإسلام. وقد أصبحت، ويا للغرابة والتناقض، أداة لنفي أول حق من حقوق الإنسان: ألا وهو حقه في أن ينتج بكل حرية النظام الرمزي الخاص بمجتمعه. [يقصد أركون حقه في تبني القيم الأخلاقية أو الدينية أو الثقافية التي يراها ملائمة له])[78].

لا شك أن الصراع التاريخي بين الإسلام والغرب ممثلا في الحروب الصليبية واستحضاره المتعمد في وسائل الإعلام والمناهج المدرسية شكّل تصورا ذهنيا مشوّها لدى فئات عريضة من الغرب عن الإسلام، وهذا التشويه في حقيقة أمره هو صناعة مشتركة بين المسلمين من جهة والغرب من جهة أخرى، فأما عن المسلمين، فيتجلى ذلك في الصورة المبتذلة التي يقدمها كثير من أبناء الإسلام للغرب من خلال بعض السلوكات الخاطئة، المشوهة لصورة الإسلام، المنفرة منه في كثير من الأحيان، والتي تستغل من طرف كثير من الدوائر المغرضة التي تعمل جاهدة في سبيل امتلاك ما يكفي من أدلة للتخويف من الإسلام وأهله، والترويج لذلك بكل الوسائل. وأما عن الغرب، فنجد أن التصور المغلوط الموجود في ثنايا الكتب والمؤلفات في التراث الغربي – وبخاصة الموروث الاستشراقي المغرض- كرّس الصورة الذهنية الخاطئة عن الإسلام في الغرب، وهو ما شكّل أحد العوائق المهمة التي حالت دون التحمس لحماية الأقليات المسلمة المضطهدة من طرف دوائر صناعة القرار الغربية.

خاتمة:

نخلص في خاتمة هذه الدراسة إلى النتائج والتوصيات التالية:

النتائج:

1- غياب الطابع الإلزامي للنصوص القانونية المتعلقة بالحماية الدولية للأقليات الدينية مما يشكل خطورة وانعكاسا سلبيا على البشرية جمعاء.

2- بالرغم من التطور الهائل الذي حدث في مجال حقوق الإنسان إلا أّن هناك هوة شاسعة بين المبادئ النظرية والواقع العملي.

3- وجود ترسانة هائلة من النصوص الدولية التي تكفل حقوق الإنسان تشريعيا، لكن الملاحظ أن هناك قصورا واضحا في ضمانات وآليات الحماية المفترضة عمليا.

4- غياب قوة إسلامية مؤثرة في مختلف أجهزة الأمم المتحدة، حال دون توفير حماية حقيقية للأقليات المسلمة.

5- التوظيف البراغماتي لمختلف القضايا العالمية من طرف الدول العظمى يجعلها تتعامل معها بمنطق القوة لا قوة المنطق.

التوصيات:

1- وجوب وضع الأحكام والقواعد المتعلقة بحماية الأقليات الدينية موضع التنفيذ، من أجل التوصل إلى نظام إنساني دولي تكون فيه الحقوق الأساسية للإنسان أكثر من مجرد نصوص نظرية.

2- العمل على تشكيل تكتل إسلامي داخل أجهزة الأمم المتحدة المختلفة يدافع عن المسلمين ويناصر قضاياهم.

3- السعي الحثيث من أجل توسيع حق الفيتو ليكون أكثر تمثيلا لشعوب العالم، وتحقيقا للأهداف النبيلة التي تأسس من أجلها مجلس الأمن وأهمها حفظ السلم والأمن الدوليين.

4- مد جسور التعاون مع المنصفين من العالم الغربي من أجل تذليل العوائق المنهجية والمعرفية التي أصابت المعرفة الدينية والفلسفية عند الطرفين، من أجل نزع ألغام الحقد والكراهية والبغضاء بين المسلمين والغرب، وإنشادا لقيم عالمية مشتركة لا تختلف فيها الرسالات الدينية والأخلاق العالمية والعقول البشرية السوية.

5- ضرورة الاهتمام بالمخابر العلمية المتخصصة وتزويدها بمختلف الإمكانات خدمة لدين الإسلام، وتبليغا لرسالته العالمية الصحيحة لفئات عريضة من الغربيين التي لا زالت تحتكم إلى المنطق السليم في التفكير.

6- عدم الانسياق وراء الاستفزازات التي تستعملها بعض الدوائر المغرضة، من أجل الزج بالأقليات المسلمة في صدامات غير محمودة العواقب، حتى يبقى المسلم دائما هو ذلك المرعب الهمجي الذي يصبح التخلص منه ضرورة أخلاقية.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

1- أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ت: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط2، د.ت.

2- احمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1429هـ، 2008م.

3- آصف حسين، صراع الغرب مع الإسلام، ترجمة: مازن مطبقاتي، عالم الأفكار، الجزائر، ط1، 2013.

4- أنور محمود زناتي، زيارة جديدة للاستشراق، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 2006.

5- بدرية عقعاق، تحديد مفهوم الأقليات في القانون الدولي والوسائل الدولية لحمايتها، دار الفكر والقانون، المنصورة، مصر، ط1، 2013م.

6- برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط3، يناير2012م.

7- بن نعمان فتيحة، مظاهر الحماية الدولية لحقوق الأقليات، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2017م.

8- جمال الدين عطية محمد، نحو فقه جديد للأقليات، دار السلام، القاهرة، ط2، 1428هـ، 2007م.

9- جمال فورار العيدي، حماية الأقليات في ضوء القانون الدولي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، مصر، د.ط، 2018م.

10- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ت: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط4، 1429هـ، 2009م.

11- رافعي ربيع، التدخل الدولي الإنساني المسلح، رسالة ماجستير في القانون الدولي والعلاقات الدولية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة سعيدة، 2012م.

12- سعودي مناد، الجزاءات الدولية بين نصوص الميثاق والممارسة الفعلية، رسالة دكتوراه في القانون العام، كلية الحقوق، جامعة الجزائر1، 2015م.

13- سلمان داوود سلوم العزاوي، السياسة الأمريكية المعاصرة اتجاه الأقليات الدينية في العالم الإسلامي، دار الجنان للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية الهاشمية، ط1، 1434هـ، 2013م.

14- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، د.ط، 1402هـ - 1982م.

15- عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج2.

16- فوزي أوصديق، العدالة المؤجّلة: تطبيقات معاصرة لانتهاكات جسيمة في القانون الدّولي الإنساني، دار هومة، الجزائر، د.ط، 2018م.

17- فوزي أوصديق، مبدأ التدخل والسيادة: لماذا؟ وكيف؟، دار الكتاب الحديث، الجزائر، د.ط، 1999.

18- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، د.ط، 1986م.

19- محمد بن مكرم جمال الدين بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ج10، وج14

20- محمد خالد برع، حقوق الأقليات وحمايتها في ظل أحكام القانون الدولي العام، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2012م.

21- محمد عمارة، الإسلام والأقليات الماضي... والحاضر... والمستقبل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1423هـ، 2003م.

22- مقابلة مع جريد لوموند الفرنسية بتاريخ 05 ماي 1992، ينظر: محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر إسلامي المعاصر؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط4، 2010.

23- يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، دار غريب للطباعة، القاهرة، ط1، 1397هـ-1977م.

24- الموسوعة السياسية على الرابط:
https://political-encyclopedia.org/dictionary/1998.
25- Abdoul Hamid Chalabi, Le statut des minorités musulmanes et de leurs membres dans les Etats de l'Union européenne, thèse de doctorat en droit public, L'Université Lille 2, France, 2011, disponible a l'adresse : https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01129093.
26- Droits des minorités: Normes internationales et indications pour leur mise en œuvre, Nations Unies, HR/PUB/10/3 , New York et Genève, 2010. Cf le site : www.ohchr.org/
27- Frédérique BOURQUE, Regard de la protection des droits de la minorité religieuse : definition et observations, *Lex Electronica*, vol. 17.2 (Automne/Fall 2012). Cf , www.lex-electronica.org/
28- Jules DESCHENES, Qu'est-ce-qu'une minorité ? , *Les Cahiers de droit,* Faculté de droit, Université Laval, CANADA ,vol 27*, numéro1*.
29- J. Salmon, Dictionnaire de droit international public, Bruxelles, Bruylant /AUF, 2001.
30- Gaetano Pentasuglia, *Minorités en droit international,* Strasbourg, Éditions du Conseil de l'Europe, 2004..
31- G. Cornu, Vocabulaire juridique, Association Henri Capitant, Paris, PUF, 2005.
32- Olivia BILLIOQUE, La protection internationale des minorités religieuses. CF, site le petit juriste (www.lepetitjuriste.fr)
33- Yves PLASSERAUD, Les minorités, édition Montchrestien, 1998

الأبحاث والمقالات:

1- آدم بَمبا، الأقليَّات في القرآن: دراسة في المصطلح والمفاهيم، مجلة قرآنيكا، مركز بحوث القرآن، جامعة ملايا، ماليزيا، عدد 7-ب، ديسمبر 2015.
2- جمال الدين محمد محمود، الأقليات الإسلامية: المشكلات الثقافية والاجتماعية، أعمال المؤتمر العالمي السادس للندوة العالمية للشباب، الأقليات المسلمة في العالم: ظروفها المعاصرة، آلامها، وآمالها، دار الندوة العالمية، الرياض، د.ط، 1420هـ، 1999م، ج1.
3- طه جابر العلواني، مدخل إلى فقه الأقليات: نظرات تأسيسية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و.م.أ، س5، ع19، 1999م.
4- عبد المجيد النجار، نحو تأصيل فقهي للأقليات المسلمة بالمجتمعات الغربية، مجلة رسالة التقريب، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، ع44، 1425هـ، 2004م.
5- مزيان راضية، التدخل الدولي الإنساني لحماية الأقليات بين القانون الدولي التقليدي والقانون الدولي المعاصر، مجلة العلوم الإنسانية، كلية الحقوق، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، المجلد أ، عدد 48، ديسمبر 2017.
6- فوزية العشماوي، صورة الإسلام في الغرب من خلال المناهج الدراسية: الواقع والمعالجة، بحث قدم في إطار الندوة المنعقدة بفيينا بعنوان: صورة الإسلام في الغرب من خلال المناهج الدراسية، من تنظيم رابطة العالم الإسلامي، بتاريخ 19 نوفمبر 1999. انظر نص البحث على موقع الرابطة: http://www.themwl.org
7- محمد بلبشير، الأقليات: سيرة المصطلح ودلالة المفهوم، بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي التاسع عشر للوحدة الإسلامية منشور على موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية:
www.taghrib.org/

الهوامش:

[1]- احمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1429هـ، 2008م، ص 1577.
[2]- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ج10، ص ص 279-280.
[3]- المصدر نفسه، ج14، ص ص 198-199.
[4]- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، د.ط، 1986م، ص66.
[5]- أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ت: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط2، د.ت، ص153.

[6]- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ت: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط4، 1429هـ، 2009م، ص255.

[7]- احمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ص ص787-789.

[8]- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، د.ط، 1402هـ - 1982م، ص87.

[9]- يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، دار غريب للطباعة، القاهرة، ط1، 1397هـ-1977م، ص ص 9-16.

[10]- J. Salmon, Dictionnaire de droit international public, Bruxelles, Bruylant /AUF, 2001, p 899. Citer dans : Olivia BILLIOQUE, La protection internationale des minorités religieuses, p3. CF, site le petit juriste (www.lepetitjuriste.fr)

[11]- G. Cornu, Vocabulaire juridique, Association Henri Capitant, Paris, PUF, 2005, p. 722. Citer dans : Olivia BILLIOQUE, Op. cit. , p3.

[12]- J. Salmon, Op. cit, p. 708. Citer dans : Olivia BILLIOQUE, Op. cit, p3.

[13]- عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج2، ص581.

[14]- محمد بلبشير، الأقليات: سيرة المصطلح ودلالة المفهوم، بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي التاسع عشر للوحدة الإسلامية منشور على موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية: www.taghrib.org/

[15]- ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص ص 563-564.

[16]- ينظر في المعايير المستخدمة في تعريف الأقليات: محمد خالد برع، حقوق الأقليات وحمايتها في ظل أحكام القانون الدولي العام، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2012م، ص ص 30-39.

[17]- محمد بلبشير، مرجع سابق.

[18]- محمد عمارة، الإسلام والأقليات الماضي... والحاضر... والمستقبل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1423هـ، 2003م، ص7.

[19]- المرجع نفسه، ص8.

[20]- نفسه، ص8.

[21]- جمال الدين عطية محمد، نحو فقه جديد للأقليات، دار السلام، القاهرة، ط2، 1428هـ، 2007م، ص7.

[22]- طه جابر العلواني، مدخل إلى فقه الأقليات: نظرات تأسيسية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و.م.أ، س5، ع19، 1999م، ص10.

[23] عبد المجيد النجار، نحو تأصيل فقهي للأقليات المسلمة بالمجتمعات الغربية، مجلة رسالة التقريب، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، ع44، 1425هـ، 2004م، ص128.

[24]- آدم بَمبا، الأقليَّات في القرآن: دراسة في المصطلح والمفاهيم، مجلة قرآنيكا، مركز بحوث القرآن، جامعة ملايا، ماليزيا، عدد 7-ب، ديسمبر2015، ص ص 170-172.

[25]- Frédérique BOURQUE, Regard de la protection des droits de la minorité religieuse : définition et observations, *Lex Electronica*, vol. 17.2 (Automne/Fall 2012), p3.
Cf , www.lex-electronica.org/

[26]- برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط3، يناير2012م، ص33.

[27]- Yves PLASSERAUD, Les minorités, édition Montchrestien, 1998, p50.
نقلا عن: جمال فورار العيدي، حماية الأقليات في ضوء القانون الدولي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، مصر، د.ط، 2018م، ص32.

[28]- سلمان داوود سلوم العزاوي، السياسة الأمريكية المعاصرة اتجاه الأقليات الدينية في العالم الإسلامي، دار الجنان للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية الهاشمية، ط1، 1434هـ، 2013م، ص 43.

[29]- فقيه إيطالي، أحد أعضاء اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات، كلفته اللجنة بإنجاز دراسة حول الأقليات، حيث أتم تقريره، ونشره سنة 1977م، وضمنه التعريف الآتي للأقليات:

«un groupe numériquement inférieur au reste de la population d'un État, en position non dominante, dont les membres − ressortissants de l'État − possèdent du point de vue ethnique, religieux ou linguistique des caractéristiques qui diffèrent de celles du reste de la population

et manifestent même de façon implicite un sentiment de solidarité, à l'effet de préserver leur culture, leurs traditions, leur religion ou leur langue ».

[30]- اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 2200 ألف (د-21) المؤرخ في 16 ديسمبر1966 تاريخ بدء النفاذ 23 مارس1976، وتنص المادة 27 منه: لا يجوز في الدول التي توجد فيها أقليات إثنية أو دينية أو لغوية، أن يحرم الأشخاص المنتسبون إلى الأقليات المذكورة من حق التمتع بثقافتهم الخاصة، أو المجاهرة بدينهم وإقامة شعائره أو استخدام لغتهم، بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين في جماعتهم.

[31]- Droits des minorités: Normes internationales et indications pour leur mise en œuvre, Nations Unies, HR/PUB/10/3, New York et Genève, 2010. P2. Cf le site : www.ohchr.org/

[32] Jules DESCHENES, Qu'est-ce-qu'une minorité ?, *Les Cahiers de droit,* Faculté de droit, Université Laval, CANADA ,vol 2*7,* numéro1 ,p291.
Cf le lien : https://doi.org/10.7202/042739ar

[33]- Gaetano Pentasuglia, Minorités en droit international, Strasbourg, Éditions du Conseil de l'Europe, 2004, p. 57. Citer dans, Frédérique BOURQUE, Regard de la protection des droits de la minorité religieuse : définition et observations, p3.

[34]- Ibid, p6.

[35]- سلمان داوود سلوم العزاوي، السياسة الأمريكية المعاصرة اتجاه الأقليات الدينية في العالم الإسلامي، ص55.

[36]- بدرية عقعاق، تحديد مفهوم الأقليات في القانون الدولي والوسائل الدولية لحمايتها، دار الفكر والقانون، المنصورة، مصر، ط1، 2013م، ص75.

[37]- جمال الدين محمد محمود، الأقليات الإسلامية: المشكلات الثقافية والاجتماعية، أعمال المؤتمر العالمي السادس للندوة العالمية للشباب، الأقليات المسلمة في العالم: ظروفها المعاصرة، آلامها، وآمالها، دار الندوة العالمية، الرياض، د.ط، 1420هـ، 1999م، ج1، ص45.

[38]- راشد دورياو، مسؤولية المسلمين المواطنين في دول غير إسلامية، أعمال المؤتمر العالمي السادس للندوة العالمية للشباب، الأقليات المسلمة في العالم: ظروفها المعاصرة، آلامها، وآمالها، ص217.

[39]- هو علم حديث جدا بالقياس إلى غيره من العلوم الإنسانية الأخرى، حيث يهتم بدراسة بنية النظم والأحزاب والبيانات السياسية بحسبان أن هذه النظم هي جزء من المجتمع والحياة البشرية وتتبع تطورها في المجتمعات المختلفة ومدى تأثيرها على الأحداث والصراعات السياسية وعلاقتها بالتغيرات عبر التاريخ. ينظر: عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج4، ص171.

[40]- علم الحروب والصراعات أو "البوليمولوجيا": هو علم حديث يهدف إلى دراسة الحروب والصراعات الدموية، دراسة علمية موضوعية، باحثا عن أشكالها، وأسبابها، ونتائجها، ووظائفها، وبصفتها إحدى الظواهر الاجتماعية والسياسية. ينظر: عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج4، ص173.

[41]- الإعلان متوفر على الرابط: http://hrlibrary.umn.edu/arab/b020.html

[42]- Abdoul Hamid Chalabi, Le statut des minorités musulmanes et de leurs membres dans les Etats de l'Union européenne, thèse de doctorat en droit public, L'Université Lille 2, France, 2011 ,p 16, disponible a l'adresse : https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01129093.

[43]- Ibid, p20.

[44]- Ibid, pp 16-17.

[45]- Ibid, p53.

[46]- بن نعمان فتيحة، مظاهر الحماية الدولية لحقوق الأقليات، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2017م، ص ص 18-19.

[47]- ونقصد بالشرعة الدولية لحقوق الإنسان كما هو متعارف عليه: الحقوق التي يتضمنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والبروتوكولين الاختياريين.

[48]- Frédérique BOURQUE, Regard de la protection des droits de la minorité religieuse : définition et observations, p6.

[49]- Olivia BILLIOQUE, La protection internationale des minorités religieuses, p28.

[50]- اللائكية أو العلمانية " laïcité": هي مفهوم يُعَبِّرُ عن فصل الدين عن شؤون الحكومة والدولة وكذلك عدم تدخل الحكومة في الشؤون الدينية. تواجدت العلمانية في فترة مُبَكِّرَة من التاريخ الفرنسي المعاصر استناداً إلى القانون الفرنسي

لفصل الكنيسة عن الدولة عام 1905م، وامتد تفسير العلمانية الفرنسية ليشمل المساواة في التعامل مع جميع الأديان، وأصبح التفسير أكثر تحديداً في عام 2004م. ينظر الموسوعة السياسية على الرابط:
https://political-encyclopedia.org/dictionary/

[51]- جمال فورار العيدي، حماية الأقليات في ضوء القانون الدولي، دار الجامعة الجديدة، ص 129.

[52]- المرجع نفسه، ص134.

[53]- نفسه، ص ص 131، 132.

[54]- Olivia BILLIOQUE, La protection internationale des minorités religieuses, pp 29-30.

[55]- Ibid, p30.

[56]- سعودي مناد، الجزاءات الدولية بين نصوص الميثاق والممارسة الفعلية، رسالة دكتوراه في القانون العام، كلية الحقوق، جامعة الجزائر1، 2015م، ص93.

[57]- رافعي ربيع، التدخل الدولي الإنساني المسلح، رسالة ماجستير في القانون الدولي والعلاقات الدولية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة سعيدة، 2012م، ص74.

[58]- المرجع نفسه، ص74 (بتصرف).

[59]- نفسه، ص78.

[60]- نفسه، ص79.

[61]- فوزي أوصديق، العدالة المؤجّلة: تطبيقات معاصرة لانتهاكات جسيمة في القانون الدّولي الإنساني، دار هومة، الجزائر، د.ط، 2018م، ص71.

[62]- سعودي مناد، الجزاءات الدولية بين نصوص الميثاق والممارسة الفعلية، ص93.

[63]- أثير جدل فقهي كبير حول مفهوم التدخل الدولي الإنساني لحماية حقوق الإنسان (أفرادا أو أقليات)، وهل يكون التدخل بمفهومه الضيق أو الواسع؟ ينظر في ذلك: مزيان راضية، التدخل الدولي الإنساني لحماية الأقليات بين القانون الدولي التقليدي والقانون الدولي المعاصر، مجلة العلوم الإنسانية، كلية الحقوق، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، المجلد أ، عدد 48، ديسمبر 2017، ص ص 173- 187.

[64]- رافعي ربيع، التدخل الدولي الإنساني المسلح، ص73.

[65]- فوزي أوصديق، مبدأ التدخل والسيادة: لماذا؟ وكيف؟، دار الكتاب الحديث، الجزائر، د.ط، 1999، ص20.

[66]- المرجع نفسه، ص21.

[67]- نفسه، ص22.

[68]- نفسه، ص23.

[69]- أستاذ مساعد قسم اللغة العربية والحضارة الإسلامية جامعة جنيف، سويسرا.

[70]- فوزية العشماوي، صورة الإسلام في الغرب من خلال المناهج الدراسية: الواقع والمعالجة، بحث قدم في إطار الندوة المنعقدة بفيينا بعنوان: صورة الإسلام في الغرب من خلال المناهج الدراسية، من تنظيم رابطة العالم الإسلامي، بتاريخ 19 نوفمبر1999. انظر نص البحث على موقع الرابطة: http://www.themwl.org

[71]- آصف حسين، صراع الغرب مع الإسلام، ترجمة: مازن مطبقاتي، عالم الأفكار، الجزائر، ط1، 2013، ص ص 101-111.

[72]- فوزية العشماوي، صورة الإسلام في الغرب من خلال المناهج الدراسية: الواقع والمعالجة.

[73]- صدرت الدراسة سنة 1981، باللغة الإنجليزية بعنوان:
Covering Islam : How the Media and the Experts Determine How we see the Rest of the World.

[74]- آصف حسين، صراع الغرب مع الإسلام، ص 132.

[75]- المرجع نفسه، ص132.

[76]- فهمي هويدي، هل يستهدف الغرب الإسلام؟، مجلة رسالة التقريب، عدد 44، ص115.

[77]- أنور محمود زناتي، زيارة جديدة للاستشراق، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 2006، ص194.

[78]- مقابلة مع جريد لوموند الفرنسية بتاريخ 05 ماي 1992، ينظر: محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر إسلامي المعاصر؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط4، 2010، ص27. الكلام بين معقوفتين للمُترجِم.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 515 – 526
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

توظيف القواعد الفقهية في النّوازل المازونية

The Use Of Jurisprudence Rules In The Calamities Of Mazouna

مولاي زيان[1]
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية - جامعة أبوبكر بلقايد تلمسان
moulayzeyyan@gmail.com
أ.د/ رزاق حبيب
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية – جامعة أحمد بن بلة وهران 1
rezzag2009@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2022/04/06 تاريخ القبول: 2022/06/13

الملخص:
هدفت هذه الدّراسة إلى بيان مراعاة القواعد الفقهية وتوظيفها في الفتوى من خلال كتاب الدّرر المكنونة في نوازل مازونة لأبي زكريا المازوني، حيث تَناولت الدّراسة النّظرية تعريفا لمفردات الدراسة المتمثلة في التعريف بالكتاب ومؤلفه ومصطلح القاعدة الفقهية والنوازل مع توضيح العلاقة بين القواعد الفقهية والنوازل وبيان ضوابط مراعاة القاعدة في الفتوى، أمّا الدّراسة التّطبيقية فكانت لمسائل فقهية مُستقرأة من الدّرر المكنونة، تُوضّح جليّا مراعاة القواعد الفقهية في النّوازل والفتاوى. ومن خلال هذه الدراسة تَبيّن أن العلاقة بين القواعد الفقهية والنوازل علاقة تكامل وتلازم مما يؤكد مرونة الشريعة ويسمح لها بمواكبة المستجدات المعاصرة.
الكلمات المفتاحية: توظيف؛ مراعاة؛ القاعدة؛ الفقهية؛ النوازل؛ مازونة؛ ضوابط.

Abstract:

This study aimed to demonstrate the observance of the jurisprudential rules and their use in the fatwa through the book Al-Durar Al-Maknouna in the Calamities of Mazouna by Abu Zakaria Al-Mazouni. The theoretical study dealt with a definition of terms discussed in the study such as: the definition of the book and its author, the term jurisprudence rule and calamities, with clarification of the relationship between jurisprudence rules and calamities, and clarifying the controls for observing the rule in the fatwa. As for the practical study, it was for doctrinal issues that were extracted from Al-Durar Al-Maknouna, clearly showing the observance of jurisprudential rules in calamities and fatwas. Through this study, i was found that the relationship between jurisprudence rule and calamities is one of complementarity and coherence, which confirms the flexibility of Sharia and allows it to keep pace with contemporary developments.

Key words: use; observance; rule; jurisprudence; calamities; Mazouna, controls.

[1]- المؤلف المرسل.

مقدّمة:

إنّ المتأمل في تراث المسلمين يجد عناية بالإجابة على تساؤلات ونوازل الفقه في كل عصر من العصور، ومن المؤلفات المشهورة في التراث الفقهي المالكي في النوازل الفقهية كتاب الدرر المكنونة في نوازل مازونة لأبي زكرياء المازوني، الذي جمع فيه نوازل عصره مع الإجابة عليها وتأصيلها والتدليل عليها بالأصول والقواعد الفقهية، وهذا بفضل مرونة الشريعة الصالحة لكل العصور والأزمان والأمكنة، والخالدة الشاملة لجميع أحكام الناس من العبادات والمعاملات، المتسمة بالسهولة واليسر ورفع الحرج، الجالبة للمصالح الدارئة للمفاسد عن الناس في الدارين.

وتعتبر القواعد الفقهية ذلك الوعاء والقالب الكبير الواسع الذي ينهل منه العلماء المجتهدون في إصدار الأحكام المتعلقة بالنوازل، حيث تجمع بين التمسك بالثوابت والمبادئ من خلال القواعد الفقهية وبين مراعاة المصالح في الأمور المحدثة والنوازل المستجدة، ويحكم هذا التوظيف أصول وضوابط تراعى عند إصدار تلك الأحكام، والإخلال بهذه الضوابط يوقع المجتهد في التخبط والغلط، ونظرا لأهمية الموضوع جعلته محلا لهذه الدراسة الموسومة بعنوان: **"توظيف القواعد الفقهية في النوازل المازونية "**

وذلك لبيان توظيف ومراعاة القواعد الفقهية في فتاوى الدرر المكنونة الذي يعدّ من مصادر كتب النوازل عند المالكية.

إشكالية البحث: على ضوء ما سبق تطرح التّساؤلات الآتية:

- ما مدى توظيف وإعمال القواعد الفقهية في النّوازل المازونية؟
- ماهي شروط وضوابط مراعاة القواعد الفقهية في الفتاوى؟

أهمية الدراسة: تتجلّى أهمّية البحث في ما يلي:

- توضيح مدى استعمال القواعد الفقهية في النّوازل.
- التوظيف التنوعي للقواعد الفقهية من حيث أنها حجة شرعية أو أدلة استئناسية.
- مدى احتياجنا إلى القواعد الفقهية في تطبيقها على النّوازل المعاصرة التي لم يرِد في حكمها نصّ شرعي بخصوصها.
- رفع قدر الفقه ومنزلة الفقيه بالارتقاء إلى مراتب الاجتهاد وتمكينه من كشف أفاق الفقه الإسلامي.

أهداف البحث:

- تحديد علاقة القواعد الفقهية بفقه النوازل.
- بيان أثر توظيف القاعدة الفقهية في النّوازل المازونيّة.
- بيان ضوابط مراعاة القواعد الفقهية في الفتوى.
- بيان نماذج تطبيقات تبين إعمال ومراعاة القواعد الفقهية في النّوازل المازونيّة.

منهج البحث: إن المنهج الذي لاءم طبيعة البحث مؤلف من المنهج الوصفي والتحليلي والاستقرائي.

خطة البحث: جاءت هذه الدّراسة وفق الخطّة الآتية:

مقدّمة فيها أهمّية البحث وإشكاليته والأهداف المرجوّة منه، مع بيان المنهج المتّبع.

المبحث الأول: خصّصته لتحديد مفاهيم الدّراسة: فعرّفت المؤلِّف والمؤلَّف والقاعدة الفقهيّة ومصطلح النوازل مكتفيا بشيء من الاختصار، ثم عرّجت سريعا على علاقة القواعد الفقهيّة بالنوازل وأنهيت المبحث بذكر ضوابط وشروط مراعاة هذه القواعد في الفتوى.

والمبحث الثاني: عرضْت فيه نماذج تطبيقية تبيّن توظيف ومراعاة فقهاء المالكيّة للقواعد الفقهيّة في كتاب الدّرر المكنونة.

أما الخاتمة فعرَضْت فيها أهمّ النّتائج المتوصّل إليها مع تقديم اقتراحات وتوصيات متعلّقة بالموضوع.

المبحث الأول: التعريف بمفاهيم الدراسة

المطلب الأول: التعريف بأبي زكريا المازوني ومؤلفه الدرر المكنونة

الفرع الأول: التعريف بأبي زكريا المازوني

هو يحيى بن أبي عمران موسى بن عيسى المغيلي المازوني، يُكنى بأبي زكريا، ونسبته المغيلي، اشتهر بالمازوني، هو فقيه مالكي من أهل مازونة، تولى القضاء ببلده، توفي بتلمسان سنة 883هـ ـ 1473م، كان رحمه الله أحد أبرز الوجوه المالكية في تلمسان، يقول عنه صاحب المعيار وهو أحد تلامذته: "الصدر الأوحد العلامة العلم الفضال ذي الخلال السنية، سني الخصال شيخنا ومفيدنا ومولانا وسيدنا وبركة بلادنا أبي زكريا سيدي يحي، وهو من العلماء الكبار الذين تناولوا الفتوى، وأصبحوا مرجعية فقهية، ولم يتوظف بعلمه عند السلطة"[1].

الفرع الثاني: التعريف بكتاب الدرر المكنونة

كتاب الدرر المكنونة في نوازل مازونة من أهم كتب النوازل عند المالكية وهو عبارة عن فتاوى ضخمة من فتاوى معاصريه من أهل تونس وبجاية والجزائر وتلمسان وغيرهم، ولقد كانت فتاوى المازوني دائرة على فقه مالك بن أنس؛ لأنه كان المذهب السائد في المنطقة، وقد تنوعت مجالاتها فكانت تدور حول المشاكل السياسية والاجتماعية التي كان المجتمع يعاني منها آنذاك، كاللصوصية والظلم والغصب والضرار وانعدام الأمن ، فالكتاب كان متضمنا لقضايا العصر وفتاوى الفقهاء خاصة في الغرب الجزائري حيث كانت معبرة عن روح العصر، حيث يقول الدكتور أبو القاسم سعد الله عن الحركة العلمية في هذه الفترة: "يعتبر إنتاج القرن التاسع من أوفر إنتاج الجزائر الثقافي ، ومن أخصب عهودها بأسماء المثقفين والمؤلفات ... وكثير من إنتاج القرن التاسع ظل موضع عناية علماء القرون اللاحقة"[2].

المطلب الثاني: التعريف بالقاعدة الفقهية

الفرع الأول: التعريف بالقاعدة الفقهية

اختلف العلماء في تعريف القاعدة الفقهية إلى عدّة تعريفات، تعود في مجملها إلى اتجاهين رئيسيين هما كالآتي:

الاتجاه الأول: يرى أصحاب هذا الاتجاه أن القاعدة الفقهية كلّية ومن أبرز تعريفاتهم:

1- تعريف المقري: "كل كلِّي هو أخصّ من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعمّ من العقود وجملة الضّوابط الفقهية"[3].

2- وعرّفها الفيومي: "الأمر الكلّي المنطبق على جميع جزئياته"[4].

الاتجاه الثاني: يرى أصحاب هذا الرأي أن القاعدة الفقهية أكثريّة حيث رعَوا المستثنيات التي تعترض القواعد، ومن تعريفات هذا الاتجاه:

1- تعريف الندوي: "حكم شرعي في قضية أغلبية يتعرّف منها أحكام ما دخل تحتها"[5].

2 - وعرّفها شهاب الدين الحموي بقوله: "أنّها حكْم أغلبيّ ينطبق على معظم جزئياته لتعرف أحكامها منه"[6].

وفحوى ما سبق أن من جعلها حكْما كلّيا اعتبارا لسمة العموم وكلّيتها في انطباقها على كلّ جزئياتها، ومن رأى أنّ القاعدة الفقهية أغلبيّة ردّه إلى وجود مستثنيات فيها، وإلى هذا المعنى أشار بعض علماء

المالكية وهو المكّي مفتي المالكية في مكة بقوله: "من المعلوم أنّ أكثر قواعد الفقه أغلبية"[7]. ويؤيد الشّاطبي هذا الاتّجاه بقوله: "... كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي، لا العموم الكلّي التّام الذي لا يختلف عنه جزء ما"[8].

وعند التّمعّن في هذه التعريفات نجد أنّها متقاربة مفهوما ومعنى، وإن اختلفت صيغة ولفظا، حيث يربطها جانب شرعي مشترك، وكوْنها لدى بعضهم أغلبية في فروعها بسبب ورود المستثنيات عليها فهذا لا يؤثر في صفة العموم للقواعد عند الاتجاه الآخر.

أما الباحثون المعاصرون فقد أوْردوا عدّة تعريفات للقاعدة الفقهية لا تَخرُج في مُجملها عمّا ذكره المتقدّمون، وإنِ اختلفوا في الصِّيَغ، فقد عرّفها مصطفى الزرقا بقوله: "أصول فقهية كلّية في نصوص موجزَة دستوريّة تتضمّن أحكاما تشريعيّة عامّة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها"[9]. وعرّفها الرّوكي بقوله: "حكم كلي مستند إلى دليل مُصوّغ صيغة تجريديّة مُحكمِة، منطبق على جزئياته على سبيل الاطّراد أو الأغلبية"[10].

وقد صرّح الإمام الشاطبي أنّ وجود الاستثناءات لا يَقدح في كلّية القاعدة وعمومِها، منهم حيث قال: "إنّ الأمر الكلّي إذا ثبت كلّيا فتَخلّف عنه بعض الجزئيات عن مقتضى الكلّي لا يُخرجه عن كوْنه كلّيا، وأيضا فإن الغالب الأكْثري معتَبر في الشّريعة اعتبار العام القطعي"[11].

والتعريف الذي يختاره الباحث باعتباره جامعا شاملا لكل المواضع والجوانب التي تتعلق بالقاعدة الفقهية هو تعريف يعقوب الباحسين بقوله: "هو العلم الذي يبحث فيه عن القضايا الفقهية الكلية، من حيث معناها وماله صلة به، ومن حيث بيان أركانها، وشروطها، ومصدرها، وحجيتها، ونشأتها، وتطورها، وما تنطبق عليه من الجزئيات وما يستثنى منها"[12].

المطلب الثالث: التعريف بالنوازل وعلاقتها بالقواعد الفقهية

الفرع الأول: التعريف بالنوازل

النوازل في اللغة: جمع "نازلة "والنازلة اسم فاعل من "نزل ينزل"، إذا حلّ، ومن ذلك القنوت في النوازل[13].

أمّا اصطلاحا فقد شاع عند الفقهاء إطلاق النازلة على المسألة الواقعة الجديدة التي تتطلب اجتهادا، ويمكن تعريف النازلة بقولنا هي: الوقائع المستجدّة الملحّة.

الفرع الثاني: علاقة القواعد الفقهية بالنوازل

إنّ مهمّة القواعد الفقهية ضبط المسائل الفقهية الواقعة ومتوقعة الوقوع في عصر من العصور اللاحقة، وقد تكون حجة شرعية إذا كانت نصا، أو دليلا استئناسيا مؤكِدا للحكم أو الفتوى، والقاعدة تعتبر امتدادا لنصوص أو أدلة شرعية في الغالب، لذلك فعلى المفتي في النوازل أن يراعي هذه القواعد الفقهية في عملية الاجتهاد، وبالخصوص مراعاة القواعد الخمس الكبرى المتّفق عليها التي تدور غالبية المسائل الفقهية حولها، لذلك يمكن أن نقول أن القواعد الفقهية هي بمثابة قانون يضبط النوازل الفقهية خاصة في ظل التطورات والتغيرات التي يشهدها العص، وهنا تظهر صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان بتقديم الحلول لفك كل المعضلات والمستجدات الواقعة، وهنا تظهر العلاقة بين القواعد الفقهية وفقه النوازل أنها علاقة تكامل وتلازم .

المطلب الرابع: ضوابط مراعاة القواعد الفقهية وإعمالها في الفتوى

إنّ إعمال وتوظيف القواعد الفقهية في مجال الفتوى يقتضي وجود ضوابط من شأنها ضبط عملية الاستدلال أو الاستئناس بها؛ لأن كلّ الأدلة المتّفق عليها والمُختلف فيها لا بدّ لها من ضوابط وشروط تضمن سلامة وصحّة هذا التوظيف أو الاستدلال، وتتمثّل هذه الضّوابط في:

1- أن تكون القاعدة ممّا تضافرت عليها الأدلة من الكتاب والسّنة، كقاعدة "اليقين لا يزول بالشك "وقاعدة "الأمور بمقاصدها " فأمثال هذه القواعد تشبه الأدلة المعتمدة عليها في قوتها[14].

2- إذا كانت القاعدة قاعدة أصولية، أو كانت فقهية معبرة عن دليل أصولي أو كانت نصا أو حديثا ثابتا مستقلا مثل "لا ضرر ولا ضرار" فإنه يصح الاستدلال بها[15] .

3- عدم وجود فرق بين ما اشتملت عليه القاعدة الفقهية والمسألة الاجتهادية غير المنصوص عليها[16] .

4- أن تكون القاعدة الفقهية ممّا صح فيها الاستقراء الذي يتحقّق معه العمل بالظّن الرّاجح، بخلاف القاعدة الموهومة التي تفتقد إلى أصل شرعي[17].

5- تطابق الفرع المراد الحكم عليه مع القاعدة الفقهية[18].

6- أهلية المجتهد؛ لأنّ عملية الاستدلال تقتضي وجود ملكة فقهية في استنباط الأحكام من أدلتها مع العلم بماهية القواعد الفقهية وما يحيط بها من فروع واستثناءات[19].

المبحث الثاني: نماذج توظيف ومراعاة القواعد الفقهية في الفتاوى المازونية

القاعدة الأولى: العبرة للغالب الشّائع لا للنّادر

تدلّ هذه القاعدة على أنّ أحكام الشّرع روعي فيها الغالب الشّائع؛ وذلك لأنّ الأحكام جاءت عامّة للجميع، ولا يؤثّر على هذا الاطّراد والعموم تخلّف بعض الأمور في بعض الأفراد أو في بعض الأوقات؛ لأنّ الأصل اعتبار الغالب في الفقه الإسلامي، فلا تُبنى الأحكام على الشّيء النادر القليل، بل تُبنى على الغالب الشّائع الكثير، إلّا في بعض الحالات المستثناة[20].

ومن جملة ما ورد في نوازل المازوني ـ الدرر المكنونة ـ ذكرا لهذه القاعدة، عندما سئل بعض الفقهاء عن رجل هرب بامرأة رجل آخر وخلا بها فحملت منه ثم طلقت قبل الوضع، فأراد الهارب تزوّجها بعد الوضع، فهل يبرئها حمل الزنا من العدة كما ذكر الله في كتابه أم يستأنى بها الحيض، فكان جوابه: "اعلموا أنار الله قلوبكم بأنوار اليقين أنّ الذي عليه أهل العلم المقتدى بهم والمعتمد على فتواهم أنّ المخاطب بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق: 4)، ذوات الأزواج؛ لأنّ في الآية ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ (الطلاق: 1)، ولا يطلقن إلا ذوات العصم الثابتة ولا يقع الشرع إلا على الغالب دون الشاذ النادر، ولا يبرئ الرّحم الفاسد إلا بثلاثة قروء"[21]. فنلمح من خلال هذه الفتوى أن الفقيه استأنس بهذه القاعدة في معنى الآية في حمل معناها على ذوات الأزواج.

القاعدة الثانية: حكم الحاكم منوط بالمصلحة

ترسم هذه القاعدة معالم السياسة الشرعية في إدارة شؤون الدولة؛ حيث تضع حدا للحاكم في جميع تصرفاته، ولكل من يتولى أمرا من أمور المسلمين، صاغها تاج الدين السبكي "كل متصرف عن الغير فعليه أن يتصرف بالمصلحة"[22]، فموضوعها تصرفات كل من له ولاية غيره كالإمام والقاضي وناظر الوقف والولي والوصي وغيرهم.

وقد وظف هذه القاعدة فقهاء المالكية في الدرر المكنونة في باب النكاح "مواقف شرعية تصان بها الأنكحة" لما سئل سيدي بركات الباروني عن حجر القاضي لأحدهم في إنكاح وليّته لفساد غلَبة أنكحتهم، فأجاب: (واجب على القاضي أن يتقدم للناس في ذلك إذا كثر فساد أنكحتهم ويضبطه بكتب السبب الموجب

لحلّية المرأة للأزواج، ليَقف بذلك على حقيقة الإباحة أو عدمها، ويزجر الشّهود إذا خالفوا أمره بعد إنذاره بذلك)[23].

وأجاب كذلك سيدي سعيد العقباني: (إن كان الأمر كما ذكر فللقاضي أن يمنعهم من التناكح حتى يثبت عنده السبب المبيح للعقد، وله أن يعاقب من خالف ذلك)[24].

ويرى الباحث أنّ هذه المواقف يلجأ إليها القاضي لصيانة الأنكحة والأبضاع؛ لأنّ الأصل في الأبضاع الحرمة، فلا تنتهك إلا بحق شرعي، لذلك يجوز له التوسّع في الأحكام عند فساد الناس رعيا للمصلحة[25]وسداً للذريعة استئناسا بقاعدة حكم الحاكم منوط بالمصلحة وقاعدة النظر في المآلات.

القاعدة الثالثة: لا ضرر ولا ضرار[26]

تعد هذه القاعدة من القواعد المهمة؛ إذ يبنى عليها كثير من أبواب الفقه كالبيوع والحجر والضمان، وهي تدل على عدم إلحاق الضرر والضرار بالغير. وقد فرق أغلب العلماء بين الضرر والضرار، من حيث أن الأول إلحاق مفسدة بالغير مطلقا، أما الثاني هو إلحاق مفسدة بالغير على وجه المقابلة[27]، إلا أنّ الْقَاعِدَة مُقَيّدَة إِجْمَاعًا بِغَيْر مَا أذن بِهِ الشَّرْع من الضَّرَر، كَالْقصاصِ وَالْحُدُود وَسَائِر الْعُقُوبَات والتعازير؛ لِأَنّ دَرْء الْمَفَاسِد مقدّم على جلب الْمصَالح[28].

وقد ورد توظيف هذه القاعدة في الدرر المكنونة في كونها حجة شرعية لاعتبارها نص عن النبي ﷺ؛ وذلك في الجواب عن مسألة منع الرجل زوجته من عمل الغزل والنسج. قال سيدي الحاج محمد العقباني: "الحمد لله، مسألة منع الرجل زوجه من عمل الغزل والنسج، إن كان لامتهانها نفسها بذلك فيحصل له ضررفي طريق الاستمتاع فله ذلك، ويقضى عليها بالامتناع منه، وإن كان مضارا لها في ذلك ولا فائدة له إلا حرمانها من استفادة السبب فلا يترك لذلك كما لا يترك لمنعها من التجر إن أرادته"[29]. وأجاب سيدي قاضي الجزائر عبد الحق: "... وقد قال الشيخ خليل في مختصره: (وله منعها من أكل الثوم). قال الشارح: لما في ذلك من الرائحة الكريهة، ثم قال: وله منعها من الغزل فعطفه على تلك الأمور وتشبيهه بها دليل على أنه إن تضرر لذلك الزوج باستعمالها فله منعها وإلا فلا)[30].

كما يفهم من جواب سيدي سعيد العقباني لما سئل عمن تزوج امرأة فظهر به بعد بنائه بها نحو ثمانية أعوام جذام، فهل للزوجة الخيار في البقاء معه أم لا خيار له؟ أنّه حكّم هذه القاعدة، من خلال جوابه (إن كان كثيرا متفاحشا فلها القيام بذلك، ويفرق بينهما أن طلبت ذلك، وإن لم يكن كثيرا متفاحشا لم يفرق بينهما)[31].

ويرى الباحث أن يثبت لها الخيار لرفع استدامة الضّرر بها، إن كان العيب متفاحشا ومعتبرا، ولها الصداق كاملا بعد الدخول لانتهاك بضعها واستمتاعه بها، وإن كان يسيرا لا يفرق بينهما؛ لأنّ اليسير لا يقوى أن يُنقِض عقدة النّكاح، بل عدّها بعضهم من المصائب التي توجب الصبر والتسليم.

القاعدة الرابعة: الشّك في الشّرط يوجب الشّك في المشروط

هذه القاعدة تفيد أنّ الأمر أو الفعل المترتّب وجوده على الشّرط أنّه إذا وقع الشك في وجود هذا الشّرط فإنّ هذا الشّك يوجب الشك في حصول الفعل المشروط بهذا الشرط ضرورة ولزوماً[32]. وبذلك فإنّ كل مشكوك مُلغى في الشريعة الإسلامية، فالشك في السّبب أو الشرط أو المانع يوجب الشك في الحكم المترتب عنهم.

وهذه القاعدة مثل سابقيها فقد ورد استنِد عليها في الفتاوى المازونية، وذلك في جواب سيدي الشيخ أبي أحمد بن زاغ ـ رحمه الله ـ: "الزكاة لا تجب في الأموال الحولية إلا عند تيقن حلول الحول، ولا يقين إلا

عند حلول الثانية، وأما حول الأولى فلا يقين عنده، إلا أن يكون بقي من الأولى شيء. ومرجع هذا الجواب إلى القاعدة المشهورة: مِن أنّ الشك في الشّرط يوجب الشك في المشروط، فالشك في حلول الحول يوجب الشك في وجوب الزكاة، وذلك كالشك في دخول الوقت فإنه يمنع من الدخول في الصلاة"[33].

ويرى الباحث أن إعمال هذه القاعدة واضح وظاهر في هذه النازلة، فلا تجب الزكاة في الأموال الحولية إلّا بتيقّن حلول الحول، ومجرد الشك في حلول حوْلها الذي هو أحد شروط وجوبها يسقط الحكم المترتب عن هذا الشرط والذي هو وجوب الزكاة لكونه حكما مشكوكا، ومُستند الشيخ في هذا الجواب هو القاعدة التي ذكر؛ إلا أن رجوع الشيخ إلى القاعدة من باب الاستئناس والتقوية للحكم لا من باب كونها حجة شرعية.

القاعدة الخامسة: يتحمل الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى أو يختار أهون الشرين أو أخف الضررين[34]

إن الشريعة جاءت لمنع المفاسد كلها، فإذا وقعت المفاسد فيجب دفعها ما أمكن، وإذا تعذر درء الجميع لزم دفع الأكثر فساداً فالأكثر، لأن القصد تعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، فإذا اضطر إنسان لارتكاب أحد المفسدتين، لزمه ارتكاب أخفهما ضرراً ومفسدة، ومراعاة أعظمهما تكون بإزالته؛ لأن المفاسد تراعى نفياً، والمصالح تراعى إثباتاً. ومستند هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (البقرة: 217)، فبين الله تعالى أن مفسدة أهل الشرك في الكفر بالله، والصد عن هداه، وإخراج أهل المسجد الحرام منه وفتنة أهله، أكبر عند الله، وأعظم مفسدة من قتالهم في الشهر الحرام، فاحتملت أخف المفسدتين لدفع أشدهما وأعظمهما[35].

وهذه القاعدة وإن اختلفت ألفاظها وصيغها فإنّ لها نفس المعنى والمضمون، وذلك دليل على عظم مكانتها وأهميتها وأثرها، وهي تدلّ على أنّه إذا ابتلي إنسان ببليتين ولا بدّ من ارتكاب إحداهما فللضّرورة جاز له ذلك، فإذا كانت المفسدتان أو الضّرران أو المحرَّمان متساويين فهو بالخيار في ارتكاب أيهما شاء، وأما إن كانتا مختلفين وإحداهما أخف مفسدة من الأخرى فإنه يرتكب الأخف ويدفع الأعظم والأشدّ؛ لأنّ ارتكاب المحرّم والإقدام على المفاسد لا يجوز إلّا لضرورة شديدة، وإذا أمكن دفع الضّرورة بالأخفّ فلا يجوز الإقدام على الأشدّ[36].

وقد تم إعمال هذه القاعدة ـ المقاصدية ـ الفقهية في نوازل المازوني في مسألة: أخذ مال الغير بالإكراه بين إتلاف النفس المكرهة وإتلاف المال، فكان جواب المازوني: "وفي الثالثة من حفظ النفس فإنها مقدمة عليه بدرجة ما، أيضا فالإكراه بالقتل وما قد يؤدي إليه على أخذ مال الغير من باب تعارض مفسدتين: خوف إتلاف نفس المكره بفتح الراء وإتلاف المال، فارتكب أخفهما وهو المال على ما قدمنا من تفاوت مرتبتهما"[37].

ففي هذه النازلة تعارضت مفسدتان، مفسدة قتل النّفس مع مفسدة أخذ المال، ولما كانت مفسدة قتل النّفس أعظم وأشدّ من مفسدة أخذ المال، جاءت الفتوى بارتكاب المفسدة الأخف لدفع المفسدة الأشدّ وهي قتل النفس. وهذا بناء على قاعدة: يرتكب أخف الضررين وأهون الشرّين.

ومنها كذلك جواب الحافظ أبي عبد الله بن مرزوق عن مسألة إعطاء مال المسلم للعدو الكافر خشية استئصال الإسلام قائلا: "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"[38].

ويرى الباحث أن الشيخ أفتى بضرورة إعطاء المال للعدو خشية استئصال الإسلام، وهذا تماشيا مع مقاصد الشريعة في ترتيب الكليات الخمس؛ لأن كلّية الدين هي أعظم من كلية المال، فوجب عند تعارض المفاسد أن نرتكب الأقل والأخف وهي مفسدة إعطاء المال للعدو مقابل اجتناب المفسدة الأعظم وهي استئصال الإسلام.

ومن مراعاتهم لهذه القاعدة في فتاويهم ما جاء في جواب ابن مرزوق لمّا سئل عن الذي يتوضّأ لم تسلم صلاته حتى تنتقض طهارته، وإن تيمّم لا يحدث له شيء حتّى تنقضي صلاته؟ فقال: "أنّ الضّرر النّاشئ عن مسّ الماء بدنيّ، والضّرر الناشئ عن فساد الصلاة ديني، فدفع الضرر الديني مقدّم لما عُلم من ترتيب الضّروريات الخمس"[39].

القاعدة السادسة: الأصل المعاملة بنقيض المقصود، أو من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه[40]

هذه القاعدة مهما اختلفت ألفاظها فهي تفيد معنىً واحدا والمتمثل في مَن يتوسل بالوسائل غير المشروعة تعجلاً منه للحصول على مقصوده المستحق له، أو الذي يستعجل الشيء الذي وضع له سبب عام مطرد، وطلب الحصول عليه قبل أوانه، أي وقت حلول سببه العام، ولم يستسلم إلى ذلك السب الموضوع، بل عدل عنه، وقصد تحصيل ذلك الشيء بغير ذلك السبب قبل ذلك الأوان، فإنه يعاقب بحرمانه، ويحرم من النفع الذي يأتي منه عقاباً له، لأنه افتات وتجاوز، فيكون باستعجاله هذا أقدم على تحصيله بسبب محظور فيعاقب بحرمانه ثمرة عمله التي قصد تحصيلها بذلك السبب الخاص المحظور، وكذلك من احتال على تحليل الحرام أو تحريم الحلال، فإنه يعامل بنقيض قصده عقوبة له. وهذه القاعدة تمثل جانباً من جوانب السياسة في القمع وسد الذرائع[41].

ويظهر الإستدلال الاستئناسي بهذه القاعدة في نوازل مازونة في جواب سيدي أبي الفضل العقباني في مسألة نكاح الوصيّ الذي يُجبر اليتيمة بعد رفضه إنكاحها لما دعيت إلى كفء، فقال:" الحمد لله، من جعل له الإجبار من الأوصياء ينزل في المشهور منزلة الأب ، فيمضي إنكاحه... لكنّ ذكر السائل أنّ البكر دعت إلى كفئها فأبى من إنكاحها وأنه زوّجها من أدْون منها، وأنّه قصد الضّرر بها والعقوبة لها لامتناعها من تزوّج قريبه: فإنْ علِم هذا بسماع ذلك منه ، نظر الحاكم في صنيع هذا الوصيّ فإنْ ثبت عنده ما ذُكر من القصْد إلى الانتقام وكراهتها لهذا النكاح فَسخُه "[42]. فكانت فتوى الشيخ عكس مقصود الوصيّ في حالة ثبوت قصده السّيئ وهو الانتقام منها، بأن يُفسخ النّكاح وتُنكح للكفْء، اعتبارا بقاعدة المعاملة بنقيض المقصود.

القاعدة السابعة: العادة محكمة[43]

تعدّ هذه القاعدة إحدى القواعد الكبرى الخمس التي يبنى عليها الفقه الإسلامي، وهي تعبر عن مكانة العرف ومدي سلطانه في بناء الأحكام، كما أنها دليل على يسر الشريعة ورعايتها لمصالح المجتمع المسلم، وتعتبر كذلك من الشواهد على رفع الحرج في الشريعة الإسلامية الذي هو مقصد من مقاصدها، ومفاد هذه القاعدة على وجه العموم: أن العادة تجعل حَكَماً لإثبات حكم شرعي. سواء كانت عادة عامة أو خاصة إذا اطردت ولم يوجد التصريح بخلافها. ولم تخالف نصاً شرعياً أو شرطاً لأحد المتعاقدين[44].

ومن الشواهد على استدلال الفقهاء بهذه القاعدة وتحكيمها ما أفتى به الإمام المازوني في مسألة بيع المرأة شوارها تعقيبا على قول ابن عتاب عن ابن زرب: "ليس للزوجة بيع شوارها من نقدها إلا بعد مدة، وهي أن تمضي مدة انتفاع الزوج بها، قال: والسنة في ذلك قليلة".

قال أبو زكرياء المازوني معقبا: "والمعوّل في ذلك في كل بلد على غالب عادة أهله، فإن كانت العادة عندكم بقاء شوار المرأة في بيتها السّنة أو أكثر منها إلى أن تلد فالعمل على ما تقرّر من العادة، وإن اختلف ذلك بحسب البينات فراع عادة بينة تلك المرأة"[45].

ويرى الباحث أن الفقيه جعل العادة هي التي تقرّر في هذه النّازلة مدة المكث والبقاء، حتّى يمكن للزوجة بيع شوارها، وهذا يدلّ على مكانة العرف وأهميته في الفتوى وتأسيسها، وهذا مؤشر ظاهر في العمل بقاعدة "العادة محكمة" لدى فقهاء المنطقة في كونها حجة شرعية حيث لا نص.

القاعدة ا: درء المفاسد أولى من جلب المصالح[46]

تعدّ هذه القاعدة من أهمّ مسالك الاجتهاد للوصول إلى مناسبات ومقاصد الأحكام الشّرعية، خاصّة عند التّعارض أو التّداخل بين المصالح والمفاسد، فهذه القاعدة تضبط طريق التّرجيح بين المصالح والمفاسد.

وهي تعني أنّ المكلّف إذا كان بصدد جلب مصلحة لكن تلازمها أو اعترضها مفسدة فليترك تلك المصلحة حتى لا يقع في المفسدة الملازمة لها، وهكذا كلّما اختلطت المصالح بالمفاسد، كان درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح، أيْ أنّ الأَولوية للسّلامة من المفاسد والمحظورات، في مقابل التضحية بالمصالح والمشروعات.

وقد ورد الاستئناس بهذه القاعدة- المقاصدية - الفقهية في الدرر المكنونة في جواب الحافظ أبي عبد الله بن مرزوق وذلك في مسألة الجنب الذي لم يجد الماء إلا في المسجد، فكان جوابه: "يُغتفر للقدوم على المكروه لتحصيل الواجب، لأنّ تجنّب المكروه من باب جلب المصالح، وفعل الواجب من ذلك، ومن درء المفاسد، وقد علمتَ أنّ درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح وله نظائر، فقولكم واضح أنّه غير قادر على الاستعمال في المسجد فيه ماترى"[47].

خاتمة:

من خلال هذا البحث تبينت الأمور الآتية:

- إن القواعد الفقهية ليست وليدة مصدر واحد، ولا هي نتيجة استدلال معيّن محدود، وأن قوتها متوقفة على مدى قوة مصدرها.
- دراسة علم القواعد الفقهية تساعد الفقيه على فهم مناهج الفتوى وإدراك مقاصد الشريعة والاطّلاع على الفقه الإسلامي بأيسر الطرق.
- القاعدة الفقهية تضبط الأحكام المتعددة، وتساعد على التعليل والترجيح، والتعرف على الروابط بين الفروع والجزئيات المتفرقة تسهيلا لاستنباط الأحكام الشرعية مما يساهم في إثراء الفقه الإسلامي.
- من الضوابط المهمة في الاستدلال والاستئناس بالقواعد الفقهية وأهلية المجتهد؛ لأنّ عملية الاستدلال وإلحاق الفرع الفقهي بقاعدته يتطلب نوع من الاجتهاد ودُربة في استنباط الأحكام من أدلّتها، كما يتطلّب فقها متقدّما للقواعد الفقهية.
- الاختلاف والتنوع في القواعد الفقهية يدلّ على مرونة الشّريعة وقواعدها الذي يسمح لها بمواكبة المستجدّات خاصّة في جانب الفتوى والقضاء.
- النازلة هي ما استدعى حكما شرعيا من الوقائع المستجدة، وعلاقة القواعد الفقهية بالنوازل علاقة تكامل؛ لأنّها تعتبر قانونا ضابطا لفقه النوازل.
- إدراك العلاقة بين القواعد الفقهية والنوازل يؤدّي إلى توسيع الأصول الاجتهادية مما يسهّل ضبْط ومعالجة الوقائع الحادثة.

- من منهج فقهاء المالكية توظيف القواعد الفقهية استدلالا واستئناسا بها في مجال الفتوى والقضاء وذلك من خلال الفتاوى الموجودة في الدرر المكنونة.
- تنوع أصول وأدلة المالكية وعرض الآراء المختلفة جعلت لمنهج الفتوى عند المالكية ميزة عند المخالف واتّساعا لصدره.

التوصيات:

يعد كتاب الدرر أحد المصادر في النوازل عند المالكية، لذا يرجى الاعتناء به من طرف الباحثين كتخصيصه بدراسات معمقة كـالآتي:

- الاستدلال بالقواعد المقاصدية في الفتاوى المازونية.
- الاستدلال بالأصول الاجتهادية في الفتاوى المازونية.
- خصائص الفتوى عند المالكية من خلال الدرر المكنونة.

قائمة المصادر والمراجع:

1- أبو القاسم سعد الله 2013م، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط1، 1998م.
2- سرير حاج خيرة، قاعدة العادة محكمة وأثرها في نوازل الأسرة من خلال نوازل المازوني، المجلة الجزائرية للمخطوطات، جامعة أحمد بن بلة وهران 1، العدد14، يناير 2016م.
3- أبو عبد الله المقري، قواعد الفقه، تح : محمد الدردابي، دار الأمان، الرباط، 2012م.
4- الفيومي (770هـ)، المصباح المنير شرح في غريب الشرح الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت.
5- أبو الحسن الندوي (1420هـ)، القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ط3، 1412هـ.
6- شهاب الدين الحموي (626 هـ)، غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، القاهرة، دار الكتب العلمية، ط 1،1985م.
7- محمد علي حسين المالكي المكي (1367هـ)، تهذيب الفروق، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، وفيها اختصر الفروق ولخصه وهذبه ووضح بعض معانيه.
8- الشاطبي (790هـ)، الموافقات ،تح: أبو عبيدة، دار ابن عفان، ط1، 1997م.
9- مصطفى أحمد الزرقا (1420هـ)، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط3، 1425هـ.
10- محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي، ط1، 1414هـ.
11- يعقوب الباحسين (1441هـ)، المفصل في القواعد الفقهية، دار التدمرية، الرياض، ط2، 2011م.
12- ابن فارس (395هـ)، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق.
13-أبو هلال العسكري (395هـ)، الفروق في اللغة، تح: القدسي حسام الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م.
14- أبو الوليد الباجي (474هـ)، الحدود في الأصول، تح: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003م.
15- شهاب الدين القرافي (684هـ)، شرح تنقيح الفصول، تح: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة المتحدة، ط1، 1973م.
16-الآمدي (631هـ)،الإحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، لبنان.
17- تقي الدين بن علي الفتوحي الملقب بابن نجار (949 هـ)، مختصر التحرير شرح كوكب المنير، تح: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1997م.
18- بدر الدّين الشوكاني (1250هـ)، إرشاد الفحول، تح: الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1999م.
19- ابن السبكي، الأشباه والنظائر، تح: أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991م.
20- محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، جامعة الشارقة، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2006م.
21- أبو زكريا يحيى المازوني، الدرر المكنونة، مسائل النكاح والإيلاء واللعان والظهار والعدد والرضاع والنفقات، تح: كريف محمد رضا، رسالة دكتوراه، جامعة وهران1، 2015-2016م.
22- ابن فرحون، تبصرة الحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1.
23- مجلة الأحكام العدلية، تح: نجيب هواويني، الناشر: نور محمد، كارخانه تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي.

24- محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (711هـ)، لسان العرب: الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ.
25- محمد الزرقا (1357هـ)، شرح القواعد الفقهية، تعليق: أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط2، 1989م.
26- ابن نجيم (970 هـ)، الأشباه والنظائر، تخريج :زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1999م.
27- أبو زكريا يحيى المازوني، الدرر المكنونة، مسائل الطهارة حتى مسائل الضحايا والعقيقة، تح: ماحي قندوز، رسالة دكتوراه، جامعة وهران1، 2010-2011م.
28- محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة.
29- أبو زكريا يحيى المازوني، الدرر المكنونة، مسائل الجهاد والأيمان، تح: قموح فريد، رسالة ماجستير، جامعة منتوري، قسنطينة 2010-2011م.
30- أبو زكريا يحيى المازوني (883هـ)، الدرر المكنونة، مسائل الطهارة حتى مسائل النزاع بين طلبة غرناطة، تح: إسماعيل بركات، رسالة ماجستير، جامعة قسنطينة، 2009- 2010م.
31- البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2003م.

الهوامش:

[1]- أبو القاسم سعد الله 2013م، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط1، 1998، ص43.
[2]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المصدر نفسه، ص43 وسرير حاج خيرة، قاعدة العادة محكمة وأثرها في نوازل الأسرة من خلال نوازل المازوني، المجلة الجزائرية للمخطوطات، جامعة وهران 1أحمد بن بلة، العدد14، يناير 2016، ص86.
[3]- أبو عبد الله المقري، قواعد الفقه، تح: محمد الدردابي، دار الأمان، 2012، الرباط، ص77.
[4]- الفيومي (770هـ)، المصباح المنير شرح في غريب الشرح الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، 510/2.
[5]- أبو الحسن الندوي (1420هـ)، القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ط3،1412هـ، ص35.
[6]- شهاب الدين الحموي (626 هـ)، غمزعيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، القاهرة، دار الكتب العلمية، ط 1، 1985، 51/1.
[7]- محمد علي حسين المالكي المكي(1367هـ)، تهذيب الفروق، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، وفيها اختصر الفروق ولخصه وهذبه ووضح بعض معانيه 36/1.
[8]- الشاطبي(790هـ)، الموافقات، تح: أبو عبيدة، دار ابن عفان، ط1، 1997، 14/4.
[9]- مصطفى أحمد الزرقا 1420، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط3،1425هـ،965/1.
[10]- محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي، ط1، 1414هـ، ص46.
[11]- الشاطبي (790هـ)، الموافقات، المصدر نفسه، 84/2.
[12]- يعقوب الباحسين (1441هـ)، المفصل في القواعد الفقهية، دار التدمرية، الرياض، ط2، 2011، ص 21.
[13]- محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (711هـ)، لسان العرب: الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ، 656/11.
[14]- محمد صدقي آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 2003 م، ص48.
[15]- أحمد الندوي، القواعد الفقهية، المرجع السابق، 281.
[16]- أحمد الندوي، القواعد الفقهية، المرجع نفسه، ص281.
[17]- الشاطبي الموافقات، المصدر السابق، 28/1.
[18]- البورنو، موسوعة القواعد الفقهية المرجع نفسه، ص48.
[19]- البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، المرجع نفسه، ص48.
[20]- محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، جامعة الشارقة، دار الفكر، دمشق، ط: 1، 2006 م، ص325.
[21]- أبو زكريا يحيى المازوني، الدرر المكنونة، مسائل النكاح، تح: كريف محمد رضا، رسالة دكتوراه، 2015-2016م، ص 299.
[22]- ابن السبكي، الأشباه والنظائر، تح: أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991م، 310/1.

[23]- أبو زكريا يحيى المازوني، الدرر المكنونة، مسائل النكاح، المصدر السابق، ص 242-243.
[24]- أبو زكريا يحيى المازوني، الدرر المكنونة، المصدر نفسه، ص243.
[25]- ابن فرحون، تبصرة الحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 154/2.
[26]- مجلة الأحكام العدلية، تح: نجيب هواويني، الناشر: نور محمد، كارخانه تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي، المادة 19.
[27]- محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (711هـ)، لسان العرب، المصدر السابق، 482/4.
[28]- محمد الزرقا (1357هـ)، شرح القواعد الفقهية، تعليق: أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط2، 1989، ص65.
[29]- أبو زكريا يحيى المازوني، الدرر المكنونة، المصدر السابق، ص 173-174.
[30]- أبو زكريا المازوني، المصدر نفسه، ص175.
[31]- أبو زكريا المازوني، المصدر نفسه، ص158.
[32]- البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ص136.
[33]- أبو زكريا يحيى المازوني، الدرر المكنونة، مسائل الطهارة حتى مسائل الضحايا والعقيقة، تح: ماحي قندوز، رسالة دكتوراه، جامعة وهران1، 2010-2011م، ص469.
[34]- مجلة الأحكام العدلية، المصدر السابق، المادة 29
[35]- محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، 226/1.
[36]- البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، المرجع السابق، ص231.
[37]- أبو زكريا يحيى المازوني، الدرر المكنونة، مسائل الجهاد والأيمان، تح: قموح فريد، رسالة ماجستير، جامعة منتوري، قسنطينة 2010-2011م، ص175.
[38]- أبو زكريا يحيى المازوني (883هـ)، الدرر المكنونة، مسائل الطهارة حتى مسائل النزاع بين طلبة غرناطة، تح: إسماعيل بركات، رسالة ماجيستر، جامعة قسنطينة، 2009-2010م، ص307.
[39]- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة، المصدر نفسه، ص 252-253.
[40]- ابن نجيم (970هـ)، الأشباه والنظائر، تخريج: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 1999م، ص 132 ومجلة الأحكام المادة 99.
[41]- محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، المرجع السابق، ص414، والبورنو، موسوعة القواعد الفقهية، المرجع السابق، ص151.
[42]- المازوني، الدرر المكنونة، تح: كريف محمد رضا، المصدر السابق، ص 108-109.
[43]- مجلة الأحكام العدلية المادة 36.
[44]- البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، المرجع السابق، ص338، وأحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، المرجع السابق، ص165.
[45]- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة، المصدر السابق، ص 203-204.
[46]- مجلة الأحكام العدلية المادة 30.
[47]- أبو زكريا يحيى المازوني (883هـ)، الدرر المكنونة، مسائل الطهارة حتى مسائل النزاع بين طلبة غرناطة، المصدر السابق، ص383-384.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 527 – 540
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

خصوصية الجرائم الأسرية المستحدثة في ضوء المتغيرات المعاصرة

The Peculiarity Of New Family Crimes In The Light Of Contemporary Changes

د/ عماد عجابي
كلية الحقوق والعلوم السياسية – جامعة محمد بوضياف مسيلة
Imad.adjabi@univ-msila.dz

تاريخ الإرسال: 2020/08/07 تاريخ القبول: 2022/03/26

الملخص:
تشهد الأسرة عدة متغيرات اجتماعية واقتصادية وصناعية، وتبعا لذلك ساهم الإجرام بقسط وافر في تفكيكها في ظل استقطاب مختلف الآفات منها جريمة المخدرات، التجارة بكل من البشر وأعضاء البشر، وما تواجهه من تحديات منها العولمة، فك الرابطة الزوجية، العنوسة، الإجهاض.
بالرغم ما توفره الدولة من حماية قانونية للأسرة من مختلف الجرائم سواء في الدستور الجزائري أو في قانوني الأسرة وقانون العقوبات وبعض القوانين ذات الصلة، إلا أنها عرفت عدة متغيرات خاصة مع الانتقال النوعي من مفهوم الجرائم الأسرية التقليدية إلى الجرائم الأسرية المعاصرة فيما يعرف "بالجرائم المستحدثة".
من هذا المنطلق تبرز أهمية البحث فيما تشهده الأسرة من تغيرات معاصرة في جانبها الإجرامي. فإذا كانت الجرائم الأسرية المستحدثة مجرد جرائم أسرية تقليدية أثرت عليها المتغيرات الحالية فإلى أي مدى يمكنها المساس بالنظام الأسري؟ وتم الوصول إلى نتيجة مفادها أن الإجرام الأسري المستحدث له خصوصية ناشئة عن مسايرة مستجدات العصر، ومواجهة تداعياته هي مهمة صعبة ومتشعبة في نفس الوقت.
الكلمات المفتاحية: الأسرة؛ الجرائم المستحدثة؛ الجرائم التقليدية؛ المتغيرات المعاصرة.

Abstract:

The family is witnessing several social, economic, and industrial variables, and accordingly criminals have contributed a great deal in dismantling it in light of the polarization of various pests, including drug crime, trade in both human beings and human organs, and the challenges that it faces, including globalization, the dissolution of marital bonds, spinsterhood, and abortion.

Although the state provides legal protection for the family from various crimes, whether in the Algerian constitution or in the family laws, the penal code and some related laws، it has known several variables, especially with the qualitative shift from the concept of traditional family crimes to contemporary family crimes in what is known as "emerging crimes".

From this standpoint، the importance of researching the contemporary changes in the family on its criminal side is highlighted. If the emerging family crimes are just traditional family crimes influenced by the current changes, then to what extent can they affect the family system? A conclusion was reached to the effect that the newly created family crime has a specificity arising from keeping pace with the developments of the times, and facing its repercussions is a difficult and complex task at the same time.

Key words: family; new crimes; traditional crime; contemporary variables.

مقدّمة:

يمر النظام الأسري في المجتمع الجزائري والمجتمع العربي ككل، في الآونة الأخيرة بعدة متغيرات اجتماعية واقتصادية وصناعية، نتيجة ظاهرة الإجرام المستحدث، خاصة مع ظهور التقنية وتطورها ودعمها للجرائم وآثارها على تماسك الأسرة، منها جريمة المخدرات، الاختطاف، التجارة بأعضاء البشر، التطرف الديني، الإجهاض. مما يستلزم ضرورة مواكبة التشريع لتطوراتها.

الجريمة المستحدثة في ظلها لا يكون المجرم مضطرا للتنقل لارتكاب الجرم الأسري المعتاد، إذ يمكنه القيام بذلك وهو في منزله أو في مكتبه بالاعتماد على مفرزات التطور خاصة التقني منه، وهو ما يعني تجاوز بعدي المكان والزمان، كما يتجلى تأثيرها على الأسرة في انحراف سلوك الفرد مما يؤدي لتفكك الروابط الأسرية، فمثلا إذا كان الأب مدمنا تفقد الأسرة راعيها الأول ويصبح الأبناء دون رقابة مما يساعد على الانحراف، فضلا على تفاقم المشكلات الأسرية كالطلاق، وظهور الاكتئاب، الانتحار، السرقة، التطرف الديني، الانحلال الخلقي، القتل وغيرها. وبالتالي إهدار طاقات الأفراد.

إن البلد الذي تتنامى فيه الجرائم المستحدثة، ينتاب فيه الفرد الخوف على حياته وماله وبنيه ومركزه الاعتباري، مما يمزق الروابط الأسرية والثقة المفترض أن تكون متبادلة بين الأفراد، فيجعل من الفرد كائن أناني يركز حياته حول ذاته غير مكترث بالآخرين، مما يقطع أواصر الصلة من تعاون وتعاضد وتضحية ذاتية. ومن بين العوامل التي مهدت الطريق لذلك، مفرزات التطور التقني والمعلوماتي والعولمة ونشاط الشركات المتعددة الجنسيات، حيث انتقلت الجريمة للحدود الوطنية مثلها مثل انتقال الأموال والسلع وآثارها على تماسك النظام الأسري، مما يستلزم الوقاية من هذه الجرائم قبل استفحالها على ضوء القاعدة الذهبية" الوقاية خير من العلاج".

وبناء عليه، فإذا كانت الجرائم الأسرية المستحدثة مجرد جرائم أسرية تقليدية أثرت عليها المتغيرات الحالية فإلى أي مدى يمكنها المساس بالنظام الأسري؟ ويهدف البحث للتعرف على خصوصية الإجرام الأسري الناشئة عن مسايرة مستجدات العصر وسبل المواجهة.

على ضوء هذه الإشكالية نتبع المنهج الوصفي التحليلي لموضوعنا هذا على ضوء الخطة التالية:

أولا- مفهوم الجريمة المستحدثة الماسة بتماسك النظام الأسري

1- المقصود بالجريمة المستحدثة، أهم أنواعها وتمييزها عن الجرائم التقليدية.

2- أسباب ظهور الجرائم المستحدثة الماسة بتماسك الأسرة.

ثانيا- طرق الوقاية من الجريمة المستحدثة الماسة بتماسك النظام الأسري

1- دور الأسرة، المؤسسة الدينية و المؤسسة التعليمية والثقافية.

2- دور المؤسسة الإعلامية والجهاز القضائي.

وسنفصل ذلك فيما يلي:

أولا- مفهوم الجريمة المستحدثة الماسة بتماسك النظام الأسري:

نشير ابتداء أنه إذا كان للأسرة[1] ارتباط بالجانب الجزائي أو المدني، فإنه على مستوى الدعوى المدنية الناتجة عن جريمة ما، يترتب عنها تعويض الضرر (دعوى مدنية تبعية ناتجة عن جنحة اختطاف الأطفال القصر مثلا) وامتداد تمثيل النيابة العامة للمساهمة في قضايا الأسرة سواء طرف أصلي أو منضم حماية للمجتمع وللأطراف في مركز الضعف، بحسب المادة 3 مكرر من قانون الأسرة المذكور أدناه، التي بينت

أن النيابة العامة أصبحت في قضايا الأسرة طرفا أصليا رئيسيا في الدعوى، تتقاضى تلقائيا مدعية أو مدعى عليه للدفاع عن مصلحة المجتمع وحماية النظام العام[2].

على مستوى الواقع العملي أدى تطبيق المادة 3 مكرر إلى إحداث ارتباك على مستوى القضاء فيما يتعلق بتجسيد هذا الدور وهذا لأن النيابة العامة والقضاة والمحامون لم يتمكنوا من تطبيق هذه المادة في ظل قانون الإجراءات المدنية وبعده قانون الإجراءات المدنية والإدارية، في الغالب من قضايا الأسرة. لذلك نجد شراح قانون الأسرة قد اختلفوا في فهم هذه المادة وفسروها عدة تفسيرات (فمنهم من تبناها كما هي وتطبيقها في ضوء قانون الإجراءات المدنية والإدارية ومنهم من دعا للتوقف والتحفظ بشأنها لغاية صدور تفسير قضائي أو تشريعي، ومنهم من أكد ضرورة تعديل دور النيابة العامة فتصبح طرفا منضما وجوبا انسجاما مع النص والتطبيق والإبقاء عليها كطرف أصلي يخالف المنطق القانوني). إن مقصد التشريع الجزائري من تشريع المادة 3 مكرر هو تعزيز حماية الأسرة[3].

غير أنه من زاوية أخرى للأسرة ارتباط بالدعوى الجزائية (الجانب الجزائي) واختصاص النيابة العامة الأصيل في تحريك ومباشرة الدعوى العمومية بحسب المادة الأولى من قانون الإجراءات الجزائية أو من حيث ضرورة استيعاب الجرائم المستحدثة وإحداث أقطاب جزائية متخصصة في المنظومة القضائية الجزائرية (توسيع الاختصاص). فكيف لهذه الأنظمة القانونية من وجهة نظرنا مسايرة مستجد ما يعتري النظام الأسري من جرائم خاصة مع ظهور الجريمة المستحدثة؟ فما المقصود بهذه الظاهرة، أهم أنواعها وتمييزها عن الجرائم التقليدية؟[4].

1- المقصود بالجريمة المستحدثة، أهم أنواعها وتمييزها عن الجرائم التقليدية:

أ- المقصود بالجريمة المستحدثة: يمكن تعريف الجريمة، بمفهومها العام، بأنها سلوك الفرد، عملا كان أو امتناعا، يواجهه المجتمع بتطبيق عقوبة جزائية وذلك بسبب الاضطراب الذي يحدثه في النظام الاجتماعي[5].

ويعبر عن الجريمة المستحدثة أيضا بالجريمة المستجدة، هي ظواهر إجرامية أفرزتها تيارات انحرافيه، نتيجة تغير أنماط الحياة ووسائل العيش والرفاه، وهي تتصف بدهاء ومكر فاعليها وتمويههم، كما تتميز بدقة التنفيذ وخطورته على المواطنين والأمن العام6. وهي تختلف عن باقي الجرائم الأخرى والمعبر عنها بالجرائم التقليدية والتي برزت على الساحة الإجرامية منذ أمد بعيد. وعبارة "جرائم مستحدثة" هي أنماط مختلفة من الجرائم لم يألفها المجتمع السابق من حيث التخطيط لها، أسلوب ارتكابها ونوع الجناة فيها مع الاستعانة بمعطيات العلم الحديث (تطور التقنية) مثل جرائم المخدرات.

وفي هذا الصدد عرف المؤتمر العاشر للأمم المتحدة لمنع الجريمة ومعاقبة المجرمين الجريمة المعلوماتية بأنها: "كل جريمة يمكن ارتكابها بواسطة نظام حاسوبي أو شبكة حاسوبية". وقد تكون هذه الجريمة عن طريق دعامة معلوماتية تسهل الجرم (التزوير، اختلاس الأموال، النصب والاحتيال، حيازة وإخفاء مواد غير مشروعة...الخ) أو تهدف هذه الدعامة للجرم (سرقة المعلومات، الدخول غير المشروع لمعطيات أو لنظام لأغراض إجرامية)[7].

كثيرا من الباحثين في علم الجريمة أفردوا الجريمة المنظمة كنمط من هذه الأنماط، غير أن هناك من يخالف هذا الرأي، حيث أن هناك بعض أنماط الجريمة المستحدثة، وبفضل التطور التكنولوجي أصبحت تأخذ صفة التنظيم والتقاسم بالأدوار. ولاعتبار الجريمة مستحدثة هناك عدة معايير:

- المعيار الاجتماعي، فتعد الجريمة مستحدثة إذا كانت جديدة على النظام الاجتماعي السائد.
- المعيار القانوني، السلوك الجديد الذي يمثل خرقا للأعراف والقيم السائدة في المجتمع مع انعدام النص التشريعي الذي يجرمه ويعاقب عليه، فحسب القانون الجزائري[8] لا جريمة ولا عقوبة أو تدابير أمن بغير قانون (الركن الشرعي للجريمة).
- المعيار الإجرائي، إذا تم استخدام أساليب وأدوات جديدة في ارتكابها أو في إخفائها أو التهرب من الملاحقة القضائية لها.

والمجرم الحديث - مقارنة بالمجرم التقليدي- يتسم ببعض السمات أهمها: التخصص النوعي، الذكاء والاحتراف، عدم استعمال العنف[9].

ب- أهم أنواع الجرائم المستحدثة الماسة بتماسك الأسرة:

إلى جانب الجرائم الأسرية التقليدية (جرائم الاعتداء على الحياة، جرائم الضرب والجرح، جرائم الاعتداء على أموال الأقارب والأزواج، جرائم إهمال الأسرة) هناك عدة أنواع مستحدثة يستحيل حصرها منصوص عليها قانونا تحت عنوان "فيما يتعلق بالاتجار بالأعضاء أو ما تعلق بالجنايات والجنح ضد الأسرة والآداب العامة"[10]، أو ما تعلق بقانون المخدرات[11]، خاصة مع ما يفرزه التطور التقني والمعلوماتي من أساليب تساعد على ظهورها، ونذكر أهمها جرائم الاتجار بالمخدرات وجرائم الاتجار بالنساء والأطفال والأعضاء البشرية كمايلي:

- **جرائم الاتجار بالمخدرات**: تعد هذه الجرائم من أمهات المشاكل الاجتماعية التي يواجهها المجتمع الدولي ومن ضمنه المجتمع العربي والمجتمع الجزائري بالأخص، وهي أخطر الأنشطة الإجرامية، وهناك صلة مباشرة بين إدمان المخدرات والإجرام، حيث تتجلى في زيادة عدد الجرائم بسبب عملية تعاطي المخدرات وكذلك الاتجار فيها.

والحقيقة أنها أصبحت تجارة دولية رائجة تقوم بها عصابات واسعة (إمبراطوريات المخدرات) تمكنت من التغلغل في العديد من قطاعات المجتمع وفي تكوين بعض الأحزاب السياسية، ولا تعود مسؤولية انتشار المخدرات إلى الأسرة أو الشارع أو النادي أو المجتمع ككل، وإنما يعزى انتشارها إلى وسائل الاتصال الحديثة، مما يجعل المكافحة أمرا في غاية الصعوبة، ما لم تكن الأجهزة الأمنية على قدر كاف من التدريب والتأهيل للمواجهة[12]. وقد جاء القانون الجزائري رقم 18/04 المؤرخ في 25 /2004/12 المتعلق بالوقاية من المخدرات والمؤثرات العقلية وقمع الاستعمال والاتجار غير المشروعين بها، لتدارك الفراغ الموجود في قانون الصحة (المذكور أدناه) وتكييف التشريع الوطني مع الالتزامات المترتبة عن الاتفاقيات الدولية التي صادقت عليها الجزائر[13].

تضمن القانون في مواجهة الإجرام المتعلق بالمخدرات والمؤثرات العقلية تدابير وقائية وعلاجية وعقوبات، التدابير الوقائية والعلاجية، نص القانون على ثلاثة أنواع (عدم المتابعة القضائية، الأمر بالعلاج المزيل للتسمم، الإعفاء من العقوبة)[14].

تدخل المشرع الجزائري مؤخرا، حيث انحلت اللجنة الوطنية للمخدرات وحل محلها ديوان وطني يهدف إلى تحقيق نفس الغاية، يوجد هذا الديوان لدى رئاسة الحكومة "يتكفل بالتعاون مع القطاعات المعنية، بإعداد السياسة الوطنية واقتراحها، لمكافحة المخدرات وإدمانها في مجال الوقاية والعلاج وإعادة الإدماج والقمع والسهر على تطبيقها، وحتى تساهم بصفة فعالة في محاربة الأنشطة المتعلقة بالمخدرات، انضمت الجزائر إلى عدة اتفاقيات دولية أبرمت في هذا المجال[15].

ولقد بين القانون المتعلق بالصحة16 الجزاء المترتب، الذي تقمع به مخالفة الأحكام المتعلقة بإنتاج وصنع المواد السامة والمخدرات. فالمادة 241 من هذا القانون تنص في هذا الشأن على عقوبة الحبس من شهرين إلى سنتين و/أو بغرامة من 2000 إلى 10.000 دج إذا كانت المواد السامة غير مخدرة. أما بالنسبة للمخدرات فالعقوبة حسب المادة 242 هي الحبس من سنتين إلى عشر سنوات و/أو غرامة تتراوح بين 5000 إلى 10.000 دج.

وتعاقب المادة 243 بالحبس من عشر سنوات إلى عشرين سنة وبغرامة من 5000 إلى 10.000 دج الأشخاص الذين يصنعون بصفة غير شرعية مخدرات أو يحضرونها أو يحولونها أو يستوردونها أو يتولون عبورها أو يصدرونها أو يستودعونها أو يقومون بالسمسرة فيها أو يبيعونها أو ينقلونها أو يعرضونها للتجارة بأي شكل كان. وتطبق نفس العقوبة على محاولة ارتكاب هذه الأفعال أو على الاشتراك في ارتكابها (المادة 244 منه).

ويمكن الحكم بعقوبات تكميلية تتمثل في: الحرمان من الحقوق المدنية والمنع من ممارسة المهنة ويحكم وجوبا بمنع الإقامة وبسحب جواز السفر ورخصة السياقة ومصادرة المواد المحجوزة وكذا الأثاث والمنشآت والأواني والوسائل الأخرى التي استعملت في صنع المواد.

وفيما يتعلق بالمواد السامة، نجد نص المادة 3/28 من قانون حماية المستهلك التي تضاعف العقوبة التي نصت عليها الفقرة الثانية منه في حالة مخالفة الحكم الوارد في المادة 16 من نفس القانون. وتتمثل في الحبس من عشرة(10) أيام إلى شهرين و/أو بغرامة من 100 دج إلى 1000 دج.

كما تعاقب المادة 261 من نفس القانون مخالفة الأحكام المتعلقة بالمستخلصات التي تستخدم في صنع المشروبات الكحولية بالحبس من شهرين (2) إلى سنة(1) و/أو بغرامة من 500 دج إلى 10.000 دج ويضاعف الحد الأدنى والحد الأقصى من هذه العقوبة في حالة العود. كما يمكن أيضا الحكم بغلق المؤسسة نهائيا ومصادرة السلع والعتاد بالإضافة إلى إمكان الحكم بالحرمان من الحقوق المدنية من سنة (1) على الأقل إلى خمس (5) سنوات على الأكثر.

- **جرائم الاتجار بالنساء والأطفال والأعضاء البشرية**: عمليات التغرير والإغراء التي يمتهنها مجرمو الاتجار بالنساء والأطفال في عالم تجارة الجنس الدولية، من خلال الوعود بحياة أفضل، خاصة ممن يكافحون من أجل البقاء على قيد الحياة في مجتمع يعاني الفقر وقلة فرص العمل وضعف الدخل الاقتصادي خاصة في الدول النامية.

وتعد هذه التجارة من أكثر الأنواع غير المشروعة نموا، فتشير الإحصائيات الدولية بأن هناك 4000000 يتعرضون لهذه التجارة كل سنة في العالم، ينتج عنها أرباح طائلة لمؤسسات إجرامية تصل إلى حوالي 07 بلايين دولار أمريكي سنويا، بالإضافة إلى الحمل غير المشروع وانتشار الأمراض الجنسية المعدية وخصوصا مرض الإيدز. ولهذه التجارة بعدان: الأول، يتعلق بحقوق الإنسان، والثاني، يتعلق بقضية التنمية.

أما جرائم الاتجار بأعضاء البشر فبرزت بسبب الحاجة والفقر، الذي كثيرا ما يدفع البعض للتفكير في بيع أعضائهم، استجابة للإغراءات المالية، فكل هذا بفضل الطفرة العلمية الهائلة التي سجلتها مهنة الطب الجراحي التي نجحت في زراعة الأعضاء البشرية في جسم الإنسان، حيث انتهز رواد الجريمة وخبراؤها هذا كله وفاجئوا العالم بجرائم مستحدثة تساير مستجدات العصر[17].

وبالرجوع إلى تعديل قانون العقوبات الجزائري (المادة 319 مكرر منه)، نجده يعاقب على بيع وشراء الأطفال القصر (دون سن 18 سنة) بالحبس من 05 سنوات إلى 15 سنة وبغرامة من 500.000 إلى 1500.000دج، وإذا ارتكبت هذا الفعل جماعة إجرامية منظمة أو عابرة للحدود الوطنية، فالعقوبة بالسجن من 10 سنوات إلى 20 سنة وبغرامة من 1.000.000 إلى 2.000.000 دج[18].

ج- التمييز بين الجرائم المستحدثة والجرائم التقليدية:

إن الجرائم المستحدثة تختلف من حيث الشكل والمضمون والهدف عن الجرائم التقليدية، فجريمة السرقة على سبيل المثال لم تعد بحاجة إلى أن يذهب السارق للبنك لسرقة محتوياته، وإنما يكفيه الدخول إلى حسابات المودعين والتعديل عليها وتجميع مبلغ ووضعه في حساب ما. فضلا على أن الجرائم التقليدية محددة بنصوص قانونية (الركن الشرعي للجريمة "لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص")، أما الجرائم المستحدثة فهي جرائم غير مشمولة إلى حد ما بنص قانوني وهي الجرائم الناشئة عن التغيرات في البنى الاجتماعية والاقتصادية، مما يعقد المسألة أكثر.

2- أسباب ظهور الجرائم المستحدثة الماسة بتماسك الأسرة:

يلاحظ أن أهم سبب، هو البعد الاقتصادي - بالإضافة إلى البعد الاجتماعي، الثقافي... الخ- للعولمة الذي يرتكز على مبدأ حرية التجارة الدولية وفي جانبها السلبي انسياب السلع والخدمات بصفة غير قانونية لمجموعة خاصة من المستهلكين، وبالتالي السيطرة على الهيكل العام للاقتصاد التحتي، إذ تقدم فرصا كما تقدم مخاطر على الاقتصاديات الناشئة وحالة اللاأمن التي تنشأ عنها، واستقطاب مختلف الآفات19 وأثرها بالأخص على تماسك النظام الأسري.

ومن نتاج التطور الاقتصادي والاجتماعي الذي حصل في المجتمعات العربية والمجتمع الجزائري ككل خلال الفترة الأخيرة أن وجد أفراد الأسرة أنفسهم في مجتمع جديد، قوامه المصالح المادية والاستهلاكية، ولكون أبرز سمات التطور السرعة والتغير، فقد برزت أنماط من السلوك المنحرف خرجت بالفرد عن الإطار التقليدي للجريمة إلى إطار الجرائم المستحدثة غذته ظاهرة البطالة والبحث عن سبل الربح السريع وعدم الاكتراث بالقوانين والأنظمة في هذا المجال...الخ.

وخلص بعض الباحثين إلى وجود علاقة ارتباطيه قوية بين الإدمان وإقدام من يصاب به على الجريمة، بسبب الرغبة في زيادة موارده المالية ليغطي نفقات الإدمان، هذا بالإضافة إلى ما يؤدي إليه الإدمان من تأثير مباشر على القدرات العقلية للشخص مما يفقده القدرة على التحكم في سلوكياته وقد يؤدي إلى ارتكاب الجرائم.20وتترك الجرائم الاقتصادية تأثيرا كبيرا على القيم والروابط بين أفراد المجتمع، حيث تسيطر ظاهرة الأنانية والتفكك الأسري، تحدي القوانين وروح التمرد والاستهانة بالسلطة الشرعية وعدم الرغبة في التمسك بالأنظمة والقوانين المعمول بها[21].

ولا ننسى هنا أفكار العولمة الوافدة، وخاصة بعد مقررات نيروبي عام 1985، ومؤتمر بكين سنة 1995، وكذا مؤتمر نيويورك المنعقد في 2000/06/05، المتعلقة بحقوق المرأة بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية، والتي دعت في توصياتها إلى ضرورة المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة، وإزالة كافة التمييز ضد المرأة مهما كانت مبرراته، والدعوة إلى الأسرة "اللانمطية" التي تقوم على تعاطي الجنس بغير قيود، وانهيار السلطة الأبوية، على أسس من الإباحية والجنس واللذة لا غير، وتقليل الإنجاب بالتوفير المجاني لوسائل منع الحمل[22]. وإن كانت هذه النصوص الدولية لا تتلاءم ولا تتماشى دائما مع مبادئ وقيم ديننا الحنيف ومجتمعاتنا وحضارتنا، لذا نجد أن الدول الإسلامية - من بينها الجزائر- غالبا ما تتحفظ عند التوقيع

على الاتفاقات الدولية، والحقيقة أن الحقوق الأساسية للإنسان التي وضعها الإسلام، سواء داخل الأسرة أم خارجها، هي التي يستوجب الاهتمام بها لما تحمله من استقرار وثبات للأسرة،23 وعليه، فهذه الجرائم تضع على عاتق مؤسسات الدولة سبل مواجهتها والعمل على وقاية الجمهور من خطورتها. فماهي الطرق الناجعة للوقاية من هذه الجرائم؟ ومن هي هذه المؤسسات؟

ثانيا- طرق الوقاية من الجرائم المستحدثة الماسة بتماسك النظام الأسري:

يقصد بالوقاية لغة، الصيانة من الأذى والحماية منه، ونميز بين المفهومين التقليدي والحديث: المفهوم التقليدي للوقاية من الجريمة، يعني منع حدوثها قبل وقوعها عن طريق التصدي للأسباب الجوهرية المسئولة عن تكوين السلوك الإجرامي، وهذا ينصرف أيضا إلى منع ظهور أو نشوء الشخصية الإجرامية، كخطوة أساسية لمنع قيام الأسباب والعوامل التي تقود الشخص لارتكاب الفعل الإجرامي. ويرى بعض العلماء أن مفهوم الوقاية من الجريمة يتناول النشاطات التالية: (تطويق النشاط الإجرامي قبل اتساعه أو تطوره، تطويع بعض البواعث الإجرامية في مراحلها الأولية، استئصال البواعث الإجرامية في مراحلها الأولية، تقليص الفرص والمواقف التي تغري الفرد بارتكاب الفعل الإجرامي أو تسهم في تكوين السلوك الإجرامي). أما المفهوم الحديث للوقاية من الجريمة المستحدثة، يتضمن العناصر الأساسية التالية: (مفهوم الوقاية " يتسع ليشمل وقاية المنشآت والشباب وكافة أفراد المجتمع ووقاية الأسرة ومعالجة ضعف القيم الأخلاقية والدينية واضطراب الشخصية والسلوك"، مشكلة الجريمة في التشريع)، فلم تعد وظيفة القانون التجريم وتقنين العقوبات، ويقتضي أن تكون للقانون وظيفة وقائية وعلاجية لمنع الجريمة. فمواكبة التشريعات الجنائية (العقابية والإجرائية) لحركة المجتمع في ظل تنامي الجرائم المستحدثة، كثيرا ما تكون تلك التشريعات سبيلا لزيادة معدلات الإجرام وتشجيع الظواهر الإجرامية بدلا من أن تكون سبيلا إلى تحقيق المجتمع وإحاطته بأسباب الوقاية ويرجع هذا إلى عدم تكييف هذه التشريعات مع مقتضيات العصر ومع التحولات التي طرأت على الحياة الاجتماعية، الأمر الذي يوجب أن تكون التشريعات قائمة على التوازن والتناسق بين التدابير الزجرية والتدابير الوقائية"[24].

وفي سبيل مواجهة هذه الجرائم المستحدثة عمليا نقترح بعض الحلول الوقائية التالية:

1- دور الأسرة، المؤسسة الدينية والمؤسسة التعليمية والثقافية:

أ - دور الأسرة نفسها: جهود الأسرة تأتي في مقدمة أساليب الوقاية من الجريمة، ويتجلى ذلك من خلال التنشئة الصالحة والبناء الإنساني السليم وترسيخ المفاهيم الصحيحة لدى الأبناء وتربيتهم على قواعد السلوك القويم، واحترام النظم والقوانين، وغرس روح المواطنة.

ولقد أكدت السنة النبوية على هذا الدور من خلال قول النبي ﷺ: "ما من مولود إلا ويولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه" رواه البخاري.

وبالتالي للأسرة دور هام وخطير، وعلى الدول أن تضع في خططها التنموية والاجتماعية برامج للرعاية الأسرية، ودعمها ومعاونتها في حل إشكالاتها.

ب- دور المؤسسة الدينية في الوقاية من الجرائم المستحدثة الماسة بتماسك النظام الأسري: احتوت أحكام الشريعة الإسلامية السبق في هذا المجال لما تدعو إليه من أخلاق وقيم سامية، ومن ثم للمؤسسات الدينية دور مهم في نشر الوعي بين المواطنين ومنها مكافحة الجريمة بصورها المستحدثة وتبصيرهم بمخاطرها وأضرارها- الخطب في المساجد بالخصوص- على الأسرة كالمخدرات مثلا.

ولقد جاءت الشريعة لتحقيق مصالح العباد ومكافحة للجريمة والانحراف وتمنعها قبل وقوعها، وفي هذا الصدد بينت الضرورات (المقاصد) الخمس واجبة الحفظ وهي حفظ الدين، النفس، العقل، العرض، المال.

ج- دور المؤسسة التعليمية والثقافية في الوقاية من الجرائم المستحدثة الماسة بتماسك النظام الأسري: من خلال العلم والثقافة وبناء الإنسان النموذج "دور المدارس، المعاهد والجامعات"، ولذلك فلم تعد وظيفتها قاصرة على التحصيل الدراسي المعرفي أو الاهتمام بالجانب العقلي- هم الطالب تحصيل الشهادة فقط-، بل اتسعت لتشمل السلوك بالتصحيح والتعديل، ومن خلال البرامج والمحاضرات والملتقيات. ولا يمكن نجاح هذه الوظيفة إلا بالإخلاص في العمل والقدوة والمراقبة المستمرة، تزويد المناهج بلمسات الدين الإسلامي، والتركيز على الحكمة أكثر من المعرفة.

وتستطيع المؤسسة الثقافية من خلال وسائلها المختلفة (كتب، مجلات، نشرات، دوريات، روايات، إنتاج مسرحي) التعريف بالجرائم الحديثة وإجراءات الوقاية منها ويمكن مساهمة وزارة الثقافة في هذا الأمر.

2- دور المؤسسة الإعلامية والجهاز القضائي في الوقاية من الجرائم المستحدثة الماسة بتماسك النظام الأسري:

أ- دور المؤسسة الإعلامية: تؤثر وسائل الإعلام المختلفة بما تنشره وما تقدمه من معلومات وحقائق وأخبار ووقائع وأفكار وأراء على التنشئة الاجتماعية باعتبارها ناقلة لأنواع مختلفة من الثقافة، فهي تنشر المعلومات المتنوعة عن كافة المجالات التي تتناسب ومختلف الأعمار، كما أنها تشبع الحاجات النفسية مثل الحاجة إلى المعلومات والتسلية والترفيه والأخبار والمعارف ودعم الاتجاهات النفسية وتعزيز القيم،[25]

بعض الأحيان تقدم وسائل الإعلام أمثلة حية وواقعية عن بعض جرائم الأسرة حدثت في بعض الأسر وفككتها وذلك بتصوير الحالة المزرية التي وصلت إليها هذه الأسرة، مما يساهم في أخذ العبرة منها، ويزرع الخوف في الأسر الأخرى مما يدفعها لحل مشاكلها تجنبا لحدوث مثل هذه الجرائم التي تهدد كينونتها.

ففي مجال مكافحة الإجرام الأسري على وجه الخصوص تساهم وسائل الإعلام والاتصال على اختلافها من مكتوبة (سواء مكتوبة أو مقروءة في مقدمتها الجرائد والمجلات والمطويات...الخ) وسمعية بصرية (يمثل بدرجة كبيرة الإذاعة والتلفزيون) وحتى الكترونية (حوصلة الثورة التكنولوجية الرقمية) في تخطيط حملات إعلامية موجهة للأسرة بغرض توعية أفرادها وتحسيسهم بأخطار جرائم الأسرة. ومن أهم الحملات الإعلامية الإلكترونية في مجال مكافحة الجرائم المهددة للأسرة في الجزائر نجد جريمة اختطاف الأطفال التي لاقت صدى كبير من جانب الجزائريين خاصة على شبكات التواصل الاجتماعي وفي مقدمتها الفايسبوك من خلال التنديد بهذه الجريمة والمناداة بضرورة تسليط أقصى العقوبات على مرتكبيها[26].

ويمكن للباحث ذكر ظاهرة غريبة على مجتمعنا والمتمثلة في اختطاف الأطفال أثناء الذهاب أو الإياب من المدرسة، مما أدى بالأولياء مرافقة أبنائهم وهو ما يزيد من الأعباء الأسرية فضلا عن الرعاية وتأمين المعيشة.

في الحقيقة أن حق الأشخاص في الإعلام هو حق دستوري، ولذا يتعين توفير الضمانات له لممارسته على أحسن وجه، لا مجرد سرد الوقائع وملاحقة الأخبار وتغطية الأحداث الوطنية والدولية ليؤدي دورا ساميا ورائدا في معركة البناء والتنمية الشاملة وتحقيق التعبئة وتعميق الوعي.

ويتفرع عن حق الأشخاص في الإعلام حق رجل الإعلام في الوصول إلى مصادر الخبر وفي الحصول عليه منها حتى يكون في مقدوره الاضطلاع بدوره. إلا أن هذا الحق غير مطلق، مقيد أساسا بالاعتبارات التالية (احترام كرامة الإنسان وعرضه وشرفه وعدم المساس بالنظام العام والآداب، عدم المساس بالسيادة الداخلية والخارجية للبلاد والدفاع الوطني) والذي لا يختلف فيه اثنان هو إن للإعلام دورا هاما وخطير في نفس الوقت[27].

وإذا كان مما يتنافى مع حرية الصحافة والإعلام، "أن تكون هذه الوسائل بوقا للنظام يسبح بحمده ويلهج بذكره ساترا لعيوبه" كما هو الحال في الأنظمة الديكتاتورية والشيوعية سابقا، فإنه ليس مما يخدم حرية الصحافة والإعلام ومصلحة الوطن والأمانة العلمية كذلك، أن تترك هذه الوسائل فريسة لسيطرة جهات معينة تسخرها من أجل الدعاية لقضية معينة- قضية غير عادلة وغير معقولة أو مبادئ بلد أجنبي...الخ[28].

ويلاحظ في الأخير أن الرأي العام يؤثر في كثير من الأحيان على طريقة حل المنازعات المطروحة أمام القضاء، فتحل المحاكمة مثلا بواسطة الصحف، محل المحاكمة بواسطة الجهات القضائية المتخصصة. ويظهر تأثير الرأي العام عادة في الجرائم البشعة، حيث تولد في الرجل العادي شعورا بالرغبة في الانتقام من المتهم على وجه السرعة، وهذا يمكن أن يؤدي بالقاضي إلى الحكم في القضية دون التمعن في وقائعها مجاراة للرأي العام وقد صدق قاسم أمين حين قال:" أعرف قضاة حكموا بالظلم كي يشتهروا بالعدل"[29].

ب- دور الجهاز القضائي: القضاء هو الضامن الفعلي والوحيد لتكريس القيم السائدة في المجتمع والحامي للحقوق والحريات، وبالتالي فهو الحارس الرئيسي على ضمان أمن المجتمع واستقراره.

الجرائم داخل الأسرة أصبحت من الجرائم التي تثقل كاهل القضاء، وبالرجوع إلى القانون رقم 156/66 المتضمن قانون العقوبات المعدل والمتمم إلى غاية القانون رقم 19/15 نجد أن المشرع الجزائري خص الجرائم الأسرية بنصوص خاصة، كما تخضع المتابعة في هذه الجرائم إلى إجراءات خاصة تستمد خصوصيتها من طبيعة العلاقة التي تربط أفراد الأسرة، حيث راعى فيها الروابط الأسرية ليكفل حماية فعالة للأسرة، فالروابط الأسرية قد تكون ظرف مشدد للعقوبة، وقد تكون ظرف مخفف، وقد تكون مانعا للعقاب، كما قد تكون سببا لتقييد المتابعة الجزائية[30].

غير أن تطور الجريمة يقتضي معه تطور أساليب التوقي منها، يمكن ذكر نموذجين في هذا الإطار، هما عملية التسرب ومدى تنفيذ حكم الإعدام في جرائم الاختطاف في الجزائر:

- **عملية التسرب في جريمة الاختطاف:** استحدث التشريع الجزائري في قانون الإجراءات الجزائية أنظمة جديدة ألا وهي (التسرب، اعتراض المراسلات وتسجيل الأصوات والتقاط الصور ومراقبة الأشخاص ونقل الأشياء والأموال أو ما يسمى بالتسليم المراقب) وذلك بموجب القانون[31]، وهي الأساليب التي نصت عليها المادة 14 من تعديل قانون الإجراءات الجزائية التي تتمم الباب الثاني من الكتاب الأول أين تضمن فصلا رابع تحت عنوان اعتراض المراسلات وتسجيل الأصوات والتقاط الصور وفصلا خامسا تحت عنوان" التسرب".

ورد تعريف التسرب في المادة 65 مكرر 12 كمايلي: "يقصد بالتسرب قيام ضابط أو عون الشرطة القضائية، تحت مسؤولية ضابط الشرطة القضائية المكلف بتنسيق العملية، بمراقبة الأشخاص المشتبه في ارتكابهم جناية أو جنحة بإيهامهم أنه فاعل معهم أو شريك لهم أو خاف". كما أجازت نفس المادة لضابط

أو عون الشرطة القضائية أن يستعمل لغرض التسرب هوية مستعارة، وأن يرتكب عند الضرورة جملة من الأفعال ورد ذكرها في المادة 65 مكرر14 وذلك دون أن يسأل عنها جزائيا.

وهو أسلوب خطير نصت عليه المواد 65 مكرر11 إلى 65 مكرر18 من قانون الإجراءات الجزائية، والمادة 56 من القانون رقم06/01 المتعلق بالوقاية من الفساد ومكافحته. غير أنه لا يجوز تحت طائلة البطلان أن تشكل هذه الأفعال تحريضا على ارتكاب جرائم. هذه الأساليب وإن كانت قد تساهم في الكشف عن الجرائم إلا أنه قد تكون لها آثار سلبية وخطيرة إذا لم تضبط وتحترم الإجراءات الخاصة بها أو إذا لم تحط بالسرية اللازمة لنجاحها.

يجب أن يتضمن الإذن بالتسرب الجريمة التي تبرر اللجوء إلى مثل هذا الإجراء[32]. وعلى مستوى المحاكمة، أجازت المادة 65 مكرر 18 سماع ضابط الشرطة القضائية الذي تجري عملية التسرب تحت مسؤوليته دون سواه بوصفه شاهدا عن العملية، وذلك دون الإشارة إلى الهوية الحقيقية للعون المتسرب مثلما سبقت الإشارة إليه[33].

ومن جانب آخر تم النص على عدم تقادم الدعوى العمومية في بعض قضايا الجنايات والجنح الخطيرة وكذا عدم تقادم الأحكام الصادرة بشأنها مثل الجريمة المنظمة عبر الحدود الوطنية، جرائم تبييض الأموال وتمويل الإرهاب والمخدرات، والجرائم الماسة بأنظمة المعالجة الآلية للمعطيات والجرائم المتعلقة بالتشريع الخاص بالصرف[34].

- **مدى تنفيذ حكم الإعدام في جرائم الاختطاف في الجزائر:** تكمن حقيقة الإعدام في أنه: "عقوبة جزائية تقضي بإنهاء حياة إنسان بموجب حكم قضائي"، وقد كشفت التحقيقات القضائية والأحكام الصادرة في حق من تمت محاكمتهم عن فظاعة فعل الاختطاف، مما أدى لاستنفار شعبي للمطالبة بتنفيذ الإعدام المجمد منذ سنة 1993، رغم قضاء المحاكم بها وتعود أسباب عدم تنفيذ أو تجميد الحكم بالإعدام رغم النطق به من قبل المحاكم إلى مصادقة الجزائر على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي ينص في المادة 3 منه على الحق في الحياة، ويتساءل البعض في تفسير هذه المادة أين حقوق الضحية؟ وكذا مصادقة الجزائر على العهد الدولي للحقوق المدنية التي تمنع تنفيذ عقوبة الإعدام وهو بروتوكول مكمل للإعلان العالمي لحقوق الإنسان[35].

ونشير في الأخير أنه بالرغم من معالجة وإصلاح العديد من القوانين الهامة والأساسية- ذات الصلة بالأسرة- والتي تكرس جدية التحولات الجارية والحرص على إحاطتها بالضوابط القانونية الواجبة، أهمها في هذا الإطار قانون العقوبات وقانون الإجراءات الجزائية، والقانون المتعلق بالوقاية من المخدرات والمؤثرات العقلية، وقمع الاستعمال والاتجار غير المشروعين بها، والقانون المتعلق بالوقاية من تبييض الأموال وتمويل الإرهاب ومكافحتهما. والأهمية الخاصة التي يتبوؤها القانون المتعلق بالوقاية من الفساد ومكافحته.

فضلا على أن بلادنا من أوائل الدول التي صادقت على الاتفاقية المتعلقة بمكافحة الفساد وذلك اقتناعا منها بالاستنزاف الذي تسببه هذه الأمراض لاقتصاديات الدول وللتعطيل الذي تلحقه ببرامجها الإنمائية والاجتماعية نتيجة ما تفرزه من تثبيط للاستثمار الداخلي والخارجي.36 غير أن دور الجهاز القضائي تعتريه عدة تحديات، منها تحديات الجريمة المنظمة في أمور تتعلق بالتجريم حيث تستعصي بعض الأنشطة الإجرامية على إدراجها ضمن الأوصاف الجنائية التقليدية في القوانين الجنائية الوطنية، ومن ناحية أخرى في هشاشة وضعف نظام الملاحقة الإجرائية الذي لا يزال في أغلب دول العالم وخاصة

منها دول العالم الثالث يعتمد على أساليب تقليدية تعجز عن استيعاب هذه الظواهر الإجرامية الجديدة سواء على صعيد الملاحقة الجنائية في إطار القوانين الوطنية، أو على صعيد الملاحقة الجنائية الدولية[37].

على هذا الأساس قامت الدولة بإنشاء اللجنة الوطنية لإصلاح العدالة، تم إنشاؤها بموجب المرسوم الرئاسي رقم 234/99 المؤرخ في 19 أكتوبر 1999 يتضمن إحداث اللجنة الوطنية لإصلاح العدالة وتتكفل بعملين أساسيين هما تشريح وضعية قطاع العدالة، من جهة وتقديم مقترحات لإصلاحه من جهة أخرى.38

خاتمة:

يمكن استخلاص خصوصية الإجرام الأسري المستحدث الناشئة عن المتغيرات المعاصرة من تطور في التقنية وعولمة وغيرها، الذي هو مجرد إجرام أسري تقليدي منصوص عليه قانونا ولكن هذه المتغيرات جعلته مستحدثا غير أنه يمكن التقليل من مفعول هذا الإجرام من خلال دور المؤسسات المذكورة سابقا(المؤسسة الأسرية، الدينية، التعليمية والثقافية، الإعلامية، القضائية) كأساليب للوقاية من هذا الإجرام، غير أن الوقاية هي مهمة نبيلة ولكن مسؤولية صعبة ومتشعبة في نفس الوقت، تقع على عاتق الجميع من سلطات عمومية، مؤسسات، الأسرة والمجتمع ككل.

ولتكريس القاعدة الذهبية "الوقاية خير من العلاج" ولتفعيل ذلك أكثر يستلزم:

- رد الاعتبار أكثر للمؤسسات المذكورة في الحد من الجرائم المستحدثة.
- إعادة النظر في السياسة الجنائية في المجال الأسري (أي المصالح الجديرة بالحماية، التجريم وتحديد العقوبة الأنسب لكل جريمة بحسب الخطورة وبدرجة تأثيرها على الفرد والمجتمع حسب درجة الأهمية) بوضع الوسائل المادية والبشرية الكفيلة بالوقاية (الإصلاحات) من الجرائم المستحدثة ومنعها (الحماية القضائية)، مرورا بالنصوص التشريعية والتنظيمية، وانتهاء بالمؤسسات التي تسهر على التشريع وتطبيق القانون من برلمان وهيئات قضائية ومؤسسات عقابية، حماية للأفراد في أرواحهم وأموالهم ومن جميع الأخطار التي تحدق بهم.
- تشديد الرقابة على بعض النشاطات ذات الأثر (إذا استعملت سلبا) على التماسك الأسري خاصة على فئة الأطفال والمراهقين مثل: النشاطات الإلكترونية "إنترنيت، الهاتف النقال،... الخ".
- إعادة النظر في نظام الملاحقة الإجرائية الوطنية الذي بقي يعتمد على أساليب تقليدية تعجز عن استيعاب الجرائم المستحدثة خاصة في ظل تطور التقنية وتعقدها (رغم استحداث التشريع الجزائري "نظام التسرب،... الخ" للحد من الإجرام المنظم).
- فرض الرقابة على الإذاعة والتلفزة والرقابة السينمائية والفضائيات وأشرطة الفيديو والكتب والمجلات والصحف والمطبوعات للحيلولة دون استخدامها لنشر كل ما يخل بالأخلاق والقيم السليمة.

قائمة المصادر والمراجع:

- عمر محمد عبد الخالق، النظام القضائي المدني، المبادئ العامة، دار النهضة العربية، دون ذكر مكان النشر، دار النهضة العربية، 1976.
- الشاذلي فتوح شالي، جرائم التعزير المنظمة في المملكة العربية السعودية، جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، جامعة الملك عبد العزيز، 1988.
- عبد الكريم الردايدة، الجرائم المستحدثة واستراتيجية مواجهتها، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، دار الحامد للنشر والتوزيع، 2010.
- أحسن بوسقيعة، الوجيز في القانون الجزائي الخاص، دار هومة للطباعة النشر والتوزيع، الجزائر، دار هومة للطباعة النشر والتوزيع، 2002.

- أحسن بوسقيعة، الوجيز في القانون الجزائي العام، دار هومة للطباعة النشر والتوزيع الجزائر، دار هومة للطباعة النشر والتوزيع، 2003.
- صالح فرحة زراوي، الكامل في القانون التجاري الجزائري، الأعمال التجارية- التاجر- الحرفي- الأنشطة التجارية المنظمة- السجل التجاري، نشر وتوزيع بن خلدون، وهران، نشر وتوزيع بن خلدون، 2003.
- الجيلالي عجة، المظاهر القانونية للإصلاحات الاقتصادية في الجزائر، أطروحة دكتوراه دولة، كلية الحقوق والعلوم الإدارية بن عكنون، جامعة الجزائر، كلية الحقوق والعلوم الإدارية بن عكنون، 2005/2004.
- محمد الصالح فنينش، الحريات العامة، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، كلية الحقوق، 2004/2003.
- لخميسي عثامنية، عولمة التجريم والعقاب، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، 2006.
- أنور محمد صدقي المساعدة، المسؤولية الجزائية عن الجرائم الاقتصادية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2007.
- العربي بلحاج، الوجيز في قانون الأسرة الجزائري، وفق آخر التعديلات ومدعم بأحدث اجتهادات المحكمة العليا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2012.
- عبد المجيد جباري، دراسات قانونية في المادة الجزائية على ضوء أهم التعديلات الجديدة، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، 2012.
- دليلة فركوس، جمال عياشي، محاضرات في قانون الأسرة، انعقاد الزواج، دار الخلدونية الجزائر، دار الخلدونية، 2016.
- مولود ديدان، مباحث في القانون الدستوري والنظم السياسية، دار بلقيس للنشر، دار البيضاء، الجزائر، دار بلقيس للنشر، دون ذكر سنة النشر.
- محمد فولان، الحماية القانونية لتكنولوجيات الإعلام، مستشار بالمحكمة العليا، غرفة الجنح والمخالفات، مجلة المحكمة العليا، قسم الوثائق، العدد1، 2010.
- محمد عمارة، مداخلة المدير العام للشؤون القضائية والقانونية بعنوان: إصلاح العدالة وتطوير المنظومة التشريعية، الندوة الوطنية حول إصلاح العدالة، قصر الأمم يومي: 29/28 مارس 2005، وزارة العدل، الجزائر.
- دون ذكر المتدخل وعنوان المداخلة، الندوة الوطنية حول إصلاح العدالة، يومي 28 و29 مارس 2005، وزارة العدل، قصر الأمم بنادي الصنوبر، الجزائر.
- وهيبة بشريف، دور الإعلام ومؤسسات المجتمع المدني في مكافحة جريمة اختطاف الأطفال وسبل الوقاية منها، مجلة تطوير العلوم الاجتماعية، مخبر استراتيجيات الوقاية ومكافحة المخدرات، جامعة الجلفة، العدد الثالث، المجلد العاشر، 2017.
- أمال بوهنتالة، ميلود بن عبد العزيز، خصوصية الجرائم داخل الأسرة في القانون الجزائري، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، عدد 48، المجلد أ، ديسمبر 2017.
- محمد الصالح روان، جريمة الاختطاف وعقوبة الإعدام إشكالية فظاعة جريمة قتل الطفل المختطف وتجميد تنفيذ عقوبة الإعدام في قانون العقوبات والقانون الدولي لحقوق الإنسان، مجلة دفاتر السياسة والقانون، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، العدد 16، جانفي 2017.
- مختار جلولي، دور الحملات الإعلامية التوعوية في التحسيس بجرائم الأسرة، مجلة دفاتر المتوسط، جامعة باجي مختار، عنابة، العدد التاسع، ديسمبر 2018.
- مسيخ محمد لمين، دور النيابة العامة كحامية للنظام العام في قانون الأسرة الجزائري (المادة 3 مكرر من قانون الأسرة الجزائري)، مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية، جامعة باتنة1، العدد الثالث عشر، جويلية 2018.
- القانون رقم 01/16 مؤرخ في 06 مارس 2016 يتضمن التعديل الدستوري.
- القانون رقم 84-11 المؤرخ في 9 رمضان عام 1404 الموافق 9 يونيو سنة 1984، المتضمن قانون الأسرة، المعدل والمتمم.
- الأمر رقم 66-156 المؤرخ في 18 صفر عام 1386 الموافق 8 يونيو سنة 1966، الذي يتضمن قانون العقوبات، المعدل والمتمم.
- القانون رقم 22/06 المؤرخ في 2006/12/20 المتضمن قانون الإجراءات الجزائية.
- القانون رقم 04-18 مؤرخ في 13 ذي القعدة عام 1425 الموافق المؤرخ في 25 /2004/12 المتعلق بالوقاية من المخدرات والمؤثرات العقلية وقمع الاستعمال والاتجار غير المشروعين بها.
- القانون رقم 13/08 المؤرّخ في 17 رجب عام 1429 الموافق لـ 20 يوليو سنة 2008 يعدل ويتمم القانون رقم 05/85 المؤرخ في 16 فبراير 1985 يتعلق بحماية الصحة وترقيتها، المعدل والمتمم.
- القانون رقم 09/08 المتضمن قانون الإجراءات المدنية والإدارية مؤرخ في 23 فيفري 2008.

الهوامش

[1]- عرفت **الأسرة** المادة الثانية من القانون رقم 84-11 المؤرخ في 9 رمضان عام 1404 الموافق 9 يونيو سنة 1984، المتضمن قانون الأسرة، المعدل والمتمم. بقولها: "هي الخلية الأساسية للمجتمع وتتكون من أشخاص تجمع بينهم صلة الزوجية وصلة القرابة". كما تم الإشارة بتكفل الدولة والمجتمع بحمايتها في المادة 58 من القانون رقم 01/16 مؤرخ في 06 مارس 2016، يتضمن التعديل الدستوري.

[2]- بلحاج العربي، الوجيز في قانون الأسرة الجزائري، وفق آخر التعديلات ومدعم بأحدث اجتهادات المحكمة العليا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2012، ص 34 و40. (بتصرف من الباحث) والنيابة العامة أصبحت طرفا أصليا في شؤون الأسرة ابتداء من تعديل قانون الأسرة لسنة 2005 بالأمر رقم 05/ 02المؤرخ في 2005/02/27 في مادته 3 مكرر.

[3]- مسيخ محمد لمين، دور النيابة العامة كحامية للنظام العام في قانون الأسرة الجزائري (المادة 3 مكرر من قانون الأسرة الجزائري)، مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية، جامعة باتنة1، العدد الثالث عشر، جويلية 2018، ص 725 و728 و733. (بتصرف من الباحث)

[4]- إلى جانب الجرائم الأسرية المنصوص عليها في القوانين العامة تحت عنوان "فيما يتعلق بالاتجار بالأعضاء أو ما تعلق بالجنايات والجنح ضد الأسرة والآداب العامة" في المواد 303 مكرر 16 وما يليها من الأمر رقم 66-156 المؤرخ في 18 صفر عام 1386 الموافق 8 يونيو سنة 1966، الذي يتضمن قانون العقوبات، المعدل والمتمم، منها جرائم الاعتداء على الحياة، جرائم الضرب والجرح، جرائم الاعتداء على أموال الأقارب والأزواج، جرائم إهمال الأسرة، هناك جرائم أخرى منصوص عليها في قوانين خاصة مثل جريمة المخدرات بالقانون رقم 04-18 مؤرخ في 13 ذي القعدة عام 1425 الموافق المؤرخ في 25 /2004/12 المتعلق بالوقاية من المخدرات والمؤثرات العقلية وقمع الاستعمال والاتجار غير المشروعين بها.

[5]- G .stefani، G .levasseur، B. Bouloc ، Droit penal General، Dalloz، 17eme ed ، p5.
نقلا من: أحسن بوسقيعة، الوجيز في القانون الجزائي العام، دار هومة، الجزائر، 2003، ص5.

[6]- جاء في مضمون نص المواد 26 و40 و41 و46 و72 من القانون رقم 01/16 مؤرخ في 06 مارس 2016 يتضمن التعديل الدستوري على أن الدولة مسؤولة عن أمن وحرمة وحماية الأشخاص وحماية كل من الأسرة والمجتمع ككل.

[7]- محمد فولان، الحماية القانونية لتكنولوجيات الإعلام، مستشار بالمحكمة العليا، غرفة الجنح والمخالفات، مجلة المحكمة العليا، قسم الوثائق، العدد 1، 2010، ص 31 -32.

[8]- المادة الأولى من الأمر رقم 66-156 المؤرخ في 18 صفر عام 1386 الموافق 8 يونيو سنة 1966، الذي يتضمن قانون العقوبات، المعدل والمتمم.

[9]- عبد الكريم الردايدة، الجرائم المستحدثة واستراتيجية مواجهتها، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى 2013، 2010، ص25 و26 و34.

[10]- المادة 303 مكرر 16 وما يليها من قانون العقوبات المذكور أعلاه.

[11]- القانون رقم 04-18 مؤرخ في 13 ذي القعدة عام 1425 الموافق المؤرخ في 25 /2004/12 المتعلق بالوقاية من المخدرات والمؤثرات العقلية وقمع الاستعمال والاتجار غير المشروعين بها.

[12]- عبد الكريم الردايدة، المصدر السابق، ص43 و44.

[13]- أحسن بوسقيعة، الوجيز في القانون الجزائي الخاص، دار هومة للطباعة النشر والتوزيع، الجزء الأول، الجزائر، الطبعة الثالثة عشرة 2011، 2002، ص457.

[14]- مصدر نفسه، ص468.

[15]- فرحة زراوي صالح، الكامل في القانون التجاري الجزائري (الأعمال التجارية، التاجر، الحرفي، الأنشطة التجارية المنظمة، السجل التجاري)، نشر وتوزيع بن خلدون، وهران، النشر الثاني، 2003، ص204 و205.

[16]- القانون رقم 13/08 المؤرّخ في 17 رجب عام 1429 الموافق لـ 20 يوليو 2008 يعدل ويتمم القانون رقم 05/85 المؤرخ في 16 فبراير 1985 يتعلق بحماية الصحة وترقيتها (الجريدة الرسمية العدد 44، بتاريخ 3 أوت 2008) والمعدل والمتمم. وأنظر كذلك: المرسوم التنفيذي رقم 97-254 المؤرخ في 8 يوليو 1997 المتعلق بالرخص المسبقة لإنتاج المواد السامة أو التي تشكل

خطرا من نوع خاص واستيرادها، الجريدة الرسمية 9 يوليو 1997، العدد 46، ص21 الذي ألغى بناء على أحكام المادة 11 منه المرسوم التنفيذي رقم 92-42. وانظر كذلك القرار الوزاري المشترك المؤرخ في 1997/12/28 الذي يحدد قائمة المنتوجات الاستهلاكية ذات الطابع السام أو التي تشكل خطرا من نوع خاص وكذا قوائم المواد الكيماوية أو المنظم استعمالها لصنع هذه المنتوجات، الجريدة الرسمية 1998/03/29، العدد 18، ص30.

[17]- عبد الكريم الردايدة، المصدر السابق، ص46 وما يليها.

[18]- القانون رقم 14-01 المؤرخ في04 فبراير 2014 المتضمن قانون العقوبات الجزائري، يعدل ويتمم الأمر رقم 66-156.

[19]- أشارت المادة الثالثة من القانون رقم 84-11 المؤرخ في 9 رمضان عام 1404 الموافق 9 يونيو سنة 1984، المتضمن قانون الأسرة، المعدل والمتمم، أنه من بين ما تعتمد عليه الأسرة نبذ الآفات الاجتماعية.

[20]- أنور محمد صدقي المساعدة، المسؤولية الجزائية عن الجرائم الاقتصادية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2007، ص422.

[21]- فتوح شالي الشاذلي، جرائم التعزير المنظمة في المملكة العربية السعودية، جامعة الملك عبد العزيز، 1988، ص 224.

[22]- بلحاج العربي، المصدر السابق، ص 43 -44. وأشار لــ: زكريا إمام، في مواجهة العولمة، دار مجدلاوي، الخرطوم، 2000، ص212 وما يليها.

[23]- دليلة فركوس، جمال عياشي، محاضرات في قانون الأسرة، انعقاد الزواج، دار الخلدونية، الجزائر، 2016، هامش ص13.

[24]- المجلة العربية للدفاع الاجتماعي، العدد الخامس عشر، يناير 1983، تصدرها المنظمة العربية للدفاع الاجتماعي.

[25]- وهيبة بشريف، دور الإعلام ومؤسسات المجتمع المدني في مكافحة جريمة اختطاف الأطفال وسبل الوقاية منها، مجلة تطوير العلوم الاجتماعية، مخبر استراتيجيات الوقاية ومكافحة المخدرات، جامعة الجلفة، المجلد العاشر، العدد الثالث، 2017، ص 256 وأشارت لــ: محمد شفيق، السلوك الإنساني، المكتب الجامعي الحديث، 1999، ص82.

[26]- مختار جلولي، دور الحملات الإعلامية التوعوية في التحسيس بجرائم الأسرة، مجلة دفاتر المتوسط، جامعة باجي مختار عنابة، العدد التاسع، ديسمبر 2018، ص 175 و177 وما يليها (بتصرف من الباحث).

[27]-مولود ديدان، مباحث في القانون الدستوري والنظم السياسية، دار بلقيس للنشر، دار البيضاء، الجزائر، طبعة 2009، ص 203 وما يليها.

[28]- محمد الصالح فنينش، الحريات العامة (ملخص محاضرات ألقيت على طلبة السنة الرابعة حقوق)، كلية الحقوق، جامعة الجزائر 2004/2003، ص 33 -34.

[29]- محمد عبد الخالق عمر، النظام القضائي المدني ج1، المبادئ العامة، دار النهضة العربية، ط1، 1976، ص28.

[30]- أمال بوهنتالة، ميلود بن عبد العزيز، خصوصية الجرائم داخل الأسرة في القانون الجزائري، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، المجلد أ، عدد 48، ديسمبر 2017، ص348.

[31] القانون رقم 22/06 المؤرخ في 2006/12/20 المتضمن قانون الإجراءات الجزائية.

[32]- هذه الجرائم محددة في المادة 65 مكرر 05 التي أحالت إليها المادة 65 مكرر 11 من القانون المذكور أعلاه.

[33]- جباري عبد المجيد، دراسات قانونية في المادة الجزائية على ضوء أهم التعديلات الجديدة، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر 2012، ص28 وما يليها.

[34]- عمارة محمد، مداخلة المدير العام للشؤون القضائية والقانونية بعنوان: إصلاح العدالة وتطوير المنظومة التشريعية، الندوة الوطنية حول إصلاح العدالة، وزارة العدل، الجزائر، قصر الأمم يومي: 29/28 مارس 2005، ص1.

[35]- محمد الصالح روان، جريمة الاختطاف وعقوبة الإعدام إشكالية فظاعة جريمة قتل الطفل المختطف وتجميد تنفيذ عقوبة الإعدام في قانون العقوبات والقانون الدولي لحقوق الإنسان، مجلة دفاتر السياسة والقانون، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، العدد 16، جانفي 2017، ص267 وما يليها. (بتصرف من الباحث)

[36]- وزارة العدل، الندوة الوطنية حول إصلاح العدالة، قصر الأمم بنادي الصنوبر، الجزائر يومي 28 و29 مارس 2005، ص17.

[37]- عثامنية لخميسي، عولمة التجريم والعقاب، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2006، ص 185-186، وأشار لــ: سليمان عبد المنعم، دروس في القانون الجنائي الدولي، دار الجامعة للنشر، الطبعة الأولى 2000، ص14.

[38]- عجة الجيلالي، المظاهر القانونية للإصلاحات الاقتصادية في الجزائر، أطروحة دكتوراه دولة، كلية الحقوق والعلوم الإدارية بن عكنون، جامعة الجزائر، 2005/2004، ص 197 و198.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 541 – 556
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

رؤى أولية لاعتماد معايير الإبلاغ المالي الدولية للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة من قبل رواد الأعمال المسلمين ـ الجزائر أنموذجا ـ

Preliminary insights into the adoption of IFRS for SME by Muslim entrepreneurs - Algeria as a model –

سعد قديري[1] **د/ زكرياء دمدوم** **د/ صالح حميداتو**
كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير - جامعة الوادي
مخبر النمو والتنمية الاقتصادية في الدول العربية
salah.hamidatou@gmail.com zdemdoum@yahoo.com Guediri-saad@univ-eloued.dz

تاريخ الإرسال: 2021/03/30 **تاريخ القبول: 2022/01/16**

الملخص:
ترتبط البيئة الثقافية المحلية بشكل إيجابي مع نجاح رواد الأعمال المسلمين، وتهدف الدراسة الحالية لمعالجة متعمقة للمعايير المحاسبية الخاصة بالمؤسسات الصغيرة والمتوسطة من منظور ريادة الأعمال الإسلامية، وهذا من خلال شقين رئيسيين، ففي جزئها النظري تم إلقاء نظرة عامة على تلك المعايير وكذا عن الخصائص التي تُميز رواد الأعمال المسلمين؛ أما في جانبها التطبيقي فقمنا بدراسة العوامل التي تربط بين رواد الأعمال المسلمين الناجحين وبين تبنيهم للمعايير، ذلك من خلال استبانة موزعة على مجموعة من رواد الأعمال وبعض المديرين الماليين وكذا محاسبين لمؤسسات صغيرة ومتوسطة في الجزائر، وخلصت الدراسة لعديد النتائج لعل أبرزها أن الشركات تواصل الإفصاح عن المعلومات وفقًا لخلفيتها الثقافية، وكذا بأن رواد الأعمال الأكثر التزامًا بالإسلام يضعون أهمية أكبر نسبيًا للقيم التي تمكنهم من تجنب عدم اليقين، وهو نفس الأمر الذي ترمي إليه المعايير.
الكلمات المفتاحية: معايير الإبلاغ المالي؛ الشركات الصغيرة والمتوسطة؛ رواد الأعمال المسلمون؛ تبني المعايير الدولية.

Abstract:
The local cultural environment is positively linked to the success of Muslim entrepreneurs, The current study aims to address in depth the financial reporting standards of SMEs from the perspective of Islamic entrepreneurship, through two main components**,** In its theoretical part, an overview was given of those norms as well as the characteristics of Muslim entrepreneurs; On its practical side, we have studied the factors linking successful Muslim entrepreneurs to their adoption of standards, by identifying a group of entrepreneurs and some financial managers, as well as accountants of SMEs in Algeria, Most notably, that companies continue to disclose information according to their cultural background**,** Also, entrepreneurs who are most committed to Islam place relatively greater importance on the values that enable them to avoid uncertainty, which is the same thing as standards.
Key words: Financial reporting standards; Small and medium-sized enterprises; Muslim entrepreneurs; Adopt international standards.

[1]– المؤلف المرسل

مقدّمة:

من شأن وجود ثقافة ريادة الأعمال في المجتمع أن يشجع ويدعم رواد الأعمال ليكونوا أكثر نجاحًا، ويُمكِنهم من تعزيز تطلعاتهم في تحقيق النجاح في أنشطتهم[1]؛ وتُعد ريادة الأعمال جزءًا من أسلوب الحياة في الإسلام ولها طريقتها الخاصة في ممارسة الأعمال التجارية، كما تعتبر المعتقدات الدينية مجموعة فرعية من المعتقدات الكلية للثقافة، وقد تؤثر تلك المعتقدات على الأداء المحاسبي بحيث يكون لها تأثيرات مهمة على التنمية الاقتصادية، ويُعد فهم ذلك التأثير على ممارسات إعداد التقارير المالية عموما والمتوسطة والصغيرة منها بشكل خاص أمرًا مهمًا للغاية، نظراً لأن أداء قطاع الشركات الصغيرة والمتوسطة لا غنى عنه لأداء البلد الاقتصادي، وكذا كوِن الغالبية العظمى من الشركات في جميع أنحاء العالم ما هي إلا شركات صغيرة ومتوسطة[2]، لذا يعتبر تطوير نظم المحاسبة والممارسات الخاصة بها في أي بلد إنعكاس لتطوره الاقتصادي وقوة العملية التشريعية فيه[3]؛ من هذا المنطلق تبرز لنا الإشكالية التالية:

الإشكالية:

هل البيئة الثقافية مرتبطة بشكل إيجابي بنجاح رواد الأعمال المسلمين في تبني معايير الإبلاغ المالي للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة؟

تنبثق من هذه الإشكالية الرئيسية الإشكاليات الفرعية التالية:

- ما هي معايير الإبلاغ المالي للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة ودوافع تبني البيئة المحلية للمعايير؟
- هل يشكل الدين عقبة ثقافية في طريق تبني المعايير الجديدة؟
- ما خصائص رواد الأعمال من منظور إسلامي والتي يمكن أن تؤثر على عملية التبني؟

الفرضيات:

- هناك عديد العوامل التي تدفع برواد الأعمال المحليين لتبني المعايير؛
- من شأن التعاليم الدينية الإسلامية أن تساعد رواد الأعمال في عملية التبني؛
- يتمتع رواد الأعمال المسلمون بعديد الإمكانات التي تؤهلهم لفهم المعايير وتطبيقها الأمثل.

أهمية الدّراسة

تثري هذه الدراسة المجال المحاسبي من خلال التعرض للمعايير المحاسبية للشركات الصغيرة والمتوسطة في بلد يهيمن عليه المسلمون، وإدراك ما إذا كانت لثقافة الأشخاص دور في مقدار الإفصاح المالي، وكذا ما إذا كانت بعض تلك المعايير تتعارض مع مبادئ الدين الإسلامي.

أهداف البحث

يحاول هذا البحث معرفة مجموعة التأثيرات الثقافية لبعض البلدان والمؤسسات والتي قد تعيق أو تساعد عملية اعتماد المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة، وفي ما إذا كان من شأن ذلك الاعتماد تقليص الفجوات الثقافية والجغرافية بينها.

1- معايير الإبلاغ المالي للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة:

تطور المعايير: قام مجلس معايير المحاسبة الدولية (IASB) في عام 2000 بالتفكير في إصدار نسخة خاصة من لوائحه للشركات الصغيرة والمتوسطة، وبعد تحليل الاقتراح الذي أصدره مجلس معايير المحاسبة الدولية والتوصل إلى بعض التفاهمات، صدرت مسودة المعيار في عام 2007، وأخيراً نشرت في العام 2009 النسخة النهائية من المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية للشركات الصغيرة والمتوسطة[4].

ويُعرّف المعيار الشركات الصغيرة والمتوسطة الحجم بأنها "كيانات لا تملك مساءلة عامة، وتنشر بيانات مالية للأغراض العامة للمستخدمين الخارجيين" (الفقرة 1-2)[5].

خصائص المعايير: تم تصميم المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية للمنشآت الصغيرة والمتوسطة لتلبية احتياجات التقارير المالية للكيانات التي:

(أ) غير خاضعة للمساءلة العامة؛ و (ب) تنشر بيانات مالية للأغراض العامة للمستخدمين الخارجيين.

وتستهدف المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية للشركات الصغيرة والمتوسطة ملايين الشركات والتي تمثل أكثر من 99 ٪ من جميع الشركات في جميع أنحاء العالم، وقد قام أكثر من 60 بلدا بالفعل باعتماد المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية للمنشآت الصغيرة والمتوسطة أو إعلان خطة لاعتمادها[6].

مقومات تبني المعايير: جادل موليروفا وآخرون (2010) بأن إحدى المشاكل الرئيسية لتبني المعايير هي أن الربح المحاسبي يستعمل كأساس لحساب الضريبة فقط، ونتيجة لذلك يتطلب اعتماد الكيانات للمعايير الدولية لإعداد التقارير المالية للمنشآت الصغيرة والمتوسطة تعديلات في المعلومات المالية من أجل حساب الضرائب وفقًا للوائح؛ لذلك سيكون من الضروري وضع تشريعات محاسبية جديدة وإعادة تدريب مهنيي المحاسبة؛ حيث يعتبر الافتقار إلى تعلم المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية، وكذا المعرفة والتدريب في الجامعة ومشروعات الأعمال التجارية وهيئات المحاسبة من التحديات الحاسمة والحيوية في مقومات الاعتماد[7]؛ كما يتطلب من الكيانات توظيف موارد جديدة في نظم الأعمال، مثل الموارد البشرية وأنظمة المحاسبة، حيث يعتمد نجاح هذا المشروع على درجة تجانس الأهداف المحددة في كل مرحلة فيما يتعلق بالموارد والوسائل الموضوعة والامتثال للتوقيت المحدد[8].

دوافع تبني البيئة الجزائرية للمعايير: أضحت البيئة الدولية في ظل العولمة الاقتصادية بحاجة إلى توفير معلومات محاسبية جديدة بالنسبة لمختلف مستخدمي القوائم المالية، وبما أن مستخدمي هذه القوائم ليسوا وحدة متجانسة فبالتالي يجب مراعاة تلك المعطيات عند إعداد القوائم المالية وذلك من حيث[9]:

- طرق التقييم؛
- إلحاق بعض المعلومات الضرورية، فقد يحتاج مستخدم القوائم المالية إلى بعض العناصر المهمة مثل توزيع الأرباح، تطور نتائج المؤسسة...الخ؛
- هناك بعض المعلومات غير المالية التي يجب الإفصاح عنها ويمكن أن تفيد المؤسسة ومستخدمي القوائم المالية مثل المعطيات الخاصة بالإنتاج، علاقات المؤسسة مع الغير كالزبائن، البنوك... الخ؛
- حتى تكون المعلومات المفصح عنها قابلة للمقارنة وذات قيمة، ينبغي اعتماد طرق محاسبية ثابتة.

وتجدر الإشارة إلى أن عدد البلدان التي تنفذ فيها المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية للشركات الصغيرة والمتوسطة في حساباتها القانونية أو تسمح بذلك قد زاد تدريجياً إلى 74 دولة بشكل إلزامي أو طوعي أو بصدد تطبيقها، حيث يُسمح للمعايير باعتبارها أساسية لإعداد البيانات المالية من قبل الشركات غير المدرجة في الولايات المتحدة، وبالمثل في المملكة المتحدة مع تعديلات طفيفة تناسب شروط العمل وقانون الشركات في المملكة المتحدة[10].

الحجج المعارضة لتبني المعايير: تشير الحجة الرئيسية ضد التطبيق الموحد للمعايير الدولية للإبلاغ المالي للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة الحجم إلى التكاليف غير المتناسبة التي تنطوي عليها المحاسبة المزدوجة فيما يتعلق باحتياجات وإيرادات الشركات الصغيرة[11]، ويُظهر كل من قابرينا وبونوا (2007) كيف تواجه الشركات المصنفة تكاليف كبيرة في تطبيق اللوائح الدولية، وبالنسبة للشركات الصغيرة

والمتوسطة، فإن العبء أكبر بكثير، والاستثمار أقل جدوى بالنظر إلى عدم اهتمام المستثمرين الأجانب، حيث أن المعاملات التي تقوم بها الشركة بسيطة[12]، والمفهوم السائد هو أن قيمة الشركات الصغيرة والمتوسطة في السوق أقل أهمية مقارنة مع سيولتها وربحيتها[13]، كما يتطلب تحديد الدخل الخاضع للضريبة بيانات مالية ذات غرض خاص، أي تلك البيانات المصممة للامتثال للقوانين واللوائح الضريبية في بلد ما، وبالمثل يتم تعريف الدخل القابل للتوزيع للكيان من خلال قوانين الدولة التي يقع مقرها فيها [14].

التطبيق التدريجي للمعايير الدولية لإعداد التقارير المالية للشركات الصغيرة والمتوسطة:

وفقًا لمعايير المحاسبة الدولية (c2009)، يعد اعتماد المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية للشركات الصغيرة والمتوسطة أمرًا طوعيًا، نظرًا لأن كل دولة يمكن أن تقرر تنفيذها أو لا، وكذلك تحديد نطاق الكيانات المسموح لها بتطبيق المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية للشركات الصغيرة والمتوسطة، وعلى سبيل المثال وعلى الرغم من أن AICPA أصدرت FRF للشركات الصغيرة والمتوسطة في الولايات المتحدة الأمريكية، فإنه يُسمح بتطبيق المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية للشركات الصغيرة والمتوسطة باعتبارها أساسية لإعداد البيانات المالية من قبل الشركات غير المدرجة في الولايات المتحدة، وبالمثل نظرت المملكة المتحدة في اعتماد معايير التقارير المالية المقترحة للكيانات الصغيرة والمتوسطة الحجم (FRSME)، والتي تم تشكيلها بناءً على المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية للشركات الصغيرة والمتوسطة، مع تعديلات طفيفة تناسب شروط العمل وقانون الشركات في المملكة المتحدة.[15]

الآثار المتوقعة من تطبيق المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية للشركات الصغيرة والمتوسطة خاصة على الممارسات المحاسبية:

نظرًا لأنه تم تطوير المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية للشركات الصغيرة والمتوسطة بناءً على احتياجات المستخدمين واعتبار التكلفة والفوائد، فمن المتوقع ظهور العديد من النتائج الإيجابية، والتي تعد دفعة قوية في تخفيف الصعوبات المرتبطة بإعداد المعلومات المالية وسهولة استخدامها، وتحدد Dang-Duc(2011) بعض الفوائد التي يمكن الحصول عليها، مثل دعم التصريح الضريبي وتسهيل عمل مصلحة الضرائب، والوفاء بالمتطلبات القانونية، والمساعدة في الإستخدام الداخلي، وتعزيز طلبات القروض، والانضمام إلى جمعيات العمل؛ وذكر Müllerova et al (2010) قائمة الفوائد التالية التي قد تظهر من تطبيق المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية للشركات الصغيرة والمتوسطة:

- قياسات أبسط ومتطلبات إفصاح أقل مقارنةً بالمعايير الدولية الكاملة لإعداد التقارير المالية.
- إثراء القابلية للمقارنة محليا وخارجيا لمستخدمي البيانات المالية.
- زيادة الثقة في البيانات المالية المعدة.
- خفض التكلفة المتعلقة بالحفاظ على المعايير وتطويرها على أساس وطني.
- سهولة النقل إلى المعايير الدولية الكاملة لإعداد التقارير المالية إذا تم تحويل قوائم الشركة إلى التقرير العام[16].

2- ريادة الأعمال:

رواد الأعمال المسلمين: يُعرف رائد الأعمال بأنه شخص يشتري بسعر ثابت ويبيع بسعر غير مُؤكد، كما يعرفها هوسليتز (1960) في أن رائد الأعمال هو رجل أعمال يبذل جميع الموارد اللازمة لإنتاج وتسويق المنتجات لتلبية احتياجات السوق[17]، ويقوم مفهوم ريادة الأعمال في الإسلام على التعاون والكرم والإحسان، في موازاة ذلك يحرم الإسلام بشدة أي معاملات احتكارية أو استغلال أو احتيال أو ربا، وقد

يدمج رجال الأعمال المسلمون المبادئ الإسلامية في أعمالهم، في حين أن المفاهيم الروحية للشركة يمكن أن يأخذها رواد الأعمال المسلمون في إدارة أعمالهم في كل من النظام وثقافة الشركة [18].

الجدول رقم (1): خصائص رواد الأعمال من منظور إسلامي:

الخصائص	الوصف
التقوى كأساس أولي (عبادة الله هي الأولوية)	التقوى هي الموقف الكامل الذي يتألف من جوانب العقيدة وطقوس العبادة، والجوانب الاجتماعية، وتنقسم العبادة إلى عبادة القلب والفم والأطراف... إلخ.
الحلال أولوية قصوى	استخدام المواد الحلال والنقل وتنفيذ الإجراءات الحلال.
عدم الإهدار	استخدام جميع الموارد بكفاءة وفعالية.
ممارسة القيم الأخلاقية العالية	عدم المشاركة في جميع الأنشطة التي يحرمها الإسلام، مثل الربا والرشوة والاحتيال والاختلاس وما إلى ذلك.
جدير بالثقة	إتقان العمل قدر الإمكان، بما في ذلك الوعود الصادقة والوفاء وما إلى ذلك.
الاهتمام بالرفاه	مساعدة المحتاجين، على سبيل المثال من خلال الزكاة والإنفاق والصدقة.
سعة الاطلاع	التجديد المستمر للمعرفة الجديدة الدنيوية والآخرة، مثل إدارة الشركة والإدارة المالية والمحاسبة وغيرها.
رعاية المجتمع والبيئة	لا يعرض الإنتاج للخطر، ويحفظ سلامة المجتمع المحيط والاستدامة البيئية.

Source: Muslichah, M., Sunarto, S., Kusnanto, A. A., Indrawati, S., & Hariyanto, H, The Adoption of Financial Accounting Standards for Small Medium Enterprises by Muslim Entrepreneurs, Journal of Accounting Business and Management (JABM), 27(1), 2020, p 56.

اختلاف الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الغربي: يمثل رواد الأعمال المسلمين الممارسون مجموعة فريدة من رواد الأعمال الذين يقدرون مجتمعهم بدرجة عالية ويحافظون على القيم والأعراف التقليدية[19]، وإجمالا هناك ثلاثة اختلافات رئيسية بين الاقتصاد الإسلامي المبني على الشريعة واقتصاديات العالم الغربي، الأول وهو التحريم التام للتعامل مع الشركات التي تتعامل مع كل الأشياء المحرمة على المسلمين مثل القمار والكحول ومشتقات لحم الخنزير، والثاني هو مقاطعة "الربا" ويستخدم بشكل عام للدلالة على "الفائدة"، أما الاختلاف الثالث فهو الجهود المبذولة للامتناع عن "الغرر" والتي تعني "التخمين"[20]، حيث لا يسعى الاقتصاد الإسلامي إلى تعظيم الربح وإشباع الحاجات المادية فقط، وإنما يسعى كذلك لتحقيق العدالة والقيم والأبعاد الاجتماعية[21]، كما أن ريادة الأعمال من منظور إسلامي تتكون من ثلاث ركائز متبادلة:

1- متابعة الفرص كمحور أساسي لريادة الأعمال؛

2- الممارسات الأخلاقية التي تسترشد بمجموعة من المعايير والقيم والتوصيات لأن الإسلام يعتبر الأنشطة التجارية. كجزء من "الأعمال الصالحة"؛

3- الأعمال الروحية الدينية التي تربط الإنسان بالله[22]، كما أن هناك العديد من المبادئ الأساسية للاقتصاد الإسلامي، بما في ذلك: الوحدة والتوازن والمساواة والإحسان والإرادة الحرة أو الاختيار.. إلخ، وكلها تتوافق مع المعايير المحاسبية الوضعية[23].

الجدول رقم (2): نموذج المحاسبة الإسلامية مقابل النموذج البريطاني الأمريكي

العناصر	النموذج البريطاني الأمريكي	نموذج إسلامي
النهج الاقتصادي	مجهري	دقيق
المستخدمون الأساسيون	المستثمرون والدائنون	الدولة، الإدارة، الناس
السياسة المحاسبية	موجهة نحو الهدف	قيمة الهدف
تقييم الأصول	سعر التكلفة التاريخي	سعر الخروج الحالي
تحديد الدخل	نهج الإيرادات والمصروفات	نهج الأصول والخصوم
الأجل يقيم بالمال	نعم	لا
الفترة الزمنية	نعم	نعم
التركيز الأساسي	قوائم الدخل	ورقة التوازن
المفهوم النظري	نظرية الكيان	نظرية الملكية
فرضية اجال الاستلام	على أساس الدخل	بناء على الشريعة الإسلامية
الفائدة الثابتة	نعم	لا
التوجه القانوني	القانون العام	شريعة دينية
قواعد المحاسبة	اصطلاحي	أخلاقي
أخلاقيات المحاسبة	أخلاقيات المهنة	الأخلاق الدينية
سوق الأوراق المالية	نعم	نعم
سندات	نعم	نعم بشرط الطلب
نهج المحاسبة	نهج القيمة	نهج الحدث
انقسام الأعمال والأخلاق الخاصة	نعم	لا

Source: Taheri, M. R, The basic principles of Islamic economy and their effects on accounting-standards-setting, International Journal of Islamic Financial Services, 2000, p 6.

معايير المحاسبة الإسلامية: كشفت عديد الدراسات عن عدم توافق العديد من المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية مع مبادئ الدين الإسلامي[24]، ووفقًا لحميد وآخرون (1993، ص 134) "إن عدم توافق العديد من ممارسات المحاسبة الغربية مع المبادئ الإسلامية يتطلب تفسيراً"[25]، حيث لا يحدد الإسلام الممارسات الدينية فقط مثل الصلاة...، ولكنه يحدد حتى المعاملات التجارية التي يجب على المسلمين التعامل معها في حياتهم وتنظيم الأعمال، وفي كيفية إجراء المحاسبة[26]، ونظرا لكون بعض المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية تتعارض مع بعض مبادئ الدين الإسلامي، فقد تأسست هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في عام 1990 وتم تسجيلها في البحرين عام 1991، وهي ليست مدعومة فقط من قبل البنوك المركزية والمؤسسات المالية في الدول الإسلامية، ولكن أيضًا من قبل الصناعة المصرفية والمالية الإسلامية الدولية في جميع أنحاء العالم[27]، وتضم حاليًا 115 عضوًا من 27 دولة، وقد أصدرت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية حتى الآن 48 معيارًا شرعيًا، و 26 معيارًا للمحاسبة المالية، وخمسة معايير تدقيق، وسبعة معايير حوكمة، ومعيارين أخلاقيين، بالإضافة إلى إطار مفاهيمي

وتوجيهات حول التطبيق لأول مرة[28]، وتنظم هذه المعايير مختلف الأدوات المالية وأنظمة التأمين وقوانين العقود والفوائد والمعايير الأخلاقية وأنواع تنظيم الأعمال التي تستخدمها، هذه المعايير التي تختلف قليلاً عن تلك الخاصة بمجلس معايير المحاسبة الدولية، مثل قضايا عقود الإيجار والعقود المقيدة وحسابات الاستثمار المتخصصة حيث يشارك المستثمرون في مسؤولية مخاطر الأعمال (الرازق، 2009، ص 4).

تأثير تدين رواد الأعمال على القوائم المالية: الدين هو العنصر الأكثر تأثيرًا على الممارسات المحاسبية خاصة الإسلام لأنه يحدد كيفية إجراء المعاملات المالية[29]، ويبذل بعض رواد الأعمال القليل من الجهد في توصيل قيمهم بطريقة متسقة وضمان التطابق بين خطابهم في التقرير السنوي والمعيار الأخلاقي القائم على الشريعة[30]، حيث يتمتع رواد الأعمال المسلمين الممارسون بقدر أكبر من الإحترام والإلتزام والقبول للعادات والأفكار الدينية والتقليدية مقارنة بغيرهم[31]، ووفقًا للإمام الغزالي (1998) هناك قيم في التعاليم الإسلامية يجب أن يمارسها رواد الأعمال وأن يتم دمجها في أنشطتهم التجارية، كل هذه القيم متوازنة لأنها تضم كل الوسائل الممكنة لتحقيق العظمة في الدنيا والآخرة[32]، ويشير تان هاف (1976، ص11) بطريقة مختصرة إلى احتمالية أن يكون للمحاسبة العربية تأثير على ظهور قاعدة القيد المزدوج المحاسبي في إيطاليا في العصور الوسطى، لكنه ذكر بأن هذه الفرضية ليس لها ما يُثبتها[33]، ويمكن أن تشير الدوافع الشخصية لرجال الأعمال لبدء عمل تجاري إلى المناخ الاقتصادي للبلد، تعمل هذه الدوافع كمبادئ توجيهية لكيفية حكم صانعي السياسات عند اتخاذ قرار بشأن كيفية تخصيص الموارد، ومن أجل تحفيز التنمية الموجهة نحو نمو الشركات التي تولد فرص عمل جديدة[34]، وقد يرى بعض صانعي السياسة هذه الاختلافات على أنها سطحية وقد يتجاهلونها، وقد يعتقدون أن الأفراد المسلمين الممارسين قد لا يكونوا حتى رواد أعمال محتملين جيدين، بسبب تركيزهم على تجنب عدم اليقين ومقاومة التغيير[35]، لكن غالب التقارير أثبتت العكس، فمثلا وجد ديرينج وآخرون (2012) أن الشركات الواقعة في المناطق الأكثر تدينًا في الولايات المتحدة تتمتع بجودة أعلى في الاستحقاق، وأقل احتمالاً لإدارة الأرباح بشكل انتهازي، وتلبية توقعات المحللين، وتجنب الانخراط في المحاسبة الاحتيالية، وإعادة صياغة بياناتها المالية، وتجنب التهرب الضريبي، وتشير أيضًا إلى أن الشركات التي يقع مقرها الرئيسي في مناطق من الولايات المتحدة ذات أعراف اجتماعية دينية قوية ترتبط عمومًا بانخفاض حالات مخالفات التقارير المالية، ويقدم عمر وآخرون (2010) مزيدًا من الأدلة التي تشير إلى أن الدين يعتبر بمثابة آلية مراقبة خارجية مهمة واضحة في جودة التدقيق من خلال إظهار أن المدققين الموجودين في المناطق ذات التدين القوي هم أكثر عرضة لإصدار آراء تدقيق أكثر دقة[36].

3- الجانب التطبيقي:

مجتمع وعينة الدراسة: من أجل توطيد معايير الجودة لعملنا البحثي تم إجراء بحث نوعي يستخدم بعض المقابلات وتوزيع 70 استبانة على مجموعة من رواد الأعمال وبعض المديرين الماليين وكذا محاسبين لمؤسسات صغيرة ومتوسطة، وقد تم استرداد 56 استبانة صحيحة فيما ألغيت 5 لعدم الجدية في الرد ولم يتم الرد على 9 آخرين، وقد تم اختيار العينة عشوائيا وسيتم تحليل جميع البيانات التي تم جمعها من أجل الخروج بإجابات لإشكاليات الدراسة.

مقاييس التحليل الإحصائي:

- تم الاعتماد في تقييم إجابات أفراد عينة الدراسة على مقياس ليكرت الخماسي (Five Likert)، لمعرفة رأي المجيبين حول الأسئلة المختلفة للاستبيان، وتحديد درجات الموافقة وفقًا للجدول؛

- تم استخدام مقياس التوزيع الطبيعي ألفا كرونباخ (Cronbach's Alpha) لإجابات أفراد العينة، وذلك لقياس مصداقيتها؛
- استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمعرفة اتجاهات إجابات أفراد العينة؛
- تحديد نسب معامل بيرسون **(Pearson)** وذلك لقياس ارتباط الفرضيات؛
- واستخدمنا اختبار تي للعينة البسيـــطة **(one sample T)** عند مستوى معنوية **5%** بمستوى ثقة **95 %**للمنحنى ذي الطرفين وذلك من أجل اختبار فرضيات الدراسة.

تحليل ومناقشة نتائج الدراسة:

جدول (3): معاملات التناسق الداخلي باستخدام ألفا كرونباخ لمحاور الدراسة

المحاور	عدد الأسئلة	قيمة معامل ألفاكرونباخ
المحور الأول	7	0.735
المحور الثاني	7	0.687
المحور الثالث	7	0.820
المجموع	21	0.751

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج **spss**

تشير نتائج الجدول رقم (3) أن قيمة معامل ألفا كرونباخ كانت مرتفعة لجميع مجالات الاستبيان، كما كانت قيمة المعامل لمجموع فقراته مرتفعة أيضا، حيث تراوحت ما بين 0.690 إلى 0.764 للفقرات منفردة، و0.720 لمجموع الفقرات، وبذلك نكون قد تأكدنا من صدق وثبات الاستبيان، مما يجعلنا على ثقة تامة بصحته وصلاحيته لتحليل النتائج والإجابة على أسئلة الدراسة واختبار فرضياتها.

وصف بيانات الخصائص الديموغرافية للمستجيبين:

جدول (4): النسبة المئوية للخصائص الديموغرافية لعينة الدراسة

المتغير	الفئة	التكرارات	النسبة
الشهادة العلمية	ليسانس	30	% 53.57
	ماستر/ ماجستير	21	% 37.50
	دكتوراه	5	% 8.93
المجموع	/	**56**	**% 100**
الوظيفة	رواد أعمال	33	% 58.92
	مدراء ماليون	23	% 41.08
المجموع	/	**56**	**% 100**
الخبرة المهنية	من1-3 سنوات	11	% 19.64
	من3-5 سنوات	16	% 28.57
	أكثر من 5 سنوات	29	% 51.79
المجموع	/	**56**	**% 100**

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج spss

- يتبين من خلال الجدول رقم (4) أن غالبية عينة الدراسة أي ما نسبته 53.57 **%** من حملة شهادة الليسانس، و 37.50 **%** يحملون شهادة ماجستير أو ماستر، في ما مثل حملة الدكتوراة 5 من أفراد العينة أي ما نسبته 08.93 **%** مع امتلاكهم لخبرة متوسطة إلى عالية وهو ما راعيناه في انتقاء العينة.

- ويلاحظ من الجدول أن 33 فردا من عينة الدراسة أي ما نسبته 58.92 **%** كانوا رواد أعمال، فيما مثلت النسبة الباقية 41.08 **%** كانت للمدراء الماليين لمؤسسات مختلفة.
- كما ويلاحظ من الجدول أيضا أن لأفراد عينة الدراسة خبرة متوسطة إلى مرتفعة، حيث تراوحت الخبرة المهنية من 1إلى 3 سنوات 19.64 **%** ومن 3 إلى 5 سنوات كانت 28.57 **%** والنسبة الأكبر كانت لذوي الخبرة أكثر من 5 سنوات ويشكلون 51.79**%** من مجموع عينة الدراسة.

تحليل إجابات أفراد العينة حول عبارات المحور الأول:

الجدول رقم (5): نتائج التحليل الإحصائي عن مستوى الاستعداد واستجابة الجزائر لتبني المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية للشركات الصغيرة والمتوسطة؟

الرقم	الفقرة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الرتبة	اتجاه الفقرة
1	يجب أن تتبنى الشركات الصغيرة والمتوسطة مجموعة من المعايير الدولية تكون أكثر صلة بهذه الأنواع من المؤسسات؟	4.19	0.93	6	موافق
2	تلعب الحكومة والهيئات والجمعيات المهنية المسؤولة عن الإشراف على مهنة المحاسبة والمراجعة دورا كبيرا في تبني المعايير؟	4.33	1.03	2	موافق بشدة
3	يمكن التغلب على التكاليف الإضافية المرتبطة بإعداد الكشوف المالية عند تبني المعايير الجديدة؟	3.90	1.11	3	موافق
4	تبني معايير خاصة بالمنشآت الصغيرة والمتوسطة من شأنه أن يخفض من تكلفة الإمتثال للمعايير السابقة؟	4.21	0.88	4	موافق بشدة
5	يسهم تبني المعايير في تسهيل عمل مصلحة الضرائب؟	3.39	1.18	7	محايد
6	تقليل متطلبات الإفصاح عن طريق حذف تلك المتعلقة بقرارات الإستثمار في السوق العامة يعد عاملا مهما بالنسبة للشركات؟	4.59	0.77	1	موافق بشدة
7	يمكن أن تتبنى الشركات المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية للمنشآت الصغيرة والمتوسطة حتى لو لم يكن قرارُ التبني إلزاميًا؟	4.03	1.05	5	موافق
/	**مجموع الفقرات**	**4.17**	**1.07**	/	**موافق**

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج **spss**

يبين الجدول رقم (5) بأن المتوسط الحسابي لمُجمل الفقرات بلغ 4.17 وهو ما يدل على موافقة أفراد العينة لعبارات المحور بحسب مقياس ليكارت، مع وجود بعض التشتت بانحراف معياره قدره 1.07، فيما كانت الفقرة السادسة الأكثر قوة بمتوسط حسابي قدره 4.59، وباتجاه يدل على الموافقة الشديدة من أفراد العينة لها، وبانحراف معياري متوسط بلغ 0.77، فيما كانت أقل العبارات توافقا الخامسة بمتوسط حسابي 3.39 وانحراف معياري 1.18 وباتجاه محايد، يرجع ربما لعدم وضوح الرؤية لدى أفراد العينة لتأثير المعايير على عمل المصالح الضريبية.

تحليل إجابات أفراد العينة حول عبارات المحور الثاني:

الجدول رقم (6): نتائج التحليل الإحصائي لمسألة: هل يشكل الدين عقبة ثقافية في طريق تبني المعايير الجديدة؟

الرقم	الفقرة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الرتبة	اتجاه الفقرة
	هناك بيئة ريادية لأصحاب المشاريع الصغيرة والمتوسطة في الجزائر؟	4.66	0.88	1	موافق بشدة
	هناك حاجة لإعادة النظر في النصوص التشريعية والقانونية؟	4.57	0.91	2	موافق بشدة
	استخدام المواد الحلال والنقل وتنفيذ الإجراءات الحلال لا يتعارض مع الاستغلال الأمثل للموارد؟	4.22	1.01	3	موافق بشدة
	تعتبر المصداقية والشفافية في إعداد البيانات المالية من ثوابت الدين أيضا؟	4.11	1.15	5	موافق
	يتكامل الموروث الثقافي المحلي مع المعايير الدولية؟	4.21	1.04	4	موافق بشدة
	يجب مراعاة الفروق بين الجزائر والدول التي تضع معايير للشركات الصغيرة والمتوسطة في ما يتعلق بالثقافة الاجتماعية والتنظيمية؟	4.06	1.22	7	موافق
	يمكن لرائد الأعمال الجيد أن يطبق المعايير مع عدم مخالفة الشرع؟	4.07	1.17	6	موافق
	مجموع الفقرات	**4.35**	**0.99**	/	**موافق بشدة**

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج **spss**

نستنتج من خلال الجدول رقم (6) بأن المتوسط الحسابي لمجموع الفقرات بلغ 4.35 وهو يدل أيضا على الموافقة الشديدة من قبل أفراد العينة لعبارات المحور، مع وجود تشتت متوسط بانحراف معياره وقدره 0.99، وكانت الفقرة الأولى الأكثر قوة بمتوسط حسابي قدره 4.66 وباتجاه يدل على الموافقة الشديدة من أفراد العينة لها، وبانحراف معياري متوسط بلغ 0.88، فيما كانت أقل العبارات توافقا السادسة بمتوسط حسابي 4.06 وإن كان يدل على موافقة أفراد العينة أيضا، وبانحراف معياري 1.22، وهو ما يدل أن إجابات العينة تراوحت ما بين الموافقة إلى الموافقة الشديدة على عبارات هذا المحور، فيما اختفت العبارات المحايدة والمعارضة.

تحليل إجابات أفراد العينة حول عبارات المحور الثالث:

الجدول رقم (7): نتائج التحليل الإحصائي: ما خصائص رواد الأعمال من منظور إسلامي والتي يمكن أن تؤثر على عملية التبني؟

الرقم	الفقرة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الرتبة	اتجاه الفقرة
1	يعتبر بدء أنشطة ريادية جديدة إختيار مهني مرغوب فيه؟	4.57	0.80	1	موافق بشدة
2	يتمتع الناجحون في ريادة الأعمال بمستوى عالٍ من المكانة في الجزائر؟	4.49	0.91	3	موافق بشدة
3	أعطي الأولوية للوفاء بالواجبات والإلتزامات مع جميع المتعاملين؟	3.35	1.19	7	محايد
4	يوجد ضعف في الخبرات والمعرفة بالموارد البشرية العاملة في المجالات المحاسبية لأصحاب الأعمال؟	4.06	1.07	6	موافق
5	أمتنع عن الانخراط في الأشياء غير المشروعة؟	4.17	0.99	5	موافق
6	يجب تعزيز التعاون والتنسيق مع الهيئات المحاسبية والمهنية الدولية؟	4.48	1.02	4	موافق بشدة
7	هناك حاجة للعمل على إشراك مختلف العاملين في مجال المحاسبة من أكاديميين ومهنيين وهيئات مختصةمن أجل وضع خطة للتبني؟	4.51	1.06	2	موافق بشدة
/	**مجموع الفقرات**	**4.31**	**0.97**	/	**موافق بشدة**

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج **spss**

بينت نتائج الجدول رقم (7) بأن المتوسط الحسابي لإجمالي فقراته بلغ 4.31، وهو يدل على موافقة شديدة من قبل أفراد العينة لعبارات المحور، مع وجود تشتت مقبول بانحراف معياره قدره 0.97، فيما كانت الفقرة الأولى الأكثر قوة كما في المحور السابق بمتوسط حسابي قدره 4.57، وهو ما يدل على الموافقة الشديدة أيضا من أفراد العينة للفقرة، وبانحراف معياري مقبول جدا وقدره 0.80، فيما كانت أقل العبارات توافقا الثالثة بمتوسط حسابي 3.35 وانحراف معياري 1.07، وباتجاه وإن عنى ذلك موافقة أفراد العينة لهذه الفقرة أيضا، والملاحظ عموما هو موافقة أفراد العينة لمجمل فقرات المحور وهو ما يتوافق مع باقي التحليلات الإحصائية لهذا الاستبيان.

اختبار فرضيات الدراسة:

من خلال هذه الفقرة سنحاول قياس علاقات الارتباط وصحة الفرضيات بين متغيرات الورقة والتي تضمنتها فرضياتها الثلاثة، واستخدمنا اختبار تي للعينة البسيـــطة **(**one sample T**)** عند مستوى معنوية **5%** بمستوى ثقة **% 95** للمنحنى ذي الطرفين وذلك من أجل اختبار فرضيات الدراسة، حيث إذا كانت قيمة **t** المحسوبة واقعة داخل منطقة قبول النظرية الفرضية، تقبل النظرية الفرضية وترفض النظرية البديلة، بينما اذا كانت **t** المحسوبة واقعة خارج منطقة قبول النظرية الفرضية أي داخل منطقة رفض النظرية الفرضية ترفض النظرية الفرضية وتقبل النظرية البديلة وذلك عند مستوى المعنوية المستعمل في الاختبار.

جدول رقم(8): اختبارات T لمحاور الدراسة

الفرضيات الرئيسية للدراسات	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة t المحسوبة	قيمة t الجدولية	مستوى الدلالة	درجة الحرية	قرار الفرضية	
							H0	H1
هناك عوامل يمكن أن تدفع رواد الأعمال المحليين من أجل تبني المعايير؟	4.38	0.97	15.74	1.671	0.00	55	مرفوضة	مقبولة
من شأن الالتزام بالتعاليم الاقتصادية للدين الإسلامي أن يساعد في عملية التبني؟	3.94	1.01	12.17	1.671	0.00	55	مرفوضة	مقبولة
يتمتع رواد الأعمال من منظور إسلامي بعديد الإمكانات المؤهلة لفهم المعايير وتطبيقها الأمثل؟	4.55	0.93	9.33	1.671	0.00	55	مرفوضة	مقبولة

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج **spss**

جدول رقم(9): قيمة معامل الارتباط بيرسون لفرضيات الدراسة

الفقرة	قيمة بيرسون	مستوى المعنوية sig
هناك عوامل يمكن أن تدفع رواد الأعمال المحليين من أجل تبني المعايير؟	0.760	0.00
من شأن التعاليم الإقتصادية للدين الإسلامي أن تساعد من عملية التبني؟	0.810	0.00
يتمتع رواد الأعمال من منظور إسلامي بعديد الإمكانات المؤهلة لفهم المعايير وتطبيقها الأمثل؟	0.743	0.00
مجموع الفقرات	0.765	0.00

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على مخرجات برنامج **spss**

تحليل الفرضيات:

اختبار الفرضية الأولى: يتم اختبار الفرضية الأولى من خلال وضع الفرضية الصفرية والبديلة كما يلي:

الفرضية الصفرية H0: ليس هناك عوامل يمكن أن تدفع رواد الأعمال المحليين من أجل تبني المعايير؛

الفرضية البديلة H1: هناك عديد العوامل التي من شأنها أن تدفع رواد الأعمال المحليين لتبني المعايير.

من خلال الجدولين (8) و(9) نستنتج مايلي: يوضح الجدول رقم (9) وجود علاقة ارتباط طردية موجبة ومقبولة في ما يخص الفرضية الأولى، وهي دالة إحصائيًا عند المستوى المعنوي **(5%)**، حيث بلغت قيمة معامل الارتباط البسيط بينهما 0.760، وما يدعم هذه النتيجة هي قيم المحسوبة من خلال الجدول رقم (8) حيث نلاحظ أن المتوسط الحسابي للفرضية الأولى 4.38 وهو ما يشير إلى أن الإجابات تتجه نحو الموافقة بحسب قيم جدول ليكارت الخماسي، مع إنحراف معياري قدره 0.97؛ وكانت قيمة **t** المحسوبة 15.74، وهي أكبر من قيمة **t** الجدولية والتي كانت 1.671، ومستوى دلالة **sig** معدوم وهي ذات دلالة عند مستوى **sig** < 0.05؛ وبدرجة حرية 55 وعليه:

القرار الإحصائي: ترفض الفرضية الصفرية القائلة بأنه ليس هناك عوامل يمكن أن تدفع رواد الأعمال المحليين لتبني المعايير؛

القرار التطبيقي: تقبل الفرضية البديلة والتي تنص على أنه هناك عديد العوامل التي من شأنها أن تدفع رواد الأعمال المحليين من أجل تبني المعايير.

اختبار الفرضية الثانية: يتم اختبار صحة الفرضية الثانية كما في اختبار الفرضية الأولى كما يلي:

الفرضية الصفرية H0: تتعارض تعاليم الدين مع عمليات تبني المعايير في الجزائر؛

الفرضية البديلة H1: من شأن التعاليم الاقتصادية للدين الإسلامي أن تساعد في عملية التبني.

نستطيع ومن خلال الجدولين رقم (8) و(9) أن نستوضح مايلي: يوضح الجدول رقم (9) وجود علاقة ارتباط موجبة وقوية بين تعاليم الدين وتطبيق المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية للشركات الصغيرة والمتوسطة على الممارسات المحاسبية، وهي ذات دلالة إحصائية عند مستوى معنوية **(5%)**، حيث بلغت قيمة معامل الارتباط بحسب معامل بيرسون بينهما 0.810، أما من خلال الجدول رقم (8) فنلاحظ أن المتوسط الحسابي للفرضية الثانية 3.94 وهو ما يشير إلى أن الإجابات تتجه نحو الموافقة بشدة بحسب قيم جدول ليكارت الخماسي، مع إنحراف معياري قدره 1.01؛ وكانت قيمة **t** المحسوبة 12.17، وهي أكبر من قيمة **t** الجدولية أيضا، ومستوى دلالة **sig** معدوم وهي ذات دلالة عند مستوى **sig** < 0.05؛ وبدرجة حرية 55 وبناءا عليه:

القرار الإحصائي: ترفض الفرضية الصفرية والتي تنص على أن هناك تعارضاً في تعاليم الدين مع عمليات تبني المعايير في الجزائر؛

القرار التطبيقي: تقبل الفرضية البديلة والتي تقول بأنه من شأن التعاليم الاقتصادية للدين الإسلامي أن تساعد في عملية التبني.

اختبار الفرضية الثالثة: كذلك يتم اختبار الفرضية الثالثة كما يلي:

الفرضية الصفرية H0: لا يتمتع رواد الأعمال المسلمة بالجزائر بإمكانات تمكنهم من تبني المعايير الجديدة؛

الفرضية البديلة H1: يتمتع رواد الأعمال من منظور إسلامي بعديد الإمكانات المؤهلة لفهم المعايير وتطبيقها الأمثل.

من خلال الجدولين رقم (8) و(9) نتبين مايلي: وبحسب الجدول رقم (9) هناك أثر ارتباط موجب في ما يخص الفرضية الثالثة، وهي دالة إحصائيا عند مستوى معنوية قيمته **(5%)**، وبلغت قيمة معامل الارتباط بحسب معامل بيرسون بينهما 0.743، كما إن قيمة الارتباط الكلي بين المحاور حسب معامل بيرسون كانت قوية حيث بلغت 0.765، أيضا من خلال الجدول رقم (8) نلاحظ أن المتوسط الحسابي

للفرضية الثالثة 4.55 وهو ما يشير إلى أن الإجابات تتجه نحو الموافقة بشدة بحسب قيم جدول ليكارت الخماسي، مع انحراف معياري قدره 0.93؛ وكانت قيمة **t** المحسوبة 9.33، وهي أكبر من قيمة **t** الجدولية، ومستوى دلالة **sig** معدوم وهي ذات دلالة عند مستوى **sig** < 0.05؛ وبدرجة حرية 55 وبناء عليه:

القرار الإحصائي: ترفض الفرضية الصفرية التي تنص على أنه، لا يتمتع رواد الأعمال المسلمون بالجزائر تمكنهم من تبني المعايير الجديدة؛

القرار التطبيقي: تقبل الفرضية البديلة والتي تنص على: يتمتع رواد الأعمال من منظور إسلامي بعديد الإمكانات المؤهلة لفهم المعايير وتطبيقها الأمثل.

خاتمة:

أضحت ممارسة المحاسبة ترمز إلى الثقافة والبيئة التي تتم فيها، وتلعب الثقافة دورًا مهماً في مستويات الإفصاح المالي للشركات حتى بعد اعتماد المعايير الدولية لإعداد التقارير المالية، ونظرا لازدياد مشاركة المسلمين في الأنشطة التجارية، فقد ظهرت حاجة للتفكير في استراتيجية إدارة الاتصالات الخاصة بهم وكذلك صورتهم وسمعتهم، ليس فقط من وجهة نظر أخلاقية ولكن الأهم من ذلك من منظور ديني، ويعتبر التواصل المؤسسي بين المؤسسات في البلد الواحد، أو حتى خارج الحدود أمرًا حيويًا لتعزيز الهوية الأخلاقية للشركة، من هذا المنطلق فمن شأن تبني معايير الإبلاغ المالي للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة بالجزائر أن يساعد في وصول رواد الأعمال إلى مصادر تمويل أكبر، واختراق الأسواق الخارجية وبالتالي تحسين أدائها المالي؛ حيث يمثل هذا المعيار خطوة مهمة للغاية على طريق التقارب العالمي، لكن يبقى هذا الأمر منوطا بمدى جدية القوانين الموضوعة من قبل الهياكل والهيئات التنظيمية، وكذا بمدى المعرفة المحاسبية المتراكمة لدى المتخصصين في المحاسبة والمراجعة في البلاد، ونظراً لكون التنشئة الاجتماعية وحدها ليست كافية، فهناك حاجة إلى التوجيه حتى يتمكن أصحاب الشركات الصغيرة والمتوسطة من تجميع التقارير المالية وفقًا للمعايير بشكل صحيح، حيث تتطلب الإدارة المالية في الشركات الصغيرة والمتوسطة مهارات محاسبية جيدة من قبل رواد الأعمال المسلمين وأصحاب الشركات الصغيرة والمتوسطة، حيث من شأن تطوير تلك المهارات أن يساعد في الحصول على فهم أفضل لمعايير المحاسبة ولوائح المحاسبة وسلوكيات المهنيين، كما يجب الإدراك أن نجاح هذه المعايير سوف يعتمد إلى حد كبير على السلوك الأخلاقي لأولئك الذين يعدون المعلومات المالية، ويمكن أن يكون مرور الوقت ضروريًا قبل استخلاص أي استنتاجات ملموسة حول تطبيقها؛ ولعل من أبرز التوصيات التي يمكن طرحها ما يلي:

- خلق استراتيجية للتقارب جزئيا نحو المعيار الدولي لإعداد التقارير المالية للشركات الصغيرة والمتوسطة (المعايير المقترحة) من أجل استنباط طرق التبني الواجب اختيارها؛
- إجراء مزيد من الدراسات حول إمكانية مواءمة (المعايير المقترحة) مع اللوائح الضريبية في الجزائر؛
- تفعيل دور المراجع الخارجي سواء في القطاعات الحكومية أو الخاصة بمراجعة أعمال المنشآت الصغيرة؛
- إجراء مزيد من البحوث حول طرق تحسين المعرفة المحاسبية والمالية للشركات الصغيرة والمتوسطة؛
- وجوب مراعاة الجانب الاقتصادي والبيئي وحتى الثقافي للمجتمع عند وضع طرق لتبني المعايير المقترحة؛
- ضرورة تعزيز التعاون والتنسيق مع الهيئات المحاسبية والمهنية الدولية التي تُعنى بالتقييس؛

- فتح مراكز وطنية متخصصة في تحديث وتطوير النظام المحاسبي المالي وفق ما يحدث من مستجدات في التقنين المحاسبي، خاصة تلك المتعلقة بالمعيار الدولي لإعداد التقارير المالية للشركات الصغيرة والمتوسطة؛

- إعادة هيكلة الوكالة الوطنية لتطوير المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، وتعزيز دورها وصلاحياتها.

الهوامش:

[1]- Fatimah-Salwa, A. H., Mohamad-Azahari, A., & Joni-Tamkin, B, An empirical evidence from Malaysia: What makes the muslim entrepreneurs succeed?, International Journal of Economics and Finance, 5(7), 2013, p. 95.

[2]- Eniola, A. A., & Entebang, H, SME firm performance-financial innovation and challenges, Procedia-Social and Behavioral Sciences, 195, 2015, p. 436.

[3]- Balsari, C. K., & Varan, S, IFRS implementation and studies in Turkey, Accounting and Management Information Systems, 13(2), p. 375.

[4]- Morales, F. A, El caso de las IFRS en las PYMEs chilenas: reflexiones a partir de una norma internacional aparentemente poco utilizada, CAFI-Contabilidade, Atuária, Finanças & Informação, 1(2), 2018, p. 196.

[5]- Albu, C., Albu, N, & FEKETE, S, The Context of the Possible IFRS for SMEs Implementation in Romania: An Exploratory Study. Accounting and Management Information Systems, 9(1), 2010, p. 48.

[6]- Bohušová, H., & Blašková, V. (2013). In what ways are countries which have already adopted IFRS for SMEs different. ACTA Universitatis Agriculturae et Silviculturae Mendelianae Brunensis, 60(2), pp. 37-44.

[7]- Kılıç, M., & Ali, U, Adoption process of IFRS for SMEs in Turkey: Insights from academics and accountants, Accounting and Management Information Systems, 16(2,), 2017, p. 320.

[8]- Rached, M. H. M., & Karim, M. S, Norme IFRS Pour PME: Resentation Et Etude D'opportunite pour La Tunisie, Diplôme National d'Expertise Comptable, Université de la Manouba, 2011, p 238.

[9]- شنوف شعيب، محاسبة المؤسسة طبقا للمعايير المحاسبية الدولية IAS/AFRS، مكتبة الشركة الجزائرية بوداود، الجزائر، 2008، ص 48.

[10]- Altarawneh, M. S, An Investigation into the Suitability of International Financial Reporting Standards for Small and Medium- sized Entities (IFRS for SMEs) in Jordan, Liverpool: A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements of Liverpool John Moores University for the degree of Doctor of Philosophy, 2015, p. 30.

[11] - Axel, H, IFRS for all companies - a feasible scenario in the European Union?, Journal for international and capital market oriented accounting: KoR, 3(10), 2013, p. 418.

[12]- Evans, L., Gebhardt, G, Hoogendoorn, M, Marton, J, Pietra, R, Mora, A, et al, Problems and Opportunities of an International Financial Reporting Standard for Small and Medium-sized Entities, The EAA FRSC's comment on the IASB's discussion paper, Accounting in Europe, 2(1), 2005, p. 30.

[13]- Gîrbină, M., & Bunea, S, Les pièges de l'internationalisation de la comptabilité des PME, Enseignements de la réforme comptable roumaine. The Journal of the Faculty of Economics, Economic Science Series, 2, 2007, p. 367.

[14]- SMEs, B. E. I, Basis for Conclusions On Exposure Draft: 1FRS for Small and Medium-sized Entities-February 2007, London: International Accounting Standards Board, 2007, p. 33.

[15]- Altarawneh, M. S, An Investigation into the Suitability of International Financial Reporting Standards for Small and Medium- sized Entities (IFRS for SMEs) in Jordan, Liverpool: A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements of Liverpool John Moores University for the degree of Doctor of Philosophy, 2015, op. cit, p. 53.

[16]- Altarawneh, M. S, An Investigation into the Suitability of International Financial Reporting Standards for Small and Medium- sized Entities (IFRS for SMEs) in Jordan, Liverpool: A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements of Liverpool John Moores University for the degree of Doctor of Philosophy, 2015, op. cit, p. 65.

[17]- Winbaktianur, W, ENTERPRENEUR MUSLIM: SUATU TINJAUAN, Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid, 23(1), 2020, p. 89.

[18]- Anggadwita, G., Ramadani, V., Alamanda, D. T., Ratten, V., & Hashani, M, Entrepreneurial intentions from an Islamic perspective: a study of Muslim entrepreneurs in Indonesia, International Journal of Entrepreneurship and Small Business, 31(2), 2017, p. 168.

[19]- Gursoy, D., Altinay, L., & Kenebayeva, A, Religiosity and entrepreneurship behaviours. International Journal of Hospitality Management, 67, 2017, p. 93.

[20]- Dowa, A., Elgammi, A. M., Elhatab, A., & Mutat, H. A, Main worldwide cultural obstacles on adopting international financial reporting standards (IFRS), International Journal of Economics and Finance, 9(2), 2017, p. 173.

[21] عبد الرحمن نجار، محمد حمدي، أثر الضوابط والقيم على سلوك المستهلك في الاقتصاد الاسلامي، مجلة الإحياء، 21، العدد 28، جانفي 2021، ص 534.

[22]- Gümüsay, A. A, Entrepreneurship from an Islamic perspective. Journal of business ethics, 130(1), 2015, p. 203.

[23]- Gümüsay, A. A, Entrepreneurship from an Islamic perspective. Journal of business ethics, 130(1), 2015, op. cit, p. 205.

[24]- Dowa, A., Elgammi, A. M., Elhatab, A., & Mutat, H. A, Main worldwide cultural obstacles on adopting international financial reporting standards (IFRS), International Journal of Economics and Finance, 9(2), 2017, p. 172.

[25]- Dowa, A., Elgammi, A. M., Elhatab, A., & Mutat, H. A, Main worldwide cultural obstacles on adopting international financial reporting standards (IFRS), International Journal of Economics and Finance, 9(2), 2017, op. cit, p. 172.

[26]- Alkhtani, S, The relevance of IFRSs to less developed economies: Challenges and opportunities, Saudi Arabia as a case study, Proceedings of Global Accounting. Finance and Economics Conference, Melbourne, Australia, 20-21 February 2012, p. 3. Retrieved from http://www.wbiconpro.com/Melbopurne_accounting2012.htm

[27]- AOSSG Islamic Finance Working Group, Financial reporting by Islamic financial institutions: a study of financial statements of Islamic financial institutions, Asian-Oceanian Standard-Setters Group, 2015, p. 5.

[28]- AOSSG Islamic Finance Working Group, Financial reporting by Islamic financial institutions: a study of financial statements of Islamic financial institutions, Asian-Oceanian Standard-Setters Group, 2015, op. cit, p. 5.

[29]- Dowa, A., Elgammi, A. M., Elhatab, A., & Mutat, H. A, Main worldwide cultural obstacles on adopting international financial reporting standards (IFRS), International Journal of Economics and Finance, 9(2), 2017, op. cit, p. 174.

[30]- Haniffa, R., & Hudaib, M, Exploring the ethical identity of Islamic banks via communication in annual reports, Journal of business Ethics, 76(1), 2007, p. 111.

[31]- Gursoy, D., Altinay, L., & Kenebayeva, A, Religiosity and entrepreneurship behaviours. International Journal of Hospitality Management, 67, 2017, op. cit, p. 87.

[32]- Fatimah-Salwa, A. H., Mohamad-Azahari, A., & Joni-Tamkin, B, An empirical evidence from Malaysia: What makes the muslim entrepreneurs succeed?, International Journal of Economics and Finance, 5(7), 2013, op. cit, p 95.

[33]- Napier, C, Defining Islamic accounting: current issues, past roots, Accounting History, 14(1-2), 2009, p 126.

[34]- Hassan, K, Entrepreneurship, Islamic finance and SME financing, paper presentend to the IFSB 7th Public Lecture on Financial Policy and Stability, Jakarta, 2015, p. 6.

[35]- Gursoy, D., Altinay, L., & Kenebayeva, A, Religiosity and entrepreneurship behaviours. International Journal of Hospitality Management, 67, 2017, op. cit, p. 93.

[36]- Kanagaretnam, K., Lobo, G. J., & Wang, C, Religiosity and earnings management: International evidence from the banking industry, Journal of Business Ethics, 132(2), 2015, p. 278.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص -ص: 557 – 570
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

صيغ التمويل التشاركي (المشاركة والمضاربة) آلية لتحقيق الأمن الاقتصادي

Participatory Financing Formulas (Mucharakah & Mudharabah) as a Mechanism to Achieve Economic Security

د/هند مهداوي[1] د/إسماعيل مراد
كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير – جامعة عين تموشنت
مخبر الأسواق التشغيل التشريع والمحاكاة في دول المغرب المغاربية
mehdaouihind3000@yahoo.fr mor_sma2011@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2021/01/10 تاريخ القبول: 2022/04/13

الملخص:
تهدف الدراسة إلى التطرق إلى موضوع الأمن الاقتصادي وأهم محدداته وأيضا المكونات التي تشكله، من ناحية أخرى مفهوم الأمن الاقتصادي من منظور إسلامي، وتم التطرق من خلال هذه الورقة البحثية إلى كل من صيغتي المشاركة والمضاربة كأهم صيغ التمويل الإسلامي لما لها من دور في إنشاء المشاريع الاستثمارية ومحاربة كل ما يهدد الأمن الاقتصادي.
وقد توصلت الدراسة إلى أن التمويل الإسلامي بشكل عام وصيغ التمويل التشاركية قيد الدراسة (المشاركة والمضاربة) تساهم بشكل فعال في محاربة الفقر والبطالة وسوء توزيع المداخيل لما لها من قدرة على تحقيق التوازن بين عناصر الإنتاج وتوزيع كل من العائد والمخاطرة عليها بشكل عادل مما يحقق الأمن الاقتصادي والسلم الاجتماعي.
الكلمات المفتاحية: صيغ التمويل التشاركي؛ الأمن الاقتصادي؛ مكونات الأمن الاقتصادي؛ التمويل التشاركي والأمن الاقتصادي

Abstract:
The aim of this study is to identify the issue of economic security and its most important determinants as well as the components that constitute; on the other hand the concept of economic security from an Islamic perspective.
We have tried through this research paper to address both the formulas of Islamic financing (Mucharakah, Mudharabah) as the most important form of Islamic finance because of its role in establishing Investment projects and fighting everything that threatens economic security.
The study concluded the participatory financing formulas contribute effectively to fighting poverty, unemployment due to their ability to achieve an equilibrium between the production elements and the distribution of both the return and the risk to it fairly achieving economic security and social peace.
Keywords*:* Participatory Financing Formulas; Economic Security; Economic Security Components; participatory financing and Economic Security.

مقدّمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن ولاه....

لقد استطاعت الأزمة المالية التي ظهرت بوادرها في نهاية عام 2007 أن تشد أنظار الساسة وصناع القرار والاقتصاديين في العالم ، وكل شرائح المجتمع نظرا لحدتها وتوسع آثارها وسرعة انتقالها بين الدول،

[1] – المرسل المؤلف.

حيث اعتبرها الكثير من رجال الاقتصاد أنها تعتبر أقوى أزمة يعرفها العالم بعد أزمة الكساد العظيم سنة 1929، وتعتبر الأزمة المالية الأخيرة كنتيجة للإخفاق الكبير الذي عرفه استرداد الديون العقارية الممولة من طرف البنوك في الولايات المتحدة الأمريكية والمعروفة بالقروض العقارية من الدرجة الثانية، وعلى الرغم من أن حجم هذه القروض يعتبر ضعيفا نوعا ما نسبة إلى مجموع القروض العقارية الممنوحة في هذا البلد، إلا أن أثرها السلبي كان عظيما، حيث تزايدت معدلات البطالة بسبب تسريح العمال مما أثر على القدرة الشرائية للفرد.

فتأثير الانكماش الاقتصادي العالمي بدأت تلوح تباشيره من خلال تراجع مستويات النمو الاقتصادي وتزايد تسريح العمال، وقد أكدت العديد من المؤسسات المالية الدولية وفي مقدمتها صندوق النقد الدولي أن الأزمة الاقتصادية العالمية لن تنجو منها أي دولة من دول العالم، وأنها ستطول اقتصاد جميع الدول ولكن بنسب متفاوتة. وقد ظهرت تداعيات هذه الأزمة على الاقتصاد العالمي بوضوح خلال الفترة 2008-2009 بشكل يؤكد أن العالم سيدفع ثمن التعافي من هذه الأزمة مع الولايات المتحدة الأمريكية، كل هذه التغيرات في النظام الاقتصادي العالمي دفعت بالكثير من صناع القرار في العديد من الدول الغربية المطالبة بتبني مبادئ التمويل الإسلامي نظرا لأنها تحقق التوازن الاقتصادي و السلم الاجتماعي، وهذا ما نحاول التطرق إليه من خلال إشكالية بحثنا المتمثلة في: **كيف تساهم صيغ التمويل الإسلامي خاصة التشاركية (المشاركة والمضاربة) في تحقيق الأمن الاقتصادي؟**

أهمية الدراسة: تستمد الدراسة أهميتها كونها من المواضيع المهمة إذ تعتبر من الدراسات التي لم تستهلك بحثيا، وبالتالي تبرز خصوصيتها كونها حاولت تسليط الضوء على صيغتي المشاركة والمضاربة بمختلف أنواعها وربطها بموضوع الأمن الاقتصادي وكيف لهذه الآلية تحقيق الأمن الاقتصادي وبالتالي السلم الاجتماعي من خلال التوازن بين عناصر الإنتاج الثلاثة خاصة العمل، المال والأرض.

الدراسات السابقة:

دراسة لـ **حسين عبد المطلب الأسرج** بعنوان: **دور التمويل الإسلامي في تحقيق الأمن الاقتصادي** حيث هدفت الدراسة إلى التطرق إلى ضوابط استثمار المال حسب أصول الشريعة الإسلامية ومزايا التمويل الإسلامي، وأيضا اهم مفاهيم الأمن الاقتصادي ومهدداته، وقد توصل الباحث إلى قدرة التمويل الإسلامي على تحقيق وتجسيد الأمن الاقتصادي من خلال مواجهة معوقاته والتغلب عليها.

دراسة لـ **محسن باقر محمد صالح القزويني** بعنوان: **مقومات الأمن الاجتماعي في الإسلام وآليات تحقيقه**، بمجلة أهل البيت العدد 07 حاول الباحث دراسة الأمن الاجتماعي للفرد من خلال ما تقوم له مؤسسات الدولة والحكومات عن طريق التفكير بصورة جدية لإعادة صياغة الأمن بكافة أبعاده ومنها الأمن الاقتصادي ومواجهة مختلف أشكال التخريب، حيث توصل الباحث إلى ضرورة توفير مختلف المقومات التي تضمن تحقيق هذا الهدف والتي تضمنها الشريعة الإسلامية بأفضل صورها من خلال أصول الشريعة ومبادئها.

أهداف الدراسة: نسعى من خلال الدراسة والإجابة عن الإشكالية إلى تحقيق مجموعة من الأهداف من بينها:

- ✓ التعرف على الصيغ القائمة على مبدأ المشاركة خاصة المشاركة والمضاربة.
- ✓ إلقاء نظرة حول مفهوم الأمن الاقتصادي.
- ✓ توضيح مكونات الأمن الاقتصادي.

✓ آليات صيغ التمويل الإسلامي من خلال تطبيقاته خاصة في المصارف الإسلامية في التقليل من عدم الاستقرار الاقتصادي.

المحور الأول: صيغ التمويل التشاركي

إن المشاركات بأنواعها، بما فيها المضاربة هي الوسيلة المفضلة لمن يريد أن يستثمر ماله بالصورة الشرعية المفضلة دينيا وشرعيا واجتماعيا ومن المقرر فقهيا أن في المشاركات من المسامحة والترغيب والتيسير ما ليس في غيرها، ولا يخفى أن تحقيق المصلحة العامة هو في تكاثف المال والخبرة و (يد الله مع الجماعة).

أولا: صيغة التمويل بالمشاركة

تعد المشاركة من أهم صيغ التمويل والاستثمار الإسلامي حيث تعكس هذه الصيغة غايات وأهداف الاقتصاد الإسلامي باستخدامها في تمويل الأنشطة الاقتصادية المختلفة وهي أكثر الصيغ التمويلية مرونة وملاءمة وشمولا، كما تعتبر من الأساليب الفعالة في تحقيق التنمية الاقتصادية خاصة في مجالي الاستثمار والتشغيل إضافة إلى الحد من التضخم[1].

1- مفهوم المشاركة

1-1- **لغة**: لفظ المشاركة يرتبط بلفظ الشركة، والشَركة أو الشَرْكة هي الاختلاط أو مخالطة الشريكين[2].

2-1- **اصطلاحا**: المشاركة هي عقد بين اثنين أو أكثر على العمل للكسب بواسطة الأموال أو الأعمال أو الوجاهة، ليكون الغنم بالغرم بينهم حسب الاتفاق[3].

التمويل عن طريق الشراكة أو المشاركة هو أحد الأشكال المتاحة أمام المصرف الإسلامي لتوظيف الأموال، ويعني: "مساهمة المصرف في رأس مال المشروع، مما يترتب عليه أن يصبح المصرف شريكا في كل ما يترتب عليه من ربح أو خسارة بالنسبة المتفق عليها"[4].

2- دليل مشروعيتها: إن المشاركة جائزة في الشريعة الإسلامية؛ ففي القرآن الكريم يقول الله عز وجل: ﴿فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ﴾ (النساء: 12)، وفي السنة النبوية دلت أحاديث كثيرة على جواز الشركة حيث بُعِث الرسول ﷺ والناس يتعاملون بها فأقرهم عليها، وجاء في الحديث القدسي أن الله عز وجل قال: "أنا ثالث الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه، فإن خانه خرجت من بينهما"[5]. توزيع المخاطر بين أصحاب رؤوس الأموال وتوفير الجهود بسبب توزيع المسؤوليات بين الشركاء.

3- الضوابط الشرعية لصيغة التمويل بالمشاركة:

- أن يكون رأس المال من النقود وأجاز بعض الفقهاء أن يكون عينا على أن يتم تقويمها بالنقد.
- لا يشترط تساوي رأسمال كل شريك، بل يمكن أن تتفاوت الحصص وفقا لمقدرة كل شريك.
- أن يكون رأس المال معلوما وموجودا يمكن التصرف فيه.
- يتم توزيع الأرباح بنسب مئوية شائعة معلومة عند التعاقد، بحيث تحدد حصة من الربح مقابل العمل وحصة مقابل المال، فإذا لم يشترطوا يكون الربح حسب نسبة رأسمال كل منهم إلى رأسمال المشاركة.
- يكون توزيع الخسارة حسب نسبة رأسمال كل شريك فقط.
- أن لا يضمن أحد من الشركاء مال الشركة أو حصة الشريك أو الشركاء الآخرين من رأس المال، فلا يضمن الشريك المال إلا إذا تعدى أو قصر.
- ليس للشريك التبرع بمال الشركة أو الإقراض أو الهبة أو الإعارة[6].

4- أنواع المشاركة: قبل الحديث عن أنوع المشاركة، نذكر تقسيم الشركات في الفقه الإسلامي إلى شركة الإباحة، الأملاك وشركة العقود:

أ- **شركة الإباحة**: وهي كل الأموال التي لم تصل إليها يد إنسان فتحوزها، لأن الانتفاع لها نشترك بين الناس، ولا يختص به فرد دون آخر، إلا أن يحرزها إنسان فتصير ملكا له، وعند ذلك يختص بمنفعتها [7]؛

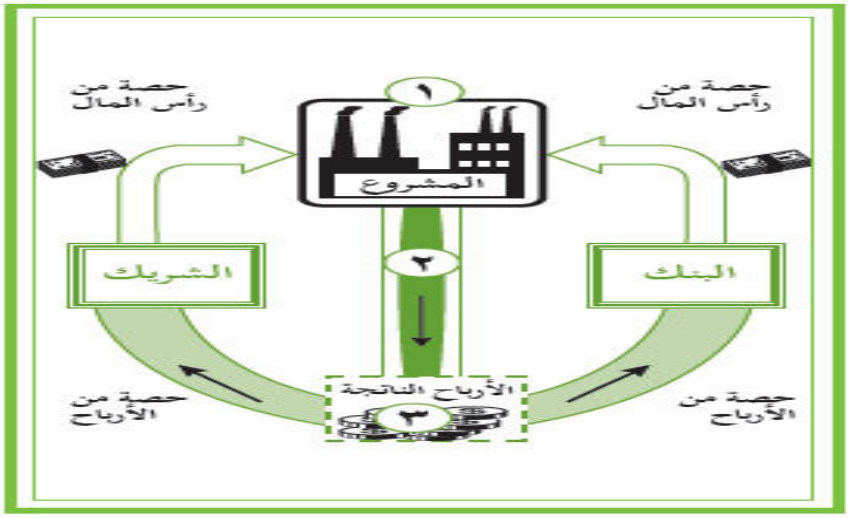
ب- **شركة الأملاك**: أي أن يتملك شخصان أو أكثر شيئا أو عينا له قيمة مالية (مال متقوَم) من دون عقد، كالإرث أو الهبة؛

ج- **شركة العقود**: هي عقد بين اثنين فأكثر للاشتراك في مال وربحه، ويقتضي هذا العقد إِذْن الجميع أو بعضهم في التصرف للجميع.

يمكن استخدام عقد المشاركة في التمويل (من قبل المصارف ومؤسسات التمويل الإسلامية) بصور وأشكال متعددة نظرا لما يتمتع به من مرونة كما يلي:

أ- **المشاركة الثابتة أو الدائمة**: هي المشاركة التي لا ترتبط بمدة محددة ولا يوجد لدى المصرف نية مسبقة لإنهاء مشاركته في وقت محدد، وتعتبر بذلك وسيلة تمويل طويلة الأجل على شكل مشاركة في رأس المال لا يرتبط بأجل استحقاق معين، وإنما يحل أجله مع انتهاء مدة الشركة أو استنفاذ غرضها وهي مدة غير محددة غالبا[8].

الشكل رقم (1) صيغة المشاركة الثابتة



المصدر: عز الدين خوجة، **أدوات الاستثمار الإسلامي**، تونس: مصرف الزيتونة، الطبعة الأولى، 2014، ص100.

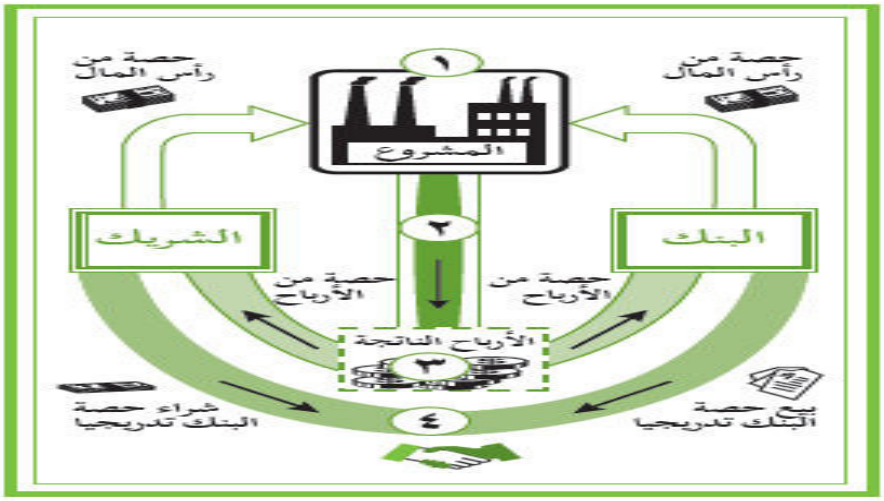
ب- المشاركة المتناقصة أو المشاركة المنتهية بالتمليك: هي نوع من أنواع المشاركة يكون من حق الشريك فيها أن يحل محل المصرف في ملكية المشروع إما دفعة واحدة أو على دفعات حسبما تقتضي الشروط المتفق عليها وطبيعة العملية[9]، وللمشاركة المنتهية بالتمليك صور مختلفة أهمها:

الصورة الأولى: هي التي يتفق فيها المصرف مع متعامله على تحديد حصة كل منهما في رأس مال المشاركة وشروطها، وهي جائزة شرعا إذا تم بيع حصص البنك المتعامل بعد إتمام المشاركة بعقد مستقل، بحيث يكون للبنك حرية بيع حصصه للمتعامل شريكه أو لغيره، كما يكون للمتعامل الحق في بيع حصته للبنك أو لغيره، وهذا أوضح الصور حيث ينفصل عقد البيع عن عقد الشركة بنحو واضح تماما؛

الصورة الثانية: وهي التي يتفق فيها البنك مع الشريك على المشاركة في التمويل الكلي أو الجزئي لمشروع ذي دخل متوقع، وذلك على أساس اتفاق البنك مع الشريك الآخر، لتحصيل البنك حصة نسبية من صافي الدخل المحقق فعلا، مع حقه بالاحتفاظ بالجزء المتبقي من الإيراد أو أي قدر منه يتفق عليه، ليكون ذلك الجزء مخصصا لتسديد أصل ما قدمه البنك من تمويل، أي أن هذه الصورة يتم فيها سداد بعض قيمة الحصة من الغلة الناتجة، وعندما يقوم الشريك بتسديد ذلك التمويل تؤول الملكية له وحده؛

الصورة الثالثة: وهي التي يحدد فيها نصيب كل من البنك وشريكه في الشركة في صورة أسهم تمثل مجموع قيمة الشيء موضوع المشاركة (عقار مثلا)، ويحصل كل من الشريكين (البنك والشريك المتعامل) على نصيبه من الإيراد المتحقق من العقار، وتتناقص أسهم المصرف بمقدار ما تزيد أسهم الشريك إلى أن يمتلك كامل الأسهم فتصبح ملكيته كاملة.

الشكل رقم (2) صيغة المشاركة المنتهية بالتمليك



المصدر: عز الدين خوجة، **أدوات الاستثمار الإسلامي**، ص 109.

ثانيا: صيغة التمويل بالمضاربة

يختلف مفهوم المضاربة في التمويل الإسلامي عن م مفهومها في الاقتصاد الوضعي، حيث تعتبر أحد وسائل التمويل المقدمة من طرف المصارف الإسلامية.

1- **مفهوم المضاربة**:

1-1- **المضاربة لغة**: هي مفاعلة من ضرب في الأرض إذا سار فيها، ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (المزمل: 20)، وفي القاموس المحيط: ضارب له أي اتجر في ماله وهي القراض.

2-1- **المضاربة اصطلاحا**: عرفها الفقهاء بطرق مختلفة من بينها:

عرفها **ابن رشد** بأن يعطي الرجل المال على أن يتجر به على جزء معلوم يأخذه العامل من ربح المال أي جزء كان مما يتفقان عليه ثلثا أو ربعا أو نصفا[10]؛

يعرف **ابن قدامة** المضاربة على أنها مال يدفعه الرجل إلى أخر يتجر له فيه على أن ما حصل من الربح بينهما حسب ما يشترطانه[11].

ومن التعاريف السابقة نستخلص أن المضاربة: "هي اتفاق بين طرفين، يبذل أحدهما فيه ماله ويبذل الآخر جهده ونشاطه في الاتجار والعمل بهذا المال، على أن يكون ربح ذلك بينهما حسب ما يشترطان[12]، أما الخسارة فيتحملها صاحب المال وحده بشرط عدم تقصير الطرف الآخر أو تعديه.

ويسمى صاحب المال **رب المال**، أما الطرف الآخر فيسمى "**العامل أو المضارب**."[13]، دليل مشروعيتها: اتفق الفقهاء على مشروعية المضاربة وجوازها.

ففي القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (المزمل: 20)، فالمضارب يضرب في الأرض يبتغي من فضل الله عز وجل؛ فهذه الآيات بعمومها تتناول إطلاق العمل في المال بالمضاربة.

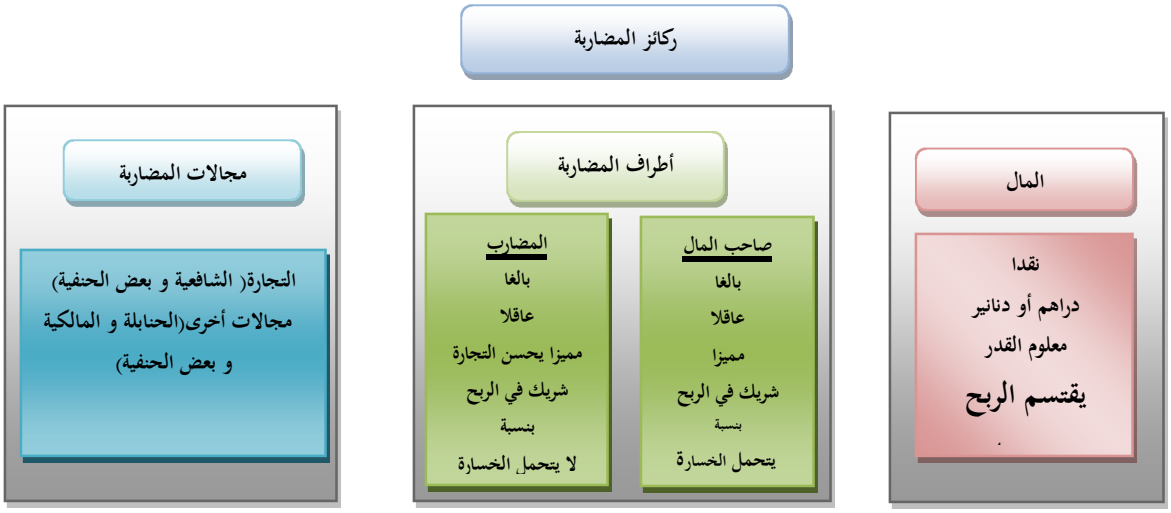
وفي كتب السيرة ذكر أن الرسول ﷺ قد خرج قبل بعثته في مال أمنا خديجة رضي الله عنها مضاربة إلى الشام، وأنفذت معه عبدا لها يقال له ميسرة.

والعباس بن عبد المطلب الذي تعامل بالربا وكان رباه أول ربا وضعه الرسول ﷺ، تعامل أيضا بالمضاربة، وكان يشترط على المضارب شروطا إذا خالفها ضمن، ويذكر أن الرسول ﷺ رفع إليه شرط العباس فأجازه[14].

وقد قيست المضاربة على المساقاة لحاجة الناس إليها لأن الناس بين غني وفقير، والإنسان قد يكون له مال لكنه لا يهتدي إلى أوجه التصرف والتجارة به، وهناك من لا مال له لكنه مهتد في التصرفات، فكان في تشريع هذا العقد تحقيق للحاجتين[15].

3- **ركائز المضاربة في الفقه الإسلامي:** فالمضاربة هي صيغة عقد تتضمن التعامل بمال خاص، ذي قدر معلوم ونوع محدد من جائز التصرف، يتاجر به بجزء مشاع معلوم النسبة من أرباحه على ان يكون كل من المضارب ورب المال بالغا وراشدا، وتقاسم الأرباح وفقا للشروط المتفق عليها، وبناء على ذلك فالمضاربة من الناحية النظرية تشتمل على ثلاث ركائز تتمثل فيما يلي[16]:

الشكل رقم (3) ركائز المضاربة في الفقه الإسلامي



المصدر: إبراهيم جاسم جبار الياسري، **إشكاليات تطبيق عقد المضاربة في المصارف الإسلامية**، رسالة ماجستير، كلية الإدارة والاقتصاد، جامعة الكوفة، 2009، ص 23.

4- أنواع المضاربة:

1-1- تقسيم المضاربة من حيث الشروط إلى:

أ- **المضاربة المطلقة**: وهي أن يدفع رب المال للعامل في المضاربة رأس المال من غير تعيين العمل أو المكان أو الزمان أو صفة العمل أو من يعامله؛

ب- **المضاربة المقيدة**: وهي التي يشترط فيها رب المال على المضارب شروطا معينة ومقبولة شرعا يقيد بها المضارب للعمل في إطارها.

2-1- تقسيم المضاربة من حيث عدد الشركاء إلى:

أ- **المضاربة الثنائية**: هي المضاربة التي تتم بين طرفين يقدم فيها الطرف الأول المال، ويقدم الطرف الثاني العمل، أي تكون العلاقة ثنائية بين العامل ورب المال فقط؛

ب- **المضاربة المشتركة أو المتعددة أو الموازية**: وهي المضاربة التي تكون فيها العلاقة متعددة، فيتعدد أرباب الأموال والمضارب واحد، أو يتعدد المضاربون ورب المال واحد، أو يتعدد أرباب الأموال والمضاربون معا[17].

خامسا: خطوات عقد المضاربة

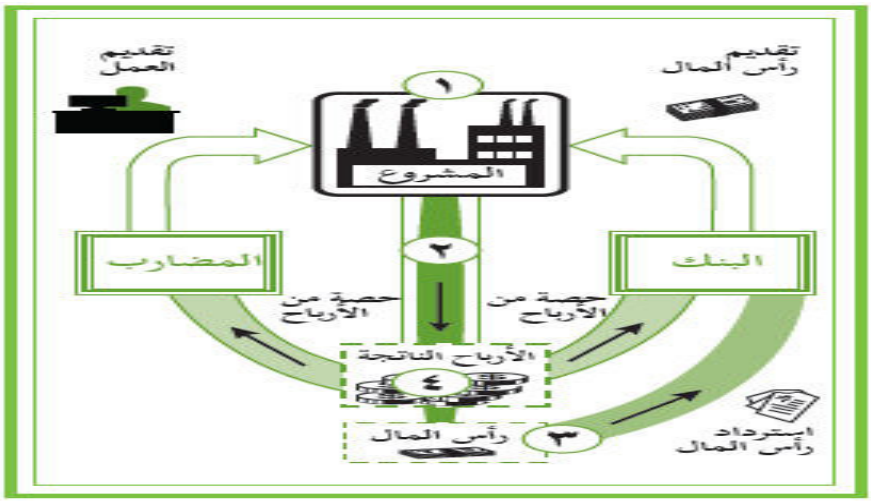
تكوين مشروع المضاربة: يقدم البنك رأس مال المضاربة بصفته رب المال، أما المضارب فيقدم جهده وخبرته لاستثمار المال مقابل حصة من المال متفق عليها؛

نتائج المضاربة: يحتسب الطرفان النتائج ويقتسمان الأرباح في نهاية مدة المضاربة، ويمكن أن يكون ذلك دوريا حسب الاتفاق مع مراعاة الشروط الشرعية؛

تسديد رأس مال المضاربة: يستعيد البنك رأس مال المضاربة الذي قدمه قبل أي توزيع للأرباح بين الطرفين لأن الربح يجب أن يكون وقاية لرأس المال. وفي حالة الاتفاق على توزيع الأرباح دوريا قبل المفاصلة فإنها تكون على الحساب إلى حين التأكد من سلامة رأس المال.

توزيع الثروة الناتجة من المضاربة: في حالة حدوث خسارة فإنه يتحملها رب المال (المصرف)؛ أما في حالة حدوث أرباح فهي توزع بين الطرفين حسب الاتفاق مع مراعاة مبدأ (الربح وقاية لرأس المال).

الشكل رقم (4) صيغة عقد المضاربة



المصدر: عز الدين خوجة، **أدوات الاستثمار الإسلامي**، مرجع سبق ذكره، ص 124.

المحور الثاني: ماهية الأمن الاقتصادي

يعتبر الأمن الاقتصادي من المواضيع التي تحظى باهتمام كبير من طرف صناع القرار على مختلف المستويات نظرا لأهمية في تحقيق الأمن الاجتماعي وأيضا السياسي.

أولا: مفهوم الأمن الاقتصادي

يعرف الأمن الاقتصادي حسب منظمة الأمم المتحدة: "هو أن يملك المرء الوسائل المادية التي تمكنه من أن يحيا حياة مستقرة ومشبعة من خلال امتلاك ما يكفي من النقود لإشباع الحاجات الأساسية وهي الغذاء، المأوى اللائق والرعاية الصحية الأساسية والتعليم".

كما يعرف الأمن الاقتصادي الوطني على أنه المحافظة على الظروف المواتية والمشجعة للزيادة النسبية لإنتاجية العمل ورأس المال والتي تضمن للأفراد مستوى معيشي مرتفع ويتحسن باستمرار وتأمين وضع اقتصادي عادل وآمن يشجع الاستثمار الداخلي والخارجي والنمو[18].

وهناك من عرف الأمن الاقتصادي بأنه يعني التنمية، إذ أن ظاهرتي الأمن الاقتصادي والتنمية مترابطتان بحيث يصعب التمييز بينهما، فكلما تقدمت التنمية تقدم الأمن، وكلما نظم المجتمع أموره الاقتصادية لمد نفسه بما يحتاج إليه فإن درجة مقاومته للمهددات الخارجية سوف تتزايد بدرجة كبيرة.

والتنمية مفهوم مركب فهي عملية وليست حالة واتجاها مستمرا في النمو وليس وضعا طارئا. كما أنها آلية إلى جانب كونها وسيلة لتحقيق أهداف مرحلية ضمن إطار غايات إنسانية وحضارية ذات أبعاد مجتمعية[19].

ثانيا: مفهوم الأمن الاقتصادي من منظور إسلامي

لعل أدق مفهوم للأمن هو ما ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (3) الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ (4)﴾ (قريش: 3-4)، ومن هنا نلاحظ أن الأمن هو ضد الخوف، والخوف بالمفهوم الحديث يعني التهديد الشامل، سواء منه الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي، الداخلي منه و الخارجي، وفي إطار هذه الحقيقة يكون المفهوم الشامل للأمن هو: القدرة التي تتمكن بها الدولة من تأمين مصادر قوتها الداخلية والخارجية، الاقتصادية و العسكرية، في شتى المجالات مواجهة المصادر التي تهددها في الداخل والخارج، في السلم وفي الحرب، مع استمرار الانطلاق المؤمن لتلك القوى في الحاضر و المستقبل من أجل تحقيق الأهداف المخططة[20].

ثالثا: مكونات الأمن الاقتصادي

يتكون الأمن الاقتصادي من عدة عناصر إلا أننا نحصرها في الجوانب التالية:

- **الأمن الغذائي**: يعتبر الأمن الغذائي من أهم عناصر الأمن الاقتصادي، وقد وردت عدة تعريفات ومفاهيم للأمن الغذائي إلا أنها تباينت في رؤاها وتعرضت لانتقادات، لكن يمكن تعريفه بأنه قدرة المجتمع على توفير (المستوى المحتمل) من الغذاء لأفراده في حدود دخولهم المتاحة مع ضمان مستوى الكفاف من الغذاء للأفراد الذين لا يستطيعون الحصول عليه بدخلهم المتاح، سواء كان هذا عن طريق الإنتاج المحلي أو الاستيراد اعتمادا على الموارد الذاتية.

- **الأمن الصحي**: توفير وسائل الوقاية والمعالجة من الأمراض والأوبئة وترتبط الصحة ارتباطا وثيقا بتحقيق الأمن الاقتصادي للمجتمع، فالمجتمع الذي يخلو من الأمراض يتمتع شعبه بنشاط وقوة تمكنه من الإنتاج والعمل ويحقق معدلات نمو اقتصادي مناسب، بينما يحدث عكسه تماما في المجتمع الذي تسيطر عليه الأمراض والأوبئة، من اجل ذلك تعمل الدول على مكافحة الأمراض الخطيرة.

- **الأمن التكافلي أو التأمين الاجتماعي والصحي**: ونقصد بالأمن التكافلي، تلك السياسة التي ترمي إلى توفير الحماية الاجتماعية للعمال في مؤسسات الدولة والمجتمع من خلال اتباع نظام استقطاع جزء من مرتبات العاملين وإيداعها في صندوق معين وفقا لقوانين ولوائح معروفة تمنح للعمال في حالات ترك العمل أو الفصل من الخدمة أو استيفاء سن المعاش أو العجز أو المرض أو الوفاة. وهذا النظام يعرف بالتأمين الاجتماعي أو فوائد ما بعد الخدمة والذي يرتكز بصورة أساسية على تسخير عمليات التكافل وسط قطاع العمال لتوفير الحماية والأمن الاجتماعي لهم.

- **مشاريع مكافحة الفقر**: تمثل مشاريع مكافحة الفقر واحدة من أهم الطرق التي تستخدم لتخفيض معدلات الفقر في المجتمع. ويمثل الفقر الخطر الأكبر للمجتمعات المعاصرة وذلك لأن الفقر هو أحد مهددات الأمن الاقتصادي، وبانتشار الفقراء في المجتمع تنتشر الأمراض وسوء التغذية وتكثر الجرائم والسرقات كما تكثر حالة عدم الرضا الاجتماعي والسياسي، كما يتسبب في عدم الاستقرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي في المجتمع.

ولذلك ينظر لمشاريع مكافحة الفقر وكفاءتها في التدخل بأنها عامل أساسي في تحقيق الأمن الاقتصادي، بل الأمن الشامل.

- **العمل**: يعتبر العمل مصدرا أساسيا في إشباع الحاجات الأساسية للإنسان ويعمل على تحويل الإنسان من حالة الفقر والجوع والخوف إلى حالة الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي، كما أنه هو الوسيلة والمدخل الفاعل في تحقيق كل من القوة والأمن الاقتصاديين، ولذلك ينظر للمجتمع الذي تسود فيه معدلات مرتفعة من البطالة وغير الناشطين اقتصاديا بأنه مجتمع فقير أو غير منتج أو غير نامي.

- **السياسات الاجتماعية**: تمثل سياسات الرعاية الاجتماعية المتعددة، التي تستهدف التنمية الاجتماعية ورفع مستويات المعيشة للأسر والمجتمعات المحلية وحماية الشرائح الضعيفة ومكافحة الفقر وغيرها، تمثل بعدا مهما من أبعاد تحقيق الأمن الاقتصادي، خاصة تلك البرامج والمشاريع التي تتمثل في التمويل الأصغر وبرامج الأسر المنتجة وتشغيل الخريجين ومشاريع استقرار الشباب ورعاية الطلاب، ومشاريع تحقيق الأمن الاقتصادي للمرأة. ولذلك لابد من توسيع مفهوم الرعاية الاجتماعية ليشمل احتياجات وفئات أخرى في المجتمع وتفعيل برامج التدخل الاجتماعي والاقتصادي الفاعلة التي تحقق عائد اجتماعيا كبيرا[21].

- **استغلال الثروات و الموارد الطبيعية**: يؤدي عدم استغلال الثروات و الموارد الطبيعية وعدم العدالة في توزيع عائداتها على المجتمع إلى إضعاف الوضع الاقتصادي للدولة، ويشير إلى وجود حالة متدنية من القدرة الاستراتيجية و السياسية و الاقتصادية للدولة ولذلك نجد كثير من الدول لم تفكر في استغلال ثرواتها بالرغم من حاجتها الماسة لها كما توجد دول أخرى استغلت بعض ثرواتها ولكنها لم تتمكن من تحقيق العدالة في توزيع العوائد والدخول بصورة مناسبة مما أدى إلى ارتفاع معدلات البطالة ومعدلات الفقر وتدني مستويات المعيشة وارتفاع دعاوي التهميش والخروج عن سلطان الدولة.

4- مهددات الأمن الاقتصادي: عند تناول العوامل والأسباب والمتغيرات التي تؤدي إلى انعدام الأمن بصورة عامة والأمن الاقتصادي بصورة خاصة لابد من الحديث عن علاقة الأمن الاقتصادي بالاستقرار الاجتماعي، لأن الاستقرار بمعناه الاقتصادي والأمني والسياسي من أهم متطلبات البيئة المواتية التي تهدف لتحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية حقيقية، ومن بين أهم العوامل التي تؤثر في الأمن الاقتصادي وتهدده نذكر:

- **الفقر**: يمثل الفقر الخطر الأكبر للمجتمعات المعاصرة فهو أحد مهددات الأمن الاقتصادي، و بانتشار الفقراء في المجتمع ينحرف سلوك الفرد فتكثر الجرائم و السرقات، و يقول الدكتور روضة محمد بن ياسين في هذا الصدد: قد يكون للحالة الاقتصادية التي تكتنف الفرد أثر بليغ في انحراف سلوكه[22]، ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الفقر دودة يمكن أن تؤثر على الفرد وأو الأسرة أو الدولة أو الأمة او القارة أو العالم بأسره[23].

- **انخفاض متوسط دخل الفرد**: يعرف بأنه المستوى من الدخل في دولة ما اللازم لضمان أدنى متطلبات الحياة للفرد ويختلف باختلاف دخل الدولة، ويلاحظ وجود شرائح كبيرة من المجتمع في عدد من الدول تعيش تحت خط الفقر.

- **البطالة**: إن للبطالة آثار سلبية على الأمن الاقتصادي، إذ تؤدي إلى افتقاد الأمن الاقتصادي حيث العامل دخله الأساسي وربما الوحيد، مما يعرضه لآلام الفقر والحرمان هو وأسرته، كما تؤدي إلى إهدار في قيمة العمل البشري وخسارة البلد للناتج القومي وزيادة العجز في الموازنة العامة بسبب مدفوعات الحكومة للعاطلين، وخفض مستويات الأجور الحقيقية[24].

- **الهجرة والنزوح**: يؤدي عدم الاستقرار الاجتماعي والصراعات والتدهور التنموي إلى إحداث الهجرات واللجوء والنزوح في المجتمع وربما أن هذه المتغيرات المذكورة تكثر بسبب غياب التوازن التنموي والعدالة في توزيع الثروات والخدمات، وبالتالي فإن غياب العدل يقتضي غياب الأمن[25].

- **نقص التمويل والتوزيع** غير المتوازن له يعد من أهم أسباب انعدام الأمن الاقتصادي، فالتوزيع غير المتوازن ونقص التمويل عند فئة عريضة من المجتمع يتسبب في انعدام الأمن الاقتصادي.

- **سوء التدبير وضعف التخطيط**: يؤدي التخطيط غير العقلاني وسوء التدبير الاستراتيجي إلى الاضطراب في المجالات الاقتصادية، والسياسية والاجتماعية، مما يؤدي إلى فقدان ثقة المستثمرين بصلابة القرارات الاقتصادية، وابتعاده عن القيام بأي أعمال استثمارية طويلة الأجل.

- **التفكك الأسري وغياب الرعاية الاجتماعية**: باعتبار الأسرة هي اللبنة الأولى للمجتمع، وهي مصدر القوى البشرية التي تحرك التنمية الاقتصادية والاجتماعية، فإنه تترتب على التفكك الأسري آثارا خطيرة على الأسرة وانهيار الوحدة الأسرية وانحلال بناء الأدوار الاجتماعية لأفراد الأسرة.

المحور الثالث: قدرة التمويل الإسلامي على تحقيق الأمن الاقتصادي

أولا: مزايا التمويل الإسلامي

إن التمويل غير الإسلامي يكون في صورة واحدة فقط، وهي الائتمان المصرفي أي القروض، وإذا كانت هناك مزايا للقروض بالنسبة للمستثمر، فهي عندما يحقق ربحا فلا يشاركه فيه أحد، ومن ثم يتضخم رصيده وتتحسن حاله، ومن أجل ذلك فهو يرفع سعر السلعة إلى أقصى حد ممكن.

أما بالنسبة للمقرضين، وهم جمهور المودعين والبنوك فإن التمويل الممنوح يحقق لهم مزايا لا تختلف درجتها باختلاف نتيجة النشاط، فإذا حقق المستثمر ربحا فإن الممول لا يحصل إلا على الفائدة المتفق عليها مسبقا، ويبقى الربح، بمبلغه الكبير من نصيب المستثمر لوحده. أما إذا حقق الاستثمار خسارة فإن الممول لا يتحمل شيئا منها بل يطالب بمبلغ الفائدة من المستثمر الذي يكون في حالة ذهول من جراء الخسارة التي لحقت به، ويستغرق في التفكير فيما يجب عمله للنهوض من سقطته؛ أما التمويل الإسلامي فله مزايا عديدة منها:

- يحرر الفرد من نزعة الأنانية، سواء كان ممولا أم مستثمرا، فالممول يتحمل الخسارة أو جزء منها، إذا وقعت من غير تعد أو تفريط من المستثمر، والمستثمر أيضا يتحرر من نزعة الأنانية حين يحقق أرباحا فيقوم بقسمتها مع الطرف الممول ولا يستأثر بها لوحده.
- حصول كل طرف على الجزاء المتناسب مع الدور الذي قام به في التنمية. فرأس المال إن أدى توظيفه إلى إحداث تنمية، وهذا يتضح من خلال الأرباح المحققة، فإن عائده سيكون جزءا من الربح. وإن لم يؤد إلى تحقيق تنمية، ويتضح من الخسارة، فإن جزاءه سيكون تحمل الخسارة؛
- عدالة توزيع نتائج الاستثمار: فإذا تحقق ربح يوزع على كل الأطراف المشاركة في تحقيقه حسب الاتفاق المسبق، وإذا تحققت خسارة وزعت كذلك على الأطراف المشاركة في تحقيقها، فصاحب رأس المال يتحمل الجزء الناقص من رأس المال، والمستثمر يخسر الجهد الذي يبذله طيلة فترة الاستثمار.
- توجيه التمويل إلى الاستثمار في المجالات التي تفيد المجتمع، وهذه أهم ميزة للتمويل الإسلامي في مجال التنمية المستدامة، المال مال المجتمع، ومن هذا المنطلق يجب أن يوجه لخدمة جميع أفراد المجتمع بإقامة المشاريع التي لا تعود بالضرر على المجتمع، الحاضر أو المقبل، ولا يمكن لأي طرف أن يدعي أنه يتحمل الخسارة لوحده وبالتالي يتصرف بالطريقة التي تحقق له الفائدة لوحده حتى لو لحق الضرر بغيره، فالمستثمر في حالة الخسارة لا يخسر شيئا من رأس المال، والممولون لا يخسرون أكثر من المال الذي ساهموا به في الاستثمار موضوع الخسارة.
- توظيف الخبرات من أكثر من جهة للحكم على جدوى الاستثمار، وهذا لارتباط مصالح عدة جهات بنتيجة هذا الاستثمار، ومن ثم تقل المشاريع الفاشلة، فالممولون لا يقبلون على تمويل المشاريع التي يرون أنها فاشلة أو تلحق الضرر بهم وذلك عن طريق عدم توجيه الودائع الاستثمارية أو يشترطون على البنوك التي يتعاملون معها عدم الاستثمار في تلك النشاطات. كما أن المصارف لا تقبل على تمويل المشاريع التي ترى أنها فاشلة أو تضر بالمجتمع[26].

ثانيا: قدرة صيغ التمويل التشاركي على تحقيق الأمن الاقتصادي

إن أسلوب المشاركات يعتبر أساسيا بالنسبة إلى تطبيقات الاقتصاد الإسلامي في هذا العصر، وهي مختلف المصارف و المؤسسات المالية لأنها تعتمد على آلية استقطاب الأموال أيا كان حجمها و توفير فرص الاستثمار الجماعية بما يمكن أصحاب الخبرات الذين لا يملكون رؤوس الأموال أصلا، أو أصحاب الأموال المحدودة من استخدام خبراتهم و تطوير إمكاناتهم[27]؛ حيث أن أسلوب المشاركات (المشاركة والمضاربة) يهدف إلى الرفع من الإنتاج الحقيقي من خلال المشاريع الاستثمارية متوسطة و طويلة الأجل، كما أن القاعدة الأساسية التي تقوم عليها صيغة التمويل بالمشاركة هي قاعدة "الغنم بالغرم"، مما يجعل الطرف الآخر يشارك في الربح و الخسارة فأهم ما يميز الصيغ الإسلامية:

- ارتباط ربح الممول بالملكية، فاستحقاقه للأرباح بسبب موضوعي وشرعي وهي الملكية.
- ارتباط انسياب التمويل بين أطراف العملية الاستثمارية بانتقال ملكيات وتدفق تيار من السلع والخدمات.

وبالتالي يمكن لهذه الصيغ تحقيق الأمن الاقتصادي بما تحمله من خصائص ومزايا اقتصادية واجتماعية اهمها:

- القدرة على حشد الموارد الاقتصادية وتأسيس المشروعات الإنتاجية وارتفاع فرص التشغيل مما يساهم في معالجة الفقر والبطالة والرفع من المستوى المعيشي وبالتالي الحد والتقليل من أحد العناصر المهددة للأمن الاقتصادي السابقة الذكر.

- تصحيح وتوجيه المسار الاقتصادي بشكل أكثر عدالة من خلال تطوير آلية المشاركة الإيجابية عوضا عن علاقة المديونية السلبية التي تزيد من حجم الفجوة بين الطبقات الاجتماعية بحث يزداد الغني غناً، ويزداد الفقير فقراً، وذلك بالاستخدام المجحف لمعدلات الفائدة خاصة المتغيرة والمركبة، بينما أسلوب المشاركات يضمن لنا العدالة في توزيع النتائج.
- تحقيق التوازن والعدالة من خلال التكامل بين أصحاب رؤوس الأموال وأصحاب الخبرات والمعرفة عن طريق التعاون في إنجاز المشاريع التي تعود بالعائد لكل طرف.

الخاتمة

لقد استطاعت الأزمات المالية التي أصبح يتميز بها النظام الرأسمالي أن تخلف العديد من الآثار السلبية، ومن بينها نقص الأمن الاقتصادي، مما يؤدي إلى تدهور في الأوضاع الاجتماعية خاصة ما تعلق بالفقر وارتفاع معدلات البطالة وانخفاض المستويات المعيشية للأفراد، وقد توصلنا من خلال الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها:

- استطاع التمويل الإسلامي أن يثبت وجوده من خلال المبادئ والأسس التي يقوم عليها.
- تتنوع صيغ التمويل الإسلامي ومنها القائمة على مبدأ المشاركة (صيغة المشاركة وصيغة المضاربة)، حيث تشجع هذه الأساليب على إقامة المشاريع وتحقيق التنمية الاقتصادية.
- يتمثل الأمن الاقتصادي في توفير أسباب العيش الكريم وتلبية الاحتياجات الأساسية ورفع مستوى الخدمات وتحسين ظروف المعيشة وخلق فرص عمل لمن هم في سن العمل.
- هناك عدة مؤشرات تهدد الأمن الاقتصادي أهمها ارتفاع مستويات البطالة، وزيادة معدلات الفقر وغياب شبكات الأمان الاجتماعي.
- من الضروري الاهتمام بصيغ التمويل بمختلف أنواعها خاصة القائمة على المشاركة والعمل على تأهيل الكوادر البشرية من أجل التنويع أكثر في المنتجات المالية الإسلامية لما لها من قدرة على تحقيق التكافل الاجتماعي والأمن الاقتصادي.

توصيات الدراسة

من خلال ما سبق والنتائج المتوصل إليها نخلص إلى عدة توصيات أهمها:

- العمل على محاربة مهددات الأمن الاقتصادي خاصة الفقر وسوء الرعاية الصحية والبطالة التي لها انعكاسات سلبية على الاقتصاد وعلى المجتمعات بأكملها.
- الاهتمام أكثر بتفعيل صيغ التمويل خاصة المشاركة المتناقصة (المشاركة المنتهية بالتملك) بحيث تعمل على انتقال ملكية المشروع (الممول من طرف المصرف) إلى الطرف الأخر، وبالتالي يصبح مالكا له مما يعزز من ثقة الأفراد وأيضا قدرته على فتح مناصب عمل وامتصاص أكبر عدد من البطالين والرفع من القدرة الشرائية للأفراد.
- الاهتمام بالتمويل الإسلامي بشكل عام لأنه قادر على تحقيق الأمن الاقتصادي والسلم الاجتماعي من خلال التوازن بين عناصر الإنتاج، فمعظم المعضلات التي تعاني منها الاقتصاديات الدولية تعود إلى استعمال الفائدة خاصة.
- من الضروري الاهتمام أكثر بالجانب التشريعي والقانوني لضبط العمل المصرفي الإسلامي من جهة وأيضا العمل على تأطير وتأهيل الكوادر البشرية العاملة في مجال الصناعة المالية الإسلامية من أجل تطوير المنتجات المالية بحيث تحقق المصداقية الشرعية والكفاءة الاقتصادية معا.

قائمة المصادر والمراجع:

1- إبراهيم جاسم جبار الياسري، إشكاليات تطبيق عقد المضاربة في المصارف الإسلامية، رسالة ماجستير،جامعة الكوفة، كلية الإدارة و الاقتصا، 2009.

2- ابن رشد الأندلسي القرطبي، بداية المحتهد و نهاية المقتصد (المجلد الجزء الثاني)، القاهرة: مطبعة الإسكندرية 1952.

3- أحمد الإدريسي، دور المصارف أسلامية في صد مهددات الأمن الاقتصادي، مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية(34)، مارس 2015.

4- أحمد مصنوعة، و نصيرة بركنو الأمن الاقتصادي العربي الواقع والتحديات، مجلة الريادة لاقتصاديات الأعمال، 02(03)، 2016.

5- الأزدي سليمان بن الأشعث السجستاني، (بلا تاريخ)، سنن أبي داود، (محمد محي الدين عبد الحميد، المحرر) بيروت: دار الفكر.

6- الطيب لحيلح، التمويل الإسلامي و دوره في تحقيق التنمية المستدامة. المؤتمر العلمي الدولي حول : التنمية المستدامة والكفاءة الاستخدامية للموارد المتاحة،07-08 04، 2008.

7- إلياس عبد الله أبو الهيجاء تطوير آليات التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية "دراسة حالة الأردن"، 2007، الأردن.

8- جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي ابن منظور، لسان العرب (المجلد المجلد الحادي عشر). بيروت: دار صادر، 1986.

9- حسني عبد العزيز يحي، الصيغ الإسلامية للاستثمار في رأس المال العامل الأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية، الأردن، 2009.

10- حسين عبد المطلب الأسرج، دور التمويل الإسلامي في تحقيق الأمن الاقتصادي. Online at https://mpra.ub.uni-muenchen.de/28013/، مارس 2010.

11- ستيتي الزازي، الثروة البترولية والأمن الاقتصادي العربي، مجلة المستقبل العربي (432)، (شباط/ فبراير، 2015).

12- سعيد على حسن القليطي، التخطيط الاستراتيجي لتحقيق الأمن الاقتصادي والنهضة المعلوماتية بالمملكة العربية السعودية، مؤتمر تقنية المعلومات والأمن الوطني، الرياض، 2007.

13- سعيدي خديجة، صيغ التمويل الإسلامي كآلية لتفعيل التنمية المستدامة في الجزائر - بنك البركة نموذجا-، المشكاة في الاقتصاد التنمية والقانون 1(06)، 2017.

14- عبد الستار أبوغدة، التمويل بالمشاركة الآليات العملية لتطويره. الندوة الفقهية الثالثة، مصرف أبوظبي الإسلامي، (19-20 01, 2011).

15- عبلة لمسلف، الدور الاقتصادي للمشاركة المصرفية - دراسة مقارنة-، مذكرة ماجستير، قسنطينة، كلية العلوم الاقتصادية، (2005-2006).

16- علي أحمد السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة و الاقتصاد الإسلامي. الدوحة: دار الثقافة، 2002.

17- فارس مسدور، التمويل الإسلامي من الفقه إلى التطبيق المعاصر لدى البنوك الإسلامية. الجزائر: دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، (2007).

18- محمد اسماعيل علي اسماعيل، الآثار الاجتماعية لانعدام الأمن الاقتصادي، تم الاسترداد من smartsection/item.php?itemid=94. (31 ديسمبر 2015).

19- محمود حسين الوادي، وحسين محمد سمحان، المصارف الإسلامية الأسس النظرية والتطبيقات العملية (الإصدار الطبعة الرابعة)، الأردن: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، 2012.

20- موسى عمر مبارك محيميد، مخاطر صيغ التمويل الإسلامي وعلاقتها بمعيار كفاية رأس المال للمصارف الإسلامية من خلال معيار بازل الثانية ، الأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية، الأردن، 2008.

21- موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني، بيروت: دار الكتاب العربي، 1972.

22- Mahmud Adesina Ayuba, November, 2016, Islamic Economic System,Poverty and Insurgency: From Zakah Distribution to Capacity Building, International Journal Of Islamic Economics And Finance Studies, (03)02.

الهوامش

[1]- سعيدي خديجة، صيغ التمويل الإسلامي كآلية لتفعيل التنمية المستدامة في الجزائر-بنك البركة نموذجا-مجلة المشكاة في الاقتصاد التنمية والقانون، العدد السادس، 2017، ص 185.

[2]- جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي ابن منظور، لسان العرب (المجلد الحادي عشر)، بيروت: دار صادر، 1986، ص448.

[3]- محمود حسين الوادي، وحسين محمد سمحان. المصارف الإسلامية الأسس النظرية والتطبيقات العملية (الإصدار الطبعة الرابعة)، الأردن: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، 2012، ص 193.
[4]- إلياس عبد الله أبو الهيجاء، تطوير آليات التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية" دراسة حالة الأردن"، الأردن، 2007، ص 28.
[5]- الأزدي سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، (محمد محي الدين عبد الحميد، المحرر) بيروت: دار الفكر، بلا تاريخ، ص 701.
[6]- محمود حسين الوادي، وحسين محمد سمحان، مرجع سبق ذكره، ص 197.
[7]- عبلة لمسلف، الدور الاقتصادي للمشاركة المصرفية -دراسة مقارنة-، مذكرة ماجستير، قسنطينة، كلية العلوم الاقتصادية، (2005-2006)، ص 16.
[8]- حسني عبد العزيز يحي؛ الصيغ الإسلامية للاستثمار في رأس المال العامل، الأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية، الأردن، 2009، ص 89.
[9]- موسى عمر مبارك محيميد؛ مخاطر صيغ التمويل الإسلامي وعلاقتها بمعيار كفاية رأس المال للمصارف الإسلامية من خلال معيار بازل الثانية، الأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية، الأردن 2008.
[10]- ابن رشد الأندلسي القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (المجلد الجزء الثاني)، القاهرة: مطبعة الإسكندرية، 1952، ص 243.
[11]- موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني، بيروت، دار الكتاب العربي، 1972، ص 143.
[12]- فارس مسدور، التمويل الإسلامي من الفقه إلى التطبيق المعاصر لدى البنوك الإسلامية، الجزائر: دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، 2007، ص 144.
[13]- محمود حسين الوادي، وحسين محمد سمحان، مرجع سبق ذكره، ص 91.
[14]- علي أحمد السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، الدوحة: دار الثقافة، 2002، ص 100.
[15]- فارس مسدور، مرجع سبق ذكره، ص 145.
[16] إبراهيم جاسم جبار الياسري، إشكاليات تطبيق عقد المضاربة في المصارف الإسلامية. رسالة ماجستير، جامعة الكوفة، كلية الإدارة والاقتصاد، 2009، ص 20.
[17]- محمود حسين الوادي، وحسين محمد سمحان، مرجع سبق ذكره، ص96.
[18]- سعيد على حسن القليطي، التخطيط الاستراتيجي لتحقيق الأمن الاقتصادي والنهضة المعلوماتية بالمملكة العربية السعودية، مؤتمر تقنية المعلومات والأمن الوطني، الرياض، 2007، ص 06.
[19]- ستيتي الزازية، الثروة البترولية والأمن الاقتصادي العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد (432)، شباط/ فبراير، 2015، ص53.
[20]- حسين عبد المطلب الأسرج، (مارس 2010)، دور التمويل الإسلامي في تحقيق الأمن الاقتصادي. Online at https://mpra.ub.uni-muenchen.de/28013/، ص11.
[21]- محمد إسماعيل علي إسماعيل، (31 ديسمبر, 2015). الآثار الاجتماعية لانعدام الأمن الاقتصادي. تم الاسترداد من smart section/item.php?itemid=94
[22]- أحمد الإدريسي، دور المصارف إسلامية في صد مهددات الأمن الاقتصادي؛ مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية(34)، مارس، 2015، ص 72.
[23]- Mahmud Adesina Ayuba, November, 2016, Islamic Economic System,Poverty and Insurgency: From Zakah Distribution to Capacity Building .*INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC ECONOMICS AND FINANCE STUDIES,* (03)02, P 61.
[24]- أحمد مصنوعة، ونصيرة بركنو، الأمن الاقتصادي العربي الواقع والتحديات. مجلة الريادة لاقتصاديات الأعمال، 02(03)، 2016، ص 77.
25- أحمد الإدريسي، مرجع سبق ذكره، ص 72.
[26]- الطيب لحيلح، التمويل الإسلامي ودوره في تحقيق التنمية المستدامة، المؤتمر العلمي الدولي حول: التنمية المستدامة والكفاءة الاستخدامية للموارد المتاحة، 07-2008/04/08، ص 10.
[27]- عبد الستار أبوغدة، (19-20 01, 2011)، التمويل بالمشاركة الآليات العملية لتطويره. الندوة الفقهية الثالثة، 05، مصرف أبو ظبي الإسلامي.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 571 – 584
الترقيم الدولي: 4350-1112 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2406-2588

النحو الوظيفي والمعنى في مدوّنة الفرّاء
- رؤية لسانية حديثة -

Functional Grammar And Meaningin In The Blog Al-Farrā
- A Modern Linguistic Vision–

د/ أحمد دحماني
معهد الآداب واللغات – المركز الجامعي أحمد زبانة غليزان
ahmad.dhm@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/09 تاريخ القبول: 2022/01/23

الملخص:
لقد اعتنى علماء اللغة منذ عهود مبكرة بالدرس النحوي، فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين يقيسون سائر أنواع الكلام؛ فوضعوا الأعراب وفسّروا العلل النحوية، لكن النحو عندهم لم يكن مقتصرا على ضبط أواخر الكلم فقط؛ بل كانت لهم دراية بوظائف النحو ودوره في تحديد المعنى فوضعوا قوانينه في ظل المعنى واتخذوا من تلك القوانين والقواعد سبيلا إلى فهم النصوص وفي مقدمتها النص القرآني.
ويعدّ الفرّاء أبو زكريا صاحب المذهب الكوفي من الروّاد في التنظير النحوي القائم على الفهم اللّغوي حتى عدّه الباحثون في الدراسات القرآنية المبدع الحقيقي لنظرية النحو القرآني من خلال مدونته "معاني القرآن " التي سنختار منها نماذج للدراسة ومساءلتها في ظل ما توصلت إليه الأبحاث اللسانية الحديثة خاصة التيار الوظيفي الذي يربط البنية بخصائصها الدلالية والتداولية، فتراثنا زاخر برصيده، ورصين في صلابة تنظيره فهل لهذه الرؤيا اللسانية الحديثة جذور في تراثنا اللغوي وفي مدونة الفرّاء النحوية على وجه الخصوص.
الكلمات المفتاحية: نحو وظيفي؛ المعنى؛ الفرّاء؛ التجديد النحوي؛ لسانيات وظيفية.

Abstract:
From the beginning, linguists took care of the grammar lesson, and they developed laws on which they measured all kinds of speeches, and they put expressions and interpret grammatical evils.
But their grammar was not limited to the control of late words, but they knew the functions of grammar and its role in determining meaning, so they put its laws in the sense and took these rules as a mean of understanding the texts, the most important of which is the Koranic text. al-**Farrā** Abu Zakaria, the owner of the Kufic doctrine, is one of the pioneers of grammatical theory based on linguistic understanding until several researchers in Qur'anic studies the true creator of the theory of Koranic grammar through their blog: the meanings of the Koran from which we will choose models for the study based on the principles of functional linguistics , our heritage is full of balance, and sober in the solidity of its counterpart, what are the characteristics of grammatical renewal from a functional point of view and the realization of this modern linguistic vision and its roots in al-**Farrā** in its grammatical opinions.
Key words: functional; meaning; al-Farrā; grammatical regeneration; functional languages.

مقدّمة:

إنّ الدّرس اللغوي عند العرب ارتكز منذ بدايته على تحديد المعنى والبحث فيما يحويه القرآن الكريم من دلالات ومقاصد، فالمدونة اللغوية العربية بمختلف فروعها ومستوياتها نحوا وصرفا وبلاغة ولغة ومعجما تصبّ في خانة المعنى، كذلك توجيهات العلماء وتخريجاتهم حتى قرّروا أنّ "كل ما صلح به المعنى فهو جيد وكل ما فسد به المعنى فهو مردود"[1].

يعدّ أبو زكريا الفرّاء أبرع الكوفيين وأعلمهم، لقد كان ثقة إمامًا، حادّ الذّهن، خارق الذكاء حاضر البديهة، دقيق النّظر، خصب التفكير، فقد ساعدته هذه المواهب على سعة ثقافته وإلمامه بعلوم عصره المختلفة وتعمّقه في علوم القراءات والفقه وعلوم اللغة والنحو وهو الذي قال: الآن أموت وفي نفسي شيء من (حتّى) لأنها ترفعُ وتنصبُ وتخفضُ[2]. وقد رُوي عن ثعلب أنه قال غير مرّة: لولا الفرّاء ما كانت عربية لأنّه خلصها وضبطها، ولولا الفرّاء لسقطت العربية[3].

ويكمن أن نتبيّن مكانته العلمية من خلال تصانيفه الكثيرة وأهمها: معاني القرآن الذي طار صيته في الأفاق فهو المصدر الرئيس للنحو الكوفي ومصطلحاته. ومعاني القرآن في الأصل كتاب في التفسير، إلا أن الفرّاء اتّجه فيه بقوة اتّجاها لغويا، وتتجلى أهمية الكتاب في دراسة القرآن الكريم دراسة لغوية تركيبية، وعنايته بأساليبه في التعبير، وما يتعلق بها من نظم الكلام وتأليفه، فضلا عن إيراده القراءات القرآنية وتبيين وجوهها الإعرابية والاحتجاج لها بالكلام العربي الموثوق بفصاحته شعره ونثره ، علاوة على احتوائه المصطلحات المبتكرة التي اصطنعها الفرّاء وأخذ بها الكوفيون من بعده، وإنّ تأليفه هذا يمثل مرحلة النضج في تآليف الفرّاء إذ أودعه جميع معارفه، فهو أقرب ما يكون إلى موسوعة معارف الفرّاء، حتى أصبح بذلك عمدة الدراسات النحوية واللغوية والقرآنية التي خلفته ومنها تفسير الكشاف للزّمخشري.

فالفرّاء في كتابة معاني القرآن لم ينجرّ إلى قاعدة تحكمه في معالجة النص؛ فقد كان ينساق إلى الإعراب من خلال تفهمه لدلالة النص وبهذا يكون قد ربط بين النحو والمعنى.

فنجده في تعليله لم يخرج عن خصائص العربية ومدار الذوق والحس اللغويَين، ولم يسلك سبلا دخيلة على اللغة نحو تعليله بالاستحباب والحسن تارة، وبالاستيحاش والقبح تارة أخرى، ويصف طباع الأعراب التي سنضرب لها أمثلة وكلها تصب في المعنى.

كما رصد في تعليله الخصائص اللسانية العربية وأبان عن علم أصيل بهذه اللغة، فجاءت علله موافقة لما تقتضيه الأسباب اللسانية وهو ما سنقف عنده في ثنايا هذه الدراسة، التي نتطرّق فيها لآرائه النحوية من خلال نماذج في المفاعيل، في محاولة منا لربط تعليلاته بالرؤية اللسانية الوظيفية التي صاغ أصحابها نظريتهم النحوية على اعتبار أن اللغة أداة للتواصل، وانطلاقا من فرضية كبرى تؤسس الأنموذج الوظيفي أو مشروع (سيمون ديك) العلمي فتندرج الأنحاء الوظيفية عامة في إطار المسعى الرّامي إلى إقامة نظرية تداولية شاملة تحتكم لمعايير ذات طابع اجتماعي ثقافي، وتستعمل لغايات تواصلية[4]؛ بمعنى أن الوظيفة الأساس للغة هي التواصل التي بدورها تحدد البُنى اللغوية.

1- مفاهيم في المعنى والدلالة:

من المعروف أن المعنى أو الدلالة هي الغاية التي يستهدفها كل متكلم فاللغة ليست ضوضاء ترسل بلا هدف، بقدر ما ترمي إلى معنى يستفاد منه، ولقد اهتم القدماء بالمعنى اهتماما كبيرا فنجد الجاحظ قد قرن بين مصطلحي معنى ودلالة في تعريفه لعلم البيان: "وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة، وحسن الاختصار ودقة المدخل يكون إظهار المعنى، وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، كانت الإشارة

أبين وأنور، كان النفع أنجع، والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمِعتَ الله عز وجل يمدحه، ويدعو إليه ويحث عليه، بذلك نطق القرآن، و بذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت أصنافُ العجم"[5].

أما السيد الشريف الجرجاني فقد حدّد في تعريفاته مفهوما للمعنى وربطه بالصورة الذهنية "المعنى ما يقصد بشيء، والمعاني هي الصورة الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ والصورة الحاصلة في العقل، فمن حيث إنها تقصد باللفظ سميت معنى، ومن حيث إنها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهوما، ومن حيث إنه مقول في جواب ما هو سمّيت ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج سميت حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار سمّيت حقيقة"[6].

أمّا في تعريفه للدلالة فقد قدّم مفهوما شاملا وجامعا فقال: "الدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول. وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص"[7].

لقد أحصى الجرجاني من خلال تعريفه ثلاثة أنواع للدلالة وهي دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة الاقتضاء.

- فدلالة العبارة المعنى الذي يتبادر إلى الذهن من صيغة النص، فالعبارات تدل دلالة واضحة على العرض أو المعنى المقصود.
- ودلالة الإشارة ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ فكما أن المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدل عليه اللفظ نفسه فيسمى إشارة.
- دلالة الاقتضاء هي التي لا يدل عليها اللفظ ولا يكون منطوقا بها، ولكن تكون من ضرورة اللفظ[8].

إنّ تعريف الشريف الجرجاني للدلالة في الثقافة الأصولية وهذا التفسير الدلالي الذي توصل إليه الأصوليون "تجاوز البحث عن ماهية الدلالة إلى البحث عن جوهر الدلالة وفروعها بذكر أصناف لمعاني قد حددها علماء الدلالة المحدثون كالمعنى الإرشادي أو الإيمائي والمعنى الاتساعي والمعنى السياقي.

فالجرجاني يتجاوز بتعريفه الدلالة ليشير إلى علم آخر أعم من الدلالة وهو ما يعرف بعلم الرموز أو بالسيمياء (Semiology) وذلك عندما نص على أن الدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فذكره (الشيء) بدل (اللفظ) يدل على إشارته إلى هذا العلم الذي يعني بالرموز والعلامات اللغوية وغير اللغوية.

هذه التصنيفات الثلاثة التي حددها الجرجاني في تعريفه تبلورت في علم الدلالة الحديث بين صنفين من المعاني: المعنى القصدي (sens-intentionnel) والمعنى الاتساعي (sens-extentionnel) أو كما يسمي في اللسانيات الحديثة المعنى الإيمائي أو الإيحائي وتحت هذين الصنفين يمكن أن ندرج دلالات الجرجاني الثلاث (دلالة العبارة، دلالة الإشارة، دلالة الاقتضاء)[9].

1-2- بين المعنى و الدلالة: لقد اختلفت أراء اللغويين في استعمال و توظيف مصطلحي الدلالة والمعنى؛ تارة بالجمع على أن مفهومهما واحد، و تارة بالتفريق، ولئن كانت الدلالة "هي العلم الذي يدرس قضية المعنى"[10]، فإن دراسة المعنى هي من موضوعات علم الدلالة حسب رأي أحمد مختار عمر وهو بذلك لم يفرق بين المصطلحين؛ ففي عرضه لأسماء علم الدلالة يقول: "أما في اللغة العربية فبعضهم يسميه علم الدلالة ... وبعضهم يسميه علم المعنى... وبعضهم يطلق عليه اسم السيمانتيك أخذاً من الكلمة الإنجليزية أو الفرنسية"[11]، و نجده يستعمل في الفصل الثالث من كتابه (الوحدة الدلالية) التي من أقسامها (الكلمة المفردة) ثم يتحدث عن

(أنواع المعنى) للكلمات التي هي جزء من الوحدة الدلالية في فصله الرابع، فهو بذلك لا يفرق بينهما ويعتبرهما واحدا.

ومن اللغويين الذين تحدثوا عن الفرق بينهما نجد الدكتور هادي نهر في كتابه (علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي) وملخص كلامه أن المحدثين انقسموا في هذه القضية إلى عدة آراء:

- فريق يرى أن مصطلح الدلالة ومصطلح المعنى مترادفان.
- فريق يرى أن المعنى أعم من الدلالة؛ لأن الدلالة مقتصرة على اللفظة المفردة.
- فريق يرى أن الدلالة أعم من المعنى؛ لأن كل دلالة تتضمن معنى وليس كل معنى يتضمن دلالة فبينهما عموم وخصوص.

ثم رجّح الرأي الثالث القائل: إنّ الدلالة أعم من المعنى: "على الرغم من أن مصطلح الدلالة عندنا أوسع وأشمل من مصطلح المعنى، إذ يدخل ضمن الدلالة الرموز اللغوية (الألفاظ) وغيرها من أدوات الاتصال كالإشارات والرموز والعلامات ونرى أن الفرق بينهما مما يهتم به دارسو الدلالة وواضعو المناهج"[12].

ومن الذين أشاروا إلى التفريق بينهما الدكتور صلاح الدين صالح حسنين في كتابه (الدلالة والنحو)، وذلك عند الحديث عن جعل الدلالة مستوى من مستويات الدرس اللساني كالمستوى التركيبي والصوتي، قائلا: "هناك صعوبة أخرى تتعلق بالدلالة، ذلك أن المعنى لا يبدو أنه مستقر، ولكنه يعتمد على المتكلمين والمستعملين والسياق، فلو حتى كانت اللسانيات علمية فإنها لا يجب أن تهتم بأمثلة محدد، لكن يجب أن تهتم بالعموميات. ولهذا السبب يميز الباحثون بين النظام اللساني واستخدام المتكلمين لهذا النظام. ففي النحو مثلا هناك قواعد عامة هذه القواعد تنتمي إلى النظام اللساني ولكننا عندما نستخدم اللغة في كلامنا لا نتقيد بهذه القواعد ونرتكب أخطاء، ومع ذلك لا يشكل هذا مشكلة أمام الباحث"[13].

ثم يضيف: "لقد تصدى دي سوسير (F.de-Saussure) لهذه المشكلة عندما ميّز بين اللغة والكلام، ولقد أعاد هذا التميز تشومسكي (Avram.N.Chomsky) عندما ميز بين الكفاءة والأداء"[14]، فالدلالة بذلك تشمل للغة أو الكفاءة والمعنى يشمل الكلام أو الأداء، أي أن المعنى هو الاستعمال الفردي للدلالة.

أما الدلالة عند بريال (M-Bréal) الذي يعتبر أول من تكلم في موضوع المعنى وتناوله بالدراسة في أواخر القرن التاسع عشر في رسالته التي سمّاها (essai-de-sémantique) وقد اقتصرت على الناحية التاريخية الاشتقاقية للألفاظ من خلال البحث في ألفاظ اللغات القديمة التي تنتمي إلى الفصيلة الهندية الأوربية كاليونانية واللاتينية والسنسكريتية، وخلص من بحثه إلى نتائج هامة، وقواعد عامة في حدود الدلالة وتطورها.[15]

قال بريال: "إن الدراسة التي ندعو إليها القارئ هي من نوع حديث للغاية بحيث لم تسم بعد، لقد اهتم معظم اللسانيين بجسم شكل الكلمات، وما انتبهوا قط إلى القوانين التي تنظم تغير المعاني وانتقاء العبارات الجديدة والوقوف على تاريخ ميلادها ووفاتها، وبما أن هذه الدراسة تستحق اسما خاصا بها فإننا نطلق عليها اسم (Sémantique) للدلالة على علم المعاني"[16]،

فعلم الدلالة عند بريال (Bréal) يهتم بتلك القوانين لتي تشرف على تغير المعاني، ومعاينة الجانب التطوري للألفاظ اللغوية ودلالتها.

لقد تطورت الدراسات الدلالية بعد بريال، وبدأ الدارسون يتجهون إلى العوامل الخارجية ذات الأثر في دراسة المعنى، حيث ظهر كتاب معنى المعنى[17] (The-meaning-of-meaning) عالج فيه المؤلفان أوجدن وريتشاردز (C.K.Ogdan-I.A.Ritchards) مشاكل الدلالة في ضوء النظم الاجتماعية وفي ضوء علم النفس مما جعل كتابهما قيمة علمية جليلة في مجال الدلالة، نظر أوجدن وريتشاردز إلى المعنى من خلال أربعة عناصر هي: القصد، والقيمة والمدلول عليه والعاطفة "وعندهما أن معنى الكلمات لا يرى إلاَّ حيث يتوسع في الرموز بوضعها في سياقات مختلفة، فما يمكن أن يسمى حاصل جمع معنى الكلمة، أي المعنى الكلي لها، إنما هو وظيفة مركبة من القصد، ونغمة الإحساس والفكر (...)[18]، وتساءل العالمان عن ماهية المعنى من حيث هو علم ناتج عن اتحاد وجهي الدلالة، كما عرضا في كتابهما تصورا لمثلث المعنى.

2- اللسانيات الوظيفية:

تختلف المدرسة الوظيفية عن المدرسة البنيوية في كثير من القضايا، على الرغم من أن الوظيفية هي اتجاه تفرع عن البنيوية، هذه الأخيرة قد شكّلت الإطار العام الذي يشمل معظم الاتجاهات اللسانية التي ظهرت في القرن العشرين.

فتكون بذلك المدرسة الوظيفية قد خرجت عن المبدأ الذي أرساه دي سوسير والبنيويون عامة في أن اللغة تدرس في ذاتها ولذاتها بوصفها نظاما مجردا ومستقلا بعيدا عن العناصر الخارجية، وذلك بإدراج السياق الذي تعمل فيه، والوظيفة التي تؤديها، فالنظريات اللسانية - على الرغم من تباينها- تتفق على أن للعبارة اللغوية وجهين: وجه المعنى، ووجه اللفظ، وتتفق كذلك في أن ما يستهدفه النحو هو وصف و تفسير ما يربط بين وجهي العبارة معناها ولفظها.

فالحديث عن الوظيفة يسوقنا إلى رصد المعالم التي وضعها اللسانيون لتحديد هذه الوظائف "ففي الوقت الذي ذهب فيه جاكوبسون(R.Jakobson) إلى تصنيف وظائف اللغة الست، اتجه هاليداي (MAK.Halliday) إلى أنها ثلاثة أصناف، و اعتمد ديكرو(Ducrot Oswald) الحجاجية وظيفة أساسية للغة، وذهب سيمون ديك(Simon Dick) إلى الوظيفة التواصلية، و هو نفسه ما انتهجه أحمد المتوكل حيث عدّ التواصل هو الوظيفة الاساسية للغة، وباقي الوظائف أنماط للتواصل لا غير"[19]، وهذا ليس بالاتجاه الجديد في التراث اللغوي العربي الذي يحدد ماهية اللغة في التواصل وبها يعبر كل قوم عن أغراضهم.

لقد عرفت نظرية النحو الوظيفي منذ ظهورها على يد اللساني الهولندي سيمون ديك 1978، (Simon Dick) عددا من النماذج المتعاقبة، على ما يشبه مبدأ النشوء والارتقاء وفق ما أضافه كل نموذج على سابقه وهي مبسوطة في كتب المتوكل[20] شرحا وتفصيلا:

- النموذج النواة سيمون ديك 1978.
- النموذج المعيار 1989 سيمون ديك.
- نموذج نحو الطبقات القالبي أحمد المتوكل 2003.

- نموذج نحو الخطاب الموسع أحمد المتوكل 2011.

وإذا عدنا للمنحى الوظيفي الذي انتهجه أحمد المتوكل وبسط مفاهيم نظريته وإجراءاتها في مصنفاته التي تنم عن متابعة دقيقة لتطورات نظرية النحو الوظيفي الذي وضعه سيمون ديك، فقد بيّن نظرية النحو الوظيفي وموقفها من المستويين التمثيليين مستوى الدلالة والبنية فهي:

1- **ترصد في المستوى التمثيلي الأول**: خصائص العبارة الدالة والتداولية في الوقت ذاته بواسطة ثلاثة أنماط من العناصر:

أ- وحدات معجمية تنقسم إلى محمول (فعلي، اسمي، صفّي، أو ظرفي) وحدود (موضوعات ولواحق).

ب- مخصصات تنتمي إلى مختلف طبقات الجملة (حمل، قضية، إنجاز....)

ج- وظائف (دلالية ووجهية وتداولية).

2- **المستوى الثاني**: مستوى بنية المكونات (البنية المكونية) فيمثل فيه للخصائص الصرفية والتركيبية[21].

وللربط بين هذين المستويين وضع أحمد المتوكل بنيتين اثنتين:

- بنية تحتية تمثل المستوى الدلالي التداولي - وبنية سطحية للمستوى الصرفي التركيبي.

واشتقاق العبارة يكون بالانتقال من المستوى الدلالي إلى المستوى الصرفي التركيبي، أي الانتقال من الدلالة والتداول إلى الصرف والتركيب، لأن نظرية النحو الوظيفي عند المتوكل تقضي بمبدأ الوظيفة القاضي بتبعية البنية للوظيفة. [22]

3- النّصبُ بين الإعراب والمعنى:

ذكر الخليل في معجمه أنّ النصبَ "رفعك الشيء تنصبه قائما منتصبا، والكلمة المنصوبة يرفع صوتها إلى الغار الأعلى"[23]، فالنصب في الجملة يأخذ معنى صوتياً؛ وهو ما دفع إبراهيم مصطفى إلى عد الفتحة وهي علامة النصب الأساسية حركة خفيفة مستحبة يلجأ إليها العربي عند الاستراحة يراد أن تنتهي بها الكلمة كلما أمكن ذلك فهي بمثابة السكون في لغة العامّة[24].

أما رأي مهدي المخزومي في الفتحة فهو قوله:" ليست الفتحة علما لشيء خاص لكنها علم كون الكلمة خارجة عن نطاق الاسناد"[25]، فالنصب هو علم المفعولية كما ذكر ابن الحاجب أن "المنصوبات هو ما اشتمل على علم المفعولية"[26]، وأشار الشارح إلى أن " النصب علامة **الفضلات** في الأصل فيدخل فيها المفاعيل الخمسة والحال والتمييز والمستثنى، أمّا سائر المنصوبات **فَعُمَد**، شبهت بالفضلات كاسم إنّ واسم (لا) التبرئة وخبر (ما) الحجازية وخبر كان وأخواتها"[27].

إن مصطلح الفضلة الوارد في نص الرّضي الاستراباذي بيّن معناه اللغوي الخليل في معجمه "الفضلة البقية من كل شيء"[28] لكن في معناه النحوي استُعمل المصطلح لتمييز العناصر الأساسية التي تدخل في تكوين الجملة العربية القائمة على الإسناد الذي يجب أن يتحقق في مكون الجملة ولا يمكن الاستغناء عنه لذلك تحقق لدينا المصطلحان (عمد-فضلات)، " وسمّوا النوع الأول عمد إذ يُعتمد عليها ولا تقوم الجملة بدونها، وسمّوا النوع الثاني فضلات أي ما يكون زائدا على الأركان الأساسية أو مكملات لأنها تكمل المعنى وتتمه"[29].

لكن في المقابل نجد طائفة من اللغويين ينتقد استعمال كلمة فضلة " لقلة شأنها في تأدية المقاصد والأغراض"[30]، كما ذكر المخزومي واقترح بديلا لتسمية هذه الأبواب (بمتعلقات الفعل) في حين أطلق عليها تمام حسان مصطلح (قرائن التخصيص)[31].

فالنصب دلالة للتفريق بين الوظائف غير الإسنادية والوظائف الإسنادية وعلى هذا فالجملة العربية "تتكون من ركنين في البنية العميقة؛ ركن الإسناد وركن التكملة"[32]، وهو المعنى نفسه الذي أخذ به الدكتور مهدي المخزومي في معرض حديثه عن دلالة النصب والحركات الإعرابية قائلا:" ليست الفتحة علما لشيء خاص، ولكنها علم كون الكلمة خارجة عن نطاق الإسناد والإضافة"[33].

3-1- النّصب والمفعولية عند الفرّاء: يمثل النصب عند الفرّاء علما على المفعول وشبه المفعول- والمقصود بها المفاعيل الأخرى غير المفعول به في المصطلح الكوفي- ودلالة المفعولية عند الفرّاء هي وقوع الفعل على المفعول به فمثلا في تفسير قوله تعالى: (يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُم فِي آذانهم من الصَّواعِقِ حذَرَ المَوتِ) –البقرة:19 -" فنصب حذر على غير وقوع من الفعل عليه ،لم ترد يجعلونها حذرا، إنّما هو كقولك أعطيتك خوفا..فأنت لا تعطيه الخوف، وإنما تعطيه من أجل الخوف فنصبه على التفسير ليس بالفعل كقوله جلّ وعزّ: ﴿يَدعُوننَا رَغَباً وَرَهَباً﴾ (الانبياء:90)، كقوله تعالى: ﴿ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ (الأعراف:55)[34].

فمعنى المفعولية من خلال نص الفرّاء متعلقة بالتأثر بالفعل نتيجة وقوع الفعل على المفعول به ، وقوله نصب على التّفسير مصطلح كوفي أطلقه الفرّاء على المفعول لأجله وعلى التمييز، المراد هنا المفعول لأجله لأن المفعول به عند النحاة هو " الذي يقع عليه فعل الفاعل"[35]، أو تعدّى إليه فعل الفاعل عند سيبويه[36]، و قد أوضح ذلك الفرّاء في تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ (البقرة:26)، قال الفراء: "وأما نصبهم بعوضة فيكون من ثلاثة أوجه أولها: أن تُوقع الضرب على البعوضة و تجعل (ما) صلةً والمعنى - والله أعلم- إن الله لا يستحي أن يضرب بعوضة فما فوقها مثلا"[37]. – نكتفي بذكر وجه واحد لأنه يمثل لموقع المفعولية -.

وبذلك يأخذ موقع المفعولية عند الفرّاء بعدا وظيفيا للمفردة داخل الجملة وتدخل في علاقة ارتباط وظيفي مع الفعل المتعدي إذ إن الأصل الدلالي لهذه العلاقة: "هو أن الفعل المتعدي يفتقر في دلالته إلى اسم يقع عليه"[38].

والجدير بالذكر أنّ النحو الوظيفي استغنى بالوظيفة الفاعل – المفعول عن بقية الوظائف الأخرى والسبب في ذلك أن ثمة فرق بين البنيتين الدلالية والتركيبية ولا ضرورة بأن تتضمن البنية الثانية جميع عناصر البنية الأولى، فالنحو الوظيفي نظرية للتركيب والدلالة منظور إليهما من وجهة نظر تداولية، ليكون تمثيل الوظائف الدلالية كوظيفة المنفذ والمتقبل أحد مستويات البنى النحوية[39].

وارتباط النحو بالمعنى عند الفرّاء في علاقة (المفعولية) التي تحدث نتيجة تعدّي الفعل إلى المفعول به بصورة صريحة، وقد تأخذ هذه التعدية أشكالا أخرى من قبيل تعدية الفعل بالهمزة أو بالتضعيف أو بأحرف الجر كالباء واللام أو غيرها وما علّلهُ الفراء في مدونته أمثلة كثيرة نذكر منها: قوله تعالى ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ﴾ (النساء:15)، وفي قراءة عبد الله (وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ) فقد يتعدى الفعل بالباء كما قال الفراء: "والعرب تقول: قد أتيت أمرا عظيما، وأتيت بأمر عظيم، وتكلمت كلاما قبيحا، وبكلام قبيح، وقال في مريم ﴿لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا﴾ (مريم:27)، و ﴿لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا﴾ (مريم:89) ولو كانت فيه الباء لكان صوابا"[40].

ومن أشـــكال تعدية الفعل بالهمزة قوله تعالى: ﴿فأجَاءهَا المَخَاضُ﴾ (مريم:23)، قال الفراء: "فجاء بها المخاض إلى جذع النخلة فلما ألقَيتَ الباء جعلتَ في الفعل ألفا، كما تقول: آتيتك زيدا، تريد أتيتك بزيد، ومثله ﴿آتوني زُبَرَ الحَدِيد﴾ (الكهف:96) فلما ألقيت الباء زدت ألفا وإنما هو ائتوني بزبَر الحديد"[41].

وقد يحذف أحيانا وتكون الأداة دالة عليه نحو: دلالة (من) على حذف المفعول: يحذف المفعول به وتكون الأداة (من) دالة عليه كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَسْـكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي﴾ (إبراهيم:37) ذكر الفرّاء أنه لم يأت منهم شيء يقع عليه الفعل يقصد المفعول وحذفه في هذا الموضع، وكأن التقدير (أسكنتُ ذريةً) و علل الفراء ذلك بأن (من) "تؤدي عن بعض القوم، وهو جائز كأن تقول :قد أصـــبنا من بني فلان ولم تقل رجالاً، وأصـبنا من الطعام وشـربنا من الماء"[42]، والتقدير طعاماً وماءً، ومثله قوله تعالى: ﴿أَنْ أَفِيضُـوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ (الأعراف:50).

وفي مواطن أخرى نجد الاسـم المنصـوب تسـتنبط دلالته من محله الإعرابي كما في قوله تعالى: ﴿جعلَ الليلَ وَالنهارَ خلفة﴾ (الفرقان:62) أي يذهب هذا ويجيء هذا، و استشهد بقول زهير[43]:

بها العينُ والآرامُ يمشين خلفةً وأطلاؤها ينهضنَ من كل مَجْثَم

يريد أن كلاّ منهما يخلف صاحبه فإذا ذهب النهار جاء الليل، وإذا ذهب الليل جاء النهار. ذكر الفرّاء أن خلفة: مختلفات في أنها ضربان في ألوانها وهيئتها، وتكون خلفة في مشيتها وفي الآية من فاته عمل من الليل اسـتدركه بالنهار، فجعل هذا خلفاً من هذا[44]. وخلفة هنا مصـدر كما ذكر أبو عبيدة [45]هما اثنان وجعلهما خلفة فلفظه من الواحد والاثنين والجميع من المذكر والمؤنث واحد.

4- دلالة التخصيص والتقييد:

لقد توافق طرح الفرّاء في معانيه مع ما قال به تمام حسان في المنصوبات ودلالتها النحوية الوظيفية للتخصـيص والتقييد[46] في فهم المعنى، فالتخصـيص "وهو جانبا مهما من جوانب تغيير المعنى فالتركيب الإسـنادي هو أصـل المعنى المفيد فائدة يحسـن السـكوت عليها وقد تطرأ عليه بعض الزيادات بالسـوابق اللواحق، تضييقا لدلالته وتغييرا لاتجاه فهمنا له"[47].

أما التقييد فالمقصـود به هنا أن "يقيد الفعل في الجملة بعدد من الوظائف النحوية يشـغلها المفعول به والمفعول المطلق والمفعول فيـه (الظرف) والمفعول معـه، والمفعول لأجلـه والحـال والتمييز والاسـتثناء والجار والمجرور"[48].

فالمفعول به له دلالة وظيفية في المركب الإسـنادي فالمعنى لا يتخصـص إلا به يقول الجرجاني في دلائل الإعجاز: "إنّ حال الفعل مع المفعول الذي يتعدى إليه، حاله مع الفاعل كما أنك إذا قلت: ضـرب زيدُ فأسند الفعل إلى الفاعل له كان غرضـك من ذلك أن تثبت الضـرب فعلا له، لا أن تفيد وجوب الضـرب في نفســه وعلى الإطلاق كذلك إذا عدّيت الفعل إلى المفعول فقلت ضــرب زيدُ عمرا، كان غرضــك أن تفيد التباس الضرب الواقع من الأول بالثاني ووقوعه عليه، فقد اجتمع الفاعل والمفعول في أن عمل الفعل فيهما إنما كان من أجل أن يعلم التباس المعنى الذي اشتق منه بهما"[49].

ومن صــور تخصــيص المعنى في المفعول به عند الفرّاء باب تفسـيره لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَـيْتُم مَّنَاسِـكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾ (البقرة:200)، قال الفرّاء: "كانت العرب إذا حجّوا في جاهليتهم وقفوا بين المسـجد بمنى وبين الجبل، فذكر أحدهم أباه بأحسن أفاعيله: اللهم كان يصل الرحم، ويَقْري الضيف فأنزل الله تبارك وتعـالى: ﴿فَـاذْكُرُوا اللَّهَ كَـذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ﴾، فأنا الذي فعلت ذلك بكم وبهم"[50]، فالله أولى وأجدر بأن تعدّ مآثره

وأفضاله على عباده، "فوجه التخصيص هنا تخصيص الذكر والثناء بالله وليس لغيره وتوجيه المعنى بهذا الشكل مرده إلى ذكر المفعول به لفظ الجلالة (الله)[51].

فبالاحتكام إلى القاعدة النحوية وحدها لا يتضح الفهم "وذلك أنّ القواعد وحدها لا تمكن مستعمل اللغة من فهم التراكيب اللغوية في مختلف الطبقات المقامية، لكن معرفة مختلف القواعد التّداولية تمكن مستعمل اللغة من تخطي مشكل عدم الفهم"[52].

فدلالة المنصوب للتخصيص، إذا عدنا للجهاز الواصف في الخطاب الوظيفي[53] بإمكاننا إسقاط بعض مفاهيمه على تفسير مدلول الآية وتعليلها دلاليا ونحويا؛ فهو يشتمل على أربعة مكونات هي المكون المفهومي المعرفي، والمكون النحوي، والمكون الإصاتي، والمكون السياقي، ويعد المكون المفهومي هو القوة الدافعة بالنظر إلى المكونات الأخرى وذلك وفق نموذج النحو الوظيفي ما بعد المعياري 1998.

وتحدّد خصائص الخطاب في المكوّن النحوي في ثلاثة مستويات يمكن تمثيلها كما يلي:

الجدول رقم (01): مستويات الخطاب في الاتجاه الوظيفي

فعل الخطاب		
م1: تداولي	**م2: دلالي**	**م3: بنيوي**
علائقي	تمثيلي	
فعل إحالي	فعل حملي لخصائص الخطاب الدلالية	نقل المستويين العلائقي والتمثيلي إلى مستوى بنيوي تحدد فيه الخصائص الصرفية والتركيبية

المصدر: صيغة نحو الخطاب الوظيفي -أحمد المتوكل[54]

5. التعليل النحوي ومقاصد الإبلاغ عند الفرّاء:

نحو الفرّاء وغيره من الكوفيين يكاد يخلو من الفلسفة الكلامية؛ والفرّاء حمل العربية على الألفاظ والمعاني وكان يقول: "كل مسألة وافق إعرابها معناها، ومعناها إعرابها فهو الصحيح"[55] فكان يستند إلى استقراء كلام العرب مراعيا مقاصد الكلام والإبلاغ فكان يعلل بالحسن، والقبح في كثير من المواضع في مدونته ففي قوله تعالى: ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ﴾ (الكهف:31)، يعلل: "لو ألقيت (من) من الأساور كانت نصبا، لو ألقيت (من) من الذهب جاز نصبه على بعض القبح؛ لأن الأساور ليس بمعلوم عددها وإنّما يحسن النصب في المفسّر إذا كان معروف العدد، كقولك عندي جبّتان خزّا، و أسوران ذهبا، وثلاثة أساور ذهبا، فإذا قلت عندي أساور ذهبا فلم تبين عددها كان بمِنْ، لأن المفسِّر ينبغي لما قبله أن يكون معروف المقدار، ومثله قول الله تبارك و تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ﴾ (النور:43)، المعنى: فيها جبال برد، فدخلت (من) لأن الجبال غير معدودة في اللفظ."[56].

فأساور تنصب على المفعولية لو سقطت (من)، ولو سقطت (من) من ذهب جاز نصبه على أنه تمييز لكن على قبح كما علل الفرّاء لأنه غير معلوم القيمة والعدد، فجاءت (من) قبل كلمة ذهب للبعد عن القبح، وبذلك وضع الفرّاء معياره على أساس استقراء كلام العرب ومعرفة عاداتهم في الكلام، كما أنّه يحاكي في تفسيره وتعليله ما جرى على ألسنة العرب في معاني كلامهم، فتكون بذلك البنية في خدمة المعنى وهو من أساسيات النحو الوظيفي.

وكان لسيبويه قبله اهتمام بمعايير الحسن والقبح في المستوى النحوي وخصص لذلك بابا في كتابه سماه: "هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة: فمنه مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب"[57].

فذلك هو المنهج الذي سار عليه الفرّاء في اختياراته النحوية وهو ما أقرّ به أغلب الدارسين الذين تتبعوا منهجه، وتتبعوا خطى المذهب الكوفي عامة أمثال مهدي المخزومي والقول له: "والحق أنني لا أكاد أرى أثرا للفلسفة الكلامية في نحو الكسائي والفرّاء وثعلب وتلاميذهم ولا أحس بأنهم كانوا يعتدون بالتعليل المنطقي اعتداد البصريين به"[58]، فالفرّاء في مواضع كثيرة نجده يهجر التّمحّل والتخيل ويؤثر حمل النص القرآني على ظاهره وما يؤكد هذا القول هو موقفه من (أو) وما تحدثه من التباس في المعنى في قوله تعالى: ﴿قُلۡ مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قُلِ ٱللَّهُۗ وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ (سبأ: 24)، قال المفسرون معناه وإنّا على هدى وأنتم في ضلال مبين بمعنى أن (أو) عندهم تأخذ معنى الواو لكن الفرّاء يرى أن العربية على غير ذلك ولا تكون أو بمنزلة الواو .ولكنّها تكون في الأمر المفوض كما تقول: إن شئت فخذ درهما أو اثنين فله أن يأخذ واحدا أو اثنين، وليس له أن يأخذ ثلاثة، فالمعنى الذي يتبادر في الآية -كما يرى الفرّاء- إما أن يكون الله ورسوله على الهدى والكفار في ضلال، وإمّا أن يكون العكس، والله يعلم أنه سبحانه هو ورسوله على الهدى، فاستحسن الفرّاء هذا الكلام فقال: "وهو في القرآن وفي كلام العرب كثير أن يوجه الكلام إلى أحسن مذاهبه إذا عُرفَ"[59].

"فالنحو الوظيفي يستكشف خصائص العبارة اللغوية المرتبطة بكيفية استعمال هذه العبارة، وأن يتم هذا الاستكشاف في إطار علاقة تلك الخصائص بالقواعد والمبادئ التي تحكم التواصل اللغوي وهو ما يعرف بالكفاية التداولية"[60]، أي لا ننظر للعبارة على أساس أنها موضوعات منعزلة بل على اعتبارها وسيلة فاعلة يستخدمها المتكلم لبلوغ معنا معينا في إطار سياق محدد.

وأخيرا يمكننا القوال أن التراث اللغوي العربي زاخر بعلومه، حريٌ بنا البحث فيه والتأمل والكشف عن كثير من جوانبه، لكن هل قراءة التراث اللغوي تستدعي منا دائما تصفحه من منظور لساني؟ وهل هذا المنطلق سليم من الناحية المنهجية؟ خاصة عندما نجد طائفة من اللسانيين العرب تريد التأسيس لعلم لساني عربي حديث وخالص دون أن ننخرط في عملية قراءة التراث النحوي مهما كانت النتائج إنصافا للنحو العربي أم انتقاصا من شأنه؛ خاصة و أن الوصفيين العرب كما ذكر مصطفى غلفان[61] في تعاملهم مع النحو العربي القديم وقفوا عند حدود النقد والوصف وعدم القدرة على تجاوزه في إطار الدعوة لتيسير النحو وتعليمه، وقضايا كثيرة بحثها عبد الراجحي[62] كذلك في النحو العربي والدرس الحديث ومزالق المنهج، فإنّ نقد النحو من قبل اللسانيين لا يعدو أن يكون إسقاط للنقد الذي وجّهَهُ اللسانيون الوصفيون الغربيون في أوربا وأمريكا لنحوهم التقليدي.

خاتمة:

في ختام هذه الورقة البحثية يمكننا إجمال القول كملخص لما جاء فيها: إنّ الفرّاء في مدونته معاني القرآن كان مجددا، فرغم انتمائه للمذهب الكوفي إلاّ أنه تفرد بتفسير الظواهر اللغوية تفسيرا جديدا يستلهم فيه روح العربية فأخذ من المذهبين -الكوفي، البصري- أحسنهما حتى عدّه بعض الباحثين أنه مؤسس لمدرسة نحوية جديدة وهي المدرسة البغدادية، فقد كان بارعا في ضبط المسائل وتقعيدها، وحمل العربية على الألفاظ والمعاني؛ فما الألفاظ إلا وعاء للمعاني في مذهبه وإذا كان الإعراب يفسد المعنى فليس من كلام العرب وهو لبّ و جوهر المنحى الوظيفي.

لقد كان الفراء غير متعمق في اختيار الألفاظ بل يسلك الطريق السهل ليفهمه العامة والمختصون وهو منهج رائد في اللسانيات التطبيقية وتعليمية اللغة، فقد كان أستاذا مربياً له طلاّبه وملماً بطرق التدريس فقرّبَهُ الخلفاء وأوكل إليه المأمون تعليم وَلَدَيه وتأديبهما.

يتسم النحو الوظيفي بخصائص عديدة جعلت منه نموذجا لنظرية لسانية عربية تمكننا من وعي التراث اللغوي في استمرارية وبلورة جهود القدامى الذين اهتدوا إلى البحث اللساني بأدق التفاصيل.

إن علم النحو من خلال تعريفاته يأخذ بعدين: أحدهما تربوي عملي تعليمي (grammaire pedagogique) والثاني علمي يصف مكونات البنية اللغوية صوتا وصرفا ودلالة وتحديد العلاقات القائمة بين وحدات الجملة، والفارق بينهما أن الأول يعطي قواعد يستلزم مراعاتها، بينما الثاني يقوم على استقراء الأمثلة واستنباط القواعد منها.

وإذا عدنا إلى النحو العربي التراثي وفي مدونة الفرّاء - نموذج دراستنا- نجده تضمّن التعليمية والعلمية بنسب متفاوتة؛ ففي بعض جوانبه نجده معياريا وفي جوانب أخرى وصفيا، لكن العمل في أغلبه طبع بطابع الوصف، أي وصف العربية وفقا للاستعمال وتتبّع سنن العرب في كلامها.

إن الترويج للنحو الوظيفي في الأوساط التعليمية يعد مكسبا معرفيا يواكب المقاربات الجديدة، وتلقينه يثمر ويساهم بشكل فعّال في اكتساب ملكة اللغة خاصة في ارتباطه بالتواصل اللغوي، فهو بذلك نُقلة معرفية لتعليمية النحو من المعيارية إلى الوصفية العلمية، خاصة وأنّ الاتجاه الوظيفي من أهم الأنحاء التي تسلك بالنحو العربي مسلك التيسير لمن تسنى له فهم واستيعاب الكثافة المصطلحية التي يتمتع بها هذا الاتجاه، التي لها ارتباط بالمنطق خاصة في بنيته الحملية.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتاب القديم:

- الاستراباذي رضي الدين محمد بن الحسن، (ت686ه)، شرح الكافية، منشورات جامعة قاز يونس بنغازي، ج1، 1996.
- الجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر(ت255ه)، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط7، ج1، 1418/1998.
- جمال الدين عثمان ابن الحاجب، الكافية في علم النحو والشافية في علمي التصريف والخط، تحقيق صلاح عبد العظيم، مكتبة الآداب، القاهرة، (دت).
- الجرجاني عبد القاهر (ت471)، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، (د ت).
- الجرجاني السيد الشريف (ت816)، التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط2، 2003.
- الفرّاء، أبو زكريا يحي بن زياد (ت207ه)، معاني القرآن، تحقيق صلاح عبد العزيز السيد ومحمد مصطفى الطيب، دار السلام، القاهرة جمهورية مصر العربية، ط1، 1423-2013.
- الفرّاء، أبو زكريا يحي بن زياد (ت207ه)، معاني القرآن، تحقيق محمد على النجار، أحمد يوسف نجاتي، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1403-1983.
- الفراهيدي الخليل بن أحمد (ت170ه)، كتاب العين-مرتبا على حروف المعجم-تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ج4، 2003-1424.
- القفطي، جمال الدين على بن الحسن الوزير(ت624)، انباه الرواة على أنباه النحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي القاهرة، ط1، (1986/1406)، ج4، (1986/1406).
- معْمَر بن المثنى أبو عبيدة (ت210ه)، مجاز القرآن، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ج2. (دت).
- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، (285ه)، المقتضب، تحقيق عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ج 4، 1994.
- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر (ت180ه)، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط3، ج1، 1988.
- ابن يعيش أبو البقاء الموصلي (ت643ه)، شرح المفصّل للزمخشري، تحقيق أميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية بيروت، ج1، 2001.

الكتاب الحديث:
- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط5، 1984.
- إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، مؤسسة هنداوي، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 2012.
- أحمد المتوكل، المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي الأصول والامتداد، دار الأمان، الرباط، ط1، 2006.
- أحمد المتوكل، قضـــايا اللغة العربية في اللســـانيات الوظيفية - بنية الخطاب من الجملة إلى النص- ، دار الأمان، الرباط، 2001.
-أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، 1998.
- أوجدن وريتشـــاردز، معنى المعنى دراســـة لأثر اللغة في الفكر والعلم والرمزية، ترجمة كيان أحمد عازم يحي، تقديم أمبورتو إيكو، مكتبة الفكر الجديد، ودار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، [د ط]، [د ت].
- البوشيخي عز الدين، التواصل اللغوي مقاربة لسانية وظيفية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2012.
- تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء المغرب، 1994.
- خديجة محمد الصافي، نسخ الوظائف النحوية في الجملة العربية، دار السلام، القاهرة، ط1، 2008.
- عبده الراجحي، الوظائف الدلالية للجملة العربية، (دراســـة لعلاقات العمل النحوي بين النظرية والتطبيق)، مكتبة الآداب القاهرة، ط1، 2007.
- عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، بحث في المنهج، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، 1979.
-ميشال زكريا، الألسنية التوليدية والتحويلية، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1986.
- المخزومي مهدي، في النحو العربي نقد وتوجيه، دار الرائد العربي، بيروت لبنان، 1406-1986.
- المخزومي مهدي، مدرســة الكوفة ومنهجها في دراســة اللغة والنحو، مطبعة مصــطفى البابي الحلبي و أولاده، بمصــر، 1958.
- حماسة محمد عبد اللطيف، بناء الجملة العربية، دار غريب، القاهرة، 2003.
- حمدو طمّاس، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، دار المعرفة بيروت لبنان، ط2، 1426-2005.
- ستيفان أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب، مصر، (د ت).
- صالح حسنين، صلاح الدين، الدلالة والنحو، مكتبة الآداب، ط1، (د ت).
- صلاح راوي، 2003، النحو العربي نشأته تطوره دار غريب القاهرة [دط] ،2003.
- على زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، آفاق عربية دار الشـــؤون الثقافية بغداد، العراق ط1، (1986).
- محمد الحســين مليطان، نظرية النحو الوظيفي الأســس والنماذج والمفاهيم، منشــورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014.
- محمد الطنطاوي،1995، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، دار المعارف، القاهرة، 1995.
- مصطفى غلفان، اللسانيات العربية وأسئلة المنهج، دار ورد الأردنية، ط1، 2013.
- منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث، اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2001.
- هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل، الأردن، ط1، 1428/2007.

المجلة:
- أحمد المتوكل، الوظيفة وهندســـة الأنحاء، مجلة أنســـاق، كلية الآداب والعلوم بجامعة قطر، المجلد الأول، العدد الأول، (187-206)، مايو2017.
- باقر فليح عبد الحســـن البغدادي، الدلالة النحوية عند الفراء، في كتابه معاني القرآن، أطروحة ماجســـتير، كلية التربية، جامعة القادسية.2013.
- سارة لعقد، أبعاد اللسانيات الوظيفية في المدرسة الكوفية، مجلة الممارسات اللغوية، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، المجلد 8، العدد 4، (95-110)، 2017.
- ســـارة لعقد، تعليمية اللغة العربية في إطار النظرية الوظيفية-النظرية الوظيفية لســـيمون ديك أنموذجا-، مجلة لغة كلام، مختبر اللغة والتواصل، المركز الجامعي أحمد زبانة، غليزان، المجلد 3، العدد 1، مارس 2017.

الهوامش:

[1]- المبـرد، أبـو العبـاس محمـد بـن يزيـد، (285ه)، المقتضـب، تحقيـق عبـد الخـالق عضـيمة، المجلـس الأعلـى للشـؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة،1994، ج 4 ص 311.

[2]- محمــد الطنطــاوي، نشــأة النحــو وتــاريخ أشــهر النحــاة، دار المعــارف، القــاهرة، 1995، ص119، وصــلاح راوي، النحو العربي نشأته تطوره دار غريب القاهرة [دط]،2003، ص398.

[3]- القفطي، جمال الدين علي بن الحسن الوزير(ت624)، أنباه الرواة على أنباه النحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي القاهرة، ط1، (1986/1406)، ج4، ص9.
[4]- البوشيخي عز الدين، التواصل اللغوي مقاربة لسانية وظيفية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2012، ط1، ص35-36.
[5]- الجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر(ت255ه)، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1418-1998، ط7، ج1، ص75.
[6]- الجرجاني السيد الشريف (ت816)، التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان،2003، ط2، ص218.
[7]- م.ن، ص 108.
[8]- م.ن، ص108.
[9]- منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث، اتحاد كتاب العرب، دمشق ،2001، ص 31، 38، 39.
[10]- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، 1998، ص11.
[11]- م.ن، ص11.
[12]- هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل، الأردن، ط1، 1428-2007، ص: 27-28.
[13]- صالح حسنين، صلاح الدين، الدلالة والنحو، مكتبة الآداب، ط1، (د ت) ص12.
[14]- م.ن، ص12.
[15]- ينظر إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1984، ط5، ص 7.
[16]- منقور عبد الجليل، (م.س) ص 43.
[17]- أوجدن وريتشاردز، [د ت]، معنى المعنى دراسة لأثر اللغة في الفكر والعلم والرمزية، ترجمة كيان أحد عازم يحي، تقديم أمبورتو إيكو، مكتبة الفكر الجديد، ودار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، [د ط] [د ت].
- Charles Kay Ogden, (1889-1957) and Ivor Amstrong Richards (1893-1979) The meaning of meaning; the pioneering work about the science of symbolism, and about how language influences thought; with a new introduction by Umberto Eco, A Harvest book,1989 New York. (First Published in1923).
[18]- ستيفان أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب، مصر، (د ت)، ص62 وما بعدها، وينظر على زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، آفاق عربية دار الشؤون الثقافية بغداد، العراق ط1، 1986، ص 174.
[19]- سارة لعقد، تعليمية اللغة العربية في إطار النظرية الوظيفية-النظرية الوظيفية لسيمون ديك أنموذجا-، مجلة لغة كلام، مختبر اللغة والتواصل، المركز الجامعي أحمد زبانة، غليزان، المجلد 3، العدد 1، مارس 2017، ص ص (124-225)، ص218.
[20]- ينظر أحمد المتوكل، المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي الأصول والامتداد، دار الأمان، الرباط، 2006، ط1.
[21]- أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية - بنية الخطاب من الجملة إلى النص-، دار الأمان، الرباط، 2001، ص41-42.
[22]- م.ن، ص43.
[23]- الفراهيدي الخليل بن أحمد (ت170ه)، كتاب العين - مرتبا على حروف المعجم- تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2003-1424، ج4، ص226.
[24]- إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، مؤسسة هنداوي، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 2012، ص42.
[25]- المخزومي مهدي، في النحو العربي نقد وتوجيه، دار الرائد العربي، بيروت لبنان، 1406-1986، ص81.
[26]-جمال الدين عثمان ابن الحاجب، الكافية في علم النحو والشافية في علمي التصريف والخط، تحقيق صلاح عبد العظيم، مكتبة الآداب، القاهرة، (د ت)، ص18.
[27]- الاستراباذي رضي الدين محمد بن الحسن، (ت686ه)، شرح الكافية، منشورات جامعة قاز يونس بنغازي، 1996، ج1، ص295.
[28] -الفراهيدي الخليل بن أحمد (ت170ه)، معجم العين مرتبا على حروف المعجم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2003، ج3، ص326.

[29]-عبده الراجحي، الوظائف الدلالية للجملة العربية، (دراسة لعلاقات العمل النحوي بين النظرية والتطبيق)، مكتبة الآداب القاهرة، ط1، 2007، ص 106، نقلا عن باقر فليح عبد الحسن البغدادي، 2013، الدلالة النحوية عند الفراء، كلية التربية، جامعة القادسية، ص84.

[30]- المخزومي، في النحو العربي نقد وتوجيه، ص93.

[31]- تمام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء المغرب، 1994، ص194-195

[32]- ميشال زكريا، الألسنية التوليدية والتحويلية، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1986، ص146.

[33]- مهدي المخزومي، في النحو العربي نقد وتوجيه، ص81.

[34]- الفرّاء، معاني القرآن ج1، ص60.

[35]- ابن يعيش أبو البقاء الموصلي (ت643ه)، شرح المفصّل للزمخشري، تحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية بيروت،2001، ج1، ص308.

[36]- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر (ت180ه)، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1988، ط3، ج1، ص34.

[37]- الفرّاء، معاني القرآن، ج1، ص63.

[38]- عبده الراجحي، الوظائف الدلالية للجملة العربية نقلا عن باقر فليح عبد الحسن البغدادي، (م س)، ص92.

[39]- سارة لعقد، أبعاد اللسانيات الوظيفية في المدرسة الكوفية، مجلة الممارسات اللغوية، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2017، المجلد 8، العدد 4، (95-110)، ص99.

[40]- الفرّاء، معاني القرآن، ج1، ص274.

[41]- الفرّاء، ج2 ص657.

[42]- الفرّاء، معاني القرآن، ج2، ص563.

[43]- حمدو طمّاس، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، دار المعرفة بيروت لبنان، 2005-1426، ط2، ص65.

[44]- الفرّاء، المعاني ج2، ص780.

[45]- أبو عبيدة معْمَر بن المثنى (ت210ه)، مجاز القرآن، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ج2، ص79.

[46]- ينظر تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص194-195.

[47]- خديجة محمد الصافي، نسخ الوظائف النحوية في الجملة العربية، دار السلام، القاهرة، 2008، ط1، ص275.

[48]- حماسة محمد عبد اللطيف، بناء الجملة العربية، دار غريب، القاهرة، 2003، ص 140.

[49]- عبد القاهر الجرجاني (ت471)، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، (د ت)، ص154-155.

[50]- الفرّاء، معاني القرآن، ج1، ص149.

[51]- باقر فليح عبد الحسن البغدادي، الدلالة النحوية عند الفراء، ص95.

[52]- سارة لعقد، تعليمية اللغة العربية في إطار النظرية الوظيفية، ص218.

[53]- ينظر، محمد الحسين مليطان، نظرية النحو الوظيفي الأسس والنماذج والمفاهيم، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، 2014، ط1، ص29.

[54]- أحمد المتوكل، الخطاب و خصائص اللغة العربية - دراسة في الوظيفة والبنية والنمط- منشورات الاختلاف الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2010، ص16.

[55]- القفطي، إنباه الرواة، ج4، ص9.

[56]- الفرّاء، معاني القرآن، ج2، ص632.

[57]- سيبويه، الكتاب، ج1، ص25.

[58]- المخزومي، مهدي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بمصر، 1958، ص273.

[59]-الفراء، معاني القرآن، ج2، 888-889.

[60]-أحمد المتوكل، الوظيفة وهندسة الأنحاء، مجلة أنساق، كلية الآداب والعلوم بجامعة قطر، المجلد الأول، العدد الأول، مايو 2017، ص192.

[61]- ينظر مصطفى غلفان، اللسانيات العربية وأسئلة المنهج، دار ورد الأردنية، ط1، 2013، ص169 وما بعدها.

[62]-عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، بحث في المنهج، دار النهضة العربية، بيروت لبنان.1979.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 585 – 598
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الحجاج اللغوي عند أبو بكر العزاوي

Linguistic argumentation by Boubaker Azaoui

طالبة دكتوراه زينة بن لحرش[1] أ.د/ فوزية شراد
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
مخبر حوار الحضارات والعولمة
fouzia.roza@gmail.com zina.benlahrech@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2020/07/19 تاريخ القبول: 2022/06/05

الملخص:
تزخر الساحة الفكرية العربية بعلماء وباحثين في شتى المجالات، المجال الذي يهمنا في هذا المقال هو الإنتاج اللغوي، ومن بين الباحثين نجد أبو بكر العزاوي الذي يهدف من خلال نظريته الحجاجية إلى تأسيس نموذج حجاجي لغوي من صميم اللغة العربية، وتكمن أهمية هذا البحث في تسليط الضوء على معالم النموذج الحجاجي عند العزاوي، وكيفية تطبيقه على النص القرآني، ولقد توصلنا إلى النتائج التالية: أن الحجاج اللغوي هو المنطق الطبيعي الذي يحكم كل أنواع النصوص والخطابات التي تنجز باللغة الطبيعية ومن بينها الخطاب القرآني لهذا فالإشكالية المطروحة: كيف حاول العزاوي بناء هذا النموذج الحجاجي؟ وماهي المرتكزات التي اعتمدها؟ وكيف حلل النص القرآني تحليلا حجاجيا؟
الكلمات المفتاحية: الحجاج؛ الخطاب؛ منطق اللغة؛ الخطاب القرآني.

Abstract:

The Arab intellectual arena is full of scholars and researchers in various fields, the field that interests us in this article is argumentation production, and among the researchers we find Boubaker Azaoui, who aims through his argumentation theory to establish an argumentation linguistic model from the core of the Arabic language, and the importance of this research lies in highlighting on the features of the argumentation model of Azaoui, and how to apply it to the Qur'an text. We have reached a set of conclusions, including The linguistic argumentation is the natural logic that governs all kinds of texts and discourses that are performed in natural language, including the Qur'anic discourse. Therefore, the problem is:

How did Azaoui try to build this argumentation j model? What are the pillars he adopted?

How did he analyze the Quranic text an argumentative analysis?

Keywords: Argumentation; Discours; logic of language; Qur'anic discourse.

مقدمة:

إن الحجاج كموضوع تناولته عدة مجالات منها: الفلسفية، القانونية ، السياسية والدينية وغيرها، وإن أهمية دراسة الحجاج اللغوي يتمثل في تحديد الوظيفة المعرفية والابستمولوجية للحجج وتقويمها في مختلف مجالات الفكر وحقول المعرفة، ومدى قدرتها على الإقناع، وتحديد تجانس الحجج مع بعضها البعض، يعتبر النص القرآني من أكمل النصوص بناء، نزل لإقناع المنكرين للدين الإسلامي، وتعزيز إقناع من اتبعه، فالنص القرآني خطاب حجاجي توفرت فيه كل مقومات الاستمالة والتأثير الموجه للمتلقي لإقناعه بما يحمل

[1]- المؤلف المراسل.

من رسالة سماوية وهذا ما جعل المفكر المغربي أبو بكر العزاوي [1] للاهتمام بنظرية الحجاج وقد طبق هذه النظرية في تحليله للنص القرآني.

لذا نطرح الأسئلة التالية:

ماهي نظرية الحجاج اللغوي؟

وكيف طبق أبو بكر العزاوي هذه النظرية في تحليله للنص القرآني؟

أولا: مفهوم الحجاج

إن مفهوم الحجاج من المفاهيم المثيرة للالتباس ويعود ذلك إلى عدة عوامل لعل أهمها: تعدد استعمالات الحجاج وتباين تعاريفه من حقل لآخر، بحسب العلوم التي يوظف داخلها سواء كان فلسفة أو بلاغة أو قضاء، لذلك فكل حجاج يستمد معناه من خصوصية الحقل التواصلي الذي يندمج فيه. ولهذا فهناك حجاج لساني وآخر سياسيا أو قضائيا، ولكي نبين مفهوم الحجاج في مجالاته الاستعمالية الأساسية لابد أن يكون اطلاعا معرفيا حول معنى مصطلح الحجاج من الناحية اللغوية والاصطلاحية.

1- مفهوم الحجاج لغة:

أ- في اللغة العربية: ورد الحجاج كمصطلح في العديد من المعاجم العربية حيث تشير دلالته اللغوية إلى عدة معان نذكر منها ما يلي:

جاء في لسان العرب لابن منظور ما يلي: "حاججته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها، والحجة هي البرهان أو ما دوفع به الخصم، وتجمع الحجة على حجج وحجاج، ويقال حاجه محاججة وحجاجا أي نازعه الحجة، والتحاج هو التخاصم، والرجل المحاجج هو الرجل الجدل، والاحتجاج من احتج بالشيء أي اتخذه حجة، ويقال أنا حججته فأنا محاجه، وحجيجه أي مغالبه بإظهار الحجة عليه، والحجة: الدليل والبرهان"[2]، إذن فالحجاج حسب ابن منظور دائر حول التنازع والتخاصم والوسيلة المستعملة هي الدليل والبرهان وعليه يكون الحجاج مرادف للجدل.

وفي هذا الشأن عرف الجرجاني الحجة في معجمه التعريفات بقوله:" الحجة ما دل به على صحة الدعوى وقيل الحجة والدليل واحد"[3]، وما يلاحظ هنا أن الحجاج معناه الإقناع عن طريق الجدال الفكري.

أما في القاموس الوسيط فقد ورد لفظ تحاج من مصدر حجج، فتحاج الولدان بمعنى تخاصما وتجادلا حيث يقول الفيروزبادي:" والمحاجج الجدل "[4]، فوظيفة الحجاج هي دفاع الخصم به عن نفسه.

نجد من كل التحديدات القاموسية السابقة أن لفظ الحجاج يحمل مضمونه دلالة ومعنى مستمدين مما يشكل سياقه التخاطبي والمتمثل في: التخاصم، التنازع، الجدال، الغلبة كعمليات مأخوذة من معانيها الفكرية التواصلية.

اصطلاحا:

عرفه بيرلمان وتيتكا في مؤلفهما المشترك: "الخطابة الجديدة" بقولهما: "موضوع الحجاج هو دراسة تقنيات الخطاب التي شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو أن تزيد درجة التسليم"[5]. وهذا يعني أن الحجاج أساسه الحوار وهدفه الإقناع والتأثير.

يعرفه طه عبد الرحمن في كتابه: "اللسان والميزان والتكوثر العقلي: "انطلاقا من مبدأين هما: قصد الادعاء وقصد الاعتراض إذ يقول: "وحدّ الحجاج أنه كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق الاعتراض عليها"، فالحجاج حسب رأيه هو الآلية الأبرز التي يستعمل المرسل فيها اللغة، ويتجسد من خلالها الإقناع ومن ثم يكون الفهم.

والحجاج حسبه نوعان:

الصنف الأول: حجاج توجيهي يكون بإقامه الدليل على الدعوى بالبناء على فعل التوجيه أي بإيصال الحجة للملتقي.

أما **الصنف الثاني** فيكون بإثبات الدعوى بالاستناد إلى قدرة المستدل على أن يجرد من نفسه ذاتا ثانية ينزلها منزلة المعترض، فهناك لا يكتفي الشخص بفعل الإلقاء بل يتعداه إلى فعل التلقي[6].

وفي كتابه في أصول الحوار وتجديد الكلام يقول: "وحدّ الحجاج أنه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي، لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية، وتوجيهات ظرفية ويهدف إلى الاشتراك جماعيا في إنشاء معرفة علمية، إنشاء موجها بقدر الحاجة، وهو أيضا جدلي لأنه هدفه إقناعي"[7]. في هذا القول أكد طه عبد الرحمن على البعد التداولي و السياقي للحجاج، كما أكد على أن هدفه الإقناع ذلك أن أساسه الجدل.

أما أوزفالد ديكرو فيعرف الحجاج بقوله: "نقول عن المتكلم أنه يقوم بحجاج حينما يقدم القول (ق1) أو مجموعة أقوال، وغايته في ذلك حمله على الاعتراف بقول آخر (ق2) أو أقوال"[8]، وهذا معناه أن الحجاج يقوم بعمليتين أساسيتين: الأول يتعلق بما يقدمه القول من حجج والثاني ما يؤدي إليه القول من استنتاجات، وهذا ما أكده ديكرو بقوله: "إن التسلسلات الحجاجية الممكنة في خطاب ما، ترتبط بالبنية اللغوية للأقوال وليس فقط بالأخبار التي تشتمل عليها"[9]. فالحجاج عند ديكرو يهدف إلى التغيير في سلوك المتلقي أو معتقده قصد استمالته والتأثير عليه، وذلك من خلال تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة.

نخلص مما سبق أن التعريفات الاصطلاحية للحجاج تؤكد أنه عملية تداولية يقوم بها المتكلم أساسها الحوار والنقاش وهدفها الإقناع والتأثير في الآخر.

ثانيا: تاريخية الحجاج

تعتبر الدراسات الحجاجية من المواضيع الفلسفية القديمة، وعادة ما يؤرخ لها مع اليونان، خصوصا مع الحركة **السوفسطائية** في القرن 05 ق.م، فاسم سوفيست يدل على المعلم في أي فرع كان من العلوم والصناعات، وبنوع خاص يطلق على معلم البيان، حيث كان السوفسطائيون يبحثون عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابي. وقد ظهرت هذه الحركة نتيجة للوضع السائد في اليونان، وهو تبني النظام الديموقراطي القائم على حرية الرأي والتعبير، فالسوفسطائيين اهتموا ببنية الكلمة والجملة، وبحثوا عن السبل الممكنة التي يتحقق بها الإقناع، إلا أن حجاجهم رفض من طرف سقراط وأفلاطون، لأنهم كانوا مجادلين، مغالطين، وكانوا متاجرين بالعلم، حيث كانوا يفاخرون تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء[10]، ولذلك رفض الحجاج السوفسطائي لأنه مبني على المغالطة.

وأول من عادى هذا النوع من الحجاج هو الفيلسوف اليوناني **أفلاطون**، ذلك أنه يزيف القول ويقلب الحقائق الكبيرة صغيرة والعكس، كما أن حجاجهم يوهم الجماهير ويشككهم في الثوابت والحقائق، لذلك أراد أفلاطون بالحجاج أن يكون صادرا عن الحقيقة، لا عن المحتمل والظن، وقاصدا إلى الفضيلة والخير، لا إلى تحقيق سلطة القول[11].

وقد أيد هذا الرأي المعلم الأول **أرسطو** ورأى أن خطاب السوفسطائيين مبني على أغاليط دلالية متنوعة يتم فيها التلاعب بالألفاظ، فمن أجل تحقيق أغراضهم الحجاجية اهتموا باللغة الطبيعية، وعمدوا إلى استخدام بعض أغاليط القياس، وذلك بالاستناد إلى ما توفره اللغة من بعض علاقات الدلالة خاصة علاقة الترادف والاشتراك، ولقد تأسست فكرة الحجاج عند أرسطو على دعامتين أساسيتين هما: الأولى يختزلها

في مفهوم الاستدلال والثانية تقوم على البحث اللغوي الوجودي .فالدعامة الأولى هي: الاستدلال حيث اعتبره أرسطو: "تفكير عقلي بواسطته يتم إنتاج العلم"[12]، ولذلك فالاستدلال الصوري هو المنهجية التي يسلكها الفيلسوف بهدف إرساء حقيقة ضمن مدار واحد، ومركز هذا المدار عرض الحقيقة العقلية أو اللفظية عرضا استدلاليا متماسكا تواكبه إجراءات حجاجية معروضة في تناسق في إنجازات لسانية وبلاغية وغيرها ،وهذا ما يعني أن الاستدلال الصوري الذي يعتبر عملية عقلية برهانية يختص بالمعرفة العلمية .أما" الدعامة الثانية فتتمثل في البحث اللغوي في علاقته بالإنسان والوجود"[13]، ولذا يؤكد أرسطو أهمية اللغة فهي تمكن الإنسان من ادراك ذاته ووسطه، وهنا يرتبط الحجاج بالخطابة وليس بالاستدلال الصوري ، ويعرف أرسطو الخطابة بأنها: "الكشف عن الطرق الممكنة للإقناع في أي موضوع كان"[14]، وقد لاحظ أرسطو أهميتها داخل المجتمع اليوناني، فقد عدت وسيلة للتواصل والحجاج الجماهيري ضمن المحاكم والمجالس الاستشارية وكذا الاحتفالات ،فيذهب أرسطو إلى القول: "فمن الاضطرار أن يكون الكلام الخطابي ثلاثة أجناس: مشوري، مشاجري، تثبيتي"[15]، إن الخطابة عند أرسطو هي مخاطبة العوام، وهذا هو جوهرها خصوصا الخطابة الاستشارية والاحتفالية التي تلقى على العوام، أي الشعب ولذلك ارتبط موضوع الحجاج عند أرسطو بالتقنيات الخطابية التي تهدف إلى إقناع المخاطب، لأن الحجاج ملازم دائما لمبدأ الاختلاف الذي يمثل الدافع الحقيقي لبروز المحاججات .

وعليه يعتبر أرسطو من أهم الفلاسفة الذين نظروا للحجاج، وما يلاحظ عليه أنه ميز بين نوعين من الاستدلال الأول البرهان المنطقي والذي هدفه إنتاج العلم، أما النوع الثاني فهو الاستدلال الحجاجي الذي هدفه الإقناع الوصول إلى الحق عبر الجدل والاستدلال البرهاني والمنطقي، كما يعتمد على التجارب المستمدة من الخارج. ومنه فالحجاج الخطابي عند أرسطو يقوم على طريقتي التأثير والإقناع ويتوجه إلى الجمهور السامع قصد توجيهه وإقناعه إيجابا أو سلبا.

أما في العصور الوسطى، فقد عرفت الثقافة الإسلامية الجدل الفكري خصوصا مع علماء الكلام حيث اختاروا منهج المناظرة والجدل من أجل الدفاع عن الحقائق الدينية، وفي هذا الصدد عرف ابن خلدون علم الكلام بأنه " العلم الذي يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات من مذهب السلف وأهل السنة". لذا يؤكد طه عبد الرحمن أن منهج المناظرة طبق على جميع مجالات المعرفة في التراث الإسلامي، ومن بين الخطابات التي طبقت هذا المنهج: خطاب التهافت بين الفلاسفة وفي مجال الفقه نجد باب الخلاف. وقد ذكر طه عبد الرحمن شروط المناظرة كالتالي:

- لابد لها من جانبين.
- لابد لها من دعوى
- لا بد لها من مآل يكون بعجز أحد الجانبين.
- لكل من الجانبين أداب ووظائف[16]، فهذه الشروط ضرورية لكل حجاج.

ويظهر الفكر الحجاجي في الفكر الإسلامي بشكل كبير عند **الجاحظ** من خلال دفاعه عن الحوار وثقافته ومحاولا وضع نظرية لبلاغة الحجاج والإقناع، أساسها مراعاة أحوال المخاطبين، كما اهتم الجاحظ بالفعل اللغوي واعتبره الأساس لكل عملية بيانية حجاجية والكلام في نظره له وظيفتين أساسيتي:

أولها: الوظيفة الخطابية وما يتصل بها من إلقاء وإقناع واحتجاج ومنازعة ومناظرة.

وثانيها: "البيان والتبيين "أو"الفهم والإفهام[17]"، ومفهوم البيان عنده تنازعه وظيفتان الأولى الإفهام والثانية غرضها الحجاج والإقناع وأما عن العوامل التي جعلت من الجاحظ يهتم بالنزعة الحجاجية، فيعود إلى انتمائه إلى مذهب المعتزلة وتصدره للدفاع عن العديد من أطروحاتهم.

ومن أهم من اهتم بالحجاج كذلك نجد **عبد القاهر الجرجاني**، حيث يقول طه عبد الرحمن إن أول من استخدم الآليات الحجاجية هو إمام البلاغيين عبد القاهر الجرجاني، لأنه أدخل مفهوم الادعاء بمقتضياته التداولية الثلاث: التقرير، التحقيق، التدليل[18]. حيث أن الجرجاني يقول في مقدمة "دلائل الإعجاز": "ينبغي لكل دين وعقل أن ينظر في الكتاب الذي وضعناه، ويستقصي التأمل لما أودعناه، فإن علم أنه الطريق إلى البيان، والكشف عن الحجة والبرهان، تبع الحق وأخذ به، وإلا أرى أن له طريقا غيره، أو ما لنا إليه ودلنا عليه وهيهات ذلك"[19]، فالجرجاني يؤكد من هذا القول أهمية مؤلفه ذلك أنه موضوعا للحجاج والبرهان.

أما في **الفكر الغربي المعاصر** فقد تبلور موضوع الحجاج بصورة أوضح مع رجل القانون الشيكي **"شايم بيرلمان"**، واللسانية البلجيكية **"أولبريخت تتيكا"**، حيث أصدرا معا كتاب: "الوجيز في الحجاج، البلاغة الجديدة"، وذهب المؤلفان أن الحجاج هو معقولية وحرية، وهو حوار من أجل حصول الوفاق بين الأطراف المتحاورة، فالحجاج عندهما هو عكس العنف، فيتحدث المؤلفان عن الغاية من الحجاج فيقولان: "غاية كل حجاج أن يجعل العقول تذعن لما يطرح عليها أو يزيد في درجة ذلك الإذعان فأنجع الحجاج ما وفق في جعل حدة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب (إنجازه أو الإمساك عنه)، أو هو ما وفق على الأقل في جعل السامعين مهيئين لذلك العمل في اللحظة المناسبة"[20]، إن بيرلمان وتتيكا أعادا إحياء نظرية الحجاج التي جاء بها أرسطو فاتفقا معه في أن الحجاج أقرب إلى الخطابة عكس الاستدلال الذي مجاله المنطق. ولذلك نستنتج أن الحجاج عندهما يتميز بمجموعة من الخصائص هي: أن يتوجه إلى مستمع، وأن يعبر عنه بلغة طبيعية، ومسلماته لا تعدو أن تكون احتمالية، كما أنه لا يفتقر تقديمه إلى ضرورة منطقية، إضافة إلى ذلك فنتائجه ليست ملزمة.

إن الحجاج لا يكفي وحده بل لا بد له من وضعه في إطار لغوي، أي أن اللغة تستند إليها الوظيفة الحجاجية، فهي تعمل على اثارة المشاعر والانفعالات سواء كانت سلبية أو إيجابية، فدورها أساسي في التأثير والاستمالة.

تناولنا فيما سبق المعالم الكبرى في الفكر الحجاجي، وأخذنا بعض النماذج على سبيل المثال لا الحصر، ولاحظنا أن الفكر الغربي والثقافة الإسلامية كلاهما أعطى عناية كبيرة للدراسات الحجاجية، نظرا لأهمية موضوع الحجاج في حياة الفرد والمجتمع، ولذلك اهتم عالم اللسانيات الفرنسي **أوزفالد ديكرو** بدوره بموضوع الحجاج واللغة حيث قدم العديد من الأفكار والدراسات الجديدة بخصوص هذا المجا، ويعتبر أبو بكر العزاوي المفكر الأول الذي أدخل نظرية الحجاج اللغوي عند ديكرو إلى الساحة العربية.

ثالثا: نظرية الحجاج اللغوي عند أبوبكر العزاوي

1- أصول نظرية الحجاج اللغوي:

يرتبط الدرس الحجاجي اللساني في العالم العربي ارتباطا وثيقا باللغوي المغربي أبو بكر العزاوي، حيث يؤكد في مؤلفاته وحواراته المختلفة أن اللغة تحمل بصفة ذاتية وجوهرية وظيفة حجاجية بقصد التأثير والإقناع، وهو ينطلق في أبحاثه من مبدأ عام هو: "لا تواصل من غير حجاج ولا حجاج من غير تواصل"[21].

يهدف أبو بكر العزاوي إلى إبراز منطق اللغة والبنيات التي تحكم الخطاب في العديد من الإنجازات اللامحدودة، حيث قام باستثمار النتائج التي انتهى إليها إليها عالم اللسانيات أوزفالدديكرو في أعماله المتميزة[22].

انبثقت نظرية الحجاج عند ديكرو من رحم الانتقادات التي وجهها بنفنست للنزعة الصورية في الدراسات اللغوية، كما لا تخفى الآثار الواضحة لنظرية الأفعال اللغوية التي جاء بها أقطاب الفلسفة التحليلية وخاصة مؤسسها أوستين، ورائديها جون سيرل وبول غرايس.

حيث انطلقت نظرية الحجاج في اللغة عند ديكرو من إمكانات اللغات الطبيعية التي تكون لدى المتكلم، وذلك من أجل توجيه خطابه وجهة حجاجية، وهذه النظرية تنطلق من فكرة أساسية هي: "إننا نتكلم عامة بقصد التأثير"[23].

إن الخلاصة التي انتهت إليها نظرية الأفعال الكلامية شكلت المنطلق الأساسي في أعمال ديكرو لبناء نظريته الحجاجية، ويظهر ذلك بجلاء خصوصا في التقسيم الذي وضعه أوستين للفعل اللغوي حيث قسمه إلى ثلاث أقسام (الفعل الكلامي، الفعل التكلمي، الفعل التكليمي). لقد اعتبر ديكرو أن الملفوظ عموما والملفوظ الحجاجي خصوصا، ما هو إلا إنجاز لمظهر مخصوص من الأفعال الكلامية وهو الفعل التكلمي من حيث هو انجاز قولي مصحوب بقصدية معينة، وهذا ما اصطلح عليه ديكرو بالتلفظ، فالتلفظ إذن هو فعل يقوم به المتكلم فتنعكس آثاره واضحة في الملفوظ الذي ينتجه هذا الفعل، لذا يقول ديكرو: "القول منطبع في المقول"[24].

إن أثر جون سيرل في نظرية الحجاج واضح بجلاء من خلال فعل القصدية، فالفعل الحجاجي لابد أن ينطلق من قصد معين، لذلك فاللغة تؤدي وظيفة حجاجية وليست الوظيفة الإخبارية فقط، وهذا ما يؤكد على أن الحجاج مسجل في بنية اللغة ذاتها وليس مرتبط بالمحتوى الخبري للقول، لهذا يقول ديكرو: "إن التسلسلات الحجاجية في الخطاب ترتبط ببنية اللغة لا بمحتواها الخبري"[25]، والملاحظ أن هذه الفكرة أستلهمها ديكرو من أبحاث بنفنست.

يفرق ديكرو بين معنيين للحجاج هما: المعنى العادي والمعنى الفني.

أ- المعنى العادي: يعني في هذا الاطار: "طريقة عرض الحجج وتقديمها، ويستهدف التأثير في السامع فيكون بذلك الخطاب ناجحا وفعالا "[26]، كما تجدر الإشارة إلى أنه لا يجب إهمال السامع أو المتلقي المستهدف، لأن نجاح الخطاب يكمن في مدى مناسبته للسامع، ومدى قدرة التقنيات الحجاجية المستخدمة على إقناعه، زيادة على استثمار الجانب النفسي من أجل تحقيق التأثير المرغوب فيه، وهنا يظهر أثر بول غرايس على ديكرو الذي أكد أن السامع والمتلقي لابد أن يتعاونا أثناء الحوار.

ب- المعنى الفني: يقول ديكرو: "الكثير من الأفعال القولية لها وظيفة حجاجية تتمظهر في بنية الجمل، وتحمل الجمل مؤشرات تحدد قيمتها التداولية داخل البنية التركيبية، باستقلال عن المحتوى القضوي"، فالحجاج عنده يتمثل في تحقيق عمليتين اثنين هما فعل التصريح بالحجة من جهة، وفعل النتيجة من جهة أخرى، سواء كانت النتيجة مصرحا بها أو مفهومة من طرف ق1، علما أن ق1 تمثل حجة ينبغي أن تؤدي إلى ظهور ق2 هذا قولا صريحا لا ضمنيا"[27]، وهذا هو المفهوم الجديد الذي أعطاه ديكرو للحجاج.

إذن فالحجاج اللغوي هو عبارة عن خطاب يكون من طرف المتكلم، مشروط بطرح مجموعة من الحجج متعلقة بمجموعة من القضايا تؤدي في الأخير إلى التسليم بالنتائج المتوصل إليها.

ومن الأمثلة التي قدمها ديكرو في هذا الصدد نجد: "إذا قلنا هيا بنا للنزهة لأن الطقس جميل"، أو قلنا "الطقس جميل فلنخرج للنزهة"، فتكون النتيجة ق1"الطقس جميل"، والحجة ق2 "فلنخرج للنزهة"،

فالنتيجة الضمنية غير مصرح بها هي ق 2، شريطة أن يكون التوصل إلى هذه النتيجة سهلا يسير المنال، ويتمثل ذلك في الحوار الآتي: السؤال: هل ترافقني لمشاهدة هذا الشريط السنيمائي؟ الجواب: لقد شاهدته. فالجواب المصرح به: "لقد شاهدته" يعتبر دليلا كافيا مؤديا بالضرورة إلى الجواب الضمني لا"[28]. فموضوع الحجاج عند ديكرو هو بيان قوة القول الحجاجية، التي تمثل مكونا أساسيا لا ينفصل عن معناه، وهذا ما يجعل المتكلم أثناء كلامه يوجه قوله وجهة حجاجية.

وأثناء عرض ديكرو لنظريته في الحجاج، بين أن الحجج تمثل عنصرا دلاليا يقدمه المتكلم لصالح عنصر دلالي آخر، قد يرد في شكل قول أو نص أو مشهد طبيعي أو سلوك غير لفظي، كما قد تكون هذه الحجج مضمرة أو ظاهرة وذلك حسب السياق[29].

وتتميز هذه الحجج بمجموعة من الخصائص هي:

أنها سياقية: فالعبارة الواحدة يمكن أن تكون حجة أو نتيجة وقد تكون غير ذلك وهذا بحسب السياق.

إنها نسبية: فلكل حجة قوة حجاجية معينة، فقد يقدم المتكلم حجة ما لصالح نتيجة معينة، كما أن خصمه قد يقدم حجة أقوى منها بكثير.

إنها قابلة للأبطال: فالحجاج اللغوي يتميز بالمرونة، وهو سياقي لذلك يمكن إبطال حججه عكس البرهان الرياضي الذي يتميز بالمطلقية والحتمية[30].

2- النموذج الحجاجي عند أبوبكر العزاوي

أ- مفهوم الحجاج عند العزاوي: أشار أبو بكر العزاوي في كتابه الخطاب والحجاج إلى التعريفات المعجمية للحجاج عند ابن منظور وانتهى إلى أن التعريف السائد والمعتمد للحجاج يتمثل في: "تقديم مجموعة من الحجج والأدلة التي تخدم النتيجة المقصودة والغاية المتوخاة"[31].

أما الحجاج اللغوي فيعرفه أنه "منطق اللغة وهو المنطق الطبيعي الذي نجده في كل اللغات البشرية، ونجده في كل النصوص والخطابات التي تنجز باللغة الطبيعية بمختلف أنواعها وأنماطها"[32].

يرى أبو بكر العزاوي أن دراسة الحجاج تنمي إلى البحوث التي تسعى إلى اكتشاف منطق اللغة ومنطق الخطاب أي تسعى إلى اكتشاف القواعد الداخلية للخطاب والمتحكمة في تسلسل الأقوال والجمل وتتابعها بشكل متنامي وتدريجي، فالحجاج حسب هذا التصور يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب[33].

ولذلك يؤكد أن الحجاج موجود في كل أنماط الخطاب وأنواع النصوص، فنجده في الخطبة الدينية والقصائد الشعرية* والمحاورة اليومية واللافتة التجارية** إضافة إلى الخطاب السياسي ومرافعة المحامي والمناظرات ومناقشة الأطروحات الجامعية والكتابات العلمية وغيرها[34].

فالحجاج إذن هو تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة، فيتمثل في إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها هو بمثابة الحجج اللغوية وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي ستنتج منها[35].

ب- القوة الحجاجية: يتميز الخطاب الحجاجي بتراتبية الحجج وسلميتها، أي أن الحجج تختلف وتتفاوت نسبة قوتها، وهذه التراتبية والسلمية ميزة أساسية للخطاب الحجاجي، عكس المنطق البرهاني الذي تكون فيه الحجج متساوية فيما بينها، لذلك يقول أبو بكر العزاوي في كتابه الحجاج والخطاب: "فهناك من الحجج القوية ومن الحجج الأكثر ضعفا"[36].

ج - **بعض الروابط الحجاجية في اللغة العربية**: يرى أبو بكر العزاوي أن الروابط الحجاجية في اللغة العربية كثيرة ومتعددة حيث نذكر منها: بل، لكن، لا سيما، حتى، لأن، بما أن، إذ، إذا، الواو والفاء، اللام،

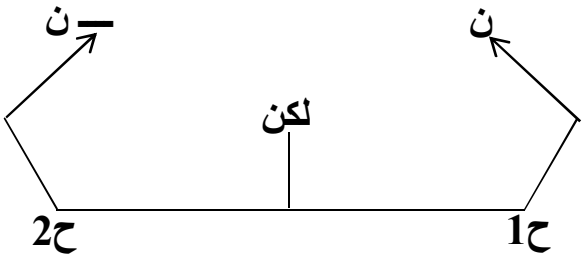
كي... إلخ، إلا أنه أخص بدراساته الرابط بل ولكن*، والسبب في هذا الاختيار يعود أن هذه الروابط تستعمل بكثرة في الخطاب والحوارات اليومية، إضافة إلى علاقتها الواضحة والقوية مع المعنى الضمني والمضمر[37].

الرابط "لكن": قدم أبو بكر العزاوي مجموعة من الأمثلة ليوضح استعمال " لكن" في عملية الحجاج، نذكر منها: ﴿أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يونس: 55)، لا حظنا فيما سبق أن التلفظ بأقوال من نمط "أ لكن ب"يستلزم أمرين:

- أن المتكلم يقدم "أ" و "ب" باعتبارهما حجتين الأولى موجهة نحو نتيجة معينة "ن"، أما الحجة الثانية موجهة نحو النتيجة المضادة لها، أي "__ن".
- أن الحجة الثانية التي تأتي بعد "لكن" تكون أقوى من الأولى وهي التي توجه القول أو الخطاب[38].

بالرجوع إلى المثال (1) فسنجد أن "لكن" الواردة دورها حجاجي لأنها تقدم تعارض بين ما يتقدم الرابط وما يتلوه، فالقسم الأول من الآية "إن وعد الله حق" يتضمن حجة تخدم النتيجة من قبيل "سيقوم الناس بالواجب"، أو "سيطيعون ويتفقون" والقسم الثاني من الآية " أكثرهم لا يعلمون" يتضمن حجة تخدم نتيجة مضادة للنتيجة السابقة "__ن"، أي تخدم نتيجة من قبيل "الناس غافلون" أو "لن يطيعوا ربهم ولن يتقوه"[39].

وبما أن الحجة الثانية أقوى من الحجة الأولى فإنها توجه القول بمجمله نحو النتيجة "لا __ن"، ويمكن توضيح هذه العلاقة الحجاجية بواسطة الرسم البياني التالي:



الرابط "حتى": لدينا المثال التالي: أكلت السمكة حتى رأسها.

أن الرابط الحجاجي في هذا المثال يربط بين حجتين لهما نفس التوجيه الحجاجي هما: "أكلت السمكة" و" أكلت رأسها" وهما تخدمان نتيجة من قبيل "أكلت السمكة كلها"، أو لم أبق منها شيئا، لكن الحجة الثانية أي التي وردت بعد الرابط أقوى من الحجة التي قبله[40].

إن الرابط "حتى" يستعمل للحجاج كما أنه يستعمل للتعليل أو التبرير والمثالان القادمان يوضحان هذا الدور:

1- ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ (البقرة: 193).

2- ﴿وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىَ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُواْ﴾ (البقرة: 217).

تدل "حتى" في الأمثلة السابقة على التعليل أي أن ما قبلها علة لما بعدها وهي مرادفة لكي التعليلية. فالمثال الأول معناه: قاتلوهم كي لا تكون فتنة، أما المثال الثاني معناه يقاتلونكم كي يرودونكم.

ولو أخدنا المثال التالي: عليك أن تعمل حتى تنجح.

يرى أبو بكر العزاوي أن "حتى" في هذا المثال استعملت من أجل الحجاج والإقناع ويمكن قراءتها بقراءتين مختلفتين هما: إما غائية أو شرطية، بمعنى أن غاية العمل النجاح وهذا هو الدور الغائي لحتى، أو أن شرط النجاح هو العمل وهنا تكون حتى شرطية[41].

إن الرابط "حتى" يتوافق نع الرابط المقابل له في اللغة الفرنسية "Même"، فالحجج التي تأتي بعده تتبع الحجج التي قبله في نفس الوجهة الحجاجية، لكن الملاحظ أن الرابط " حتى" في اللغة الفرنسية له دور واحد هو التعليل، أما في اللغة العربية له عدة استعمالات، فقد تكون "حتى" تعليلية، كما قد تكون غائية، أو أن تكون شرطية، ولكن بحسب سياقات استعمالها، ووضعية ورودها في النصوص الحجاجية.

د- من حجاجية الجملة إلى حجاجية الخطاب: من الأعمال الجادة في فكر أبو بكر العزاوي أنه إذا كان ديكرو قد درس الحجاج اللغوي في نطاق الأقوال، فإن العزاوي قد قام بتوسيع هذه النظرية إلى مجال الخطاب، إذ انطلق من مسلمة أساسية هي: "كل النصوص والخطابات التي تنجز بواسطة اللغة الطبيعية حجاجية ، لكن مظاهر الحجاجد وطبيعته تختلف من نص لنص، ومن خطاب لخطاب"[42].

رابعا: التحليل الحجاجي للنص الديني: "سورة الأعلى انموذجا"

أسهم أبو بكر العزاوي في بيان أهمية التحليل الحجاجي للغة العربية ولمختلف الخطابات المتداولة فيها، كما أنه عمل على توسيع مجال نظرية الحجاج اللغوي وتطويرها ولذلك قام باقتراح مفاهيم ومصطلحات جديدة من قبيل البرنامج الحجاجي وتعالق الروابط الحجاجية التداولية والحجاج الأيقوني (الاشهاري)[43]. فالبرنامج الحجاجي هو بمثابة خطاطة وضعها لتلخيص حجج النص ونتائجه والروابط التي تحكمه.

فالحجاج ليس مجاله القول والجملة فقط، وإنما مجاله الحقيقي هو "الخطاب والحوار حيث تتجلى طرائق اشتغاله وتظهر وجوه استعماله"[44].

من الاجتهادات اللافتة للنظر في دراسات أبو بكر العزاوي انفتاحه على النص الديني، حيث قام بإخضاع بعض المقاطع القرآنية للتحليل الحجاجي الموسع، إذ أنه قام في كتابه الخطاب والحجاج بتحليل سورة الأعلى تحليلا حجاجيا وتطبيقيا[45]، حيث قام بدراسة حجاجية حول "سورة الأعلى" معتمدا على الإنجازات والدراسات الحجاجية التي ظهرت مع ديكرو، حاول تبنيها داخل النسق الثقافي العربي الإسلامي[46].

يرى أبو بكر العزاوي أن سورة الأعلى تبدأ بالآية التالية: "سبح اسم ربك الأعلى"، ويعتبر أن هذه الآية هي النتيجة التي يهدف إليها الله عز وجل بصفته المتكلم إلى إقناع المخاطب، ودفعه إلى العمل بها، ومادامت هذه الآية هي النتيجة، فإن المنطق سواء كان صوريا أو طبيعيا يلح بضرورة مرافقة الحجج والأدلة للنتيجة. ولذلك أورد الله سبحانه وتعالى مجموعة من الحجج مباشرة بعد الآية الأولى وهي الآيات الموالية[47]: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى﴾، ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾، ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى﴾.

يرى أبو بكر العزاوي أنه من خلال المقطع الأول من السورة تظهر علاقة حجاجية قائمة بين نتيجة وثلاث حجج، واعتبر هذه الحجج كلها تخدم هذه النتيجة وتؤدي إليها، وهذا ما يؤكد أنها تسير في اتجاه حجاجي واحد[48].

إن الحجج التي تسير في اتجاه واحد أي ما تسمى بالحجج المتساندة لأنها متفقة مع بعضها وساند بعضها البعض.

وهنا يؤكد أبو بكر العزاوي أن سياق هذه الحجج هو الوجهة الحجاجية الواحدة وليس التعارض والتعاند الحجاجي[49]. إن الحجاج في هذه السورة ذو وجهة أحادية، منسجمة لا تعارض فيها، وإن كان يمكن أن تصاغ صياغات متنوعة حسب نوع الرابط الذي يحكمها (لأن، أن، إن، إذا، إذن) [50].

ولذلك يمكن صياغة هذه العلاقة الحجاجية بصياغات مختلفة أوردها العزاوي كالتالي:

1- سبح اسم ربك الأعلى لأنه هو الذي خلق فهدى.

2- بما أن ربك هو الذي خلق فسوى وقدر فهدى ... فسبحه.

3- إن ربك خلق فسوى وقدر فهدى، فسبحه.

4- إن ربك خلق فسوى وقدر فهدى، إذن سبحه.

5- إذا كان ربك هو الذي خلق فسوى وقدر فهدى فسبحه.

6- سبح اسم ربك إذ هو الذي خلق فسوى وقدر فهدى[51].

إن هذا التنوع في الصياغات السابقة حسب أبو بكر العزاوي يعود إلى أن العلاقة بين الحجج قد تكون تعليلية تفسيرية كما في الصياغة (1)، أو تكون استنتاجية كما في الصياغة (3) و(4)، أو شرطية كما في الصياغة (5)، أو استدلالية تبريرية كما في الصياغة (2) و(6).

أما كلمة "الذي" فهي الرابط الحجاجي فهي الرابط الحجاجي المدرج للحجج، فهو الذي قام بعملية الربط بين الحجج والنتيجة دون أن تكون هناك أي أداة من أدوات العطف بين النتيجة المقصودة والحجج المؤدية إليها[52]، فهذا الرابط أي "الذي" حاضر بقوة لتأكيد خاصية الربط ونسج العلاقات القائمة في السورة والتي تنوعت حسب الصياغات الواردة في النمذجة المقدمة للعلاقات التي تصل بالنتيجة والأدلة والحجج[53].

إن الحجاج في هذه السورة اعتمد على الرابط "الذي" حيث قام بعملية إدراج الحجج وتسلسلها.

ثم ينتقل أبو بكر العزاوي إلى المقطع الثاني الذي يتضمن توضيحا وتفصيلا لمجموعة من القضايا المرتبطة بالنتيجة الواردة في الآية الأولى، فإذا كان الإنسان مطلوبا منه أن يسبح ربه ويعبده ويمتثل لأوامره فقد يطرح السؤال التالي: كيف نسبحه ونعبده؟ والله عز وجل يطمئن نبيه الكريم بأنه سيقرئه ويعلمه وأنه تكفل قد تكفل بحفظ قرآنه، ليتمكن النبي ﷺ وأتباعه من القيام بالتسبيح والعبادة خير قيام، وكذلك من أجل أن يتمكنوا من القيام بواجب التذكير[54]، وهذا مانجده في قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى (9) سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَخْشَى (10) وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى (11) الَّذِي يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَى (12) ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى (13) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى (14) وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى (15)﴾ (الأعلى: 9-15).

إن الغاية الأساسية المقصودة من السورة موجودة في الآية الأولى ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾، فكان المقطع الأول جواب عن السؤال: لم نسبحه؟ فجاءت الإجابة التي تعتبر استدلال وحجاجا "لأنه خلق فسوى وقدر فهدى ...".

أما المقطع الثاني من السورة هو إجابة عن سؤال آخر هو: كيف نسبخه؟ فجاء الجواب: "سنقرئك ونعلمك ونيسرك لليسرى.."[55].

فالمقطع الأول فهو حجاج يتعلق بسؤال لماذا نسبح البارئ عز وجل، أما المقطع الثاني فهو حجاج يتعلق بكيفية تسبيحه جل جلاله.

أما المقطع الثالث والأخير من السورة هو قوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (16) وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى (17) إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى (18) صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى (19)﴾ (الأعلى: 16-19).

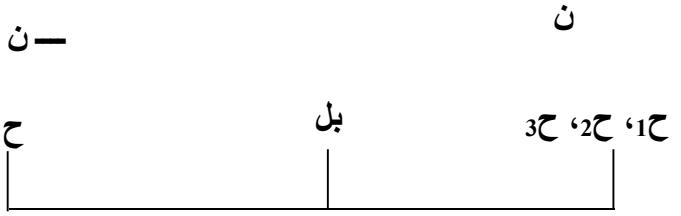
يرى أبو بكر العزاوي أنه في هذا المقطع يتغير المسار الحجاجي، ذلك أنه يبدأ بالرابط الحجاجي "بل"، إذ يعتبر هذا الرابط من روابط التعارض الحجاجي، وهذا الرابط يدرج حجة مضادة للحجج السابقة التي تخدم النتيجة الواردة في الآية الأولى من السورة، وقد استدل العزاوي بالوصف اللساني الذي قدمه ديكرو للرابط المقابل له في اللغة الفرنسية Mais، حيث أن ديكرو أكد أن الحجة التي تأتي بعد "بل" تستعمل استعمالا حجاجيا تكون أقوى من الحجج التي ترد قبلها، بحيث توجه القول أو الخطاب بمجمله[56].

وإذا عدنا إلى سورة الأعلى نجد أن الرابط الذي يقيم العلاقة الحجاجية المركزية في السورة هو الرابط "بل"، وهذه العلاقة مكونة بدورها من علاقتين حجاجيتين فرعيتين:

العلاقة الحجاجية الأولى: علاقة بين النتيجة: "سبح اسم ربك الأعلى"، والحجج: "خلق فسوى، قدر فهدى أخرج المرعى...".

العلاقة الحجاجية الثانية: تسير في اتجاه النتيجة المضادة، أي بين الحجة القوية التي تأتي بعد "بل" وهي: "تؤثرون الحياة الدنيا"، والنتيجة المضادة للنتيجة السابقة: "لن تسبح ربك" وهي نتيجة مضمرة غير صريحة [57].

وقد رمز لها أبوبكر العزاوي بالبرنامج الحجاجي التالي:



حيث (ح) تشير إلى الحجة التي تخدم نتيجة معينة ون تشير إلى هذه النتيجة نفسها، و(__ن) تشير إلى النتيجة المضادة، أما الرمز (__) فيرمز للعلاقة الحجاجية، ومن الممكن أن نقول المقطع الثالث يبدأ من قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى (14) وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى (15) بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (16)﴾ (الأعلى: 14-16) إلى آخر السورة.

وعليه فإن هذا المقطع متضمنا لعلاقة صريحة: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى، و ﴿ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ التي تخدم النتيجة المضمرة هي: "أذكر اسم ربك"، وهناك من جهة أخرى الحجة الأقوى "تؤثرون الحياة الدنيا" التي تؤدي إلى النتيجة المضادة: " لن تذكر اسم ربك"، كما أن هناك الرابط الحجاجي "بل" الذي يربط بين هذه الحجج النتائج[58].

إن النتيجة العامة للسورة تبقى سلبية لأن الحجة التي ترد بعد الرابط "بل" أقوى من الحجج التي وردت قبلها، وهو ما يجعل هذه الحجة موجهة للسورة بأكملها. ويمكن صياغة هذه النتيجة كالتالي: "إن حب الإنسان القوي والشديد للدنيا ألهاه وأنساه ذكر الله وعبادته" وهي النتيجة العامة للسورة.

فالحجج التي تضمنتها السورة والمتمثلة في أن الله عز وجل خلق الإنسان وأوجده وسواه وقدر رزقه وأجله، وأرشده وهداه... إلخ التي تخدم النتيجة " سبح اسم ربك واعبده" قوية ومتعددة، لكنها تبقى أقل درجة من حيث القوة الحجاجية مع الحجج التي تأتي بعد الرابط "بل"[59].

لم يكن اختيار أبو بكر العزاوي لسورة الأعلى من القرآن الكريم، إلا من أجل يبين ويبرز بعض الجوانب الحجاجية والاستدلالية للخطاب الإلهي، فهذه المقاربة جعلتنا نستنتج أن غاية القرآن الكريم الإبانة والتبليغ والتمكين للحقائق، وهذه الظواهر الحجاجية وسيلة من وسائل التمكين للحقائق التشريعية والغيبية

في نفس المخاطب، ومن ثم يكون المنطلق في البحث عن إسهام الظواهر الحجاجية في التمكين لهذه الحقائق وليس لإبلاغها والإخبار عنها[60].

نستنتج إذن أن أبو بكر العزاوي طبق النظرية الحجاجية اللغوية التي أتى بها ديكرو على سورة الأعلى، فبين أن الحجاج هو نتيجة ومجموعة حجج وأدلة تخدم هذه النتيجة، فلاحظنا أن هذه السورة بدورها تحوي على عدة روابط حجاجية، فالرابط "الذي" قام بإدراج مجموعة الحجج، أما الرابط الذي غير المسار الحجاجي وأعطى للسورة قوتها الحجاجية فهو الرابط "بل"، والإضافة التي قدمها العزاوي هو أن هذه الآية تحمل برنامجا حجاجيا هو بمثابة خطاطة لها.

خاتمة:

ومن خلال هذا البحث وصلنا إلى مجموعة من النتائج هي:

- الحجاج اللغوي هو منطق اللغة وهو المنطق الطبيعي الذي نجده في كل النصوص والخطابات التي تنجز بواسطة اللغة الطبيعية، يهدف إلى اكتشاف القوانين الداخلية التي تحكم الخطاب.
- لقد كان هدف العزاوي إلى تطبيق نظرية الحجاج اللغوي على اللغة العربية مع ما يوافق خصوصيتها.
- إذا كان الحجاج اللغوي عند ديكرو ينطبق فقط على الجمل والأقوال، فإن العزاوي قام بتوسيع ذلك إلى مجال النصوص والخطابات.
- قام العزاوي بتحليل النص القرآني بمقاربة جديدة هي المقاربة الحجاجية.

قائمة المصادر والمراجع:

1- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1997، مج 2.
2- أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، ط1، 2006.
3- أبو بكر العزاوي: الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت-لبنان، ط1، 2010.
4- أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه، مجالاته، ج1، تنسيق حمو النقاري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2006.
5- أبو بكر العزاوي: الحجاج والمعنى الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه، مجالاته، ج1، تنسيق: حمو النقاري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2006.
6- أحمد القصوار: تجليات تطوير النظرية الحجاجية وتوسيع مجالات تطبيقها في دراسات أبو بكر العزاوي، (مقال) ضمن كتاب الحجاج اللغوي - قراءة في أعمال الدكتور العزاوي- تنسيق :حسن مسكين، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2017.
7- أرسطوطاليس: الخطابة، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن بدوي، وكالة مطبوعات الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1979.
8- تنظر دراسة "الحجاج والانسجام في القرآن الكريم، خواتيم سورة البقرة نموذجا، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب"، العدد 5، 2014.
9- الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق تحقيق:عبد السلام هارون، ج1، القاهرة، الخانجي، دط، دت.
10- الحبيب أعرب: الحجاج والاستدلال الحجاجي، مجلة عالم الفكر، العدد1، مج 30، سبتمبر 2001.
11- حسن مسكين: التحليل الحجاجي للغة والخطاب (المفاهيم – الأطر – الأبعاد) قراءة في مشروع الدكتور أبو بكر العزاوي، (مقال) ضمن كتاب الحجاج اللغوي.
12- حسن مسكين: اللغة والحجاج عمق النظرية دقة الإنجاز، (مقال) ضمن كتاب الحجاج اللغوي - قراءة في أعمال الدكتور العزاوي- تنسيق: حسن مسكين، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2017.
13- رشيد الراضي: الحجاج والمغالطة، من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، دار الكتاب الجديد، بنغازي، ط1، 2010
الشريف بن علي الجرجاني: التعريفات، دار الإيمان، الإسكندرية، مصر، ط1، 2001.
14- طه عبد الرحمن: اللسان والميزان والتكوثر العقلي، المركز الثقافي، المغرب، ط1، 1998.
15- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2000.
16- عبد الفضيل أدواري: حجاجية الخطاب في اشتغال الدكتور أبو بكر العزاوي دراسة في الآفاق والحدود، (مقال) ضمن كتاب الحجاج اللغوي - قراءة في أعمال الدكتور العزاوي- تنسيق :حسن مسكين، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2017.
17- عبد القادر الجرجاني: دلائل العجاز تعليق: محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999.
18- عبد الله الصولة: الحجاج أطره ومنطلقاته من خلال "مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة" لبيرلمان وتتيكاه.

19- عبد الله الصولة: الحجاج أطره ومنطلقاته من خلال "مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة" لبيرلمان وتتيكاه (مقال) ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، فريق البحث في الحجاج والبلاغة، إشراف :حمادي صمود، كلية الآداب منوبة، تونس، دط، دت.
20- عبد الله بريمي: الحجاج ومنطق الخطاب، (مقال) ضمن كتاب الحجاج اللغوي - قراءة في أعمال الدكتور العزاوي- تنسيق: حسن مسكين، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2017.
21- الفيروزبادي: القاموس الوسيط، إشراف محمد نعيم العرقوسي، مادة (ح ج ج) و باب الجيم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 2005.
22- محمد السعيد البقالي: نحو مقاربة حجاجية لغوية للخطاب، (مقال) ضمن كتاب الحجاج اللغوي - قراءة في أعمال الدكتور العزاوي- تنسيق :حسن مسكين، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2017.
23- هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، هشام، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم.
24- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الإسكندرية، ط1، 1936.
25- Ducrot Aswald et Jaune, claude Anscomber: argumentation dans la langue, mardaga ,Belgique , 3 éd.
26- Ducrot Aswald et Jaune, Claude Anscomber: argumentation dans la langue.
27- Oswald Ducrot : le Dire et le dit, Les Éditions de Minuit, Paris, 1984.

الهوامش:

[1]- أبو بكر العزاوي (1958) مفكر مغربي معاصر، متحصل على شهادة الدكتوراه بعنوان: الروابط الحجاجية في اللغة العربية، تحت اشراف اللغوي أوزفالد ديكرو، من أهم مؤلفاته: اللغة والحجاج - اللغة والمنطق - الخطاب والحجاج.
[2]- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1 ،1997، مج 2، ص 779.
[3]- الشريف بن علي الجرجاني: التعريفات، دار الإيمان، الإسكندرية، مصر، ط1، 2001، ص 73.
[4]- الفيروزبادي: القاموس الوسيط، إشراف محمد نعيم العرقوسي، مادة (ح ج ج) وباب الجيم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 2005، ص 183.
[5]- عبد الله الصولة: الحجاج أطره ومنطلقاته من خلال "مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة" لبيرلمان وتتيكاه (مقال) ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، فريق البحث في الحجاج والبلاغة، إشراف: حمادي صمود، كلية الآداب منوبة، تونس، دط، دت، ص299.
[6]- طه عبد الرحمن: اللسان والميزان والتكوثر العقلي، المركز الثقافي، المغرب، ط1، 1998، ص 226.
[7]- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2000، ص65.
[8]- Ducrot Aswald et Jaune – claude Anscomber: argumentation dans la langue, mardaga ,Belgique ,3 éd ; P8.
[9]- Ibid, p 121.
[10]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الإسكندرية، ط1، 1936، ص ص 57-58.
[11]- رشيد الراضي: الحجاج والمغالطة: من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، دار الكتاب الجديد، بنغازي، ط 1، 2010، ص 64.
[12]- هشام الريفي: الحجاج عند أرسطو، هشام، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص244.
[13]- الحبيب أعرب: الحجاج والاستدلال الحجاجي، مجلة عالم الفكر، العدد 1، مج 30، سبتمبر2001، ص05.
[14]- أرسطوطاليس: الخطابة، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن بدوي، وكالة مطبوعات الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1979، ص29.
[15]- المرجع نفسه، ص 17.
[16]- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مرجع سابق، ص ص 74- 89.
[17]- الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، ج1، القاهرة، الخانجي، دط، دت، ص220.
[18]- طه عبد الرحمن: اللسان والميزان والتكوثر العقلي، مرجع سابق، ص 313.
[19]- عبد القادر الجرجاني: دلائل العجاز تعليق: محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999، ص49.
[20]- عبد الله الصولة: الحجاج أطره ومنطلقاته من خلال "مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة" لبيرلمان وتتيكاه، ص299.
[21]- أبو بكر العزاوي: الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص12.
[22]- حسن مسكين: اللغة والحجاج عمق النظرية دقة الإنجاز، (مقال) ضمن كتاب الحجاج اللغوي - قراءة في أعمال الدكتور العزاوي- تنسيق: حسن مسكين، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2017، ص 14.
[23]- أبو بكر العزاوي: الحجاج والمعنى الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه، مجالاته، ج1، تنسيق: حمو النقاري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2006، ص57.
[24]- Oswald Ducrot: le Dire et le dit, Les Éditions de Minuit, Paris, 1984, p 8.
[25]- Ducrot Aswald et Jaune – Claude Anscomber: argumentation dans la langue, p 7.

[26]- Ibid, p10.
[27]- Ibid, p11 .
[28]- Ducrot Aswald et Jaune – Claude Anscomber, argumentation dans la langue ,p163 .
[29] - أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه، مجالاته، ج1، تنسيق حمو النقاري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص58.
[30]- أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص ص 19-20.
[31]- المصدر نفسه، ص 19.
[32]- المصدر نفسه، ص 9.
[33]- المصدر نفسه، ص13.
* بين أبو بكر العزاوي أن الشعر لا يعارض الحجاج، حيث قام بدراسة تحليلية حجاجية لقصيد الشاعر العراقي أحمد مطر المأخوذة من ديوانه اللافتات. ينظر المصدر نفسه، صفحات 33-60.
** فالحجاج الإشهاري أو اللوافت التجارية بدورها تتضمن حجاجا، ينظر: المصدر نفسه، ص ص 99-117.
[34]- المرجع نفسه، ص11.
[35]- المصدر نفسه، ص 21.
[36]- أبو بكر العزاوي: اللغة والخطاب، مصدر سابق، ص 130.
[37]- المصدر نفسه، ص 56.
* إن الرابط بل ولكن يقابله في اللغة الفرنسية Mais وMême وهذا أن الرابطان تناولهما السابقون والمناطقة وفلاسفة اللغة بالدرس والتحليل وقدموا بشأنهما مقاربات وتحاليل كثيرة، ويمكن الإشارة لأعمال كواين (روبين لا كوف، روبير مارتان، جون كلود أنسكومبر)، ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[38]- أبوبكر العزاوي، اللغة والحجاج، مصدر سابق، ص58.
[39]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[40]- المصدر نفسه، ص71.
[41]- أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج، مصدر سابق، ص75.
[42]- أبو بكر العزاوي: الخطاب والحجاج، مصدر سابق، ص 12.
[43]- أحمد القصوار: تجليات تطوير النظرية الحجاجية وتوسيع مجالات تطبيقها في دراسات أبو بكر العزاوي، (مقال) ضمن كتاب الحجاج اللغوي - قراءة في أعمال الدكتور العزاوي- تنسيق :حسن مسكين، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2017، ص 129.
[44]- أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مصدر سابق، ص125.
[45]- عبد الفضيل أدواري: حجاجية الخطاب في اشتغال الدكتور أبو بكر العزاوي دراسة في الآفاق والحدود، (مقال) ضمن كتاب الحجاج اللغوي - قراءة في أعمال الدكتور العزاوي- تنسيق :حسن مسكين، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2017، ص 114.
* ينظر الخطاب والحجاج، مصدر سابق، ص ص 17-31، كما أنه حلل أواخر سورة البقرة تحليلا حجاجيا، تنظر دراسة "الحجاج والانسجام في القرآن الكريم، خواتيم سورة البقرة نموذجا، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب"، العدد 5، 2014، ص ص 43-50.
[46]- محمد السعيد البقالي: نحو مقاربة حجاجية لغوية للخطاب، (مقال) ضمن كتاب الحجاج اللغوي - قراءة في أعمال الدكتور العزاوي- تنسيق :حسن مسكين، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2017، ص 136.
[47]- أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مصدر سابق، ص 20.
[48]- المصدر نفسه، ص 21.
[49]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[50]- حسن مسكين: التحليل الحجاجي للغة والخطاب (المفاهيم – الأطر – الأبعاد) قراءة في مشروع الدكتور أبو بكر العزاوي، (مقال) ضمن كتاب الحجاج اللغوي، ص 251.
[51]- أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مصدر سابق، ص 21.
[52]- المصدر نفسه، ص 22.
[53]- حسن مسكين، التحليل الحجاجي للغة والخطاب، مرجع سابق، ص 251.
[54]- أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مصدر سابق، ص23.
[55]- أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مصدر سابق، ص23.
[56]- أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مصدر سابق، ص23.
[57]- المصدر نفسه، ص 24.
[58]- أبو بكر العزاوي، الحجاج والخطاب، مصدر سابق، ص ص 24-25.
[59]- المصدر نفسه، ص25.
[60]- عبد الله بريمي: الحجاج ومنطق الخطاب، (مقال) ضمن كتاب الحجاج اللغوي - قراءة في أعمال الدكتور العزاوي- تنسيق: حسن مسكين، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2017 ، ص89.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 599 – 612
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الظواهر الأسلوبية في قصيدة "يا نائي الدار" للشاعر عبدالرزاق عبدالواحد (التكرار - الاستفهام - النداء)

The Stylistic Phenomena In The Poem Of "Y Naea Aldar"" For The Poet Abdul Razzaq Abdul Wahid (Repetition- Interrogative- Call)

د/ مجدي بن علي الأحمدي
جامعة تبوك - المملكة العربية السعودية
mealahmadi@ut.edu.sa

تاريخ الإرسال: 2020/02/27 تاريخ القبول: 2022/03/29

الملخص:
تهدف الدراسة إلى الوقوف على الظواهر الأسلوبية، متمثلة في التكرار، والاستفهام، والنداء في قصيدة "يا نائي الدار" للشاعر عبد الرزاق عبد الواحد، مُحاولة كشف الدلالات التي تنتجها هذه الظواهر الأسلوبية في القصيدة.
ولقد كشفت هذه الدراسة عن علاقة الظواهر الأسلوبية في هذه القصيدة بالإحساس بالعزلة، والوحدة، والحنين إلى الماضي، إضافة إلى ارتباط الاستفهام بالتعجّب، ممّا يدّل على تشكّل الاغتراب لديه.
الكلمات المفتاحية: التكرار؛ الاستفهام؛ النداء؛ الاغتراب.

Abstract:
This study aims to identify the stylistic phenomena, represented in the repetition, the inquiry and the appeal in the poem "Ya al-Nasi al-Dar" by the poet Abdul Razzaq Abdul Wahid. It is an attempt to show the semantics which were produced by these stylistic phenomena in this poem.
The study revealed the relationship of stylistic phenomena in this poem to the sense of isolation, loneliness and nostalgia to the past, in addition to the attachment of questioning by exclamation, which indicates to the alienation of the poet.
Keywords: the repetition; the inquiry; the appeal; the alienation.

تمهيد:
يُعدُّ الشاعر عبدالرزاق عبدالواحد[1] من الشعراء الذين أثروا الحركة الشعرية بنتاجهم الشعري الغزير؛ إذ يُمثّل نتاجه ميدانًا خصبًا تقوم عليه الدراسات النقدية، وعليه تناول الدارسون شعره من عدة محاور، ومن هذا المنطلق تسعى الدراسة إلى استنطاق نصّه الموسوم بـ"يا نائي الدار"؛ ليكون ميدانًا تتبع فيه الدراسة الظواهر الأسلوبية في هذا النّص، مع قصرها على ثلاثة أساليب، هي: التكرار، والاستفهام، والنداء، لما تمثّلهُ من أساليب بارزة في النّص، وتكمن أهمية الدراسة في مكانة الشاعر، وإنتاجه الشعري؛ الذي يُعبّر عن فردٍ ينتمي لشعبٍ ذاق ويلات الحرب، ناهيك عن انتمائه لطائفة دينية (الصابئة)، وما تعرضوا له من مآسي[2]، فأهمية الدراسية ترتكز على نصٍّ لا يخلو من معاناة، وتتشكّل في ثناياه حالة من الاغتراب؛

تظهر في عدة أشكال، فالشاعر عبد الرزاق عبد الواحد يصفُ النص الشعري بأنه "حالة نفسية مستمرة أبدا لا تنقطع، غير أن أوضاعها متغيرة بين الحزن والفرح، وهي تبحث دائما عن إيقاع موسيقي تنسجم معه"[3]، ومن الطبيعي أن تنعكس الحالة النفسية على شعره، فتهدف الدراسة إلى الوقوف على هذه القصيدة "يا نائي الدار"، من خلال تتبع الأساليب، ودورها في خلق الدلالات النّصية؛ المُفضية والمعززة إلى الشعور بالاغتراب، وعلى ضوء ذلك تتبنى الدراسة المنهج الوصفي، وما يُعين من أدوات المناهج الأخرى في التحليل.

الاغتراب في اللغة ورد وفق الجذر اللغوي (غَرْب)، فجاء في لسان العرب "الغربة عن الوطن، والذهاب والتنحي عن الناس"[4]، فالاغتراب يأخذ معنى البعد والنفي والخروج من مكان إلى آخر، وهي مفردة يقابلها في اللغة الإنجليزية (Alienation)؛ المشتقة من الكلمة اللاتينية (alienatio)، وهي مستمدة من الفعل (alienare)؛ الذي يعني نقل ملكية شيء ما إلى آخر، أو الانتزاع والإزالة[5]، وتتعدد دلالات المصطلح، ومنها: انعدام الغاية، وانعدام الثقة، وعدم القدرة، والعزلة، والتصدّع الذهني، وهو من المصطلحات الطبّية[6]، كما أنّ عدة أشكال منها: الديني، والاجتماعي، والإيدلوجي...[7].

فهذه الحالة تُعدُّ من الظواهر الإنسانية، ذات العلاقة بنمط الحياة، ومدى قدرة المرء على التكيّف مع الواقع[8]، فالحزن -مثلًا- بات نزعة في الشعر العربي المعاصر، وقد تكون الحضارة المادية عاملا في هذا الإحساس، وهو إحساس ربمّا يقود إلى الاغتراب[9]، ولهذه الحالة النفسية أسباب، يُقسّمُها حسن منصور إلى قسمين، هما[10]:

أ- **أسباب عالمية**: وهي عامة في العالم كلّه، وتشمل: (التيارات الفكرية - أثر التكنولوجيا- الاستعمار- فقدان الإيمان) .

ب- **أسباب خاصة (إقليمية وفردية)**: وتندرج تحتها أسباب اجتماعية بيئية: (الوضع السياسي-الوضع الاقتصادي).

قبل الولوج إلى الدراسة حريٌّ بالباحث أن يضع نصّ قصيدة "يا نائي الدار"[11]:

لا هُم يَلوحُون...لا أصواتُهُم تَصِلُ ... لا الدار، لا الجار، لا السُّمّار، لا الأهَلُ
وأنتَ تَنأى ، وَتَبكي حولَكَ السُّبُلُ ... ضاقتْ عليكَ فِجاجُ الأرض يا رَجُلُ !
سَبعينَ عاما مَلأتَ الكونَ أجنِحَة ... خَفْقَ الـــشَّرارِ تَلاشَتْ وهيَ تَشتَــعِلُ
لا دَفـأَتْكَ ، ولا ضـــاءَ الظَّلامُ بِها ... طارَتْ بِعُـــمرِكَ بَيْنا أنتَ مُنــذُهـــلُ
تَرنُو إليهـــــنَّ مَبهُورا ... مُعلّقَة ... بِهِنَّ روحُـــكَ، والأوجـــاعُ، والأمـــَـلُ
وَكُلَّما انـــــطفأتْ منـــهُنَّ واحـــِدَة ... أشاحَ طَرفَكَ عنها وهـــوَ يَنهَمِـــلُ !
سَبعونَ عاما.. وهذا أنـــتَ مُرتَحِلٌ ... ولَستَ تَـــدري لأيِّ الأرض تَرتَحِلُ !
يا نـائيَ الدّار..كلُّ الأرض مُوحِشَة ... إنْ جِئتَها لاجِئا ضاقتْ بِهِ الحِيَلُ !
وكنتَ تملِكُ في بغـدادَ مَملـــــكَة ... وَدارَ عـــزٍّ عَلَـيها تَلتَـــقي المُـــقَلُ
وَاليَومَ ها أنتَ ..لا زَهوٌ ، ولا رَفَلُ ... وَلا طـــموحٌ ، وَلا شـــعرٌ ، وَلا زَجَـــلُ
لكنْ هُمومُ كَسيرٍ صارَ أكبَـــــرَها ... أنْ أينَ يَمضي غدا ..أو كيفَ يَنتَقِلُ !
يا ليلَ بغداد.. هلّْ نَجمٌ فيَتـــبعُهُ ... مِن لَيلِ باريس سكرانُ الخُـــطى ثَمِلُ
الحُزنُ والدَّمعُ ساقـــــيهِ وَخَمـــرَتُهُ ... وَخَيلُهُ شَوقُهُ .. لـــو أنـــَّها تَـــصِلُ
إذ نْ وَقَفتُ على الشُّطآن أســألُها ... يا دَجلَةَ الخَيرِ، أهلُ الخَيرِ ما فَعَلوا ؟
أما يَزالـــــونَ في عـالي مَرابِـــضِهِم ... أم مِـــن ذراها إلى قِيـــعانِها نـــَزَلوا ؟
هَل استَفزّوا فَهَيضُوا فاستُهِينَ بهِم ... عَهِدتُ واحِدَ أهـــلي صَبرُهُ جَمَـــلُ !

فأيُّ صائح مَوتٍ صـــاحَ في وَطَني ... بِحَيثُ زُلزِلَ فيهِ السَّـــهلُ والجـــبَلُ ؟
وأيُّ غائِـلَة غـــالَـــتْ مَـــحارِمَهُ ... وما لـــَدَيهِ على إقصائِها قِـــبَلُ ؟
يا دَجلَة الخَيرِ بَعضُ الشرِّ مُحتَمَلٌ ... وَبَعـــضُه ليسَ يُدرَى كيفَ يُحـــتَمَلُ!
خيرُ الأنـــام العراقيُّونَ يـــا وَطني ... وَخَيرُهُم أنَّ أقـــسى مُرِّهِم عَسَـــلُ!
وَخَيرُهُم أنَّهُم سَيفٌ ... مروءَتُهُـــم ... غِمْدٌ لَهُ.. والتُقى، والحِلـــمُ، والخَجَلُ
وهُم كِبارٌ .. مَهيـــباتٌ بَيارِقُهـــم ... شُـــمٌّ خَلائـــقُهُم.. خَيـــمَالُهُم بَـــطَلُ
لا يَخفِضونَ لِغـــيرِ اللهِ أرؤســـهُم ... ولا يَنامـــونَ لـــو أطفالُهُم جَـــفَلُوا
فَكيفَ أعراضُهُم صـــارَتْ مُهَتَّـــكَة ... وَحـــولَهُنَّ ستـــورُ اللهِ تَنســـَـــدِلُ؟
وكيفَ أبوابُهُم صـــارَتْ مُشـــرَّعَة ... لِـــكلِّ واغِـــل سُوء بَينَها يَغـــلُ؟
وكيفَ يا وَطَنَ الثـــُـــوّارِ داسَ على ... كلِّ المَحارِم فيـــكَ الدُّونُ والسَّفَـــلُ؟
أهؤلاء الذينَ الـــكَونُ ضـــاءَ بِهِم ... وَعَلَّموا الأرضَ طـــُـــرّا كيفَ تَعـــتَدِلُ
وَمَنْ أعانُوا، وَمَن صانُوا، وَمَن بَذَلوا ... وَمَن جَميعُ الوَرى مِن مائِهِم نَـــهَلوا
دِماؤُهُم هذهِ التَّجري ؟... هَـــياكِلُهُم ... هذي؟؟.. أقتَلى بأيْدي أهلِهِم قُتِلوا ؟
تَعاوَنَ الكُفْرُ والكُفّارُ يـــا وَطـــني ... عَلَيهِمو.. ثَمَّ جاءَ الأهلُ فاكتـــَمَلُوا !
يا ضَوءَ روحي العراقيُّون... يا وَجَعي ... وكبريائي .. ويا عَيـــني التي سَمَلُوا
أنتُم أضالِعُ صَدري ..كلَّمـــا كَسَروا ... ضلعا أجِـــسُّ شِغافي وهوَ يَنـــبَزِلُ
فَكيفَ تَجرؤ يا أهلي بَنـــادِقُـــكُم ... على بَنـيـكُم ولا تـــَندى لـــَكُم مَقلُ؟
وكيفَ تَسفَحُ يا أهلي خَناجِـــرُكُم ... دِمـا بَنـيـكُم ولا يَـــنتـــابُها شـــَلَلُ؟
وكيفَ يا أهلَنا نالـــُوا مـــروءَتَـــكُم ... فأوقَعُوا بَينَكُم مِن بَعدِ ما انـــخَذَلُوا؟
يا أهلَنا.. ليسَ في حَربِ العِدا خَلَلٌ ... بَلْ قَتلُكُم بَعضُكُم بَعضا هوَ الخَـــلَلُ
لا تَكسِروا ضِلعَكُم أهلي فَما عُرِفَتْ ... أضلاعُ صَـــدر لِكي تَحميه تَقتـــَتِلُ
فَدَيتُكُم أنتُم البـــاقُون ... راحـــِلَة ... هذي المُســـوخُ كـــَما آبـــاؤهُم رَحَلُوا
فَلا تُعينُوا عليكُم سافِحـــي دَمِكُم ... كي لا يُقالَ أهاليهِم بِهِـــم ثُـــكِلُوا
صُونُوا دِماكُم، فيَوما مِن قَـــذارَتِهِم ... كلُّ العـــراق بِـــهـــذا الدَّمِّ يَغـــتَسِلُ!

تحديدا لمجال هذه الدراسة تم التركيز على ثلاثة ظواهر أسلوبية، ودورها في تجلية الاغتراب:

أولًا- التكرار:

التكرار ظاهرة أسلوبية فرضت لها مكانة في الشعر العربي الحديث، وقد ربطت نازك الملائكة بين التكرار والدلالات النفسية التي تسيطر على الشاعر[12]، وترى يمنى العيد: "أنّ التكرار من العناصر التي يجري بواسطتها توقيع الموسيقى لأجل تأدية المعنى والدلالة"[13]، ويعدّ تكرار بعض الكلمات دليلاً على أهميتها ودلالاتها الخاصة في القصيدة إذ تضيف إيقاعا خارجيا[14]، وقد التفت "النقاد القدامى إلى الإيقاع الداخلي للفظة المفردة استحساناً أو استهجاناً عن طريق حاسة السمع لجرس الألفاظ من سحر النفس ، ولم يكتفوا بذلك بل حاولوا أن يكتشفوا السر الكامن وراء استحسان السمع لإيقاع بعض الألفاظ"[15]، ويشكل التكرار نقطة ارتكاز في الإيقاع، إذ يحاول الشاعر خلق الإيقاع الداخلي المتناغم مع الإيقاع الخارجي من خلال اختيار المفردات المنسجمة مع بعض، والمفردات السلسة، بالإضافة إلى أنه قد يحمل قلباً للمعنى المباشر، ويساعد على إيقاف القصائد المتدفقة، وإنمائها بتكرار بعض أجزائها[16]، فالتكرار يساهم بجانب البحر والقافية في توازن النص، وإعطائه إيقاعا خاصاً، وهو ليس وليد الشعر الحديث، فالقدماء كرروا القافية والوزن ، وبات ذا قيمة في الشعر العربي الحديث، وفي هذا النَّص يظهر بأشكال عدة، تتمثّل في:

التكرار الكامل والجزئي:

تكرار الجمل: التكرار يأتي بشكل كامل أو بشكل جزئي، مع استبدال بعض المفردات المصاحبة للكلمة المكررة، ومن الأمثلة على التكرار تكراره لكلمة (خير) ثلاث مرات، عندما يذكر فضل العراقيين على غيرهم، إذ يقول:

خَيرُ الأنـام العـراقيُّونَ يا وَطنـــي وَخَيرُهُم أنَّ أقسى مُرِّهِم عَـــسَلُ!

وَخَيرُهُم أنَّـهُم سَيفٌ ... مروءَتُـهُم غِمْدٌ لَـهُ..والتُّقى ،والحِلْمُ، والخَجَلُ

فهو يخاطب الوطن محاولًا تذكيره بأنّ العراقيين خير الأنام، ويؤكد أنّ خير البشر العراقيون، وهنا بيان لحجم الألم، إذ يتبدّى أنّ الوطن نسي خير العراق، فأقسى ما لديهم مثل حلاوة العسل لذا يتعجّب من نسيان الوطن أو محاولًا تذكيره، ثمّ يُفصّل في ذكر صفاتهم، مع توجيه النداء للوطن، فالبعد والتفجّع من حال العراق، يجعله يكرر كلمة (خيرهم) لما تثيره من خيرات العراقيين وكرمهم، وخيرات العراق وخيرهم، وكأنّه يحاول إفاقة الوطن من حالة الفوضى لعلّه يشعر بحاله.

تكرار الاسم: يكرر الشاعر الاسم الموصول (من) أربع مرات في قصيدة (يا نائي الدار)، إذ يقول:

أهؤلاء الذيـنَ الـــكَونُ ضـــاءَ بِـــهِم وَعَلَّمـــوا الأرضَ طُرّا كيفَ تَعتَدِلُ

وَمَنْ أعانُوا، وَمَن صانُوا، وَمَن بَذَ لوا وَمَن جَميعُ الوَرى مِن مائِهِم نَـهَلوا

دِمـــاؤهُم هذهِ التَّجـري؟..هَـــياكِـــلُهُم هذي؟؟..أ قَتلى بأيْدي أهلِهِم قُتِلوا؟

جاء التكرار مواكبا للحالة التي يشعر بها، والتي تختلط مع التعجب من حال العراقيين، التي تتجلّى في منظر الدماء والقتلى ممّا يجعله يتساءل عمّا يحدث، فهؤلاء كانوا عونًا لمن يلجأ لهم، وكانوا أهل بذل وعطاء، فكيف وصلوا إلى هذه الحال المأساوية، فالاستفهام يُثير غربة الشاعر، لأنّه يستنكر أن يكون هؤلاء أهله العراقيين، فهم مختلفون تمامًا عن الذين عرفهم سابقًا، كما أنّ حرف العطف (الواو) يُشير صراحة لكثرة ما كان يتمتع به العراقيون من صفات طيبة يعرفها الشاعر، ويحبّها، ويعدّدها بدقةٍ وبسرعة، فالشعر كما قال عبد الرزاق عبد الواحد: "يتجلى في كل شيء، وحتى المعاناة التي تشهدها بلده الذي مزقته الصراعات الطائفية تجري شعرا، وراهن على الشعر الذي رأى أنه الحلم كله"[17]، فحالة الاسترجاع لتلك الصفات الجميلة التي كانت في الماضي تُعزز حالة الاغتراب التي نشأت من الوضع السياسي المضطرب الذي تركه الاستعمار في العراق، ممّا أدّى إلى الحنين للماضي[18].

كما كرر اسم بغداد في قصيدته مرتين، عندما قال:

وكـنـتَ تَملِكُ في بغـــدادَ مَملَكَـة وَدارَ عِزٍّ عَلَيـها تَلتَقي المُقَـلُ

... ...

يا لَيلَ بغداد... هَلْ نَجمٌ فَيَتبَعُـهُ مِن لَيـل باريس سَكرانُ الخُطى ثَمِلُ

والمدينة "من الظواهر التي يمكن ملاحظتها في شعرنا المعاصر، والاهتمام بالمدينة جاء نتاجاً للتأثير الغربي"[19]، إلّا أنّها حضرت في هذه القصيدة نتاجا لحال الأسى التي تعانيها، ولم تكن بغداد ذات بعد دلالي للمدينة ذاتها، بل كانت رمزا للعراق ولكلّ ما يخص العراق، فهذه المدينة ترواد الشاعر على أنّها رمز، وما يحدث فيها ينسحب على باقي المدن، فأمنها أمن العراق، وسعادتها سعادة العراق، والشاعر يلحّ على ذكر هذه المدينة لأنها تمثّل المركز، وتكرارها جاء مواكبًا لحالة الارتداد للماضي، والحنين لما كان

فيها من رغد العيش، فتحضر صورة بغداد المرسومة في مخيلة الشاعر، ثمّ يحضر ليلها، متسائلًا عن إمكانية عودتها كما كانت سابقًا، فالمدينة تُسيطر عليه بحضورها الجميل، فتحضر (بغداد الحلم) لكنّ (بغداد الواقع) مازالت تؤلمه، لذا ينادي الشاعر ليل بغداد في دلالة على فقدانه، ممّا يجعله يتساءل عن نجم يتبعه في ليل باريس، وهو هنا بغداد التي يحلم بها ويريدها أن تكون مثل باريس.

تكرار الحرف: يُكرّر الشاعر حرف النفي "لا" في قصيدة "يا نائي الدار" خمس عشرة مرة، إذ يقول:

لا هُم يَلوحُون... لا أصواتُهُم تَصِلُ لا الدار، لا الجار، لا السُّمّار، لا الأهَلُ
وأنت تنأى، وتبكي حولك السُّبلُ ضاقت عليك فِجــاجُ الأرض يا رجـــــــلُ!

يضمّ مطلع القصيدة بين دفتيه حرف النفي "لا" ست مرات، فجاءت فاتحة لنصّ يحمل عنوان "يا نائي الدار"، فملامح البعد تتجلّى في العنوان، والإحساس بالعزلة يتبدّى، فخيالهم لا يظهر، والأصوات لا وقع لها، إذ تتقدم هذه الأداة "لا" على: (الأصوات – الدار – الجار – السُّمّار - الأهل)، لتنفي كل ما يبحث عنه المرء من أجل الإحساس بالأمان، فالتكرار يثير حالة الاغتراب، ويثبّت غربته، بيد أنّه ينفي كلّ شيء وكأنّه فيها، ويعزّز ذلك الضميرُ "أنت" الذي يصوّر الحالة الفردية للشاعر فهو وحيد، ويتعزز ذلك أكثر بالنداء "يا رجل" الذي يُبيّن أنّ حالته مؤلمة، من خلال نداء الذات ممّا يكشف حالة الهذيان واللاوعي، فهو يعيش حالة من الخوف والإحساس باللاأمان، بيد أنّ الأرض تضيق عليه، والسّبل تبكي عليه، وهو ينأى ويبتعد.

ويستمر الشاعر في ذكر هذا الحرف، حيث جاء مرتين مرتبطا بالعمر والإحساس بمرور الزمن، فالسبعون مرّت وكأنّها لا شيء ولم تترك له أي أثرٍ، على الرغم من أن العمر يصرّ على مطاردته كما يتضح في قوله:

وكـنـتَ تَملِكُ في بغــدادَ مَملَكَـة وَدارَ عِزٍّ عَلَيـها تَظـــــــتَقي المُقَـلُ
وَالـيَومَ ها أنتَ ... لا زَهـوٌ، ولا رَفَلُ وَلا طموحٌ، وَلا شِعـرٌ، وَلا زَجَـلُ

يظهر أن السبعين لم تشفع له بالاستقرار، لأنّ من يكون لاجئا لا يمكن له أن يشعر بالأرض، وهذا ما أدّى إلى تكرار حرف النفي خمس مرات، فجاء مُتقدّما على (الزهو – الرفل – الطموح – الشعر - الزجل)، ممّا يثير حالة من المقارنة بين الماضي والحاضر، إذ يستثمر الشاعر النفي لإثبات الفارق الواضح بين الحالتين، فحالة الحاضر تنفي كلّ جميل بشكل متتابع من خلال استخدام النفي والعطف معًا.

وأخيرًا يتكرر هذا الحرف مرتين في المقطع الأخير لأنّ النصّ يستدعي ذلك، فصدمة الواقع أعادت الشاعر إلى الماضي، مستحضرًا عراقة العراق، وكأنّه يتساءل عن أولئك الرجال الذين يعتّدون بأنفسهم، وذلك عندما يقول:

لا يَخفِضونَ لِـغَيرِ اللهِ أرؤسَـهُم ولا يَـنامونَ لو أطفـالُـهُم جَفَلُوا

يقول عبدالله المجذوب: "إن الغرض الرئيسي من التكرار هو الخطابة، ونعني بالخطابة: أن يعمد الشاعر إلى تقوية ناحية الإنشاء، أي ناحية العواطف كالتعجب، والحنين وما إلى ذلك"[20]، وهذا لا يعني أن التكرار-دائما-يمنح النص جماليات، فللتكرار مواطن يحسن فيها، ومواطن يقبح فيها[21]، ولكنّ التكرار في هذه القصيدة جاء مواكبا للحالة النفسية للشاعر، ممّا منح النص المزيد من الدلالات.

ثانيًا- الاستفهام:

الاستفهام نمط تركيبي من الجمل الإنشائية الطلبية، فهو طلب العلم عن شيء لم يكن معلوماً أصلاً، وهو مشتقّ من(فَهِمَ)، قال ابن منظور: "الفَهْمُ: معرفتك الشّيء بالقلب"[22]، ويفهم من هذا أَنَّ الاستفهام في اللغة: هو طلب الفهم، غير أن ابن فارس قد جعل الاستفهام والاستخبار شيئاً واحدًا[23]، فالنّحاة تحدثوا بتفصيل عن الاستفهام مفصّل في جانبي طلب التصوّر والتصديق، فذهبوا إلى أنّ الهمزة "تُستخدم في طلب التّصوّر والتصديق دائماً، أما بقيّة أدوات الاستفهام الأخرى فلا تستخدم إلا في طلب التّصوّر"[24].

يتبيّن أنّ الاستفهام أسلوبٌ يؤدَّى بأدوات معروفة، لكلّ منها معنى خاصا، ومن هذه الأدوات: الهمزة وهل، وهما حرفان أصيلان في هذا الأسلوب، في حين تقوم بعض الأسماء بوظيفة الاستفهام، فهي ليست أصلاً في باب الاستفهام، وإنما تؤدّي وظائف أخرى، غير الاستفهام، يحددها السياق الذي ترد فيه، وعليه ينطوي الاستفهام على استخبار وفهم، فهو طلب العلم بشيء لم يكن معلوماً من قبل، وقد يخرج الاستفهام عن معناه الأصلي إلى معان أخرى على سبيل المجاز تُفهم من سياق الكلام، وقرائن الأحوال[25]، منها: التعجب، والاستفهام مع التعجب يدلان على الاستمرارية[26]، وقصيدة "يا نائي الدار" لم تخل من هذا الأسلوب، فالشاعر وظّف الاستفهام في التعبير عمّا يحتدم في داخله، فجاءت أدوات الاستفهام على النحو الآتي:

- **هـــل**: يقول سيبويه: "هل لا تقع إلّا في الاستفهام"[27]، ويقول المرادي: "هل حرف استفهام، تدخل على الأسماء والأفعال، لطلب التصديق الموجب، لا غير"[28]، ويتجلّى الاستفهام بـ(هل) في قول عبدالرزاق عبدالواحد:

هَل استفزُّوا فَهيضُوا فاستُهِينَ بهِم عَهِدتُ واحِدَ أهلي صَبرُهُ جَمَلُ!

يخرج الاستفهام عن معناه الحقيقي، فالحال الذي يراه، يقوده إلى استفهام، في حقيقته تعجّبٌ من الواقع، فهول الصدمة يبدأ بحرف الاستفهام، ويمتدُّ إلى التساؤل عن سبب هذا الحال، ثمّ يحاول إشغال ذاته بصفة أهل العرق، والمتمثّلة في الصبر، فأسلوب الاستفهام يُجلّي عدم قبول الواقع، والإحساس بالضياع، وهي دلالات على اغتراب يتسلّل إلى الشاعر.

- **ما:** يقول المبرّد: "فأمّا (ما) فتكون لذوات غير الآدميين، ولنعوت الآدميين، إذا قال: ما عندك؟ قلت: فرسٌ أو بعير، أو متاع أو نحو ذلك، ولا يكون جوابه زيدٌ ولا عمرو، ولكن يجوز أن يقول: ما زيدٌ؟ فتقول: طويلٌ أو قصيرٌ أو عاقلٌ أو جاهلٌ"[29]، وذهب الفرّاء إلى القول بأنّ العرب قد استعملوا (ما) للعاقل على قلّة ولم يشع الاستعمال"[30]، وقيل:" إنّ من أقسام (ما) الاسمية ما الاستفهامية"[31].

يظهر الاستفهام بـ(ما) في قصيدة "يا نائي الدار" على أكثر من وجه من تلك الوجوه، ومن أمثلته ما جاء في قول الشاعر:

إذ وَقَفتُ على الشُّطآن أسألُها يا دَجلَةَ الخَيرِ، أهلُ الخَيرِ ما فَعَلوا؟

أما يَزالونَ في عالي مَرابِضِهِم أم مِن ذراها إلى قِيعانِها نَزَلوا؟

يرتبط الاستفهام هنا بالضياع، وعدم تصديق الواقع، فحالة الشاعر تدعو إلى ذلك، فالاستفهام موجّهٌ إلى مكوّن من المكونات الجغرافية في العراق، فالشاعر لا يرى أحدًا، ممّا يدلُّ على عزلة وغياب؛ تقوده إلى حوارٍ مع الشواطئ، وهو حوار له بداية لكنّه يفتقد للنهاية، فمن يحاوره، لا يملك الأجوبة، وهذا يؤدّي إلى سؤالٍ ينفتح على أسئلة لا حصر لها، فالاستفهام يكشف الحيرة التي تعتريه، والإحساس بالاغتراب من خلال عدم الحصول على إجابة، فالشاعر بات يسأل ويفترض الإجابات.

- **كيف:** هي من أسماء الاستفهام، ويستفهم بها عن الحال، والاستفهام بـ (كيف) إما أن يكون حقيقياً، نحو: كيف زيدٌ؟ أو مجازيّاً في مثل قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ (البقرة: 28)، فالاستفهام هنا أُخْرج مخرج التّعجّب"، وقال سيبويه متحدّثاً عن المعنى الذي تؤدّيه كيف: "وكيف على أيّ حال"[32].

وتظهر هذه الأداة في قوله:

فَكيفَ تَجرؤ يا أهلي بَنادِقُكُم ... على بَنيكُم ولا تَندى لَكُم مَقَلُ ؟
وكيفَ تَسفَحُ يا أهلي خَناجِرُكُم ... دِما بَنيكُم ولا يَنتابُها شَلَلُ ؟
وكيفَ يا أهلَنا نالُوا مروءَتَكُم ... فأوقَعُوا بَينَكُم مِن بَعدِ ما انخَذَلُوا؟
يا أهلنا..ليس في حرب العدا خللٌ ... بل قتلُكم بعضكم بعضًا هو الخللُ

فالسؤال يتجلّى عن الحال المؤلم، وهو أسلوب يخرج عن معناه؛ ليتوافق مع الواقع المأساوي، فأداة الاستفهام (كيف) جاءت مُنكرة لما يحدث، فالصراعات بين الأهل، لم تكن إلّا بسبب فتنة أشعلها العدو، وقمة السخرية تتجلّى في المقارنة بين حربين، فالحرب وما تتركه من ألم ووجع، لم يمنع الشاعر من المفاضلة، فحرب الأعداء أمر طبيعي رغم ما تُخلّفه من دماء وأرواح، في حين ما يقع بين الأهل هو الخلل والمصيبة، فتكرار الاستفهام بأداة السؤال عن الحال، يُجلّي قمة الاغتراب؛ إذ يُشكّل الصراع انفصالًا للروابط، وتفكّكًا للمجتمع، ممّا ينسحب على الفرد، فيشعر بانعدام الثقة، وعدم القدرة على تقبّل الواقع.

- **الهمزة**: هي عند النحاة" أم الباب؛ لأنها تدل على الاستفهام أصالة، ولأنها يستفهم بها عن مفرد"[33] ولها صدر الكلام، حالها حال غيرها من أدوات الاستفهام فيما يتّصل بباب الرّتبة في النّحو، يقول الرّمانيّ: "إنّ الهمزة إذا استعملت في الاستفهام فإنها تأتي فيه على أوجه: منها أن يكون على جهل من المستفهم، كقولك: أقام زيدٌ؟ أزيدٌ عندك؟ أم عمرو؟. ومنها ما يكون إنكاراً، ومنها ما يكون تعجّبا، ومنها ما يكون استرشاداً، ومنها ما يكون تقريراً أو تحقيقاً..."[34]، ولقد عدّ النّحاة الهمزة أم باب الاستفهام، ويظهر أن مردّ ذلك إلى أنها حرف لا يزول عن الاستفهام إلى غيره، ولعلّ هذا ما جعل سيبويه يذكر أنها متمكّنة، إذ يأتّي تمكُّنها من أنها تلزم حالة واحدة في الاستعمال، ثم إنها تدخل على الإثبات وعلى النّفي، وأنها تُحْذَفُ وتبقى في باب الاستفهام"[35]، وحضرت الهمزة في مواضع، منها قول الشاعر:

أهؤلاء الذينَ الكَونُ ضاءَ بِهِم ... وَعَلَّموا الأرضَ طُرّا كيفَ تَعتَدِلُ
وَمَنْ أعانُوا، وَمَن صانُوا، وَمَن بَذ لوا ... وَمَن جَميعُ الوَرى مِن مائِهِم نَهَلوا

يتبيّن أن الاستفهام بهذا الحرف جاء معبّرًا عن الإنكار والتعجّب من واقع أهل العراق، فكانت هذه الأداة عبارة عن أسئلة مكثّفة تتساءل عن حال العراقيين، فالبيتان السابقان بكلّ ما فيهما، من أسئلة لا يخرج عن نطاق الاستفهام الإنكاري؛ الذي فتحت أفقه الهمزة، فالشاعر يصل بوصفه -لتفاصيل العراق- إلى أقصى الحدود إذ يعدُّهم منارًا لكلّ شيء، لكنّ ما يحدث يكشف حجم الوجع، وهو دالٌّ على انعدام الغاية، وعدم الإحساس بالآخر.

ثمّ يقول:

دِماؤهُم هذهِ التّجري ؟... هَياكِلُهُم ... هذي؟؟..أقتَلى بأيْدي أهلِهِم قُتِلوا؟
تَعاوَنَ الكُفْرُ والكُفّارُ يا وَطني ... عَلَيهِمو... ثمَّ جاءَ الأهلُ فاكتَمَلُوا!

هنا يتساءل عن الدماء التي تسيل، وعن الهياكل والقتلى وهو غير مصدق لما يحدث، فالصبر على ظلم الأعداء أمر طبيعي، لكنّ الصدمة تتضح في تعاون من كان يعتقد أنّهم أهل لهم، فأداة الاستفهام تنكر

الواقع ولا تستفسر عن أمرٍ ما، فما يحدث يُبيّن عدم القدرة على الاندماج مع الواقع؛ لأنّه يعجُّ بالفُرقة، ممّا يشكّل حالة من الاغتراب.

- أيّ: اسم استفهام، وتأتي على أوجه، يقول سيبويه في معناها: "أيّ مكان، وهي تجري مجرى (ما) في كلّ شيء"[36]، وجاء عن الرّمّاني: "أيُّ القوم عندك؟ وأَيَّهم ضربت؟ وبأيهم مررت؟ وإذا كانت استفهاماً عمل فيها ما بعدها، ولم يعمل فيها ما قبلها، فمن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (الشعراء: 227)، نصب أياً بـ" ينقلبون"، ولا يجوز نصبها بـ "سيعلم"؛ لأن الاستفهام لا يعمل فيه ما قبله؛ لأن له صدر الكلام، ويعمل فيه ما بعده؛ لأنه لا يخرجه من الصدر في اللفظ"[37]، وجاء هذا النوع من الاستفهام في قول الشاعر:

فَأيُّ صائح مَوتٍ صاحَ في وَطَني بِحَيثُ زُلزِلَ فيهِ السَّهلُ والجَبَلُ؟
وأيُّ غائِلَةٍ غالَتْ مَحارِمَهُ وما لَدَيهِ على إقصائِها قِبَلُ؟

يكرر الشاعر السؤال بهذه الأداة، فيتجّلى التعجّب من الحالة التي وصلت إليها العراق، إذ يكشف الاستفهام أنّ ما يحدث لا يمكن تصديقه.

يتبيّن أن الاستفهام في الأمثلة السابقة، يخرج الاستفهام عن معناه الأصلي إلى معان أخرى تُفهم من خلال سياق الكلام[38]، وهو في هذه القصيدة لا ينفك عن ملازمة حالتي التعجب والإنكار، ممّا يدل على استمرارية الحال لدى الشاعر، فعدم التصديق، وعدم قبول الواقع، وانعدام الغاية، ومحاولة استرجاع الماضي، وذكرياته الجميلة، دلالات على تُشكّل الاغتراب.

ثالثًا- أسلوب النداء:

النداء لغةً: الصوت، فهو مشتقٌ من (النَّدى) وهو بُعْدُ الصوت. جاء في لسان العرب "ناداه مناداة، ونداء أي صاحَ به، و (أنْدَى الرجلُ) إذا حَسُنَ صوتُهُ... ورجلٌ نديّ الصوت: بَعيدُه، والإنداء: بُعْدُ مدى الصوت"[39].

أمَّا في **الاصطلاح** فهو: "تنبيه المخاطب، وحمله على الالتفات والاستجابة لِيُقْبِلَ عليك بحروف مخصوصة"[40].

وأحرف النداء هي: (يا-أيا-هيا-أَيْ-الألف-آ-وا)، وتستعمل (يا) و(هيا) و(أيا) لنداء البعيد "إذا أرادوا أنْ يَمدوا أصواتهم للشيء المتراخي عنهم، والإنسان المُعرِض عنهم ... أو النائم المستثقل"[41].

وقد أخرج المبرد (يا) من مناداة القريب الذي هو في حكم البعيد لأنَّه ساهٍ أو غافلٌ أو نائمٌ...وحجته أنَّهما لمدِّ الصوت[42]، فحرف النداء(يا) هو أصل حروف النداء، وأعمَّها استعمالاً؛ لأنَها تستعمل لنداء القريب والبعيد[43]، وتستعمل في الاستغاثة والتعجب، وقد تدخل على الندبة بدلاً من (وا)[44]، وقد ساعدها على ذلك سهولة التكيف في النطق بها قصراً أو مدّاً أو بين بين على وفق المعنى المقصود والغرض المراد[45].

لذلك اختلف النحاة في معناها فَمِنْهُمْ مَن ذهب إلى أنّها للنداء[46]، في حين يقول ابن جني إنّها تأتي لمعنى (النداء) و (التنبيه)؛ وفقًا لموضعها، ومكان ظهورها[47].

تحفل قصيدة (يا نائي الدار) بأسلوب النداء، لكنّ الشاعر قصر هذا الأسلوب على أداة النداء(يا) التي تُستخدم للقريب والبعيد، مما يكشف حالة الحيرة التي تسيطر عليه، والإحساس بالزمن، ومن أمثلته قوله:

وأنت تنأى، وتبكي حولك السبل ضاقت عليك فِجاج الأرض يا رجل

يُبيّن العزلة التي يشعر بها من خلال نداء الذات، وكأنّه يحاول إقناع ذاته بعدم جدوى ما يبحث عنه، ويزداد الاغتراب تجلّيا من خلال قوله "يا نائي الدار"، إذ يبيّن أن اللجوء لا يمنحك السعادة، فالوطن هو كل شيء، وهكذا يسير أسلوب النداء، لذا جاء مواكبا لحالة الحزن المسيطرة عليه، ومُفصحًا عن اغتراب؛ يتشكّل في عدم الإحساس بالوجود.

ويقول أيضا:

يا دَجلـة الخَيرِ بَعضُ الشرِّ مُحتـمَلٌ وَبـعـضُه ليسَ يُدرَى كيفَ يُحـتـمَلُ!

فالنداء في البيت السابق يكشف حالة الحيرة التي تسيطر على الشاعر مخاطبًا نهر دجلة، وكأنّه يبحث عن أسباب ما يحدث من خلال ذكر المصائب، فمنها ما يمكن الصبر عليه، وأخرى يخرج المرء عن طوره، فالشاعر يحاول خلق الأعذار لما يحدث في العراق، فيقرن المنادى بالخير دلالة على أنّها لا تستحق ما يحصل، كما أنّ النداء موجّه لجماد؛ إلّا أنّه ذات ارتباط وثيق بأهل العراق، وهذا النداء يُفصح عن غياب من يسمع النداء، فيتحوّل إلى نداء يخرج عن معناه إلى محاولة تسلية النفس، وإقناع الذات بالواقع المؤلم.

ويستمر في استثمار النداء عندما يقول:

يا ضَوءَ روحي العـراقيُّون... يا وَجَعي وكبـريائي ... ويا عـَيني التي سـَمَلـُوا

يعجّ هذا البيت بالنداء، فالعراقيون هم روحه التي لا يمكن الاستغناء عنها، ثم ينادي (الوجع) ويربطه بالكبرياء من خلال حرف العطف (الواو) دلالة على المشاركة المطلقة، ممّا يدلّ على صراع يحتدم في داخله، فالألم والكبرياء يجتمعان، وهذا يُبيّن ما وصل إليه من حيرة، وعدم تصديق للواقع، ثمّ يأتي النداء ليكشف انعدام الرؤية، فما يحدث أصابه بالعمى، فالشاعر يرى أنّ العراقيين هم عيناه التي يرى من خلالها، فالنداء يبدأ بالضوء، وينتهى بالعمى، ممّا يكشف عن حالة من الضياع، وفقدان الذات، بسبب ما يحدث.

ويقول في موضع آخر:

يا أهلنـا... ليسَ في حَـربِ العِدا خـَلـَلٌ بـَلْ قـَتـلـُكـُم بَعضُكـُم بَعضا هوَ الخـَلـَلُ

يرتبط النداء في هذا البيت بالتعجّب، فالحرب بين الأعداء شيء معتاد رغم ما تتركه من أسى وألم، إلّا أن الحرب بين الأهل هي أكبر المآسي، فجاء النداء تعزيزًا لحالة التعجّب المسيطرة على الشاعر ممّا يحدث بين الأهل.

ويبيّن الجدول التالي مواضع النداء في قصيدته:

النداء	البيت	النداء	البيت
يا رجل!	2	يا ضوء روحي العراقيون	31
يا نائي الدار	8	يا وجعي	31
يا ليل بغداد	12	يا عيني التي سملوا	31
يا دجلة الخير	14	يا أهلي	33
يا دجلة الخير	19	يا أهلي خناجركم	34
يا وطن الثوار	26	يا أهلنا نالوا مروءتكم	35
يا وطني	30	يا أهلنا..	36

يكشف تكرار النداء عن تجلّي الاغتراب، فالنداء لم يجد له مجيب، كما أنّ النداء يأخذ مسارين: نداء القريب المتوافق مع هذه الأرض، وأهلها، ونداء البعيد المواكب للواقع، وما يحدث على هذه الأرض، وهما مساران يخرجان عن المعنى الحقيقي؛ إذ ينطويان على استغاثة، وتعجّب من الواقع، وهذا يؤكد إحساسه بالعزلة، فما يراه لا يمكن تصديقه، ولهذا السبب يعود إلى الماضي مستحضرًا كلّ اللحظات الجميلة، يحاول من خلالها إقناع نفسه بأنّ ما يجري غير صحيح، أو أنّ هذه الغمّة ستزول، وهذا ما يؤكّده في آخر بيت عندما يقول:

صُونـُوا دِماكُم، فـَيَوما مِن قـَذارَتـِهِم كلُّ العـراق بـِهـذا الـدَّمِّ يَغـتـَسِلُ!

إذ يتحوّل إلى فعل الأمر (صونوا) الذي يكشف حال الشاعر في إيمانه بعدم جدوى ما يقوله أو ينادي به، لكنّه لا يفقد الأمل في انكشاف هذه الغمّة وزوال هذه المآسي، إلّا أنّه يطلب منهم الصبر لأنّ العراق بحاجة إلى أهله.

الخاتمة:

في نهاية الدراسة التي تتبعت الظواهر الأسلوبية (التكرار - الاستفهام - النداء) في القصيدة الموسومة بـ"يا نائي الدار" للشاعر عبد الرزاق عبد الواحد، يتبيّن للمتلقي دور هذه الأساليب في تجلية الاغتراب في هذا النّص، فالغربة تتجاوز مفهومها المعتاد؛ لأنّها لم تكن اختيارية، بل كانت قسرية، إضافة إلى الظروف الصعبة التي تمرُّ بها العراق، ممّا يؤدّي إلى اغتراب لا يمكن يتجاوزه، فالظروف بكلّ تفاصيلها تنعكس على هذا النّص.

يمكن القول بأنّ أسلوب التكرار جاء مُعبّرًا عن الإحساس بالعزلة والوحدة في مواضع، ومُفصحًا عن الإحساس بالزمن في مواضع أخرى، وذلك من خلال تكرار العمر الذي عاشه الشاعر، كما أنّ الحنين إلى الماضي-رغم ما يحدث في العراق من صراع سياسي، ومذهبي، وعرقي-يبرز في مواضع تسترجع ذكريات فضل العراق والعراقيين، وهي محاولة لطرد حالة اليأس؛ التي تتسلل إلى مشاعره، وبما أنّ الاغتراب يتشكّل في هذه القصيدة، برز أسلوب الاستفهام في خروجه عن معناه الحقيقي؛ إذ لم تكن الأسئلة طلبًا للأجوبة؛ لأنّ الواقع يتجاوز جميع الإجابات، فالتعجّب من الواقع، وإنكار ما يحدث، هو الدافع الرئيس للاستفهام، فيتجلّى الاغتراب في سؤال الذات؛ لأنّه لا يرى من يسأله، إضافة إلى أنّ السؤال محاولة لتفسيّر الواقع، فكثافة الأسئلة تُجلّي الواقع المؤلم، وتكشف عن حالة من الذهول، وسار النداء على نفس المنوال؛ إذ خرج عن معناه، فتمثّل في إنكار الذات في بداية القصيدة، وارتبط بإنكار الحالة التي يمرُّ بها العراق وتصوير المأساة.

من هنا يتبيّن أنّ الاغتراب يتجلّى لدى الشاعر في ثلاثة أشكال هي:

1- الإحساس بالزمن.

2- الحنين إلى الماضي.

3- الشعور بالعزلة.

وهذا ما يُشكّل الاغتراب الذاتي لديه، وعليه يمكن القول: بأنّ أهمّ الأسباب التي أسهمت في بروز الاغتراب، يتجلّى في الاحتلال الأمريكي للعراق، وما ترتب عليه من أحداث، وصراعات، تنعكس على المرء، وتؤثّر في حالته النفسية.

المصادر والمراجع:

- ابن السّراج أبو بكر محمد، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، 1973م.
- ابن عصفور الأشبيلي، شرح جمل الزجاجي، تحقيق: صاحب أبو جناح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مطبعة دار الكتب، الموصل، 1402هـ-1992م.
- ابن رشيق أبو علي الحسن، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، جزء1، تحقيق محمد محيي الدين، دار الجيل، بيروت، ط5 1981م.
- ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1994.
- ابن يعيش النحوي، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، مكتبة المتنبي، القاهرة، د. ط، د.ت.
- ابن فارس أحمد بن زكريّا، الصّاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق: محمد الشويحي، مؤسسة بدران للطباعة والنشر، بيروت، 1964م.
- أبو العزم عبدالغني، معجم الغني الزاهر، 2001م، معجم صخر.
- إسماعيل عزالدين، الشعر العربي المعاصر، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط5، 1994م.
- الألباني محمد ناصر الدين، ضعيف الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)، المكتب الإسلامي، ط3، 1988م.
- الأندلسي أبو حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: مصطفى أحمد النمّاس، مطبعة المدني، القاهرة، ط1، 1404هـ - 1984م.
- بنيس محمد، الشعر العربي الحديث، ج 3، دار توبقال، الدار البيضاء، ط3، 2001م.
- جواد مصطفى، منازه نظر في مباحث سومر، مجلة سومر، مجلد 24، الجزء الأول، 1968م.
- حسن، ليث رؤوف، المعجم للكلمات والمصطلحات العراقية، دبي، 2013م.
- الرّمّانيّ، أبو الحسن علي، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار الشروق، جدة، ط2، 1404هـ-1984م.
- السعودي، عمر، أسلوب الاستفهام في شعر عنترة بن شداد: دراسة نحويّة، مجلة بابل، العلوم الإنسانية، مجلد22، عدد6، 2014م.
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف، مفاتيح العلوم، المطبعة الميمنية، مصر، 1318هـ-1901م.
- سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط3.
- شاخت ريتشارد، الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1980م.
- شحادة، هارون سعيد، صدى احتلال بغداد (2003م) في الأدب العربي، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 2006م.
- عبدالواحد، عبد الرزاق، ديوان (يا نائي الدار)، اتحاد الكتاب العرب، ط 1، 2009م.
- عتيق عبد العزيز، علم المعاني، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985م.
- عزام محمد، التحليل الألسني للأدب، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق د.ط، 1944م.
- عمايرة خليل أحمد، أسلوبا النّفي والاستفهام في العربيّة في منهج وصفي في التّحليل اللغوي، جامعة اليرموك، إربد، د.ط، د.ت.
- العيد يمنى، في معرفة النص، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1985م.
- غياث محمد بابو، الجملة الإنشائية بين التركيب النحوي والمفهوم الدلالي، رسالة دكتوراه، جامعة تشرين، سوريا، 2009/2008م.
- الفرّاء أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق عبدالفتّاح شلبي، الدار المصريّة للتأليف والتّرجمة، مصر.
- الكبيسي، عمران خضير، لغة الشعر العراقي المعاصر، ترجمة: سهير القلماوي وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1982م.
- المبرّد أبو العباس محمد بن يزيد، لمقتضب، تحقيق: محمد عبدالخالق عُضيمة، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1963م.
- المجذوب عبدالله، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، جزء2، د.ط، د.ت.
- المخزومي، في النّحو العربي نقد وتوجيه، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1986م.

- المرادي حسن، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: طه محسن، دار الكتب للطباعة والنشر، العراق، جامعة الموصل، 1976م.
- الملائكة نازك، قضايا الشعر العربي المعاصر، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، 1983.
- منصور حسن عبدالرزاق، الانتماء والاغتراب، دار جرش، خميس مشيط، د.ط، 1989م.
- موسى فوزية، أسلوب التعجّب في الأعمال الكاملة للشاعر عبدالرزاق عبدالواحد، مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماستر في الآداب واللغة العربية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2015م.
https://www.google.com/amp/s/www.aljazeera.net/amp/news/cultureandart/2015/10/11
http://ishtartv.com/viewarticle,66275.html
https://www.almeshkat.net/book/8122

الهوامش

(1) وهو شاعر عراقي ولد في بغداد عام 1930م، ثمّ انتقل مع عائلته إلى محافظة ميسان وهو لم يتجاوز الثالثة من عمره، حيث قضى طفولته وصباه هناك، ثمّ عاد إلى بغداد مُكملًا دراسته الثانوية والجامعية فيها، فتخرّج في قسم اللغة العربية عام 1952م، ثمّ اشتغل في التدريس بضع سنوات، ثم عمل معاونا للعميد في أكاديمية الفنون الجميلة ببغداد في عام 1970م، ثمّ انتقل إلى وزارة الثقافة والإعلام، وعمل في عدة أماكن، ثمّ عُين بعد ذلك مديرا لمعهد الدراسات الموسيقية، وعميدا لمعهد الوثائقيين العرب، ومديرا عاما لثقافة الأطفال، وأخيرًا أصبح مستشارا ثقافيا لوزارة الثقافة والإعلام.
أمّا في مجال الكتابة الإبداعية، فقد نشر الشاعر عبد الرزاق عبد الواحد أولى قصائده عام 1945م، وبعدها بعشر سنوات أصدر أول مجموعة شعرية، ثم توالى إنتاجه الشعري، إذ صدرت له مجموعات شعرية منها: إنسكلوبيديا الحب 2003م، وقمر في شواطئ العمارة 2005م، و120 قصيدة حب 2007م، وفي مواسم التعب 2006م، إضافة إلى عشر مجموعات شعرية للأطفال، ومجموعة من المسرحيات الشعرية منها: (الحر الرياحي) و(الصوت) و(الملكات)، فضلًا عن ترجمة العديد من قصائده إلى عدة لغات: (الإنجليزية، اليوغسلافية، الفرنسية، الروسية، الرومانية، الفلندية، الألمانية)، وقد تقلّد العديد من الأوسمة والدروع والجوائز الشعرية، منها: (وسام بوشكين) في مهرجان الشعر العالمي ببطرسبرغ عام 1976م، وحصل عام 1986م على ميدالية (القصيدة الذهبية) في مهرجان ستروكا الشعري العالمي في يوغسلافيا، وعندما أُختيرت دمشق عاصمة للثقافة العربية عام 2008م، تمّ تكريمه ومُنح (درع دمشق)، وتوفي عبد الرزاق عبد الواحد في 8 نوفمبر/تشرين الثاني 2015م في فرنسا، يُنظر:
- حوار مع الشاعر بعنوان "عبد الرزاق عبد الواحد: الشعر هو الحلم كله"، الجزيرة، ثقافة، 11-5-2015م: تم الاطلاع عليه في تاريخ 1-12-2019م.
https://www.google.com/amp/s/www.aljazeera.net/amp/news/cultureandart/2015/10/11
- رحل عبد الرزاق عبد الواحد شاعر أم المعارك، الجزيرة، ثقافة، 8-11-2015م، تم الاطلاع عليه في تاريخ 1-12-2019م.
https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2015/11/8

(2) يُنظر: الأنصاري، فاضل، مشكلة السكان نموذج القطر العرقي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1980م، ص31-32.
- الكوارث المأساوية الواقعة على الصابئة المندانيون في ظل الدولة الطائفية في العراق: تم الاطلاع في تاريخ 8-1-2021م.
www.jadaliyya.com/Details/42920

(3) المصدر نفسه

(4) ابن منظور، لسان العرب، مادة (غرب) دار صادر، بيروت، ط3، 1994.

(5) ينظر: شاخت، ريتشارد، الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1980م، ص63. العتيبي، طارق موسى، الاغتراب: دراسة تأصيلية فلسفية علمية، دار الكتاب الجامعي، ط1، 2018م، ص24.

(6) السيد، حسن، الاغتراب في الدراما المصرية المعاصرة بين النظرية والتطبيق من 1960-1969م، د.ط. الهيئة المصرية العامة، 1986م، ص11-13.

(7) يُنظر: الشاروني، حبيب، (1979م). الاغتراب في الذات، عالم الفكر، 1(1)، ص69. فروم، إيريك. (1989م). الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة: سعد زهران، عالم المعرفة، (140)، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ص47. شاخت، الاغتراب، مرجع سابق، ص25، ص275.

(8) الجابري، متقدم. (2005م). تجليات الاغتراب في شعر صلاح عبدالصبور، الأثر، مجلة الآداب واللغات. (4). ماي، جامعة ورقلة، الجزائر، ص85.

(9) يُنظر: إسماعيل، عزالدين. (1994). الشعر العربي المعاصر، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ص354.

(10) منصور، حسن عبدالرزاق، الانتماء والاغتراب، دار جرش، خميس مشيط، د.ط، 1989م، ص 221.

(11) عبدالرزاق، عبدالواحد، ديوان (يا نائي الدار)، اتحاد الكتاب العرب، ط 1، 2009م. تم الاطلاع في تاريخ 1-12-2019م. http://alqasidah.com/dish180.php?item=yana2ydar

(12) الملائكة، نازك، قضايا الشعر العربي المعاصر، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، 1983، ص 276- 277.

(13) العيد، يمنى في معرفة النص، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3 1985م، ص98.

(14) بنيس، محمد، الشعر العربي الحديث ج3، دار توبقال، الدار البيضاء، ط3، 2001م، ص143.

(15) عزام محمد، التحليل الألسني للأدب ، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق د.ط ،1944، ص54-55.

(16) الكبيسي عمران خضير، لغة الشعر العراقي المعاصر، إشراف سهير القلماوي وكالة المطبوعات، الكويت، د.ت، ص158-180-184.

(17) حوار مع الشاعر بعنوان "عبد الرزاق عبد الواحد: الشعر هو الحلم كله"، الجزيرة، ثقافة، 11-5-2015م: تم الاطلاع عليه في تاريخ 1-12-2019م . ://www.google.com/amp/s/www.aljazeera.net/amp/news/cultureandart/2015/10/11

(18) منصور، الانتماء والاغتراب، مرجع سابق، ص 221.

(19) إسماعيل عز الدين، الشعر العربي المعاصر، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط5، 1994، ص279.

(20) المجذوب عبدالله، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها جزء2، د.ط، د.ت ص45.

(21) ينظر: ابن رشيق، أبو علي الحسن، العمدة جزء1، تحقيق محمد محي الدين، دار الجيل بيروت، لبنان، ط5، 1981، ص 73.

(22) ابن منظور، مادة (فهم)، مرجع سابق.

(23) ابن فارس أحمد بن زكريّا، الصّاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق: محمد الشويحي، مؤسسة بدران للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، 1964م، ص181.

(24) السعودي، عمر، أسلوب الاستفهام في شعر عنترة بن شداد: دراسة نحويّة، مجلة بابل، العلوم الإنسانية، عدد6، 2014م، مجلد22، ص1345.

(25) عتيق عبدالعزيز، علم المعاني، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985م، ص95.

(26) غياث محمد بابو، الجملة الإنشائية بين التركيب النحوي والمفهوم الدلالي، رسالة دكتوراه، جامعة تشرين، سوريا، 2009/2008م، ص130.

(27) سيبويه أبو بشر عمرو بن قنبر (175ه)، الكتاب، تحقيق محمد عبدالسلام هارون، 1983م، ط2، مكتب الخانجي، القاهرة، الرياض، دار الرفاعيّ، ص189.

(28) المرادي الحسن بن القاسم، الجنى في حروف المعاني، تحقيق د. فخر الدين قباوة، 1992م، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص341.

(29) المبرّد أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، ج2، تحقيق محمد عبدالخالق عُضيمة، عالم الكتب، بيروت، 1963م، ص296.

(30) الفرّاء أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق عبدالفتّاح شلبي، الدار المصريّة للتأليف والتّرجمة، مصر، ج 1، ص102.

(31) المرادي، مرجع سابق، ص 336.

(32) سيبويه، الكتاب، ج233/4.
(33) ينظر: المخزوميّ، في النحو العربي، مرجع سابق، ص 265.
(34) الرّمّانيّ أبو الحسن علي، معاني الحروف، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار الشروق، جدة، ط2، 1404ه-1984م، ص 32-33.
(35) ينظر: عمايرة خليل أحمد، أسلوبا النّفي والاستفهام في العربيّة في منهج وصفي في التّحليل اللغوي، جامعة اليرموك، إربد، الأردن، د.ط، د.ت، ص14.
(36) سيبويه، ج4، مرجع سابق، ص233.
(37) الرّمّانيّ، مرجع سابق، ص 159- 160.
(38) عتيق عبدالعزيز، علم المعاني، مرجع سابق، ص95.
(39) ابن منظور، لسان العرب: مادة (ندى): مرجع سابق.
(40) ينظر: ابن السّراج، الأصول في النحو، مجلد1، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، 1393هـ-1973م، ص 401. ابن يعيش النحوي، شرح المفصل عالم الكتب، بيروت، مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ط، د.ت. 8، ص120. أبو حيان الأندلسي، ارتشاف الضرب من لسان العرب، مجلد3، تحقيق: مصطفى أحمد النمّاس، ط1، مطبعة المدني، القاهرة، ط1، 1984م، ص117.
(41) سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، 330/2.
(42) ينظر: المبرّد، المقتضب، 235/4.
(43) ينظر: المبرّد، المقتضب، مرجع سابق، 235/4،: 207.
(44) ينظر: ابن عصفور الإشبيلي، شرح جمل الزجاجي، المجلد2، تحقيق: صاحب أبو جناح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مطبعة دار الكتب، الجمهورية العراقية، الموصل، 1402هـ- 1992م، ص82. شرح المفصل، مرجع سابق، 8، ص118.
(45) ينظر: حروف المعاني بين الأصالة والحداثة: 30، والنداء في العربية: 13-14.
(46) ينظر: سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، 291/1. السكاكي، أبو يعقوب يوسف، مفاتيح العلوم، المطبعة الميمنية، مصر، 1318هـ-1901م، 50.
(47) ينظر: ابن جنّي، الخصائص، مرجع سابق، ص196.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 613 – 624
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الرسم الكاريكاتوري للشخصية اليهودية في رواية "نساء في الجحيم" لعائشة بنور

The Caricature Of The Jewish Character In The Novel "Women In Hell" By Aisha Bannour

د/ سهام خينوش
جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2
Khinouche.sihem@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2022/03/18 تاريخ القبول: 2022/04/17

الملخص:
رسمت الشخصية اليهودية بملامح متعددة سواء في الأدب بمختلف أشكاله أو في الفنون التشكيلية كالرسم والنحت...وغيرها، حاولت في هذا المقال الجمع بين فنين، فن ساخر يبالغ في تحريف ملامح الشخصية بهدف السخرية وهو الرسم الكاريكاتوري، وفن تعد فيه الشخصية العمود الفقري الذي يتفنن الكاتب في رسم ملامحها وإعطائها الوظيفة المناسبة إنها الرواية. حيث عملت الرواية العربية منذ نهاية القرن التاسع عشر على تصوير الإنسان اليهودي بأوجه متعددة منها الحاقد، الطماع في سلب أملاك الغير، وصولا إلى شخصية جديدة وهي شخصية اليهود الإنساني الذي يريد أن يتعايش مع الآخرين في سلام. يهدف هذا البحث التعريف بشخصية اليهودي وكيف بدت ملامحه في الرواية الجزائرية "نساء في الجحيم" لعائشة بنور أنموذجا.
الكلمات المفتاحية: الرسم الكاريكاتوري؛ اليهود؛ الرواية؛ فلسطين؛ الفن.

Abstract:
I painted the Jewish character with multiple features, whether in literature in its various forms or in plastic arts such as painting, sculpture... and others. In this article, I tried to combine two arts, a satirical art that exaggerates the distortion of the character's features with the aim of ridicule, it is caricature, and an art in which the character is the backbone of his art in which the writer draws its features and gives it the appropriate function, it is the novel. Since the end of the nineteenth century, the Arabic novel has portrayed the Jewish person in many ways, including the hater, the greed to rob others' property, up to a new character, the human personality of the Jews who wants to coexist with others in peace. This research aims to define the personality of the Jew and how his features appeared in the Algerian novel "Women in Hell" by Aisha Bennour as a model.
Key words: Caricature; Jewish; Novel; Palestine; Art.

إن العلاقة بين الفن والسياسة هي علاقة قديمة، ففي بعض الفترات نجد أن الفن كان تابعا للسياسة يخدمها ويحاول توجيهها لكن في فترات أخرى نلمس هناك انقطاعا واضحا بينهما نظرا لسيطرة النظام وتشدده، إلا أنه نظرا لتحكم السياسة في حياة الفرد والمجتمع التمستها شتى الفنون: سمعية كانت أو بصرية أو قولية، كل فن يسعى بطريقته للتأثير في السياسة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة: منها التمثيل، النقش، الرسم، التأليف...وغيرها حاولت التركيز والمزج بين فنين من الفنون البصرية والقولية، الرسم الكاريكاتوري والرواية. اخترت رواية جزائرية "نساء في الجحيم" للكاتبة الجزائرية عائشة بنور، لأرسم شخصياتها رسما كاريكاتوريا. متبعة المنهج الاجتماعي لأرصد موقف الكتاب الجزائريين من الشخصية اليهودية.

استطاعت عائشة بنور من خلال روايتها "نساء في الجحيم" الجمع بين معاناة شعبين يفرقهما الاسم والزمان والمكان، ولكن توحدهما قساوة الاحتلال وظلم المستعمر، هما الشعب الجزائري والأمة الفلسطينية، خاصة إذا كان المقهور امرأة، امرأة تناضل وتتشبث بأرضها رغم القمع والتهجير. فكيف بدت صورة اليهودي في الرسم الكاريكاتوري؟، وما ملامحها عند الكاتبة عائشة بنور؟

تعريف الفن الكاريكاتوري:

لغة: يعود أصل كلمة كاريكاتير من الناحية اللغوية إلى الكلمة الإيطالية Caricature وتعني الحشو والمبالغة في إبراز بعض الملامح، أول من استخدمها موسيني (Mosini) سنة 1646[1].

أما هجرس فيعرفه على أن كاريكاتير مشتقة من كلمة "كروكي" وهي أول مرحلة في تنفيذ الرسم، وتعني وضع الخطوط الأولية لتحديد إطارات أجزاء الرسم، والتي تؤدى بشكل سريع بلا تمعن ودقة[2].

فالكاريكاتير من الفنون التي وظفت الصورة والكلمة في أسرع وأبلغ الطرق التي تعمل على نقد الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بأسلوب هزلي وبسيط ليصل إلى جميع القراء.

اصطلاحا: هو فن للرسم والضحك الساخر ينتقد الأوضاع بأفكار وأسلوب لاذع، عرفه ميشال جوف بكونه "نمط اتصالي يتم عبر دلائل غير لغوية يعتمد على تحوير الحقيقة، من خلال المبالغة في إبراز مختلف العيوب بشكل هزلي مع الإبقاء على ما يدل على تلك الحقيقة في الرسم"[3].

وعرفه ضياء الحجاز هو فن يعتمد على الرسم الحر المليء بالمبالغات التشكيلية والسخرية في تعرضه للظواهر الاجتماعية أو الشخصية من حياة الإنسان، وعبارة عن رسوم تهدف لنقل رسالة أو وجهت نظر، عن حوادث أو ظواهر أو مشكلات بكيفية رمزية ولاذعة[4].

إن الكاريكاتير يضرب بجذوره في أعماق التاريخ، حيث هناك آثار تعود لحضارات وفنون ما قبل التاريخ عندما كان الإنسان يصور على جدران مغارته وعلى الصخور حياة الحيوانات وحياته الشخصية وكيفية عيشه، بل إن "الإغريق كانوا يتقصدون إهانة عدوهم من خلال الرسوم الساخرة التي يزينون بها جدران بيوتهم"[5].

إلا أنه تبلور في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر كفن مستقل له موضوعاته وأفكاره، ووظائفه وأنواعه: فهناك الكاريكاتير الاجتماعي، والكاريكاتير الفكاهي، الكاريكاتير البورتريه، والكاريكاتير السياسي.

الكاريكاتور السياسي:

حاولت التركيز على الكاريكاتير السياسي، وهو الكاريكاتير الصامت الأكثر انتشارا والذي "يعالج موضوعا سياسيا مباشرا أو يلمح بشكل غير مباشر إلى موضوع له علاقة مباشرة بالسياسة"[6]، أي يتخذ من

القلم كسلاح فعال لا يقل أهمية عن الأسلحة الأخرى في ضرب السلطة والحاكم والملك أو المسؤول، بغية تغيير وتحسين الأوضاع السائدة، وتنوير الرأي العام، ورفع مستوى الوعي.

أول من استخدم الكاريكاتير كسلاح سياسي كان في فترة حرب الإصلاحات الدينية التي قادها "مارتن لوثر" ضد الكنيسة الكاثوليكية في الفاتيكان، حيث يقول داعيا إلى تكريس السخرية كسلاح: "إن القساوسة والخوارنة[7].

يجب أن يرسموا على جميع الجدران وحتى على أوراق اللعب بشكل يجعل الناس يشعرون بالقرف عندما ينظرون إليهم أو يسمعون عنهم"[8].

أما في العالم العربي فقد ظهر فن الكاريكاتير السياسي مع نهايات القرن التاسع عشر، في مصر على يد المسرحي يعقوب صنوع الذي أنشأ جريدة "أبو نضارة"، التي تعد من أولى الصحف التي احتوت رسوم الكاريكاتير السياسي والتي انتقد فيها الاحتلال الإنجليزي، والسلطة والمتمثّلة في الخديوي إسماعيل وابنه الخديوي توفيق[9].

من موضوعات الكاريكاتير السياسي: الانتخابات البرلمانية، الصراعات الدولية، الانتخابات الرئاسية، فساد النظام، الحرب ضد الإرهاب، العلاقات الدولية...وغيرها.

تعريف اليهود:

لغة: اختلف في تحديد أصل هذه الكلمة هل هي عربية أم غربية، "فالبعض قال أنها كلمة عربية مشتقة من "الهود" لقوله تعالى: ﴿إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ﴾ (الأعراف: 156)، بمعنى التوبة والرجوع". والبعض قال أنها كلمة غير عربية، إنما هي نسبة إلى يهوذا أحد أسباط بني إسرائيل[10].

اصطلاحا: هم الذين يزعمون أنهم أتباع موسى عليه السلام[11].

صفات اليهود في القرآن:

أورد القرآن الكريم لليهود العديد من الصفات التي تنبؤ أخلاقهم الظاهرة والخفية، وما جبلوا عليه من انحراف في الخلق ومن هذه الصفات:

الكذب: وذلك من خلال تكذيبهم للرسل والصادقين لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (183) فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ (184)﴾ (آل عمران: 183-184).

الحسد: فهم يحسدون الناس لا لشيء إلا كراهة أن يؤتي الله من فضله أحدا غيرهم لقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (النساء: 54).

حب الدنيا: وصف اليهود بجبنهم في القتال، والأخذ بالسحر طمعا في الدنيا وملذاتها لقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً﴾ (البقرة: 79).

الخيانة: عرف اليهود بخيانتهم للأمانات في الأموال ونقضهم للمواثيق لقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِماً﴾ (آل عمران: 75)[12].

صورة اليهودي في الأدب العربي:

لقد سبق تصوير اليهود بصورة بغيضة وكريهة في الآداب العالمية والآداب الأوروبية قبل أن تنتشر في الأدب العربي، ففي الأدب الإنجليزي ظهرت مسرحية شكسبير الشهيرة "تاجر البندقية" التي قدمت

اليهود بصورة جشعة فظة، أناس خارجين عن مضمون الطبيعة البشرية، يتميزون بالشذوذ الأخلاقي، ومحبة للمال. ولا تختلف الصورة في الأدب الروسي فصور اليهودي كشخصية شريرة، يغلب عليها حب السيطرة.

أما في الأدب العربي فقد صور اليهودي على صورتين صورة سلبية وصورة إيجابية:

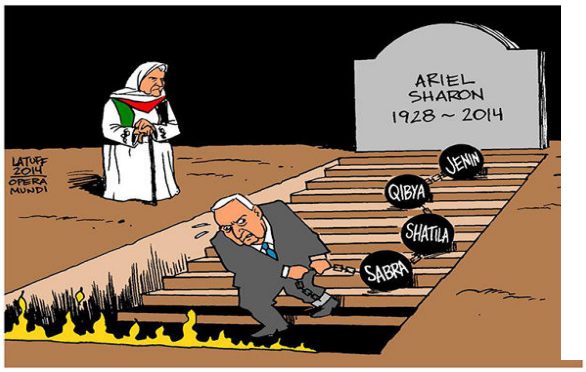
صورة سلبية: كتب الدارس العربي عن صورة اليهود في الأدب العربي منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى أواسط القرن العشرين، متأثرا بصورة اليهودي في القرآن الكريم، زد على ذلك المشكلة الفلسطينية وصدور وعد بلفور فبدأت تبرز بشكل لافت ومكثف في كتابات الأدباء صورة اليهودي قاسي القلب الذي يطارد الفلسطينيين وينسف المنازل العربية ويدنس الأرض المقدسة، ويثير الحروب، منهم: توفيق الحكيم، سهيل إدريس، نجيب الكيلاني، الطيب صالح، إحسان عبد القدوس...

الصورة الإيجابية: إلا أنه بعد مؤتمر مدريد واتفاقيات أوسلو وما رافقها من تحولات سياسية، ودعوات للقبول بالآخر، والاعتراف بالتعدد الديني والمذهبي، ورغبة بعض الكتاب العرب في السلام ونبذ العنف والاندماج والتقارب، ونتيجة لدعوات التطبيع الثقافي الذي يهدف إلى إحداث تحولات في التوجهات الفكرية بهدف نسيان التاريخ وإلغاء ذاكرة الأمة، قدمت بعض الروايات العربية الشخصية اليهودية كنموذج إنساني يحب ويكره، ويرنو إلى حياة هادئة ومطمئنة كما في رواية "البيت الأندلسي" واسين الأعرج.

الصورة الكاريكاتوري للشخصية اليهودية: بعد احتلال إسرائيل للضفة والقطاع، وظف الرسامون العرب الصورة والكلمة معا للتعبير عن مواقفهم في السياق السياسي، مازجين بين الواقع والخيال، "فأفردت صحيفة "الميثاق" مساحة للفنان ناجي العلي، لتصدر بعدها مجلة "فلسطين الثورة" 1972م و"الجماهير" 1970م، حيث عكس مبدعو الكاريكاتير الواقع بكل مجرياته، منهم بهاء بخاري، خليل أبو عرفة، جلال الرفاعي...فقد ابتدعوا النكتة الخفيفة ومزجوها بالجد بطريقة مرحة"[13].

عمل الرسام العربي على فضح إسرائيل وسياستها تجاه العرب في لوحات فنية رائعة، فغالبا ما يتواجد الجندي اليهودي الذي يرمز به الفنانون إلى الدور الإسرائيلي سواء في ارتكابه جرائم ضد الشعب الفلسطيني أو في الصراع ككل، ففي تصويرهم للجندي اليهودي يبرزون ملامح وجهه المبالغة فيها، وبالأخص الأنف فهم يمتلكون أنوفا كبيرة وطويلة وحادة، تدل على حاسة الشم القوية، في البحث عن فريسته، ممزوجة بالمكر والخبث، وعينان داكنتان، مع جفون متدلية، وشعر أحمر، حامل للسلاح، أو على أنه وحش أو أفعى يذبح السلام، ويشرب الدماء.

كما شاع في رسم فناني الكاريكاتير صورة النجمة السداسية للدلالة على تواجد إسرائيل في مكان ما، فإن لم تكن موجودة بشكل مباشر فهي دائما في الظل، كما استخدموا وجوه الزعماء للدلالة على إسرائيل أمثال شارون، غلوداماتير، نتنياهو...وغيرهم.



"فالرسام بهاء الدين البخاري جسد صهيونيا يستخدم مركبا بمجدافين في محاولة للوصول إلى أبعد مسافة داخل القرى الفلسطينية، في حين أن المركب يسير بصعوبة على الأرض الفلسطينية وليس على الماء، وكتب الفنان على إحدى المجادف الاحتلال، وعلى الآخر الإرهاب فيما أوضح على زاوية اللوحة أن هذا الجهد ضائع"[14].

الشخصية اليهودية في رواية "نساء في الجحيم" لعائشة بنور بين الصور والتعبير:

تعد الشخصية كائن ورقي يتفنن الروائي في رسمه، وتحميله الدور المناسب لعمله الروائي، "بل هي القطب الذي تمحور حوله الخطاب السردي وهي عموده الفقري الذي يرتكز عليه"[15]، فلا توجد رواية دون شخوص كما يقول بارت: "بأنه ليس ثمة قصة واحدة في العالم من غير شخصيات"[16].

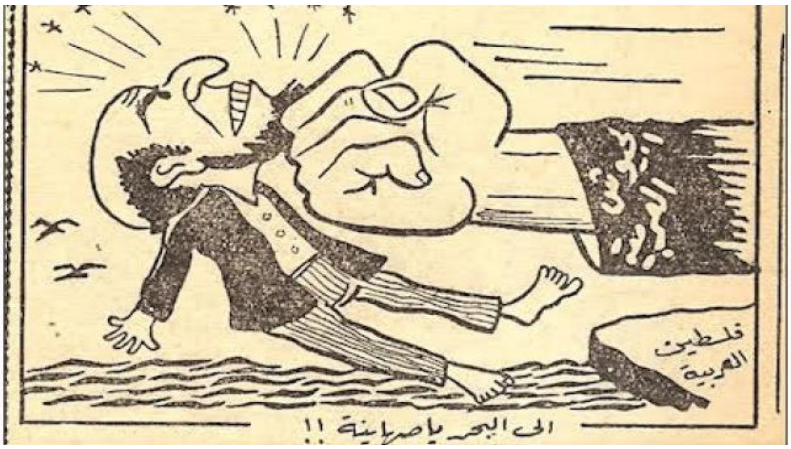
استمدت الروائية الجزائرية عائشة بنور شخصيات روايتها "نساء في الجحيم" سواء تعلق الأمر بالصفات الجسمية أو المعنوية من الواقع الذي عاشته بلادها الجزائر فترة الاحتلال الفرنسي، ومن معاناة شعب أعزل يحاول المحتل الصهيوني طمس هويته بمختلف أشكال التعذيب، فهي موازنة أوجه الاختلاف فيها اختلاف الأرض والشعب، وأوجه التشابه فيها كثيرة العروبة والإسلام، والتضحية من أجل نيل الحرية، وألوان التعذيب والقمع التي تعرضت لها مختلف النساء من طرف أنواع شتى من الذئاب.

تعددت وتنوعت الشخصيات اليهودية في رواية "نساء في الجحيم"، كل حسب الوظيفة التي يؤديها فهناك:

الشخصية اليهودية العنيفة: وهي شخصية يغلب عليها صفة الحقد والضغينة للعربي، ومحاولة طمسه من الوجود بشتى الوسائل، صورته الروائية على حقيقته ذلك الآخر الذي عمل على شرخ ذاكرة العربي وجعل حياته مرة لا مذاق لها، ومن هذه الشخصيات:

جنود الاحتلال: تمثل الشخصية التي عاثت فسادا ودمارا في الرواية، فهي هنا أفعى ذات سبعة رؤوس لا تفرق بين الذكر والأنثى ولا الصغير ولا الكبير، ولا الحي ولا الميت، بل هي من آكلات اللحوم والأعشاب، فهاهي ترمي برفات سي الأشرف في ركام الحفر لتبني به مستوطنات جديدة، والرسام الكاريكاتيري ناجي الذي اعتقلوه وهو لم يتجاوز العشر سنين.

أما عم أيلول "زكرياء" الذي لقي العنف الشديد من الجنود لم يستسلم بل لطم الجندي بلكمة على وجهه مما جعل أيديهم وأرجلهم تنهال عليه ضربا أمام الأهالي.



وجد أيلول لم يشفع له كبر سنه من ضرب اليهود وقسوتهم عليه.

جنود الاحتلال يعتدون على رجل كبير بالسن ...

أما ياسر السجين الذي جرده الجنود من ملابسه وعبثوا بجسده المتورم بالكدمات الزرقاء، فهاهي أيلول تتحدث عن ما ورد في رسالته: "كنا نتعذب ليلا، تنسب لنا أعمال لم نقم بها، أنا وحدي كنت مكبل اليدين وغارقا في دمي من شدة اللكمات عل وجهي، وجهي كله متفسخ وأنفي مفلطح، ومتورم لم أكن أر النور وأنا في زنزانتي الانفرادية، أبقى فيها لأشهر، كانت الجرذان تعيش معي"[17].

شخصية لا تعرف الرحمة تقتل البراءة في حلمها، وتفرق بين الأم وأبنائها فها هي الفاجعة التي ألمت بطفلة أيلول في تلك الليلة التي انطفأت فيها شمعة حريتها، وغير فيها المستعمر ملامح وجهها إلى شظايا متطايرة، تقول أيلول: "مسحت الغبار عن وجهي الذي لم يعد وجهي، وبأرجل حافية وأثواب ممزقة وجراح دامية، هرولت مسرعة أجر جسدي النازف إلى مكان بيتي"[18].

وصلت أيلول إلى بيتها الذي أصبح ركاما أسودا، فالحمم في كل مكان، أما الأهالي فأصبحت أجسادهم حرقى متفحمة، راحت أيلول تبحث عن ضوء أمل لأفراد أسرتها فإذا بها تلمح إسورة أمها تلمع من تحت الركام اقتربت أيلول منها فأرادت أن تنتشل والدتها من تحت الركام فإذا بها تنتشل ذراعها المفصولة عن جسدها من تحت اللهب، أي شخصية هذه التي لا تعطي حرمة للأجساد حتى تدفن كاملة، بل تقطعها إلى أشلاء. شخصية تقتل البراءة في مهدها فها هو صابر الأخ الصغير لأيلول ابن الأربعة الأشهر، الذي احترقت رضاعته، وذابت مصاصته والتصقت على شفتيه الناعمتين، لا يحلم بشيء غير الوطن.

فاليهودي عرف بخداعه واحتياله حتى مع أبناء جنسه، فأندريا الذي اعتقدوه يهوديا يصف معاملتهم معه: "انتفض في وجهي أحد الضباط وانقلب إلى وحش كاسر يضربني ببندقيته على كتفي وعلق بكلمات فيها الكثير من الوعيد"[19].

بنيامين: يمثل في الرواية والد "أندريا" أو بالأصح المربي له، شخصية اليهودي الذي تعود صفاته إلى جذور متأصلة في القدم، إنسان عنصري، أناني متكبر، يستعلي على غيره، رجل فظ عيناه ممتلئتان حقدا، يصرخ في وجوه الأطفال ساخطا متذمرا، يثور كلما فقدت السلطة اليهودية قوتها وسيطرتها.

يهود باراك: جسدت الروائية عائشة بنور في روايتها معاناة مجموعة من النساء الجزائريات والفلسطينيات، إلا أنهن في النعيم لا في الجحيم، فقد ضحين بأنفسهن لينعم غيرهم بالحرية بعدهن، منهن بطلة الرواية أيلول ودلال المغربي، هذه الأخيرة التي كانت على متن حافلة مع الفدائيين في عملية، فإذا برئيسهم يهود باراك يصدر تعليمة بإيقاف الحافلة بعد أن أطلق عليها وابلا من الرصاص، فأمسك بجندي فلسطيني وانهال عليه بالضربات الموجعة يسأله من هو قائدكم فأشار إلى دلال، فإذا به يقبل عليها كالثور الهائج يشدها من شعرها ويركلها بقوة، ويفرغ رصاصه عل جثتها.

الشخصية اليهودية الإنسانية: هي شخصية تتميز بالرحمة لا تكن للعربي أي ضغائن أو حقد، شخصية مساعدة للغير مهما كانت جنسيته، وقد تجسدت في شخصية واحدة هي "أوليفيا" مربية "أندريا" فهي إنسانة متعايشة مع العربي تتميز بنبل أخلاقها وطيبة قلبها، محبة للأطفال لحرمانها منهم، متواضعة تحب الاختلاط والاحتكاك بالفلاحين والبسطاء من الناس، بل تقدس عادات الفلسطيني ولغته العربية، وعاداته وملابسه، وتراثه، بل تراها تتعلم الطبخ الفلسطيني وتحب تقطيع الخشب... وغيرها.

خاتمة:

في الختام يمكن القول إن الفنان يرى ما لا يراه غيره، فيحاول أن ينقل هموم وخبايا الواقع الاجتماعية والثقافية والسياسية، رغبة في تحسين ذلك الواقع، أو تغيير اتجاه طريقه، منهم الرسام الكاريكاتوري الذي اتخذ من ريشته كسلاح لفضح ما يحاك ضد الأمة العربية عامة، والشعب الفلسطيني خاصة، من دسائس ومؤامرات، ليحرض ويعمل على إيقاظ الضمير العربي، لذلك بدت شخصية اليهودي في أوراقهم شخصية سلبية وعدائية للإنسان العربي. ليرتفع صوت الروائية عائشة بنور كصوت واحد مع الرسام الكاريكاتوري بتصويرها الواقع ممزوجا بالخيال تارة عبر شخصيات حقيقية ذاقت الألم والمرارة من طرف بني جنسه الإنسان لكنه يحمل عقيدة غير عقيدتنا، ويجري في دمه دم الحقد والكراهية لكل ما هو عربي، لذلك غلب على الرواية صورة اليهودي السلبي العنيف الذي يسعى إلى طمس وجود العربي وتغيير هويته، وغرقه في وجع دائم، لكن الفلسطيني يبقى صامدا أبيا، يطرق كل الأبواب باحثا عن الضوء الذي يخرجه من العتمة إلى الحرية.

بعد أن تطرقت إلى الشخصية اليهودي في رواية من الروايات الجزائرية اقترح دراسة صورة الشخصية الإسلامية في الرواية اليهودية ترى كيف بدت؟

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب:

1- La rousse, grande dictionnaire ltalien français- ltalien, latien-français.
2- Michel jouvre, l'âge d'or la caricature anglaise France : presse fondation nationale des sciences politique 1983.
3- بحرواي حسن، بنية الشكل الروائي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت، ط1، 2000م.
4- بنور عائشة، نساء في الجحيم، منشورات الحضارة، ط1، 2016م.
5- حمادة ممدوح، فن الكاريكاتير من جدران الكهوف إلى أعمدة الصحافة ، دار عشتروت، دمشق.
6- بن عبد العزيز الخلف سعود، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، أضواء السلف، ط1 1997م.
7- الشامي نضال، الرواية والتاريخ، علم الكتب الحديث، أربيد، ط1، 2006م.

مجلات:

1- سلامة، عاطف، دور الكاريكاتير في التعريف بالقضية الفلسطينية ونصرتها، وزارة الإعلام الفلسطينية، مداخلة ألقيت خلال المؤتمر الدولي الثالث عشر لمركز جيل البحث العلمي: فلسطين قضية وحق، طرابلس، لبنان 2 و3 ديسمبر 2016.
2- منعم القضاة علي، فن الكاريكاتير في الصحافة البحرينية، مقال منشور في مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، جامعة الدمام المملكة العربية السعودية، العدد8، 2012م.

مواقع:

1- النشار جمال، الكاريكاتير السياسي الريشة الساخرة الأكثر صخبا من الرصاص، مقال نشر في موقع: https://www.sasapost.com/political-cartoons/

الهوامش

[1]- La rousse, grande dictionnaire ltalien français- ltalien, latien-français, p 1624.

[2]- منعم القضاة علي، فن الكاريكاتير في الصحافة البحرينية، مقال منشور في مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، جامعة الدمام المملكة العربية السعودية، العدد 8، 2012م، ص 153.

[3] - Michel jouvre, l'âge d'or la caricature anglaise, presse fondation nationale des sciences politique, France, 1983, P 20.

[4]- منعم القضاة، علي، فن الكاريكاتير في الصحافة البحرينية، المرجع السابق.

[5]- حمادة ممدوح، فن الكاريكاتير من جدران الكهوف إلى أعمدة الصحافة، دار عشتروت، دمشق، ص9.

[6]- سلامة عاطف، دور الكاريكاتير في التعريف بالقضية الفلسطينية ونصرتها، وزارة الإعلام الفلسطينية، مداخلة ألقيت خلال المؤتمر الدولي الثالث عشر لمركز جيل البحث العلمي: فلسطين قضية وحق، طرابلس، لبنان 2 و3 ديسمبر 2016.

[7]- هو اسم أسرة مسيحية يونانية، وهي رتبة كنيسة شرقية واسمها خوارنة وخوري معناه الكاهن.

[8]- حمادة، ممدوح، فن الكاريكاتير من جدران الكهوف إلى أعمدة الصحافة، مكتبة نرجس، ص:130. الموقع: www.narjes-library-blogspot.com

[9]- النشار جمال، الكاريكاتير السياسي الريشة الساخرة الأكثر صخبا من الرصاص، مقال نشر في موقع: https://www.sasapost.com/political-cartoons/

[10]- بن عبد العزيز الخلف سعود، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، أضواء السلف، ط1، 1997م، ص45.

[11]- بن عبد العزيز الخلف سعود، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، المرجع السابق.

[12]- بن عبد العزيز الخلف سعود، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، المرجع السابق.
[13]- سلامة عاطف، دور الكاريكاتير في التعريف بالقضية الفلسطينية ونصرتها، وزارة الإعلام الفلسطينية، مداخلة ألقيت خلال المؤتمر الدولي الثالث عشر لمركز جيل البحث العلمي: فلسطين قضية وحق: طرابلس، لبنان 2 و3 ديسمبر 2016.
[14]- سلامة عاطف، دور الكاريكاتير في التعريف بالقضية الفلسطينية ونصرتها، المرجع السابق.
[15]- الشامي نضال، الرواية والتاريخ، علم الكتب الحديث، أربيد، ط1، 2006م، ص226.
[16]- بحرواي حسن، بنية الشكل الروائي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت، ط1، 2000م، ص20.
[17]- بنور عائشة، نساء في الجحيم، منشورات الحضارة، ط1، 2016م، ص106.
[18]- بنور عائشة، نساء في الجحيم، المرجع السابق، ص78.
[19]- بنور عائشة، نساء في الجحيم، المرجع السابق، ص140.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 625 – 638
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الهوية الوطنية ومخاطر العولمة

National identity and the dangers of globalization

د/ حملاوي مهتور
جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة
mehtour.hamlaoui@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2022/03/04 تاريخ القبول: 2022/06/05

الملخص:
هدفت هذه الدراسة إلى التحذير من مخاطر العولمة على الهوية الوطنية للشعوب العربية الإسلامية، فقد أصبحت العولمة فضاء عالميا تهيمن عليه الثقافة الغربية، وتتحول فيه الهويّة الثقافية من إطارها القومي الخاص لتندمج وتتفاعل مع غيرها من الهويّات الأخرى، ولأن المجتمع العربي الإسلامي قد كان ومازال، وسيظل مستهدفا في لغته، ودينه، وثقافته، وأمن مجتمعاته واستقرارها، فإن هويّته ستظل ومن دون شك عرضة لخطر الاهتزاز والتمزق والضياع، ولذلك ينبغي التفكير بجدية في سبل مواجهة مخاطر العولمة.
ويقودنا البحث في النهاية إلى التأكيد على ضرورة مواجهة العولمة، باعتبارها أمرا مفروضا خارجا عن إرادة الشعوب والدول، ولذلك فمن العبث التفكير في الرفض المطلق لها أو مقاطعتها، ومن الحكمة الحرص على توخي الحذر في التعامل معها، ومحاولة تحرّي ايجابياتها، تلك التي تنسجم مع خصوصيات المجتمع العربي الإسلامي.
الكلمات المفتاحية: الهوية الوطنية؛ المخاطر؛ العولمة؛ الثقافة؛ الخصوصيات.

Abstract:
This study aimed to warn of the dangers of globalization on the national identity of the Arab and Islamic peoples, as globalization has become a global space dominated by Western culture, in which the cultural identity is transformed from its own national framework to merge and interact with other other identities, and because the Arab Islamic society was, is, and will continue to be. Targeted in its language, religion, culture, and the security and stability of its societies, its identity will undoubtedly remain at risk of vibration, rupture and loss. Therefore, it is necessary to think seriously about ways to confront the dangers of globalization.
Finally, the research leads us to emphasize the need to confront globalization, as it is an imposed matter outside the will of peoples and countries, and therefore it is absurd to think about the absolute rejection or boycott of it, and it is wise to be careful in dealing with it, and trying to investigate its positives, those that are consistent with the peculiarities of society Islamic Arab.
Keywords: national identity; the dangers; globalization; the culture; idiosyncrasies.

مقدّمة:

يعتبر مفهوم الهوية من أهم المفاهيم، وأدقها، وأعمقها، وأشملها، وأوثقها صلة بحياة الإنسان فردا وجماعة، وهو مفهوم إنساني خالص، وإذا كانت الهوية تعبر عن الثبات بالنسبة للإنسان؛ فإن هذا الأخير يعيش في عالم متغير وغير مستقر، وخاصة في عصرنا هذا، الذي برزت فيه العولمة لتبسط نفوذها وسيطرتها على العالم، وأصبحت الهوية بذلك كيانا مستهدفا قد يتعرض للتشويه، والتفكك، والتمزق والضياع، ولذلك كان الحفاظ على الهوية مطلبا فرديا وجماعيا.

ولأننا نعيش اليوم في عالم يتجاذبه تياران، وهما تيار العولمة، وتيار الحرص على الهوية الوطنية فقد أصبح موضوع الهوية، وسؤال الهوية يطرح باستمرار من طرف الساسة، والكتاب، والمثقفين والتربويين، والإعلاميين، وعلماء الاجتماع، وقادة الرأي العام، والحقوقيين، وغيرهم؛ حتى غدت إشكالية البحث عن الهوية من أهم الإشكاليات المعاصرة التي تشغل الدوائر العلمية والثقافية، ولعلها أكثر حدّة في بلدان العالم الثالث؛ المهمومة بقضايا الحداثة والصراع بين القديم والجديد، والأصيل والوافد، والمهددة بشبح العولمة؛ التي هي بمثابة الصيغة الجديدة للاستعمار في عالمنا المعاصر، وإذا كانت العولمة قد طاردت كل الهويات الوطنية، ولاحقتها، وحاصرتها، وهددتها، فإن ثقافة الهوية قد ظلت تقاوم، وتعاند وترفض الذوبان، والاضمحلال والتلاشي في الفضاء العولمي الجديد، وأكدت إصرارها على طلب الثبات والإستقرار، والتشبث بالديمومة والاستمرار.

فبالنسبة للإنسان هناك دائما شعور بالارتباط بأرض، ووطن، وتاريخ، وثقافة مشتركة تعبر عن هويته؛ وهو يقضي حياته باحثا عن ذاته وهويته، ويؤمن بأن العمل على تحقيقها هو في صميمه رسالة وأن مشروعها هو مشروع وجوده الأصيل، ولسوء حظ هذا الوجود فإنه مهدد بالضياع والتلاشي؛ لأن رياح العولمة القوية التي تهب من كل الجهات أضحت تشكل خطرا على شعوب ودول العالم، والدول العربية الإسلامية منها على وجه الخصوص، وهي تكتسح وتجرف كل من يتجاهلها أو يعترضها وهو مغمض العينين، وهنا يصبح الحديث عن الهوية في علاقتها بالعولمة أمرا مهما بل وضروريا، لأن القضية تتعلق بكينونة الإنسان وأصله وتاريخه، وضمن هذا الإطار يأتي بحثنا هذا، والذي نسعى من خلاله إلى التعريف بالهوية الوطنية والعولمة، والتنبيه إلى مخاطر هذه الأخيرة على الهوية الوطنية للشعوب العربية الإسلامية، وهذا عبر إثارتنا لجملة من التساؤلات الهامة والمحورية، وعلى رأسها: ما مفهوم الهوية؟ ما مفهوم الهوية الوطنية؟ وما هي مقوماتها؟ ما مفهوم العولمة؟ وماهي مخاطرها على الهوية الوطنية؟ وماهي سبل مواجهة هذه المخاطر؟ وهل للعولمة إيجابيات يمكن الإستفادة منها؟

ولكي نجيب عن هذه الأسئلة وغيرها عملنا على توظيف جملة من المناهج، تلك التي اقتضتها طبيعة الموضوع، ويأتي المنهج التحليلي في مقدمتها، بالإضافة إلى المنهج المقارن، والمنهج التاريخي والتمسنا خطة تستجيب لمسعانا المنهجي، وقد اشتملت هذه الخطة على مقدمة وخمسة عناصر، وخاتمة حيث مهدنا في المقدمة للموضوع، وعملنا على ضبط إشكاليته، وحددنا الهدف منه، وأتينا على ذكر المناهج المستخدمة فيه، أما العنصر الأول فنتناول فيه مفهوم الهوية، ونتطرق في الثاني إلى مفهوم الهوية الوطنية، ونستعرض في العنصر الثالث مقومات الهوية الوطنية، ونعالج في العنصر الرابع مفهوم العولمة، ونناقش في العنصر الخامس والأخير مسألة مخاطر العولمة على الهوية الوطنية، وسبل مواجهتها، وننهي بحثنا بخاتمة تتضمن أهم النتائج المتوصل إليها، وهذا على النحو الآتي:

أولا: مفهوم الهُوّية

1- التعريف اللغوي: عبارة "هُوّية" من أصل لاتيني، وهي كلمة تحيلنا على الشبيه والمماثل، وتعارض ما هو مختلف ومتنوع، وهذا يعني أن الغيرية هي شرط ابيستيمولوجي في تصور الهوية وتحققها أو وجودها[1]. وهذا هو المعنى الذي تشير إليه المعاجم والقواميس الغربية في مصطلح "Identité" و"Identity"[2].

أما بشأن معنى الهوية في اللغة العربية فقد جاء في لسان العرب: "إذا عرستم فاجتنبوا "هُويّ" وهي جمع هوة، وهي الحفرة والمطمئن من الأرض"[3]، وهنا يتضح لنا بأن التعريف اللغوي لمصطلح الهوية يطلعنا على ثبات معناها، ومن هنا جاز لنا القول أن الهوية هي ما يسكن الإنسان إليه ويطمئن ويشعر من خلاله بالأمن والاطمئنان والتميز عن الآخرين، وأن هذا الشيء يخصه وحده ولا أحد يشاركه فيه[4].

والجدير بالذكر هنا أن مفهوم الهوية يتداخل مع مفهوم الماهية، فالهوية لغويا أن يكون الشيء هو هو وليس غيره، وهو قائم على التطابق أو الاتساق في المنطق، والماهية أن يكون الشيء "ماهو" بزيادة حرف الصلة "ما" على الضمبر المنفصل "هو"، والمعنى واحد. وقد يجعل البعض الماهية أكثر عمقا من "الهوية"، وفي اللغات الأجنبية لكل لفظ منفصل ماهية "Essence" من اللاتينية "Esse"، وهو فعل الكينونة ولفظ "هوية""Identité" من الضمبر" Id" أي هو[5]. وتطلق الماهية غالبا على الأمر المتعقّل مثل المتعقّل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب ما هو يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتا ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولا، ومن حيث إنه محل الحوادث جوهرا[6].

2ـ المفهوم الإصطلاحي :

مصطلح "الهوية" لفظ تراثي قديم، ومعناه أن يكون الشيء هو هو، مما يدل على ثبات الهوية[7] ويؤكد هذا تعريف الجرجاني للهوية في "التعريفات" مثلا على أنها: "الحقيقة المطلقة، المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق"[8] ، وقد تعددت تعاريف الهوية بتعدد العلوم التي تبحث في موضوع الهوية، ومن هذه العلوم الفلسفة، علم النفس، علم الاجتماع، وعلى الرغم من تعدد التعاريف وتنوعها؛ فإننا نجد تقاربا في المفهوم الذي تتبناه مختلف العلوم للهوية؛ ففي الفلسفة مثلا تعني الهوية: "حقيقة الشيء من حيث تميزه عن غيره وتسمى أيضا وحدة الذات"[9]، ومبدأ الهوية هو القول: ما هو هو، وهو المثل الأعلى للحكم التحليلي لأن المحمول في هذا الحكم ليس جزءا من مفهوم الموضوع وإنما هو عين الموضوع نفسه، ومن شرط الضرورة المنطقية التي يعبر عنها مبدأ الهوية:

1- أن يكون المعنى المتصور محددا وثابتا، فلا يتغير بحال.

2- أن يكون الحق حقا والباطل باطلا دائما وفي مختلف الأحوال، فلا يتغيران بتغير الزمان والمكان.

3- أن يكون الموجود بالحقيقة هو عين ذاته فلا يتغير، ولا يختلط به غيره. وهذا لا يصدق في الحقيقة إلا على الموجود المثالي الذي يتجه إليه العقل، دون التمكن من تحقيقه تحقيقا كاملا[10]، أما في علم النفس فتعرف الهوية على أنها: "كون الشيء نفسه أو مثيله من كل الوجوه، الاستمرار والثبات وعدم التغير"[11]، ولا يبتعد مفهوم الهوية في علم الاجتماع كثيرا عن مفهومها الفلسفي والنفسي، فالهوية من المنظور الاجتماعي تعني: "عملية تمييز الفرد لنفسه عن غيره، أي تحديد حالته الشخصية"[12].

وهنا يتضح لنا بأن التعاريف السابقة تتفق جميعا في أهم شيء في تعريف الهوية؛ ألا وهو الخصوصية والتميّز عن الغير[13]؛ على أن النقاش والجدل كثيرا ما يشتد ويحتدم عند أصحاب الأفكار والمذاهب والتوجهات السياسية والفكرية المختلفة، ليس حول المفهوم العام للهوية، وإنما حول عناصرها ومقوماتها، وأهمية هذه العناصر وأولويتها[14].

ثانيا: مفهوم الهوية الوطنية

إذا كانت الهوية الفردية تعتمد أساسا على المميزات الجسدية التي تميز كل كائن بشري عن الآخر من بين ملايير البشر في المعمورة، وأبرز مثال على ذلك بصمات الأصابع التي تحدد أو تثبت هذا الاختلاف عمليا؛ فإن الهوية الوطنية ترتبط بالوطن الذي ينطلق من الأرض، أي من المكان وما يرتبط به من زمان يعكس تاريخه، ليشمل مختلف العناصر الطبيعية والبشرية، وما ينشأ عنها من أوضاع سياسية واقتصادية، واجتماعية، وتشير الهوية الوطنية إلى جملة الخصائص والسمات التي تُميّز هذا المجتمع عن ذاك، وهي تُشكل وِحدة مُتكاملة ومُتماسكة؛ يشعر الشخص من خلالها بالولاء والانتماء لوطنه وأرضه ويمكن تعريف الهوية الوطنية إجرائيا

على أنها مجموعة من الصفات أو السمات الثقافية العامة التي تمثل الحد الأدنى المشترك بين جميع الأفراد الذين ينتمون إليها والتي تجعلهم يعرفون ويتميزون بصفاتهم تلك عما سواهم من أفراد الأمم الأخرى[15].

والثقافة الوطنية أو القومية في عمومياتها؛ هي البصمات التي تجعل أفراد هذه الأمة أو تلك يتميزون بهويتهم الجماعية عن غيرهم من الشعوب والأمم، وهذا ما يجيز القول بأنه قد يوجد في العالم جنسيات "ورقية" أو أعلام أو عملات... كما توجد جنسيات وأعلام ورموز دولة بدون شعوب وأمم ذات هوية محددة معروفة ببصماتها الثابتة الراسخة، فالحالة الأولى كان يمثلها الشعب الجزائري قبل حصوله على الاستقلال "أوراق" الجنسية سنة 1962، وما يزال يمثلها العديد من الشعوب المكافحة من أجل إثبات وجودها الحقيقي في العالم، وفي مقدمتها الشعب الفلسطيني، والشعب البوسني، والشعب الشيشاني والحالة الثانية تنطبق على كل الشعوب التي حصلت (بالكفاح أو المراسلة) على استقلال الجنسية الورقية دون استقلال مقومات الهوية في جوهرها الثقافي الذي يميزها عن هوية المحتل السابق، وفي مقدمة ذلك تأتي العقيدة الدينية واللغة، ومن هذا المنطلق فإن عبارة "الاستقلال" المظلومة جدا في بعض البلاد أو بعض الأطراف التي لا تعرف معناها الحقيقي... يمكن تقسيمه إلى ثلاث درجات أو أنواع:

1- استقلال الجنسية دون الهوية (وضع بعض البلدان التابعة ثقافيا وخاصة لغويا لمستعمرها السابق).

2- استقلال الهوية دون الجنسية(وضع الجزائر قبل 1962، وجزء من فلسطين حاليا).

3- استقلال الهوية والجنسية معا (وضع كل الأمم المعتبرة في العالم)، وفي مقدمتها الصين واليابان وألمانيا وكوريا والفيتنام[16].

ثالثا: مقومات الهوية الوطنية

وهي تشير إلى جملة العناصر الثقافية، التي تسمح بالتعرف على الانتماء الثقافي لشخص ما، أو لمجموعة بشرية معينة، ضمن ما يسمى بالتراث الثقافي، والذي يشمل اللغة والدين والتاريخ المشترك.

1- الدين: عندما نتكلم عن الدين فإننا نعني به تلك الظاهرة الكونية؛ التي تستحوذ على التفكير والوعي الإنساني وترافقه في مسيرته الحضارية، وهذه حقيقة أدركها، وأكّدها المفكر الجزائري مالك بن نبي من خلال تحليله لظاهرة الدين في كتابه الظاهرة القرآنية، حيث نجده يقول في ذلك: "كلّما أوغل المرء في الماضي التاريخي للإنسان، في الأحقاب الزاهرة لحضارته، أوفي المراحل البدائية لتطوره الاجتماعي وجد سطورا من الفكرة الدينية"[17] .

وقد تعددت تعاريف الدين لدى العلماء، والمفكرين، ورجال الدين، ويعود ذلك أساسا إلى تعدد الديانات، وتشعبها، وتعقدها، وتباين المشاعر التي تتركها لدى الشعوب التي تدين بها، وينبغي التأكيد هنا على أن مفهوم الدين في الأوساط الثقافية الغربية يختلف عن مفهومه في الأوساط الثقافية العربية الإسلامية، فالدين في الثقافة الغربية يتميز بتعدد مفاهيمه؛ فهناك المفهوم النفسي، والمفهوم الفلسفي والمفهوم الاجتماعي للدين، وعلى الرغم من ذلك فإن هذه المفاهيم تشير في أغلبها إلى الاعتراف والتبعية والإذعان المطلق لقوة سامية لا متناهية زمانيا ومكانيا[18] .

أما في الثقافة الإسلامية فقد اشتهرالدين لدى علماء المسلمين على أنه "وضع إلهي يرشد إلى الحق في الإعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات"، وبأنه"وضع إلهي، سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل"، ويكشف لنا هذا التعريف الإسلامي للدين عن ثلاثة أمورجوهرية، أولها أن الدين وضع إلهي وليس من إيحاء النفس، أو تخيل العقل، أو تنظيم الإنسان وثانيها أنه عقيدة وشريعة، أو عقيدة ونظام في الحياة، فهو ليس مجرد اعتقاد، بل هو الإعتقاد الحق والإيمان الصحيح الذي لا يشوبه شيء وهو ليس مجرد شريعة ونظام فحسب، بل هو نظام رباني وشريعة إلهية لضمان الفوز والفلاح في الدنيا

والآخرة، وثالثها أن هناك ربط بين العقيدة والعقل وأن الدين متفق تماما مع العقل السليم، وأنه لا منافاة ولا تناقض بين الدين والعقل، خلافا لكثير من علماء الإجتماع والفلسفة والاديان الذين يتعمدون الفصل بين الدين والعقل، أو الدين والعلم، وأن الدين محصور بالأمور الغيبية، أو بما وراء الطبيعة، وأنه لا شأن للدين والعقيدة في نطاق الحياة[19].

والمقصود بالدين عند المسلمين هو دين الإسلام، وهذا ما أشارت إليه العديد من آيات القرآن الكريم[20]. وللدين في الثقافة الإسلامية مصدرا واحدا، وهو الله عز وجل، وهو يقتضي الإيمان بكل الأنبياء والرسل، وأن آخرهم محمد ﷺ الذي لا رسول بعده، ولذلك نجد بأن الدين عند المسلمين يقصد به أيضا ذلك الوضع الإلهي الذي يسوق أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ﷺ[21].

ولا توجد أمة ليس لها دين بمعنى من المعاني؛ فالعقائد دين والطقوس دين، وتصور الحياة ورؤية الاجتماع وأوجه الحياة المختلفة غالبا ما تخضع لمنظور ديني سواء كان مصدره السماء أم الأرض والإلحاد في حد ذاته دين لأنه يضع تفسيرا للحياة ويضع آليات لعيشها، وإن لم يكن دينا منزلا[22]. ولا أحد بإمكانه أن ينكر بأن الدّين هو الطاقة والقوة الخلاّقة التي تتيح للمجتمع الإنساني فرصة التقدم والنهوض وبأنه جوهر الإنسان، ومصدر القوة الرّوحية التي تُقوّي إيمانه وتُثري عقله وروحه، وبأنه روح الحضارة ومحركها، ولذلك فلا غرابة في القول بأنه لا يمكن لأمة من الأمم أن تُقلع حضاريا إلا إذا كان منطلقها وأساسها الذي تبنى عليه أساسا دينيا؛ والدين عند المسلمين هو سرّ تألقهم وتفوقهم، وهو روح حضارتهم فعندما تمسك المسلمون بدينهم أصبحوا علماء الكون وأئمة العالم، وعندما أصابهم مرض الجهل بدينهم تراجعوا وانهزموا وأصبحوا فريسة سهلة المنال لأعدائهم[23].

إن حضارة الأمم تبنى وتتجدد، ولا يمكن للبناء أن يسمو عاليا إلا إذا كان الأساس متينا، فإذا كان الأساس هشّا سقط البناء وتهاوى، وعلى الرغم من كون الدين أساسا قويا ومتينا؛ فإن الكثير من جهلة المسلمين ومقلديهم استجابوا لنداءات التنفير من العصبية الدينية؛ فانقضّوا على الرابطة الدينية يمزقونها دون أن يجدوا بديلا لها؛ فصار حال المسلمين بذلك كحال من يهدم بيتا لكي يستبدله بآخر، ولكنه لم يجد هذا الآخر فوجد نفسه في العراء[24]. إن للدين تأثير كبير على معتقديه بشرائعه المكيفة لكل النظم التي تتحكم في سير الوطن، وما يترتب عليها من أفكار، ومفاهيم، وتصورات، ومبادئ بها يهتدي المواطنون ويقيسون كل شؤون حياتهم.

وبالنسبة للمجتمع الجزائري كان الإسلام وسيظل أساسا لوحدته وهويته، حيث تتشكل هذه الأخيرة تدريجيا في ظل علاقات اجتماعية وثقافية متشابكة ومتداخلة؛ فهي ليست مجرد شعور خاص بهذا الشخص أو ذاك، وإنما هي جهاز انتماء[25]، فهوية الجزائري لم تتشكل دفعة واحدة؛ فالإنسان الجزائري الأمازيغي انفتح على الإسلام ليدرك من خلال اتصاله وتواصله معه أنه جوهر هويته، فاقتنع بضرورة اعتناقه، وآمن بضرورة الدفاع عنه، واعترف به كمقوم ثابت من مقومات هويته[26]. وحتى الكاهنة وهي القائدة الأمازيغية التي وقفت في وجه المسلمين الفاتحين عندما اكتشفت حقيقة الإسلام أرسلت بولديها لإعلان إسلامهما والنطق بالشهادتين، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وبفضل الشهادتين أصبح الإسلام أكبر مقوم يجمع المسلمين على اختلاف ألوانهم ولغاتهم وأماكن تواجدهم، وبفضل العربية وهي لغة القرآن الكريم أصبح المسلم عربيا على الرغم من أن نسبه ليس عربيا، وليس من الضروري في نظر الإسلام أن يكون المسلم عربيا[27]. فالإسلام هو الرابطة التي تعبر عن هوية الشعب الجزائري فمنذ دخول الإسلام إلى الجزائر تشكّل مجتمع جزائري عربي إسلامي بعد أن انصهر العنصر الأمازيغي مع العنصر العربي المسلم الذي دخل الجزائر فاتحا، وقد تمكن الدين الإسلامي من الصمود في وجه كل الإيديولوجيات التي جاء بها المستعمر الفرنسي.

2- اللغة: تعتبر اللغة عنصرا أساسيا في تكوين الشخصية الوطنية، فاللغة هي رمز السيادة الوطنية، وعلى حد تعبير مولود قاسم نايت بلقاسم فإن اللغة هي: "تلك الصورة التي تعطي محتواها لونا وشكلا وقوما، فهي المحملة بتلك العناصر المكونة للذاتية، للشخصية القومية، فهي ذلك التيار الذي يبعث الروح في جميع أركان الكيان الوطني، وذلك الإسمنت الذي يضمن وحدة البنيان القومي، والذي بدون تلاحمه لا يمكن أن يكون أي كيان لأمة من الأمم"[28]. إن اللغة باعتبارها وسيلة تواصل ووعاء فكر وأداة تعبير عن الإبداع الأدبي والفني، والكشف عن المشاعر والأحاسيس، تعتبر إحدى وسائل حماية الهوية والثقافة الوطنية، فالثقافة روح، واللغة جسد، ولا يمكن استغناء أحدهما عن الآخر[29].

إن اللغة بمنزلة مكمن القلب والروح للأمة، ولذلك يترتب على كل أمة أن تتمسك بلغتها الخاصة تمسكها بحياتها، والتمسك باللغة يجب أن يعتبر واجبا وحقا في وقت واحد، وينبغي للدول التي ترعى شؤون الشعوب أن تحترم هذا الحق، فلا تحاول منع شعب من الشعوب من استعمال هذا الحق والتمسك بلغته الخاصة[30]. إن اللغة هي القالب الذي تصاغ فيه جميع الأفكار والأحاسيس التي تشكل الكيان والشحنة المعنوية لأفراد الشعب، فاللغة على حد تعبير المفكر الألماني هردر(Herder) "بمنزلة الوعاء الذي تتشكل فيه، وتنتقل بواسطته أفكار الشعب"[31].

إن الذي يفقد لغته يضيع ويتلاشى، وينتهي به الأمر إلى الذوبان، ذلك أن اللغة هي القوة الطبيعية الأولى لأمة ما، فهي صدى روحها وأصالتها، وهي لسان شخصيتها والحفاظ على تراثها. والضامنة لاستمرارها الروحي، والرابطة بين أجيالها إلى آخر الأيام[32].

3- التاريخ: التاريخ عصب الأمة، فهو يسرد لنا ما خلفه الأسلاف من أفكار ومعتقدات، وهو الذي يصنع المستقبل من خلال معرفة الحقائق التاريخية، وبناء استراتيجية متينة تؤكد الانسجام الجمعي في أفضل صوره فالوحدة التاريخية هي التي تعزز الوحدة الوطنية، وتمثل الروح الجماعية للأمة، كما أن التاريخ هو وحده الكفيل بحب الوطن.

إن الهوية الوطنية لا تتحقق إلا من خلال مقومات وقيم ثابتة، بحكم التشبث المتواصل بها عبر العصور والأجيال بحب صادق، وبروابط فكرية ونفسية تشد هذه الأجيال، وتجعل الكل يتفاعل معها بإدراك عميق وحتى بدونه أي بعفوية وتلقائية، وهي في ثباتها أي في ثبات عناصرها الجوهرية ومكوناتها الأساسية؛ قد تتعرض لبعض عوامل التغيير الذي تفرضه طبيعة الواقع المتعدد والمتنوع، ويفرضه تفاعل الذات مع نفسها ومع الآخر، مما يحقق البعد الإنساني الذي لا شك يغني تجارب الهوية، ويتيح لها مجالات حيوية خلاقة تقوي فيها دوافع التفتح والانفتاح، وإمكانات تبادل التأثر والتأثير. والهوية هي التي تحث المتمسكين بها على بناء الوطن وتنميته، والعمل على تقدمه، والذود عنه وحفظ كرامته، وفتح آفاق مستقبله، وتجاوز الإكراهات التي تعتريه، ومواجهة العراقيل التي يصادفها في مسيره، والتصدي للأخطار الداخلية والخارجية التي تهدده.

وتكشف لنا حقائق التاريخ أن الهوية فهم، ووعي، وتواصل، وفعل، وأداء، وهي خارج هذا لا يكون لها معنى؛ لأنها تصبح بابا مفتوحا لكل إقصاء وتهميش وانغلاق؛ فالشبيه أو المثيل يعني الانغلاق والجمود[33]. فهوية الإنسان لا تتحقق على المستوى النظري فقط؛ لأنها حينئذ تصبح مجرد وهم، وإنما هي تتحقق واقعيا بفضل المبادرة والأداء والممارسة، ولعل جدلية السيد والعبد عند هيغل تبرز لنا ذلك الانفتاح على الآخر والتواصل والصراع معه، والذي بواسطته ينتزع الإنسان هويته، فالبشر الأحرار يكتسبون هويتهم؛ لأنهم قادرون على مواجهة الموت والمخاطرة بحياتهم؛ في حين أن الآخرين بسبب انقيادهم إلى الحياة يقع نسيانهم في اللامبالاة[34].

والهوية بدون انفتاح على الآخر تصبح مريضة، وهذا من جراء انغلاقها وانكماشها حول ذاتها وتنكرها للآخر ورفضها له، والتاريخ يثبت الخاصية الحركية والديناميكية للهوية، والتي هي في الحقيقة مكسب واقعي

لكل انتماء، فالعروبة مثلا بما هي عنصر لتفكيرنا لا يمكن أن تعرف فقط بوحدة الهوية الوظيفية والأصلية، بل هي أيضا نتيجة التاريخ وصنيعة الوعي بوحدته وتكامله من ناحية، وبقدرته على التحول والتكيف والتغير من ناحية ثانية؛ إن أخذ التاريخ في الاعتبار بصفته سيرورة، هو العنصر الرئيس لكل صورة عن الهوية سواء كانت فردية أو جماعية[35].

فالهوية تتشكل تدريجيا عبر التاريخ، ومن طبيعة مسيرة التاريخ البشري أنها لا تتوقف، ومن خصائص الواقع المادي والاجتماعي والثقافي للمجتمعات البشرية؛ أنه في حالة صيرورة وتغير مستمرين ومن هذا المنظور الواقعي والتاريخي يمكن الجزم بأن هوية الشعوب ليست معطى ثابتا، ولا مقولة مطلقة خارج الزمان والمكان، وإنما هي إنجاز وسعي دؤوب للتشييد والبناء، خصوصا في حالة المجتمعات التي لا تزال تعاني الهيمنة الغربية الكاسحة في جميع المجالات[36].

ويثبت لنا التاريخ أن الإنسان يظل يدافع عن انتماءاته التي يتميز بها عن الآخرين فالجزائري الأمازيغي، وعلى الرغم من اعترافه بالعربية كلغة رسمية، وهذا بحكم إسلامه وإيمانه بأن العربية بالنسبة له حتمية فإنه على الرغم من ذلك ظل يطالب بضرورة أن تكون الأمازيغية لغة رسمية إلى جانب العربية، وهو المطلب الذي تم الاعتراف به مؤخرا.

إن هوية الجماعة تتحدد ولا شك من خلال تاريخها، والمؤكد أن مشاعر الارتباط العاطفي المثالي بالأرض، وبالذاكرة الجماعية وبالتاريخ، والحنين إلى الماضي والأوطان عموما، إضافة إلى التأثيرات التي تحدثها إيديولوجيات التحرر الوطني، في مراحل مقاومة الاستعمار والاحتلال والهيمنة، قد ساهمت كلها وبشكل كبير في تكوين المضمون الحديث لمفهوم الهوية الوطنية أو الهوية الثقافية، وشحنه بحمولة وجدانية قوية لم تكن مقترنة به من قبل[37].

ويبقى التاريخ هو المنطلق لتحديد هوية الجماعة، هذا التاريخ الذي يظهر في شكل صيغ مكتوبة أو على شكل تقاليد وأساطير وحكايات، وينطوي تاريخ الجماعة أيضا على الأحداث الفردية والجماعية، وهو ينقل إلينا صور الحياة السياسية وآثارها، ولا يعني هذا أن التاريخ والنشأة هما الوسيلة الوحيدة لرؤية أنفسنا والجماعات التي ننتمي إليها في الوقت نفسه[38]، إذ يمكن للإنسان أن يكون في وقت واحد جزائريا ومواطنا إنجليزيا، وفرنسيا من أصل جزائري، إن الهوية انتماء وحضور وفعل وأداء، إنها تفاعل وفاعلية، تواصل وحركية.

رابعا: مفهوم العولمة

يقصد بلفظ "عولمة" في اللغة الإنجليزية "Globe"، أي كوكب، والمقصود كوكب الأرض، وهو لفظ حديث ومصدره"Globalization" أي كوكبة، أو عولمة... الخ. وهي ترجمة لكلمة «Globality» والتي تعني في الإنجليزية تحويل العالم إلى شكل موحّد[39]، أما بالنسبة للغة العربية فقد قاس بعض الباحثين لفظة العولمة على وزن "فوعله"، الذي يعني" قولب" أي تحويل الشي من وضع إلى وضع أخر وفق نموذج أو قالب محدد، ويبدو أنها لفظة ذات صياغة خاطئة ليس لها وجود في المعجم العربي، وأصلها الصحيح هو لفظة "العالمية"، المشتقة من اسم "العالم" الذي هو على وزن فاعل، وهو ما اتفق عليه في اللسان العربي[40].

ومن هنا جاءت كلمة العولمة في اللغة العربية كترجمة حديثة لكلمة (Mondialisation) الفرنسية التي تقابل الكلمة الإنجليزية "Globalization" هذه الأخيرة التي وإن تعددت الشروح والتفسيرات التي حاول بها مفكرو العصر من المشتغلين بالفكر السياسي في اتجاهاته الثقافية والاجتماعية فهمها وتفسيرها فإن أجمع شرح وأعمق تفسير لدلالاتها ومضامينها، لا يخرجان في النظر إليها - في دلالتها اللغوية أولا- على أنها جعل الشيء عالميا؛ أي جعل العالم كله وكأنه في منظومة واحدة متكاملة، وهذا هو المعنى الذي استقر في أذهان المفكرين باللغات الأوربية عن العولمة[41].

وقد اهتم الفكر العالمي اهتماما بالغا بدراسة العولمة، تعريفا وتقديما لمعانيها ودلالاتها، وتحليلا وتفسيرا لمضامينها ومفاهيمها، ودونما حاجة للدخول في عرض تعريفات العولمة، والجدل الدائر حولها[42] يمكن القول أن هناك اتفاقا كبيرا بين العلماء والمفكرين والباحثين العرب- على الأقل- على أن العولمة هي ظاهرة كونية جديدة، ناتجة عن تطور النظام الرأسمالي للحضارة الغربية، وقد أخذت تفرض نفسها على دول العالم، بوصفها عملية ختامية تقرّر حقيقة دمج بلدان العالم الثالث- وفي مقدمتها البلاد العربية الإسلامية- في النظام الرأسمالي الجديد باعتباره منظومة شاملة تتجاوز دائرة الاقتصاد إلى مجالات السياسة والثقافة، والتربية، والفكر وأنماط السلوك الجديدة، وكل ذلك في إطار ثقافة موحدة يراد فرضها وتعميمها على الشعوب والمجتمعات التقليدية، وتدعمها في ذلك إيديولوجية تعبر مباشرة عن إرادة للهيمنة على العالم أو أمركته، بقصد الوصول إلى حضارة عالمية واحدة[43]، وبذلك يصبح العولمي والعالمي هو الأميركي، والمؤكد أن الولايات المتحدة الأمريكية لن تكف عن مواصلة البحث عن التفوق والتوسع والدفاع عن مصالحها الخاصة التي هي في نظرها "مصالح المجتمع العالمي"، وهي تطلق هذه التسمية على مصالحها في محاولة منها لإضفاء الشرعية العالمية على كل الأعمال المعبرة عن مصالحها ومصالح بقية القوى الغربية[44].

والذي زاد في تقوية النزوع الغربي والأمريكي خاصة نحو العالمية، هو سقوط المعسكر الشيوعي وانتصار اللبرالية كونيا؛ فأصبحت الإيديولوجيات الليبرالية الديمقراطية صالحة للتعميم عالميا، وزادت رغبة الولايات المتحدة الأمريكية في إخضاع الشعوب غير الغربية، وإرغامها على الالتزام بقيم الغرب في كل ما يتعلق بالديمقراطية، والأسواق الحرة، والحكومة المحدودة، وحقوق الإنسان، والفردانية وحكم القانون، وبضرورة تجسيدها لتلك القيم في مؤسساتها، غير أن ما تعتبره أمريكا عالمية تعتبره الشعوب الخاضعة لهيمنتها استعمارا[45].

خامسا: مخاطر العولمة على الهوية الوطنية وسبل مواجهتها

من الحقائق الثابتة في هذه المرحلة من التاريخ، أن العالم الإسلامي مستهدف في دينه، وثقافته وحضارته، وأمنه، وسيادته، واستقرار مجتمعاته، وتطلعاتها إلى النمو والتقدم والتطور الإيجابي الهادف ومن الحقائق الواضحة والجلية أيضا أن ثمة تآمرا ضد العالم الإسلامي، وأن المتآمرين عليه تحركهم عصبية دينية وعنصرية، تقوم على تفسيرات وتأويلات مضللة، ومقولات تاريخية باطلة[46]. والملاحظ أن شعوبا كثيرة من العالم الثالث قد أصبحت فخورة بهوياتها الثقافية، ومعتزة بالانتساب إلى ثقافات أخرى غير ثقافة الغرب المهيمنة، ولم تعد تعاني من مركبات النقص التي تفاقمت عندها خلال فترة الاستعمار بل وعلى العكس من ذلك، أصبحت جريئة في المناداة بحقها أن تحترم وأن تعامل بالصورة التي هي عليها[47].

إن العولمة بصيغتها المفروضة اليوم تشكّل خطرا على الهوية الوطنية للشعوب العربية الإسلامية والمؤكد أن أخطر أنواع العولمة هي العولمة الثقافية؛ التي تستهدف زعزعة ثقة الشعوب العربية الإسلامية بدينها ولغتها وثقافتها وتاريخها؛ للقضاء على هويتها الوطنية وطمس معالمها ودمجها في الفضاء العولمي الجديد؛ لتبقى دائما خاضعة تابعة ومقلدة للآخر الغربي. فالعولمة تستهدف القضاء على اللغة العربية، لأن منظري العولمة يدركون جيدا أهمية اللغة وقيمتها، فاللغة هي قوام الفكر والثقافة والتاريخ، وهي رمز السيادة، ومن هنا يكون القضاء عليها أنسب وسيلة للتحكم في الشعوب وغزوها ثقافيا ولذلك فقد أصبحت لغات العالم كلها مستهدفة من طرف العولمة، وليس من باب المبالغة القول بأن اللغة العربية، التي هي لغة القرآن هي اللغة الأكثر استهدافا من بين لغات العالم؛ لأن الإسلام كان وسيظل مستهدفا من طرف أعدائه. وقد أصبحت اللغة الإنجليزية اليوم هي اللغة العالمية الأولى التي تسيطر على جميع اللغات مع الهيمنة الاقتصادية والإعلامية الأمريكية، ومع الانتشار الواسع لشبكة الأنترنت بهذه اللغة تم الترويج لكلمات وعبارات إنجليزية تعبّر عن

الثقافة الأمريكية، وهي لا تنسجم دائما مع قيم الشعوب العربية الإسلامية، وقد ثبت أن استخدام اللغة الإنجليزية هو دائما في تزايد مستمر، وأن خمس سكان العالم يتكلمون اللغة الإنجليزية، كما أن هناك إلحاحا كبيرا على تعلمها من طرف الكثيرين.

وإلى جانب عولمة اللغة فإن العولمة تسعى إلى عولمة الدين، وهذا عن طريق نشر العقيدة المسيحية في العالم، وهذا ما تهدف إليه الكنائس المسيحية، الكاثوليكية البروتستانتية منها، وتعمل العولمة على الترويج لفكرة أن الإسلام دين رجعي، وأنه دين التخلف والإرهاب والتطرف، وأنه عدو العلم والمدنية وقد تجلّت هذه الفكرة عند المستشرق الفرنسي (Ernest Renan)، وهو واحد من الأسماء اللامعة في عالم الاستشراق، وقد كرس حياته كلها لمبدأ واحد لا يتعداه وهو رأيه القائل بأن الإسلام دين يتناقض مع العلم[48]، وبأنه سبب انحطاط المسلمين، ولقد حمل رينان لواء العداوة لكل ما هو عربي وإسلامي[49]، ولم يتردد في توجيه نقده اللاذع للإسلام في أسلوب أقرب إلى الشتم منه إلى الأكاديمية حيث يقول:" فلدى المسلم احتقار شديد العمق للمعارف، والعلم، ولكل ما يشكل العقل الأوربي"[50]، كما يؤكد رينان بأن العقل الأوربي المنتج والمبدع والفعال هو الذي أنتج الحضارة الغربية المتقدمة، أما الحضارة الإسلامية فقد غرقت في مستنقع التخلف بسبب الإسلام، ولذلك فإن المسلمين في نظر رينان هم الضحايا الأولون للإسلام، وتحريرهم من دينهم هو أفضل الخدمات التي يمكن تقديمها لهم[51].

وتسعى العولمة إلى سيطرة القيم الغربية الأمريكية على العالم، وسيادة النظام العالمي الواحد لإضعاف القوميات، وصياغة ثقافة عالمية واحدة تضمحل إلى جوارها الخصوصيات الثقافية، فالنمط السائد حاليا هو العولمة الأمريكية، بمعنى أمركة العالم، وسيادة الأيدلوجية الأمريكية على غيرها من الأيدلوجيات[52]. وعلى حد تعبير ريتشارد رورتي (Richard Rorty) فإن العولمة من ابتكار الشعوب الغنية بهدف التستر على مصالحها السياسية، أي أنها تقوم على اجتياح الثقافات الأخرى، وتمكن القوى الكبرى من السيطرة على بقية الدول سيطرة اقتصادية وسياسية وثقافية[53]، وعندما تصبح الثقافة تابعة للعولمة فإنها تصبح خاضعة للنموذج الأمريكي في الحياة؛ كما أنها تتسلعن، أي أنها تصبح خاضعة لقيم السوق وفي هذا تهديد للهوية الثقافي

إن الانفتاح على فضاء العولمة يعني الخضوع للأمركة، والعيش تحت السيطرة الأحادية الأمريكية وإذا كانت الدول التي تنفتح على فضاء العولمة؛ هي دول تسعى إلى تعميق وتطوير سياستها واقتصادها وثقافتها؛ فإنها سرعان ما تكتشف بأن الضرر والشر الذي يصيبها أكبر من الخير الذي تجنيه[54]، ومن هنا كان لزاما على الدول العربية الإسلامية أن تفكر بجدية في مواجهة مخاطر العولمة، خاصة وأن تأثير هذه الأخيرة لا يقف عند الاقتصاد فحسب، وإنما يتعداه إلى الثقافة، والتربية، والتعليم، والإعلام والاتصال والعلوم، والتكنولوجيا[55]. فالعولمة لا تعترف بالحواجز أو الحدود الجغرافية والوطنية والأخلاقية، فلم تعد هناك حواجز أمام انتقال المعرفة والتكنولوجيا من أمريكا والدول الغربية إلى الشعوب العربية الإسلامية حيث تحولت هذه الأخيرة إلى سوق استهلاكي لمنتجاتهم، وأفكارهم، وثقافاتهم، والتي يحرصون على نشرها والترويج لها بكيفية تدعم سيادتهم الثقافية[56].

لقد فرضت العولمة نفسها باعتبارها نظاما أراد القائمون عليه أن يكتسب الصفة الدولية بقوة الهيمنة التي يفرضونها على العالم؛ فأصبحت جزءا من نظام عالمي تخضع له الشعوب والحكومات، ولا يملك أحد منها أن يقف بمعزل عنه، وإذا كانت الأمة العربية الإسلامية، لا تمتلك القدرات الكافية لمواجهة العولمة في هذه المرحلة التاريخية؛ فإنه ينبغي على الدول العربية الإسلامية على الأقل أن تسعى للتخفيف من حدة آثارها، والتصدي لهجماتها، والتقليل من الخسائر الناجمة عن هذا الغزو ما استطاعت إلى ذلك سبيلا، لا بالصراع، وإنما بالفهم والاستيعاب، ومحاولة التكيف والاندماج الحذر والمؤثر والفاعل، وهذا الموقف يتطلب منها أن تنخرط في

المعترك الثقافي العالمي، وأن تدفع بمجتمعاتها في اتجاه التفاعل والتجاوب مع المتغيرات المتسارعة، لكي تفهم ما يجري من حولها، وتستوعب التحولات الكبرى التي تعيشها الإنسانية في هذا العصر[57]. فلا مناص من الإقبال الواعي للمجتمعات العربية الإسلامية على الاستفادة من المكتسبات الإيجابية للثقافة الإنسانية العالمية، طلبا للتقدم، لأن الشعوب والأمم تحتاج، وهي تخوض معارك التنمية والتحديث والتطور؛ إلى الأخذ بإيجابيات ومكاسب الثقافة العالمية المغايرة لها[58].

إن أهم تحدي يطبع واقع العالم العربي الإسلامي اليوم ومن دون شك هو التحدي الثقافي؛ لأن الحفاظ على الهوية الوطنية للشعوب العربية الإسلامية يستوجب الحفاظ على اللغة العربية، والوقوف في وجه محاولات مسخها وتشويهها، وكذا الدفاع عن الدين الإسلامي وتقديمه بالصورة اللائقة به، تلك الصورة الناصعة، التي يظهر فيها الإسلام كدين عالمي يستوعب كل القضايا والمشكلات، وهنا ينبغي التأكيد على أن الخوف من الاستلاب الثقافي، الذي يمكن تشخيص أهم أعراضه في الشعور بالضياع والفقدان التدريجي للهوية الثقافية، وفي التبعية لثقافة الآخر المهيمنة، هو خوف يكاد يكون عاما وطبيعيا عند سائر الأفراد والجماعات البشرية[59]، وأن التشبث بالهوية الثقافية هو أمر طبيعي أيضا، ولذلك نرى أن التشبث بالهوية الثقافية العربية الإسلامية، أصبح في مجتمعاتنا ظاهرة العصر التي لا يمكن تجاهلها ويمكن القول بأنها ظاهرة تزداد قوة ونضجا أيضا، بدليل أن المواطنين العاديين في الأقطار المنتمية للثقافة العربية الإسلامية، وعلى الرغم مما قد يعانونه أحيانا من بؤس وحرمان في الحقوق والحريات الأساسية، ومن خيبات الأمل التي تعتريهم بسبب فشل محاولات الإصلاح المتكررة، وبسبب الحصار المضروب على ثقافتهم؛ فإنهم يظلون متشبثين بهويتهم رافضين التنكر لها والارتماء في أحضان اليأس[60].

وإذا كانت العولمة قد هيمنت وسيطرت وبسطت نفوذها على العالم؛ فهذا لا يعني الاستسلام ورفع الراية البيضاء أمام جبروت الغزو الثقافي التآمري الزاحف علينا المكتسح لأوطاننا، وإنما علينا أن نندمج بحذر في الفضاء الثقافي العالمي، وأن نحرص على المحافظة على هويتنا في ظل العولمة الباسطة نفوذها على المجتمع الدولي، مؤكدة رفضها لفكرة الاعتراف بالهويات الوطنية والخصوصية الثقافية والحضارية للشعوب[61].

إن على المسلمين مقاومة هذه الهيمنة الجديدة للعولمة بحكمة وفاعلية، وبنظرة مستقبلية استشرافية بعيدة عن الانغلاق والتقوقع على الذات؛ لأن الإسلام دين لا يعرف العزلة، فهو دين العلم والحضارة والانفتاح، ولذلك فهو يعترف بالتعددية الثقافية والفكرية، وباختلاف الأمم، وبحق كل أمة في البقاء والمحافظة على خصوصياتها والدفاع عنها، فهو يسعى إلى غرس الاعتزاز بالعقيدة، ويدعو إلى التسامح وعدم التعصب. وعلى المسلمين اليوم أن ينتبهوا لخطر العولمة، ويسعوا لتخليص شعوب الأمة العربية الإسلامية من التقليد والتبعية، ويجتهدوا في إبعادها عن دوامات العولمة؛ على الأقل في جانبها العقدي والثقافي، والقيمي؛ لتظل محافظة على هويتها الوطنية والثقافية.

إن الهوية الثقافية التي تعبر عن الهوية الوطنية هي وقبل كل شيء شعور قوي بالاعتزاز بالانتماء إلى الأرض والتاريخ المشترك، وإلى الوطن الذي يحمي الكرامة ويوفر الإحساس بالأمن والأمان، ويضمن حق التمتع بالعدالة الاجتماعية، وبجميع الحقوق المتعارف عليها عالميا، ويتيح إمكان الاستفادة من المكتسبات الإنسانية المتاحة في عالم اليوم، مع ضرورة عدم الانسياق مع المواقف التي تصنف مكتسبات مثل قيم التنوير والحداثة والديمقراطية، وحقوق الإنسان، ضمن مظاهر الرضا بالهيمنة الثقافية وتسويغ الاستلاب الثقافي[62]. لأن الإسلام دين عالمي كوني، وكتاب القرآن الذي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم صالح لكل زمان ومكان، وهو كفيل بتحقيق ما ينسجم مع كرامة الإنسان التي تتجاهلها العولمة.

خاتمة:

وختاما يمكننا القول أن الهوية التي تعبّر عن الجوهر، والماهية، والأصل، والحقيقة الثابتة التي لا تتغير ينبغي أن تكون قادرة على الفعل، والأداء، والتفاعل، والتواصل، والاعتراف بالغيرية، والاستعداد للتعايش مع الآخر في ظل الاختلاف والتعدد والتنوع الثقافي؛ من دون إقصاء أو تهميش أو تعصب والشعور باستهداف الهوية، ومحاولة طمس معالمها وتشويهها أو القضاء عليها هو سبب ثورة الأفراد والشعوب والأمم ضد الهيمنة والغطرسة، والصراع القائم اليوم هو صراع لإثبات البقاء والحفاظ على الهوية الوطنية في سياق عولمي متغير، والعولمة هي أمر مفروض خارج عن إرادة الدول والشعوب ولذلك فإنه من العبث التفكير في الرفض المطلق لها أو مقاطعتها، واللجوء إلى التشرنق والانغلاق على الذات، و من الحكمة العمل على تحرّي ايجابياتها؛ تلك التي تنسجم مع خصوصيتنا الثقافية، وهويتنا الوطنية والحضارية .

وإنه لا مناص لنا في عصرنا الراهن من اتخاذ موقف واضح من العولمة، وينبغي لهذا الموقف أن يكون موقفا فاعلا لا منفعلا، ولا بد من الانخراط الإيجابي في مواجهتها، ليس بنفيها أو تجاهلها، بل بالعمل على فرض المبادئ والقيم الكونية والعالمية التي جاء بها الإسلام، والمساهمة في فرض عالمية جديدة مغايرة للعالمية الحالية، فلم تكن العولمة كما كان يرجى لها أن تسود في العالم ثقافة إنسانية تناسب كل البشر، وتساعد على تعاونهم وتطورهم، والاستفادة من خيرات بعضهم بعضا؛ فقد أصبحت مهيمنة بسبب التفوق الغربي على الحضارات الأخرى.

وقد أصبح من الواضح اليوم أن العولمة لا تمثل شبحا مخيفا وخطرا كاسحا ومدمرا، إلا على الشعوب والأمم التي تفتقر إلى ثوابت وقيم وقواعد اجتماعية وثقافية راسخة، أما تلك التي تمتلك رصيدا ثقافيا وحضاريا غنيا، فإنها قادرة على الصمود، والمواجهة، والتحدي، والاحتفاظ بخصوصياتها، والنجاة من مخاطر العولمة وتجاوز سلبياتها، ولذلك فإن على أولي أمر الشعوب العربية الإسلامية؛ ولأجل الحفاظ على الهوية الوطنية لبلدانهم أن يجتهدوا في البحث عن البديل الناجح والمثمر من داخل الثقافة العربية الإسلامية، وأن يؤمنوا بالعالمية الإنسانية الصادقة للإسلام، وبزيف عالمية العولمة، ولا إنسانيتها وخبثها وتضليلها؛ فالإسلام هو الدين الوحيد الذي يستطيع تقديم الحلول الناجحة، وفي وسعه أن يقدم للبشرية كلها ما فيه الخير والسعادة والنجاح.

قائمة المصادر والمراجع:

1- أحمد بن نعمان، الهوية الوطنية الحقائق والمغالطات، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والإشهار، الجزائر، د.ط، د.ت.

2- أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، د.ط، 1977م.

3- اليكس ميكشيللي، الهوية، ترجمة علي وطفة، دار النشر الفرنسية، دمشق، د.ط، 1993.

4- أبو خلدون ساطع الحصري، ماهي القومية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د.ط، 1985.

5- أحمد مجدي حجازي، العولمة وتهميش الثقافة الوطنية، رؤية نقدية من العالم الثالث، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، العدد 2، المجلد28، أكتوبر/ ديسمبر1999م.

6- أحمد علي الحاج محمد، العولمة والتربية آفاق مستقبلية، سلسلة كتاب الأمة، إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، قطر العدد 145 رمضان 1432هـ.

7- برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر، دمشق، د.ط، 1999.

8- جاسم سلطان، التراث واشكالياته الكبرى نحو وعي جديد بأزمتنا الحضلرية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، د.ط، 2015.

9- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، 1982.

10- هاني الجزار، أزمة الهوية والتعصب، هلا للنشر والتوزيع، مصر، د.ط،2011.

11- حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د.ط ، 2012.

12- حسن مصطفى حمدان، نشأة الدين (دراسة في علم الاجتماع الديني)، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع، قسنطينة، ط1 1991.
13- محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ج15، دار صادر، بيروت، د.ط، د ت.
14- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1989.
15- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية. دار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق، د.ط، 1987.
16- محمد الزحيلي، وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طبعة خاصة، 1991.
17- محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، القاهرة، د.ط، 1993.
18- محمد السيد الجليند، فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي، دار العلوم، القاهرة، د.ط، 1999.
19- محمد بن عبد الكريم الجزائري، لغة كل أمة روح ثقافتها، دار الشهاب باتنة، الجزائر، د.ط، د.ت.
20- مولود قاسم نايت بلقاسم، اللغة والشخصية في حياة الأمم، مجلة الأصالة، الجزائر، عدد خاص بالتعريب رقم18/17، فيفري،1974.
21- مولود قاسم نايت بلقاسم، إنية وأصالة، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، د.ط، 1975.
22- مجدي عبد الحافظ، مناظرة رينان والأفغاني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د.ط، 2005.
23- مصطفى يعقوب عبد النبي، المستشرقون وتعصبهم الفاضح ضد العرب والإسلام- أرنست رينان كمثال دراسات استشراقية، 2017.
24- عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة- قطر، ط1، 2013.
25- عبد العزيز بن عثمان التويجري، العالم الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، القاهرة، د.ط، د.ت.
26- فاخر عاقل، معجم علم النفس، دار العلم للملايين، بيروت، د.ط، 1985.
27- فتحي التريكي، الهوية ورهاناتها، ترجمة نور الدين السافي وزهير المدنيني، الدار المتوسطية للنشر، بيروت، تونس د.ط، 2010.
28- فتحي المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د.ط، 2011.
29- صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، ط2، 1999.
30- الشريف علي بن محمد الجرجاني(1339-1413م)، المطبعة الخيرية، مصر، ط1، 1306 هـ.
31- خليل نوري مسيهر العاني، الهوية الإسلامية في زمن العولمة، ديوان الوقف السني، بغداد، د.ط، 2009.
32- ثائر رحيم كاظم، العولمة والمواطنة والهوية(بحث في تأثير العولمة على الانتماء الوطني والمحلي في المجتمعات) مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العدد1، المجلد 8، 2009.
33- إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، معجم مصطلحات عصر العولمة www.kotobarabia.com
34- زهير الخويلدي: الكوني والعالمي والعولمي.
http://www.grenc.com/show_article_main.cfm?id=11819 25/12/2021

الهوامش:

[1]- فتحي التريكي، الهوية ورهاناتها، ترجمة نور الدين السافي وزهير المدنيني، الدار المتوسطية للنشر، بيروت، تونس د.ط، 2010، ص36.
[2]- حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د.ط، 2012، ص17.
[3]- محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د ت، ج 15، ص37.
[4]- خليل نوري مسيهر العاني، الهوية الإسلامية في زمن العولمة، ديوان الوقف السني، بغداد، د.ط، 2009، ص44.
[5]- حسن حنفي، الهوية، مرجع سابق، ص10.
[6] - الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص84.
[7]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[8]- الشريف علي بن محمد الجرجاني(1339-1413م)، التعريفات، المطبعة الخيرية، مصر، ط1، 1306 هـ، ص113.
[9]- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د.ط، 1989، ص208.
[10]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، 1982، ج2، ص532.
[11]- فاخر عاقل، معجم علم النفس، دار العلم للملايين، بيروت، 1985، د.ط، ص55.
[12]- أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1977م، ص185.
[13]- خليل نوري مسيهر العاني، الهوية الإسلامية في زمن العولمة، مرجع سابق، ص40، 41.
[14]- المرجع نفسه، ص43.
[15]- أحمد بن نعمان، الهوية الوطنية الحقائق والمغالطات، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والإشهار، الجزائر، د.ط، د.ت ص11.
[16]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[17]- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق، د.ط، 1987، ص69.
[18]- حسن مصطفى حمدان، نشأة الدين (دراسة في علم الاجتماع الديني)، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع، قسنطينة، ط1 1991، ص20، 21.
[19]- محمد الزحيلي، وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طبعة خاصة، 1991، ص20، 21.
[20]- من هذه الآيات قوله تعالى: (ومَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) (آل عمران: 85)، وقوله عز وجل: (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ) (الكافرون: 6)، أي لكم شريعتكم ومنهاجكم وأسلوبكم في الحياة...الخ، وقوله عز وجل أيضا:(إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ) (آل عمران: 19).
[21]- الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص47.
[22]- جاسم سلطان، التراث واشكالياته الكبرى نحو وعي جديد بأزمتنا الحضلرية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت د.ط، 2015، ص37.
[23]- محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، القاهرة، د.ط، 1993، ج3، ص359.
[24]- محمد السيد الجليند، فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي، دار العلوم، القاهرة، د.ط، 1999 ص106.
[25]- فتحي المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د.ط،2011، ص16.
[26]- اليكس ميكشيللي، الهوية، ترجمة علي وطفة، دار النشر الفرنسية، دمشق، 1993، ص 28.
[27]- خليل نوري مسيهر العاني، الهوية الإسلامية في زمن العولمة، مرجع سابق، ص47.
[28]- مولود قاسم نايت بلقاسم، إنية وأصالة، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 1975، ص104.
[29]- محمد بن عبد الكريم الجزائري، لغة كل أمة روح ثقافتها، دار الشهاب باتنة، الجزائر، د.ط، د.ت، ص10.
[30]- أبو خلدون ساطع الحصري، ماهي القومية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص48.
[31]- المرجع نفسه، ص47.
[32]- مولود قاسم نايت بلقاسم، اللغة والشخصية في حياة الأمم، مجلة الأصالة، الجزائر، عدد خاص بالتعريب رقم18/17، فيفري1974، ص57.
[33]- فتحي التريكي، الهوية ورهاناتها، مرجع سابق، ص43.
[34]- المرجع نفسه، ص42.
[35]- المرجع نفسه، ص44.
[36]- عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة- قطر، ط1، 2013، ص159.
[37]- المرجع نفسه، ص 154.
[38]- خليل نوري مسيهر العاني، الهوية الإسلامية في زمن العولمة، مرجع سابق، ص 23، 34.
[39]- أحمد مجدي حجازي، العولمة وتهميش الثقافة الوطنية، رؤية نقدية من العالم الثالث، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، العدد 2، المجلد 28، اكتوبر/ ديسمبر1999م، ص 128.
[40]- نقلا عن ثائر رحيم كاظم، العولمة والمواطنة والهوية (بحث في تأثير العولمة على الانتماء الوطني والمحلي في المجتمعات) مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العدد 1، المجلد 8، 2009، ص257.
[41]- عبد العزيز بن عثمان التويجري، العالم الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، القاهرة، د.ت، ص14.

[42]- تباينت تعاريف وآراء ومواقف العلماء والمفكرين والباحثين حول العولمة؛ كما تنوعت سياسات وأساليب القوى العالمية التي تقف خلفها، والأيادي التي تنسج خيوطها، والمبررات التي تطرحها، كما تعددت الجهات التي تروج لها وتدافع عنها وتستفيد منها، وهذا ما جعل من مفهوم العولمة مفهوما غامضا يصعب ضبطه. أحمد علي الحاج محمد، العولمة والتربية آفاق مستقبلية، سلسلة كتاب الأمة، إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، قطر، العدد 145 رمضان 1432هـ، ص37.

[43]- المرجع نفسه، ص 40

[44]- الغرب مثلا يحاول أن يجمع اقتصاد المجتمعات غير الغربية في نظام اقتصادي عالمي يسيطر عليه، وعن طريق صندوق النقد الدولي والمؤسسات الاقتصادية الدولية الأخرى ينمي الغرب مصالحه الاقتصادية ويفرض على الدول الأخرى السياسات الاقتصادية التي يراها ملائمة. صامويل هنتنجتون: صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، سطور، ط2، 1999، ص 294.

[45]- المرجع نفسه، ص293.

[46]- عبد العزيز بن عثمان التويجري، العالم الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، بيروت، القاهرة، د.ط، د.ت، ص 36.

[47]- عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، مرجع سابق، ص155.

[48]- تجدر الإشارة هنا إلى أن محمد عبده قد كان متابعا يقظا لآراء رينان حول علاقة الإسلام بالعلم، وقد رد عليه مؤكدا بأن الدين والعلم صديقان حميمان لا مجال للقول بتعارضهما أو تصادمهما، كما أن لكل منهما وظيفته التي يؤديها دون أن تتعارض مع الأخرى، وهما حاجتان ضروريتان من حاجات البشر، ولا يمكن لإحداهما أن تقصي الأخرى، أو تلغيها أو تغني عنها.- محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج3، دار لشروق، القاهرة، 1993، ص21.- وقد بدأ الإسلام مسيرته بالدعوة إلى العلم حيث وجه الله عز وجل خطابه آمرا نبيه ﷺ بقوله: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: 1)، وقد امتثل الرسول ﷺ لأمره عز وجل وشرع في نشر دعوة الإسلام بشقيها الدين والعلم، وأشاد بالعلم والعلماء، وحث على البحث والدراسة، ولم تكن دعوته ﷺ للشعر أو البلاغة أو القصص وإنما كانت دعوته إلى العلوم.- عبد الرزاق نوفل، المسلمون والعلم الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ط، 1973، ص31، 32.

[49]- مصطفى يعقوب عبد النبي، المستشرقون وتعصبهم الفاضح ضد العرب والإ'سلام- أرنست رينان كمثال، دراسات استشراقية، 2017، ص 92.

[50]- مجدي عبد الحافظ، مناظرة رينان والأفغاني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د.ط، 2005، ص35.

[51]- المرجع نفسه، ص66.

[52]- إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، معجم مصطلحات عصر العولمة، ص334. www.kotobarabia.com

[53]- زهير الخويلدي: الكوني والعالمي والعولمي.

http://www.grenc.com/show_article_main.cfm?id=11819 25/12/2021

[54]- برهان غليون، سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، دار الفكر، دمشق، د.ط، 1999، ص44.

[55]- عبد العزيز بن عثمان التويجري، العالم الإسلامي في عصر العولمة، مرجع سابق، ص14.

[56]- هاني الجزار، أزمة الهوية والتعصب، هلا للنشر والتوزيع، مصر، د.ط ،2011، ص73.

[57]- عبد العزيز بن عثمان التويجري، المرجع السابق، ص16.

[58]- عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، مرجع سابق، ص159.

[59]- المرجع نفسه، ص156.

[60]- المرجع نفسه، ص 157، 158.

[61]- عبد العزيز بن عثمان التويجري: العالم الإسلامي في عصر العولمة، مرجع سابق، ص 47.

[62]- عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، مرجع سابق، ص159.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 639 – 658
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

روجيه جارودي ومشروع حوار الحضارات مقاربة بين المنطلقات والإمكانيات
Roger Garaudy and the Dialogue of Civilizations Project; an approach between perspectives and possibilities

د/ خديجة جوادة
كلية العلوم الإسلامية – جامعة بن يوسف بن خدة الجزائر 1
Khadidjadjouada92@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/08/13 تاريخ القبول: 2022/03/16

الملخص:
يتناول هذا البحث أحد أبرز الشخصيات في تاريخنا المعاصر، والذي انتقلت توجهاته الدينية والأيديولوجية بين الكاثوليكية إلى الماركسية الشيوعية، لتصل به موجات العلم والبحث عن الحقيقة إلى الإسلام، ألا هو **روجيه جارودي**، وهو الذي أحدثت آراؤه مرحلة فارقة في الدعوة لحوار الحضارات، وقف فيها موقف الناقد المتفحص، والمطلع الدقيق في تحليله لتاريخ الحضارات الإنسانية خاصة الحضارة الغربية، التي لاقت من جارودي نقدا لاذعا، وبنائه لمشروع حوار الحضارات على أسس تاريخية ومعرفية وإنسانية أطلق عليه "مشروع الأمل"، خاصة بعد تصاعد خطاب الكراهية والصراعات التي خلفتها الحربين العالميتين الأولى والثانية ثم الحرب الباردة، فلقد فرضت مقولة "حوار الحضارات" نفسها بين المصطلحات المستعملة من طرف المفكرين والعلماء خصوصا في نهاية القرن العشرين، وإن كانت بدايتها سابقة لهذا الزمن، كما تزامنت بعد صدور أطروحة صمويل هنتغتون لصدام الحضارات، من هنا تنطلق إشكالية هذا البحث التي تتمحور حول المنطلقات التي أسس عليها روجيه جارودي مشروعه الداعي لحوار الحضارات، وإمكانية تحقيق هذا المشروح الحضاري أمام التحديات والمعيقات التي تحول دونه، متبعين في ذلك المنهج الاستقرائي والتحليلي لأفكار روجيه جارودي المبثوثة في مختلف مؤلفاته، وفي مقدمتها كتابه "من أجل حوار الحضارات".
الكلمات المفتاحية: الحوار؛ الحضارات؛ غارودي؛ مشروع الأمل.

Abstract:
This research deals with one of the most prominent figures in our contemporary history, whose religious and ideological orientations have shifted between Catholicism to Marxism and Communism, with whom the waves of knowledge and the search for truth reach Islam, namely **Roger Garaudy**, one whose views made a milestone in the call for the dialogue of civilizations, in which the position of the informed, scrutinizing and meticulous critic stood in his analysis of the history of human civilizations, especially Western civilization, which met Garaudy with harsh criticism, And his establishment of the annotated dialogue of civilizations on historical, knowledge and humanitarian grounds, he called the "Hope Project", Especially after the escalation of hate speech and the conflicts left by the first and second world wars, and then the Cold War, the saying 'dialogue of civilizations' imposed itself between the terms used by thinkers and scholars, especially at the end of the twentieth century, Although its beginning was

earlier than this time, as it coincided after the publication of Samuel Huntington's thesis on the clash of civilizations.

From here emerges the problematic of this research, which revolves around the premises on which Roger Garaudy based his project calling for the dialogue of civilizations, And the possibility of achieving this civilized project in front of the challenges and obstacles that prevent it, In this, we follow the inductive and analytical approach of Roger Garaudy's ideas expressed in his various books, especially his book "For the Dialogue of Civilizations".

Key words: Dialogue; Civilizations; Garaudy; The Hope Project.

مقدمة:

يعّد مصطلح "حوار الحضارات" من المصطلحات المعاصرة التي ظهرت بين طيات الفكر السياسي والثقافي المعاصرين، خاصة بعد نهاية الحركات الاستعمارية في القرن العشرين، والحربين العالميتين الأولى والثانية، وصولا إلى الحرب الباردة، وغيرها من المنعرجات التاريخية البارزة التي أفرزت العديد من الآثار الفكرية والسياسية والثقافية في العالم، فكانت مقولة حوار الحضارات من بين المشاريع المعاصرة المطروحة، والتي تأرجحت بين مؤيد ورافض ومتحفظ - وإن كان لكل حججه وأدلته- فالطرف الرافض للحوار مع الغرب يرى فيه حوار بين القوي والضعيف، ولا تتكافأ فيه القوة والفرص والإمكانيات، ليصبح حوار إملاءات مرتبط بالاستعمار والاستغلال والتنصير والعنصرية، ولن تكون مواضيعه وأسسه وأهدافه سوى شعارات فضفاضة.

وإن كانت دعوة حوار الحضارات أو الحوار بين الشرق والغرب أو حوار الأديان مشاريع تصب في منحى واحد، وتقاطعت ظروف وأطراف الدعوة إليها، فإنّ معيقاتها التي تحول دون تحقيق ناجح ومثمر لهذه المشاريع تصب كذلك في منحى واحد، وهي إعادة بناء الثقة بين الأطراف المختلفة المشاركة في الحوار. وأمام تباين الرؤى الفكرية بين الحضارات والمنطلقات الأيديولوجية، تشكلت آراء المفكرين والفلاسفة، بين مؤيد ومؤسس لحوار الحضارات، وبين رافض للمشروع، ومن خلال هذا البحث سنعالج أفكار أحد أهم رواد الدعوة لحوار الحضارات، والمؤسسين للفكرة والمشروع، وهو روجيه غارودي، والذي رغم انتمائه الفكري والأيديولوجي للحضارة الغربية، إلا أنه في رحلته الفكرية للبحث عن الحقيقة اختار في آخر تقلباته الانتمائية الدين الإسلامي، وأنصف الحضارة الإسلامية ومختلف الحضارات الشرقية في جل كتاباته، وسنحاول من خلال هذا البحث تفحص نظرة غارودي لحوار الحضارات التي بناها على أهداف إنسانية مشتركة، من هنا تنبثق إشكالية بحثنا التي تتمحور حول مشروع روجيه غارودي لحوار الحضارات، بين الأسس والمنطلقات التي وضعها غارودي لتحقيق هذا الحوار، والمبادئ التي يجب أن يسير عليها لتحقيق أهدافه المرجوة، والتي يطرح جوهرها التساؤل التالي:

- ماهي المنطلقات والأسس التي أسس عليها روجيه غارودي مشروع حوار الحضارات؟
- ماهي محددات مشروع الأمل الذي نادى به غارودي؟ وماهي تحديات تأسيسه؟
- كيف ربط روجيه غارودي بين التفاعل الحضاري وحوار الحضارات؟

يستقي هذا البحث أهميته من حيث طبيعة موضوعه الذي يركز على أحد أبرز رواد الفكر المعاصر المنظرين لمشروع حوار الحضارات والمؤسسين له، بحيث لا يمكن الحديث عن حوار الحضارات دون أفكار روجيه غارودي، كما أن البحث يهدف إلى جمع أفكار روجيه غارودي المبثوثة في كتاباته، وبيان الأسس التي بنى عليها مشروعه لحوار الحضارات، وتحديد معالم "مشروع الأمل"، كما أن حوار

الحضارات أو حوار الأديان من المواضيع المعاصرة المطروحة في وقتنا الحاضر بشكل لافت، لضرورته الإنسانية التي تؤسس للتعايش السلمي بين الشعوب والحضارات.

نال رجاء غارودي - وهو الاسم الذي سأستعمله للدلالة على المفكر غارودي لأنه الاسم الاسلامي الذي اختاره بعد إسلامه - اهتمام الباحثين منذ صدور كتاباته سواء في الفكر الغربي، أو في الفكر العربي والإسلامي، كما أصبح موضوع حوار الحضارات موضوع العصر ورهان الحضارات الإنسانية في وقتنا الحاضر، ولقد كان فكر غارودي عامة محط اهتمام عديد الباحثين دراسة وتحليلا ونقدا، أمّا رؤيته وتأسيسه لمشروع حوار الحضارات ففي حدود اطلاعي فقط كانت هناك عديد البحوث العلمية المهتمة بالمشروع أذكر منها -على سبيل المثال لا الحصر- مقال لزياد نجم في مجلة المعرفة في عددها الواحد والستين (61) جاء تحت عنوان: "روجيه غارودي: رؤية جديدة لمستقبل الحوار بين الحضارات"، والذي ركز فيه على الشروط التي وضعها غارودي لإقامة حوار الحضارات، وإمكانية إقامة هذا الحوار والتحديات التي تواجهه، كما كانت أفكار غارودي حول مشروعه لحوار الحضارات في عديد الكتب التي تتناول الموضوع، أذكر منها ومن أحدثها نسبيا: كتاب "زهير سوكاج" بعنوان: "من حوار الحضارات إلى حضارات الحوار" وهو البحث الفائز بجائزة قطر لحوار الحضارات لعام 2018م.

ليأتي هذا البحث الذي يرمي إلى تقديم رؤية شاملة لرؤية غارودي لمشروع حوار الحضارات بالتركيز على أفكاره بالتحليل والشرح، لتحديد منطلقات المشروع ومحدداته وأهدافه ومراميه، وجمع آراء الفيلسوف المبثوثة في مؤلفاته المختلفة.

أولا- مفاهيم أولية.

1- مفهوم حوار الحضارات: يربط مصطلح حوار الحضارات في طياته الدلالات اللغوية والاصطلاحية لكل من "الحوار" وكذا "الحضارة"، وللوصول إلى التعريف المجمل لتركيب المصطلحين، سنعرج على تعريف كل منهما على حدى لنصل إلى تعريف "حوار الحضارات" .

أ- تعريف الحوار: من حيث **الدلالة اللغوية** نجد أنّ جذر (ح و ر) مثقل بالمعاني التي تؤكد على أصالة معناه في التراث العربي والإسلامي، جاء في لسان العرب أنّ "الحور هو الرجوع عن الشيء، وإلى الشيء، كما يعنى به النقصان بعد الزيادة، والمحاورة هي المجاوبة، والتحاور هو التجاوب[1]. وقال الراغب الأصفهاني: "الحور التردد إمّا بالذات وإمّا بالفكر، والقوم في حوَار في تردد إلى النقصان، والمحاورة والحَوَار: المرادّة في الكلام ومنه التحاور"[2]، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾ (المجادلة: 1)، فمعنى الحوار في اللغة العربية يتجه نحو مراجعة الكلام بين طرفين أو أكثر.

وإذا جئنا إلى **الدلالة الاصطلاحية** للحوار فإننا نجد الأرناؤوط يعرف الحوار بأنه: "مراجعة الكلام وتبادله بين طرفين أو أكثر في جو هادئ، يعطي كل طرف فيه للآخر مجال الكلام بحرية، كما يستمع زملاء الحوار بعضهم إلى بعض بكل الاحترام، وهدفه قبول الحق أو التفاهم بين الطرفين أو الأطراف للتعاون والتعايش"[3]، فيما يذهب عبد الستار الهيتي إلى أنّ الحوار: "أسلوب يجري بين طرفين، يسوق كل منهما من الحديث ما يراه ويقتنع به، ويراجع الطرف الآخر في منطقه وفكره، قاصدًا بيان الحقائق وتقريرها من وجهة نظره، وبهذا فإن كل واحد من المشتركين في الحوار لا يقتصر على عرض الأفكار القديمة التي يؤمن بها، وإنما يقوم بتوليد الأفكار في ذهنه، ويعمد إلى توضيح المعاني المتولدة من خلال عرض الفكرة وتأطيرها وتقديمها بأسلوب علمي مقنع للطرف الآخر، بحيث يظل العقل واعيًا طوال فترة المحاورة ليستطيع إصدار الحكم عليها، سلبًا أو إيجابًا"[4]؛ فنرى أن كلا الباحثين يتفقان على أن الحوار تواصل

ومراجعة الكلام بين طرفين أو أكثر، توضع فيه الحقيقة كغاية سامية، يتوصل إليها من خلال طرح الأفكار ومناقشتها، دون تعصب لرأي أو تشدد.

ب- تعريف الحضارة: يتجه معنى "الحضارة" في **معاجم اللغة العربية** إلى عدة معاني منها ما جاء في لسان العرب "الحضر: خلاف البدو، والحاضر: خلاف البادي وهو المقيم في المدن والقرى، والبادي: المقيم بالبادية، فالحضارة: الإقامة في الحضر.."[5]، كما يقصد بالحضارة الاستقرار في الحضر، وهي نقيض البدو، والبداوة[6]، ولأن الحضارة ترتبط بمعنى الإقامة والسكن فهذا يدل على أن هناك علاقات اجتماعية تربط بين الناس، وبهذا يتضمن مفهوم الحضارة اللغوي معنى "اجتماعي منذ نشأته حيث أنها لا تقوم لها قائمة إلا بوجود علاقات متبادلة بين الناس، هذه العلاقات التي تظهر معاني الوحدة والتنظيم والعمل والتعاون والإنتاج في إطار حيز مكاني يعرف بالمدينة"[7].

للدلالة على معنى الحضارة في اللغات الغربية نجد: لفظتي "Culture" و "Civilization" ولكل منهما تاريخ طويل متشعب وألوان مختلفة من الدلالة فلفظ الحضارة "civilization" في اللغات اللاتينية فهو مشتق من الجذر اللاتيني civitess بمعنى مدينة، وcivis بمعنى سكن المدينة، أو civilis بمعنى مدني أو ما يتعلق بساكن المدينة[8]، وبذلك ارتبط لفظ الحضارة في اللغة الأجنبية بمعنى المدنية، أمّا "الثقافة" "culture" فأصلها مأخوذ من اللاتينية "cultune" بمعنى الحرث والنماء[9]، فهي تدل على معنى الإنماء العقلي والأدبي والذوقي، وفي القرن الثامن عشر بدأ هذا المعنى - الذي يدل على الإنماء والتحسين - بالاختفاء تدريجيا عند الفلاسفة وعلماء الاجتماع والتاريخ، وأصبحت الثقافة تعبر عن أحوال المجتمعات، وفي القرن التاسع عشر أُطلقت على جميع مظاهر الحياة و أشكالها عند قوم ما[10].

ومن هنا فالحضارة في اللغة الأجنبية لم تعرف معناها المعروف اليوم إلا مع القرن الثامن العشر، وذلك للتداخل بينها وبين مصطلح الثقافة، ومع ذلك نجد من يعرفها اليوم بأنها حالة متقدمة من التطور والنمو الثقافي والمادي في مجتمع إنساني[11]، أو هي حالة متقدمة ومتطورة في مجتمع إنساني، أو هي ثقافة مجتمع ما وطريقته في الحياة في فترة معينة، أو في مكان ما في العالم[12].

أمّا الحضارة في معناها **الاصطلاحي** فقد تنوعت واختلفت تعريفاتها بين الفكر العربي والغربي، فنجد أن الحضارة تأخذ معناها الاصطلاحي من معناها في معاجم اللغة العربية تعرف عموما بأنها الإقامة في الحضر، وهي خلاف البداوة[13]، كما نجد ابن خلدون أول من أطلق مصطلح الحضارة في معناها القريب من الاستعمال الحالي، من خلال تفريقه بين العمران البدوي والعمران الحضري، وقد جعل من البداوة أصل الحضارة وسابقة لها، وتعّد الحضارة غاية البداوة ونهاية العمران بقوله: "البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عمّا فوقه، وأنّ الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم... فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليها..."[14].

تغيّر معنى الحضارة داخل الفكر العربي في العصر الحديث، ولم يعد يقصد بها ما ذهب إليه ابن خلدون أنها منتهى التمدن، وترف الإنسان في عيشه، رغم أنّ هذا يعّد من مظاهر الحضارة وليس جوهرها ومعناها الحقيقي، فالحضارة اليوم يقصد بها "كل عمل أو إنتاج إنساني تتمثل فيه الخصائص الإنسانية الفكرية والوجدانية والسلوكية، وبهذا تدخل كل من الفلسفة والدّين والفن والأدب والأخلاق من جوانب الحضارة، ويعّد المجتمع حضاريا إذا توفرت فيه هذه الجوانب من الحضارة، أمّا الإنسان الحضاري فهو الذي له القدرة على إنتاج هذا الجوانب الحضارية، فالحضارة الإنسانية ليست إنتاجا ماديا، ولكن الإنتاج المادي هو انعكاس ونتيجة لبعض الجوانب من الحضارة، أو جميعها، فالحضارة الإنسانية، إنسانية في

جوهرها وصميمها، وإنسانية في أهدافها، وتعبّر عن قيم رفيعة وتصور تقدم الإنسان في مستوى الإنسانية"[15] ، وهنا يبتعد مفهوم الحضارة عن معناها المادي البحت، فللحضارة جانبين كلاهما مهم لقيام أي حضارة، الجانب المادي من جهة والجانب الروحي الإنساني من جهة ثانية، "فالحضارة بمفهومها العام تعد ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصودا أو غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادية أو معنوية"[16].

أمّا في الفكر الغربي فإننا نجد عديد الآراء المتباينة في تعريف الحضارة، سنحاول رصد أهمها وأبرزها، فيعرف ول ديورانت (Will Durant) (1885- 1981) الحضارة بأنها: "نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وتتألف من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون، وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق"[17]، كما أننا نلحظ هذا الربط بين الحضارة والجانب الاجتماعي للإنسان في المفهوم الذي قدمه أرنولد توينبي (Arnold Toynbee) (1889- 1975م) للحضارة، فرأى أنّ أي حضارة تحمل شبكة علاقات لمجتمع ما، ومن المستحيل فعليا دراسة حضارة ما منفصلة عن مجتمعها"[18]. كما جعل "لارف لنتون"(Ralph Linton) (1893-1953) الحضارة من مميزات المجتمع بقوله: "هي مجموعة منظمة من الاستجابات التي تعلمها الأفراد، وأصبحت من مميزات المجتمع"[19]، أمّا "غوستاف لوبون" (Gustave Le Bo) (1841 - 1931) فيعرف الحضارة بقوله: "هي نضوج الآراء والمبادئ والمعتقدات وتغيّر مشاعر الإنسان إلى الأفضل"[20]

أمّا فيلسوف الحضارة في العصر الحديث "مالك بن نبي" فقط بنى من خلال كتاباته وأفكاره تصورا متكاملا عن الحضارة، ومشروعا لصناعتها وتقدمها وأسهب في شرح أسسها وشروطها، ومن أبرز تعريفاته للحضارة أنّ "الحضارة هي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معيّن أن يقدّم لكل فرد من أفراده، وفي كل طور من أطوار وجوده المساعدة الضرورية له في كل طور من أطوار نموه"[21]، والحضارة بالنظر لظروف العالم المتخلّف وسمات العالم المتقدم، هي الأداة التي تعطي للمجتمع النامي المالك لقدرات اقتصادية إرادة استخدام هذه القدرة في حل المشاكل، وخاصّة المشاكل التي تواجه العالم المتخلّف، كما أن الحضارة هي التي تشكل هذه القدرة، وهذه الإرادة اللتين تقبلان الانفصال عن وظيفة المجتمع النامي"[22]، وهي رؤية نجدها تتقاطع مع فكر رجاء غارودي ومشروعه في حوار الحضارات ورؤيته للحضارة كما سيتوضح بين طيات البحث.

ج- تعريف حوار الحضارات: اختلفت وتباينت الدلالات المقدمة لتعريف حوار الحضارات تباينا واسعا بين المفكرين كل حسب رؤيته والزاوية التي يدرس من خلالها هذا المجال، وهنا يمكننا أن نشير إلى بعض المفاهيم التي عُرّف بها حوار الحضارات، والتي نراها شاملة وخادمة لموضوع البحث ومقاربة لغارودي ورؤيته، ولذلك يمكننا أن نعرّف حوار الحضارات بأنه: "مظهر حضاري فكري يتبادل فيه طرفان الأفكار بقصد التوصل إلى تفاهم مشترك حول موضوع معين يخدم كلا المتحاورين ومن وراءهما المجتمع أو الأمة، ويتجاوز مرحلة الصراع، أو هو وسيلة لفهم العالم المعاصر وشواهده ومظاهره المتناقضة، ويصبح هو الأساس الذي يدفع بالتفكير إلى أبعد الحدود، ويجعله أكثر انفتاحا..."[23]، وهناك من أشار إلى التفاعل العملي لحوار الحضارات فعرفه بأنه: "ذلك التأثير العملي الحادث من هيمنة حضارة على حضارة، وما يتبع ذلك من تغيير في مظاهر الحياة العملية وأشكالها أنماطها وعناصرها كلها"[24].

أو هو كما عرفته رجاء حسين: "تفاعل فكري ناشئ من احتكاك المبادئ والنظريات في ثوب من المطارحات والمناقشات، والمناظرات الفكرية، وما يستوعب ذلك من قبول أحد الأطراف المحاورة نظريات

الآخر أو رفضها، أو طرحها للأخذ والرد"[25]، أي التأثير المتبادل بين الحضارات وذلك من خلال طرح المتحاورين للآراء وللأفكار وقبولها أو رفضها.

وإذا جئنا لمصطلح حوار الحضارات نجد المصطلح يتقاطع مع عدة أنواع من الحوار كحوار الأديان وحوار الثقافات، أو الحوار بين الشرق والغرب، أو حوار الشمال والجنوب، وكلها ترمي إلى المقصد نفسه، القائم على حوار بين طرفين تختلف أبعادهما الثقافية والدينية، وتتباين نظرتهما للوجود والكون، هدفه التعرف على ما يحمله كل طرف، ويسعى للربط بينهما والوصول إلى معالجة ما يعاني منه حاضر الشعوب، ويستشرف مستقبلا أفضل للبشرية، في جو من الفهم المشترك والتفاهم والاحترام المتبادل الذي يشجب كل أنواع الإقصاء أو التهميش لأي طرف، كما تجنبنا التطرق إلى الفرق بين مفهوم حوار الثقافات وحوار الحضارات، الذي عني بالأول أنه الجانب الذي يمكن للحضارات أن تحدث تفاعلا وحوارا فيما بينها، وهو الجانب الثقافي والفكري للحضارات، كما نتجنب الحديث عن صراع الحضارات وهي المقولة التي ظهرت مع هنتنغتون الذي يصف فيه حتمية تخلف الشرق وتقدم الغرب الصناعي والتكنولوجي ويؤسس لحتمية الصراع بين الشرق والغرب.

2- ترجمة روجيه جارودي:

إنّ الحديث عن الفيلسوف رجاء غارودي هو حديث عن قامة علمية تدرجت انتماءاتها الدينية والفكرية والأيديولوجية منذ صغره حتى وفاته، فقد ولد غارودي في مدينة مارسيليا الفرنسية يوم 17 يوليو 1913م[26]، لأبوين ملحدين، ولكنه اعتنق البروتستانتية عام 1927م[27]، مواصلا حياته الدراسية طالبا في الفلسفة، ومتفوقا في مراحله الدراسية والتعليمية مما منحه تعليما من الدولة الفرنسية حتى نهاية المرحلة الجامعية، وحصوله على شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون[28].

في عام 1933م إنظم غارودي للحزب الشيوعي الفرنسي، وإذا كان غارودي مسيحيا ثم اعتنق الماركسية فهذا لا يعني أنّه كان يوما من الأيام ملحدا، بل إنّه انتسب للحزب الشيوعي كمسيحي[29]، وقد تم اعتقاله في سبتمبر 1940م من قبل حكومة فيشي، ونقله إلى معسكرات الاعتقال التابعة للاحتلال الفرنسي في الجزائر بولاية الجلفة ولم يطلق سراحه حتى نهاية الحرب العالمية الثانية[30].

تم انتخابه في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي في عام 1945م، وكان غارودي الفيلسوف الرسمي للحزب في معظم فترة ما بعد الحرب، مدافعا عن الماركسية وتجلى هذا بشكل واضح في أطروحة الدكتوراه التي نالها من فرنسا "النظرية المادية في المعرفة"[31]، ولكن سرعان ما أصبح غارودي من معارضي الماركسية ومراجعا لأفكارها، وكانت هذه مرحلة فارقة في مسيرة الرجل في أواخر الستينيات، وهو الذي أصبح يرى في الماركسية جمودا لا يستجيب لروح العصر، وينتقد الماركسية المتقولبة.

وفي عام 1960 أسس غارودي "مركز الدراسات والبحوث الماركسية" الذي أداره لمدة عشر سنوات التالية حتى 1970م، وخلال ذلك كان غارودي هو المسؤول عن الترجمة الفرنسية لجميع مؤلفات "لينين"، كما تصدى للوجودية من خلال كتابه "أسئلة موجهة لسارتر"، كما استمر انتقاد غارودي للفلاسفة الشيوعيين والماركسية بعديد الكتب والمؤلفات أبرزها "واقعية بلا ضفاف"[32].

كما أصدر عام 1966م كتابه "ماركسية القرن العشرين" وهو المؤلف الذي قدم فيه نقدا لثوابت ومسلمات الماركسية، وانتقد فيه الفهم الجزافي لمقولة "الدّين أفيون الشعوب" بقوله: "فالقول بأن الدين في كل زمان ومكان يصرف الإنسان عن العمل والكفاح متناقض تناقضا صارخا مع الواقع التاريخي"[33] واستمر نقد جارودي للماركسية والاشتراكية وزادت حدّة التوتر بينه وبين حزبه ودخوله في مجادلات

فلسفية مع زملائه تتعلق بصميم الأيديولوجية الماركسية انتهت بفصله عن الحزب الشيوعي عام 1970م[34]، ثم أخذ غارودي يبتعد عن الاهتمام بالشؤون الداخلية الفرنسية، ليدافع ويدعو لحوار الحضارات[35].

قضى رجاء غارودي حياته كلها في البحث عن الدين الذي يمكنه أن يوحّد بين البشرية، وبعد بحث طويل ودراسة متعمقة للأديان والفلسفات الغربية اقتنع أن الإسلام هو الدين الحق، وأنه هو الذي سينقذ البشرية من الظلال إلى بر الأمان، لذلك اعتنق الإسلام في شهر رمضان المبارك عام 1402هـ الموافق لسنة 1982م متخذا اسم "رجاء"[36]، وقد جاء بعد بحث طويل عن الدين الحق، وبعد دراسته المعمقة للحضارة الغربية التي يقول عنها أنها بنيت على فهم خاطئ للإنسان، وأنّ المعنى الذي يبحث عنه لم يجده إلا في الإسلام.

رغم حداثة إسلام غارودي وكثرة المتاعب التي واجهته سواء من حيث اللغة أو الثقافة استطاع أن يؤلف أكثر من أربعين كتابا منها:

«إسهام الحضارة العربية التاريخي في الحضارة العالمية» وهو أول رسالة له عن الإسلام سنة 1945م بعدما تم إطلاق سراح رجاء غارودي من السجن في الجزائر[37]، كما ألف غارودي عدة كتب أخرى نذكر منها كتاب «وعود الإسلام» (1981)، وكتاب «مسألة إسرائيل» (1983م)[38]، ومؤلفات أخرى منها "الإسلام دين المستقبل" "المسجد مرآة الإسلام" "الإسلام وأزمة الغرب"... وغيرها من المؤلفات، وفي سنة 1978م ألف كتاب «حوار الحضارات»[39] الذي كان له فيه دورا كبيرا في نشر ثقافة حوار الحضارات، وهذا ما سيكون محور دراستنا لرؤية رجاء غارودي لحوار الحضارات.

ثانيا- منطلقات حوار الحضارات عند روجيه غارودي

لقد صاغ رجاء غارودي مشروعه لحوار الحضارات مبنيا على جملة من المنطلقات التاريخية والمعرفية والفلسفية وحتى الاقتصادية والسياسية، ليكون مشروعا حضاريا يمس كافة الجوانب التي تهم حياة الفرد والمجتمعات، مركزا على العلاقات البشرية عبر التاريخ، ذلك أنّ هذه الأخيرة لم تخل من أشكال مختلفة من التفاعل الحضاري تراوحت بين الصدام والحوار عبر محطات التاريخ البشري، فالحديث عن حوار الحضارات لم يكن بالأمر المستحدث والجديد في عالم الفكر والتاريخ، بل إنّه موجود وجود البشر على هذه البسيطة، إلا أنّ غارودي أراد من خلال مؤلفاته تقديم نظرة عميقة وفاحصة تجاه الحضارات الإنسانية المتعاقبة، وصولا إلى الحضارة الغربية، وقد كان كتابه "من أجل حوار الحضارات" الذي صدر قبل أزيد من أربعين سنة وتحديدا سنة 1977 م، نقدا فكريا شديدا للحضارة الغربية، من زاوية نظر فلسفية واجتماعية وتاريخية.

1- المنطلق التاريخي لحوار الحضارات

استند غارودي في مشروعه لحوار الحضارات على المنطلق التاريخي المبني على نظرة متفحصة لتاريخ الحضارات الإنسانية المختلفة، فنجده استهل كتابه بالتشديد والوصف اللاذع للحضارة الغربية التي بدأ تفوقها قبل خمسة قرون، ولكن هذا التفوق وُظف لمصلحة الغرب وحدهم، كما قام على أنقاض الاستغلال البشع للآخر والتحكم والسيطرة بقوة السلاح والإمكانيات، وهنا يقودنا غارودي لصور ومحطات تاريخية يسهب في وصفها، مع اظهار معطيات ومعلومات واحصائيات دقيقة عن نوع هذا الاستغلال الذي بدأ مبكرا من قرون خلت، كما وصف رجاء غارودي الحضارة الغربية كونها صاحبة النظرة الفوقية لذاتها والدونية للآخر غير الغربي، ومطالبته بضرورة التغيير الجذري لهذه النظرة القائمة على الاستعلاء والعنصرية،

والاتجاه نحو علاقات إنسانية متكافئة وندية بين الحضارات البشرية، تراعى فيها الاختلافات الحضارية الطبيعية فيما بينها[40].

فقام غارودي بعملية أشبه ما تكون بتعرية الحضارة الغربية وفضح جرائمها وإزالة الستار عن قسوتها عبر التاريخ، التي كانت نتيجة المنطق الاستعلائي والنظرة العنصرية التي تتصف بها، فبدءاً من الإبادة الجماعية لهنود أمريكا الحُمْر، وأهل أستراليا (السكان الأصليين للقارتين)، بغية التوطن بهما والاستحواذ عليهما، إلى تكرار هذه الجرائم في إفريقيا، وصولا إلى ممارسة نخاسة الزنوج التي أفنت حوالي مائة مليون من الأفارقة، ومن بعده الهجمات الشرسة التي قامت بها بعض البلدان الأوروبية، فيما يُعرف بالموجات الاستعمارية على بلدان عالم الشرق؛ مُمثلة في بلدان إفريقيا وآسيا، وقد كانت الدول العربية والإسلامية الوجهة الاستعمارية الأولى للدول الأوربية.

كما يضيف غارودي أنّ تفوق الغرب كان نتيجة نهب ثروات القارات الثلاث ونقلها إلى أوربا وأمريكا الشمالية، وفي المقابل فإنّ تخلف عالم الشرق كما سماه غارودي "هو التعبير الدال على استغلال بلد بلدا آخر"، أي أنّه نتيجة حتمية للاستغلال، فهما طرفان في معادلة واحدة في النظام الرأسمالي تحديدا الذي تبناه الغرب، ذلك أنّ "النمو والتخلف عنصرا منظومة واحدة، هي منظومة الرأسمالية"، التي دفعت بالغرب من أجل تفوقه المنشود إلى جعل ما نسميه "العالم الثالث متخلفا"[41].

هذا الأساس التاريخي الذي نجد غارودي قد ركز عليه في كتاباته، ومبثوثا في مشروعه، وقد أسهب في تفصيل جشع الحضارة الغربية ومختلف محطاتها، التي لا تغيب عن الذاكرة الإنسانية، وإنّ أي خطوة في اتجاه فتح حوار الحضارات أو حوار الأديان أو حوار الشرق والغرب، فإنّ الذاكرة التاريخية حاضرة وتتحكم في آليات وقضايا ومبادرات هذه الخطوة. بل إنّ هذه العقد التاريخية تعّد من أكبر التحديات أمام حوار الحضارات، وكما أشار غارودي فإنّ التاريخ الغربي كان تاريخا وحشيا في تفاعله وتعامله مع الحضارات الإنسانية الأخرى، وانحسرت نظرته في الاستغلال والاستعمار والاستبداد خدمة لمصالحه وتوسعاته الاستعمارية، وتجسد أشكالا من التعالي والتفوق الغربي على باقي الحضارات الإنسانية بما فيها العربية والإسلامية.

يعد المنطلق التاريخي الذي بنى عليه غارودي مشروع حوار الحضارات بوابة لفتح ملفات تاريخ الحضارة الغربية، ومكاشفة ما قامت به، فلا يبنى حوار الحضارات بتجاوز كل ذلك، حتى تكون الحضارة الغربية واعية ومقرة بجرائمها عبر التاريخ، دون دعوة لتناسي الماضي، بل لتكون فرصة لكشف "الشر الأبيض" هذا المصطلح الذي أطلقه غارودي على هذا الجانب من الدور المشؤوم الذي نهض به الإنسان الأبيض عبر التاريخ[42]، وهنا نلاحظ أنّ رأي غارودي كان مخالفا لبعض الآراء الداعية لحوار الحضارات ولكن بتناسي خلافات وصراعات الماضي، إلا أنّ غارودي لا يرى قياما لحوار الحضارات إلا بعد اعتراف الحضارة الغربية بجرائمها عبر التاريخ وفي حق جميع الحضارات الأخرى، كما أراد من مشروع حوار الحضارات مشروعا قائما على التعايش والسلم وقبول الآخر، ومشروع كوني يتسع للجميع أساسه سلم عالمي.

2- المنطلق المعرفي والفلسفي لحوار الحضارات

الغرب عرض أو عارض، أي أنه طارئ وليس أصيلا، وثقافته مشوّهة، بهذه العبارات الموجزة، يصف رجاء غارودي، العقل الغربي الذي يجنح إلى السيطرة والهيمنة، ولعل ذلك راجع في الأساس إلى التقاليد التي شكّلت الغرب على امتداد مراحل تاريخه، فقد بلورت المسيحية وبالأخص الكاثوليكية قانونه

الأخلاقي، بينما تأثّرت السياسة والحقوق والدولة بالقانون الروماني، وهنا نجد الغرب أضاع فرصة التعاطي مع الآخر غير الغربي بشكل إنساني، فبحسبه: "التاريخ الحقيقي أي التاريخ الذي يرغب على أن يرتكز حول الغرب، قد يكون تاريخ فرص أضاعتها الإنسانية بسبب التفوق الغربي الذي لا يرجع إلى تفوق ثقافته بل إلى استخدام تقنيات السلاح والبحر لأهداف عسكرية وعدوانية"[43]

لقد انطلق غارودي في أغلب كتاباته من تحليل سلوك الحضارة الغربية في علاقتها مع الحضارات الأخرى، مصدرا أحكاما شديدة وجريئة عما يسميه "الشر الأبيض" الذي هدم حضارات أسمى من حضارات الغرب وذلك منذ عصر النهضة، والذي لم يكن "ذروة النزعة الإنسانية" كما يوصف بل كان ولادة أنجبت الرأسمالية والاستعمار[44]، هذا الدور الذي لم يقتصر على الجانب العسكري والاستعماري بل تعداه للثقافة التي بنى عليها الغرب قيمه وأسسه الفلسفية والمعرفية، كما أنّ فهم ثقافة أخرى يستلزم تحولا كبيرا في العقلية الغربية وجهدا كبيرا في التواضع الفكري والقبول ورفض التشويهات المتبادلة والتنازلات، فالحوار لا يقوم على هذا النحو، بل أن يُطلب من كل طرف أن يكون ويصبح ما هو[45]، دون أن يتغيّر كيانه وهويته ووجوده.

كما كان مشروع غارودي لحوار الحضارات متكامل الجوانب ذلك أنه أحدث ثورة في الأنظمة التعليمية من المدرسة إلى الجامعة، بدعوته إلى إصلاح جذري، ليس بتغيير الوسائل وإدراك أفضل الغايات المقصودة، بل بإحداث ثورة ثقافية حقيقية تضع هذه الغايات مجددا موضع السؤال، والتوجه إلى التماس واكتشاف مشروع جديد للحضارة، فهو ينظر إليها على أنها إحدى مخرجات اقتصاد السوق شأنها شأن الأمة والبرلمان، باعتبارها قائمة على المنافسة والمردودية، بل إنّ تعريفا جديدا لقصديات التربية يتطلب تغيّرا جذريا لمحتوى النشاط الحيوي للثقافة وبرامجه وبنائه وسيرورة عمله، والتماس غايات جديدة للمجتمع واختراع مشروع جديد للحضارة، بتنشيط الطاقة الخلاقة والقدرة الخيالية للاستباق الذي يصبح الهدف الأساسي للتربية. وأن تتغير محتويات ومناهج التربية الحالية، لتهدف إلى إعادة الطرح النقدي لنظام قائم، وليس لإنتاج نسخة أخرى عنه، وإلى ايقاظ الطاقة الخلاقة وتنميتها، وليس للتكيّف والتمثل، وذلك يتطلب ما يلي:

- أن يكون للثقافات غير الغربية في هذه التربية مكان مماثل للثقافة الغربية.
- أن يكون للفنون (علم الجمال) مكان مماثل للعلوم والتقنيات.
- أن يكون للاستقبالية (كتأمل في غايات وقيم وحس المستقبل الذي يولد، وكوعي لمسؤوليتنا في هذا الإبداع) مكان مماثل للتاريخ.

فحسب رجاء غارودي فإنّ معرفة الثقافات غير الغربية تحقق حوارا حقيقيا للحضارات، يستطيع أن يجيب عن الأسئلة المطروحة اليوم على المستوى الكوني، باضطلاع الإنسان بالتطور وبتحقيق الانقلاب الضروري، وذلك بجعل ما تواضع الناس على تسميته بـ"العلم" نسبيا، وبوضعه في مجموع الحكمة واسع جدا لا تكون فيه علاقاتنا مع الطبيعة علاقات تحريك أو تلاعب أو غلبة فقط، بل علاقات محبة ومشاركة، ولا تكون فيه علاقتنا مع الإنسان الآخر والمجتمع علاقات فردية غابية بل علاقات مشتركة، وتكون فيه علاقاتنا مع المستقبل محددة بمحض مدّ خارجي للحاضر والماضي، بل بقطع وتجاوز وتصعيد وخلق لمستقبل جديد على نحو جذري[46].

إنّ نظرة غارودي لحوار الحضارات الحقيقي لا يتحقق إلا إذا اعتبر كل شخص الإنسان الآخر والثقافة الأخرى جزءاً من ذاته ومن كيانه، ويكشف من خلاله القصور الموجود، ولا يمكن أن تحل

المشكلات التي تضطلع بمسؤوليتنا إلا بلقاء جديد وحوار مع ضروب الحكمة القائمة في آسيا وإفريقيا والبلدان الإسلامية وأمريكا اللاتينية، وبهذا وحده يمكننا التوصل إلى تصور وإحياء علاقات جديدة أغنى بين البشر والطبيعة من جهة، وبين البشر فيما بينهم من جهة أخرى.

كما نلاحظ في هذا الإطار أنّ غارودي أسس لمعالم نظريته الحوارية بانتقاده للحضارة الغربية القائمة على الهيمنة، ليس من الناحية التاريخية فقط بل من الناحية الثقافية والمعرفية كذلك، وهي ثقافة مبنية على المادية أو الكمية، واصفا إياها بأنها أهملت الجانب الروحي والإنساني كأساس لقيام الحضارة.

وهنا نتفق مع رأي غارودي فمهما كان الأساس المادي مهما لقيام الحضارات، إلّا أنّه لا يشبع حاجة الإنسان إلى السكينة وراحة البال، فالناس في سلوكاتهم يصدرون عن اتجاهات ثلاثة، كما حددها أغلب الباحثين، تتمثل في الاتجاه العقلي، الاتجاه الغريزي، والاتجاه الروحي، فإذا كان العقل هدفه المعرفة وقوامه الإدراك والفهم، والغريزة هي الإحساس البيولوجي للإنسان أو الحيوان للمحافظة على النوع، والتعبير عن حاجات الجسد، فإنّ الروح هي الجانب المعنوي الذي يوازي بين الغريزة والعقل، ويخضعهما معا لقانون الأخلاق، فترد الشارد إلى مكانه في الحياة الإنسانية - على حدّ تعبير برتراند رسل-، الذي يقود إلى الفكر والتأمل والإيمان والسلام الروحي، وهذا الجانب الروحي هو الذي يغذي الحضارة بالنماء والارتقاء، وهو حصيلة القيم والأخلاق والسلوك التي تقود الإنسان والجماعة إلى نهج أثير بيّن تؤمن به وترعاه، وتصونه وتذود عنه لخيرها وصلاحها، وغالبا ما يكون الدّين قوام هذا الجانب الروحي[47].

أمّا الحضارة الغربية فقد غيّبت الأساس الروحي وأهملته، ولم تحكمها الأسس القيمية والأخلاقية فوصفها غارودي بالمتأزمة وخاصة بتبنيها النهج الرأسمالي بقوله: "نحن نعيش في هذا الربع الأخير من القرن العشرين أزمة عميقة في الثقافة الغربية"[48]، فقد استفاد غارودي من تغير قناعاته الفكرية التي عاشها، فلم يتخل عن الماركسية كفلسفة للعدالة الاجتماعية، كما أنه أبقى على فلسفة الحب والزهد التي تميّز الديانة المسيحية، أمّا الإسلام الذي يعدّ منتهى ما توصل إليه غارودي واقتنع به وآمن به مؤسسا على الإيمان والاعتراف بكل الأديان والكتب والرسل التي سبقته، واعترافه بالآخر ووجوده بعيدا عن الالغاء والاقصاء، بل يدعو الإسلام لاستيعابه وتقبله وتعامل معه.

إلّا أنّ هذه النظرة الغارودية التي تمزج بين كل هذه الفلسفات التي تبدو للوهلة الأولى متناقضة، خاصة ممن لا يفهم جوهر الدين في إطار العدالة والمحبة، أو فهم العدالة في إطارها الروحاني، وكان غارودي مصرا على أنه لا يلفق، وإنّما يبشر بإمكان عالم جديد لا تنفصل فيه العدالة الاقتصادية والسياسية عن تقوى الله، ولا يتضاد فيه "وعي الأنا" مع "الوعي بالآخر"[49].

3- المنطلق الاقتصادي لحوار الحضارات

اعتبر غارودي هاجس النمو إله مجتمعاتنا الخفي وهذا الإله الخفي هو إله قاس، ويتطلب ضحايا بشرية، ويشير إلى أنّ أكبر قلق وضيق يثقل على الإنسان اليوم هو بقاء الكرة الأرضية وبقاء من يسكنون عليها، وأنّ أسوأ الأخطار التي تهددنا ليس الحرب الذرية - رغم أنّ القوى العالمية الكبرى قد جمعت متفجرات تكفي لإبادة ما يساوي خمسين ألف مرة مجموع سكان الأرض- بل هي أزمة الطاقة الحديثة التي ارتبطت ارتباطا وثيقا بالنمو، وكان الهم الوحيد هو إيجاد منتجات أو تقنيات استبدالية للبترول، ولذلك لجأت البلدان الكبرى المصنّعة إلى إقامة محطات توليد ذريّة بكل انشراح واطمئنان، وهذه لها خطرها الكبير المدمر للحياة البشرية وجميع الكائنات على سطح الأرض[50].

لذلك يطرح رجاء غارودي البدائل الاقتصادية لإنتاج الطاقة بعيدا عن أخطار الطاقة الذرية، وفي مقدمتها العودة إلى استعمال الفحم، وتكريس اعتمادات البحث لاستخدام الطاقة الشمسية وطاقة المحيطات وسباخها، والطاقة الحرارية الجوفية وطاقة الرياح، ولكن القضية الجوهرية تبقى تصور نموذج للمجتمع والنمو لا يرتكزان على نفقات مجنونة للطاقة، بل يوجهان نحو ترقية انسانية للجميع لا نحو زيادة لنفع البعض فقط وسلطتهم[51].

ويقدم غارودي أمثلة عديدة عن "النمو الوحشي" وهو نمو المجتمعات وتطورها بشكل فوضوي، محتقرة الطبيعة والبشر ومستقبلهم، من غير أي رؤية متكاملة للحفاظ على الكرة الأرضية، وهي متنامية سرطانيا وفق شهوة الربح أو إرادة القوة لدى الأقوى، ولهذا نتيجتها تكون كارثية على الاقتصاد من حيث التبذير وكذا خسارة الأرواح البشرية[52]، ولذلك أراد هذا المفكر تقديم مقترحات حسية وشاملة قبل فوات الأوان لوضع مقرراتنا في المنظور التاريخي لانحرافاتنا الانتحارية الحالية، فكما يقول غارودي بأنه قبل رسم أي مشروع للمستقبل يجب حل المشكلات التي خلقها طراز الغربي للنمو منذ النهضة، والذي وجد في الرأسمالية شكله النموذجي، وهو يتميّز بتكاثر فوضوي سرطاني للنشاطات والحاجات التي تؤدي إلى تطور تشنجي وقاتل في وقت ما[53].

إنّ سياسة النمو التي حللها غارودي في كتاباته وأفكاره جعلت الإنسان يعيش في عالم بلا هدف، وجعلت منه عبدا للآلة دون اعتبار لضرر هذه الآلة، وهو نمو لا يعترف إلا بما هو مرغوب فيه كصنع قنابل ذرية، أو السفر للقمر، أو تدمير المستقبل بالنفايات الإشعاعية الناجمة عن المولدات النووية، رغم أنّ هذا النمو هو لتحقيق أرباح بعض الأفراد فقط، في حين أنه يتلاعب فيه بالجميع، ويرجع غارودي الأزمات التي يعيشها عالمنا إلى ما يطلق عليه "النمو الاقتصادي" وهو يجعل من مليارات البشر في العالم الثالث لا يملكون وسائل لحياة إنسانية أمام ملايين البشر في البلدان الغنية، هذا النمو جعل من عالمنا يحكمه قانون الغاب الذي يأكل فيه الأقوياء الضعفاء[54].

كما أنّ توجه العالم الغربي لتقديم مساعدات مزيفة للعالم الثالث، دون الدخول في حوار حضارات حقيقي لتحديد توجهات المستقبل ماهي إلا أحد طرق الاستغلال والاستعمار، هدفها دمج المستعمرات القديمة في النمط والطراز الغربي للنمو الأعمى، الذي يفاقم أزمة الطبقية واللامساواة والعنصرية بين الشعوب والأمم[55].

لقد أسهب غارودي في كتاباته في شرح رؤيته الاقتصادية الناقدة لتوجهات الاقتصادية للغرب، التي يرمي من خلالها للقضاء على التصور السلطوي للحضارة الغربية، والتوجه لباقي الحضارات غير الغربية والاستفادة منها للدخول في حوار الحضارات حقيقي، يسهم في حفظ البشرية وتحقيق تطلعاتها الانسانية.

4- المنطلق السياسي لحوار الحضارات

أمّا رؤية غارودي السياسية والتي يعرفها بأنها تأملا في غايات المجتمع وإدارة أجهزته المختلفة، فهي تقوم على تنظيم الوسائل تنظيما يتيح في القاعدة تنشيط الوعي النقدي والخلاق لضرورة هذا التأمل في الغايات، وفي المسؤولية الشخصية لكل فرد في تسيير النشاطات الاجتماعية، كما أنّ غارودي كان يعتقد أنّ الإمبريالية والحوار الحضاري لا يلتقيان أبدا، بل إنّ وجود أحدهما يلغي وجود الآخر، "فالحوار بين الحضارات لا وجود له لأنّ الامبريالية موجودة والإمبريالية موجودة لأنّ الحوار بين الحضارات لا وجود له، فعندما تكون الإمبريالية حقيقة واقعة يكون الحوار بين الحضارات وهما، النتيجة لا وجود لحوار الحضارات مع وجود الإمبريالية"[56].

وهي من أكبر العقبات أمام حوار الحضارات وهي العقبات ذات الطابع السياسي، فلا مجال لأن يقام حوار الحضارات في ظل التوترات والمنازعات الخفية أو المعلنة بين الشعوب، وهذه الحقيقة الواقعية هي عكس الحوار تماما، وتغلق الباب في وجه الحوار، ويشير غارودي أن الإحياء الحالي للإسلام قد يصاحبه عديد الإفرازات السياسية الحادة التي يمكن مناقشتها، لكن سرعان من تبطلها الإمبريالية حفاظا على هيمنتها، مما يكفي لخلق الحصار السياسي والإبقاء عليه ومن أجل إقفال الحوار الضروري بين الحضارات[57].

إنّ الغرب في منظور آلاف السنين هو أكبر مجرم في التاريخ، وإنه اليوم بسبب سيطرته الاقتصادية والسياسية والعسكرية التي لا يشاركه فيها أحد، يفرض على العالم بأكمله نموذجه في النمو، الذي يقود إلى انتحار سكان كوكبنا جميعا لأنه يولّد في آن واحد تفاوتات متزايدة، وينزع من نفوس المعدمين وأكثر الناس عوزا كل تفاؤل بأمل في المستقبل ويعمل على أنضاج التمرد البائس، في الوقت نفسه الذي ينتج فيه ما يعادل خمسة أطنان من المتفجرات فوق رأس كل واحد من سكان الكوكب الأرضي"[58]

إنّ كل هذه المنطلقات التي بنى عليها غارودي نظريته لحوار الحضارات منطلقات متكاملة ذلك أنه لا يمكن أن نفهم عالمنا المعاصر وتطوراته الخطيرة بدراسة النواحي السياسية فيه فحسب، أو دراسة إحدى الزوايا الاقتصادية أو الاستراتيجية أو الأيديولوجية كل على حدى، فالدراسة الأحادية الجانب لن تصل بنا إلى فهم دقيق وعميق وشامل، فنحن بحاجة إلى تقويم حضاري جديد لعالمنا المعاصر، ولكي نصل إلى هذه الرؤية نحتاج إلى عقلية المؤرخ للتاريخ والباحث في حركة الحضارات وسير الأمم، وهذا يعني أن يرتكز التقويم الحضاري على رؤية فلسفية تربط الواقع بالتطورات بمنظار نقدي وتحليل مترابط، فالفلسفة تسهم إسهاما بارزا في توفير مناهج مناسبة لمراجعة تجارب المجتمعات الإنسانية بما فيها من مؤسسات فكرية وروحية واجتماعية مراجعة شاملة[59]، وهذا ما انبرى به رجاء غارودي فدراسته كانت متكاملة لكل الجوانب الحضارية للمجتمعات سياسيا وتاريخيا واجتماعيا واقتصاديا ومعرفيا، وكان بمثابة المؤرخ المتفحص والمطلع على المجريات والأحداث التاريخية، وكذا الفيلسوف المنظر والناقد برؤيته المتفحصة.

ثالثا- مشروع الأمل وتحديات التأسيس.

1- ماهية "مشروع الأمل" لحوار الحضارات

كانت أطروحة حوار الحضارات التي جاء بها رجاء غارودي محاطة بظروف وسياقات سياسية وتاريخية، إبان الحرب الباردة التي اتّسمت بتوتر عالمي، وتسابق شجع نحو التسلح، كما كانت بعد عديد الأزمات التي خلفتها الحربين العالميتين الأولى والثانية اللتان كانتا السبب في دمار كبير للبشرية ومشاكل الجوع والفقر والجهل وتردي الأوضاع البيئية، مما جعل الإنسانية تفكر في سبيل للخلاص وتحقيق الأمن والاستقرار، وسبيل للتعايش وقبول الآخر.

ولقد كان مشروع غارودي - القائم على حوار الحضارات والذي صاغ فيها نظرية لفهم العلاقة بين الشرق والغرب- سابقا لمقولة "صراع الحضارات" لهنتنغتون التي صاغها سنة 1993م، مما جعل مشروع غارودي يفرض نفسه في الساحة الفكرية والفلسفية، لينتشر مصطلح "حوار الحضارات" بين المفكرين والعلماء خصوصا في نهاية القرن العشرين بين داع إلى الحوار بين الحضارات وبين مشكك في صحة هذه المقولة ومؤصل لنقيضها.

وكما تتبعنا الأسس التي أقام عليها غارودي مشروعه، رغم كل التحديات والمعوقات التي وقفت أمام المصطلح أولا ناهيك عن النزول بالمشروع إلى الميدان التطبيقي والتاريخي، فقد أقام مشروعه على النقد البناء للحضارة الغربية، ودحض الشبهات الموجهة للإسلام من قبل الغرب ومن قبل الأنظمة السياسية

والفكرية والأيديولوجية، وتوجيه انتقاد لاذع للحداثة والعلمنة والمادية التي غزت العالم بقيم الغرب، وقام بتفكيك تلك الأفكار تفكيكًا ديناميكيًّا ساعد على وضع مادة ذات أساس صلب في معظم المناظرات والجدليات القائمة في صراع الأفكار.

فكان غارودي يبالغ في سرده حول الحضارة الغربية، ليؤسس لمستقبل جديد يشترط العثور على الأبعاد الإنسانية في الحضارات والثقافات غير الغربية، وهو ما أطلق عليه "مشروع الأمل" وهو محاولة غارودي لاكتشاف الحضارات والإنسان اللاغربي، والتعلم منه ومعرفة القواسم الإنسانية المشتركة بين تطلعات كل الحضارات في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية وهذا ما عبّر عليه بقوله: "... إنّ غير الغربيين بإمكانهم أن يساعدونا على الأساس بحدود رؤيتنا الكونية، إنني أتمنى أن تأتي من إفريقيا وآسيا لإتمام تربيتنا فنحن متخلفون في عدّة نقاط حياتية أساسية".

فبحسب غارودي لا يمكننا أن نقيم حوارا حقيقيا بين الحضارات من شأنه أن يتيح إخصابا متبادلا بين الثقافات إذا لم نبدأ بتحليل الآليات التاريخية التي منعت أو زيفت هذا الحوار إلى اليوم، وأرفقت معايير المقارنة ولا سيّما شروط عدم التوازن[60]، بين الشرق والغرب، أو بالأحرى بين الحضارة الغربية وباقي الحضارات، وهي أكبر العقبات والتحديات أمام حوار الحضارات، فالحضارة الغربية التي تتميّز بنزعتها الفردية المتوحشة، وهي مصدر كل الاستبداد والمجاعة والبطالة واليأس والحياة بلا أفق، ذلك أنها تنزع من البشر قيمهم الإنسانية، وشيوع الفوضى أمام تلاعب وسائل الإعلام، ذلك أنّ الهدف الذي يجب أن نرقى إليه الانتقال من هذه الفردية إلى الجماعية الحقيقية أي العالمية التي يصبح فيها الفرد يشعر بمسؤوليته عن مستقبل الآخرين[61].

فيقول غارودي فيما أسماه بمشروع الأمل: "مازالت هناك فسحة سانحة للحياة، ولكن الأمر يقتضي انقلابا كبيرا، إنّ سادة الفوضى العابرة التي نحياها لا يتحدون لنا إلا عن تكيفنا (يعني خضوعنا) مع انحرافات عالم بلا بشر، وبشر بلا مشروعات وبلا غايات إنسانية، في حين أنّ النهضة الإنسانية أو حتى مجرد استمرارها في الحياة لا يقتضي تكيفا في هذا المصير المميت، بل يقتضي قطيعة جذرية معه، في مواجهة الواقعية القاتلة والقدرية لن نفلت إلا بكفاح الأمل"[62].

وأمام الأزمات التي تحيط بالعالم والتي شخصها غارودي في كتاباته لا يرى مخرجا منها إلا بالانخراط في حوار حقيقي مع الثقافات غير الغربية، بشكل ندي بعيدا عن جدلية التفوق – التخلف، بقوله : "إنّ حوار الحضارات حقيقي ليس بجائز إلا إذا اعتبرت الإنسان الآخر، والثقافة الأخرى جزءا من ذاتي، يعمر كياني، ويكشف لي عما يعوزني"[63]، وهنا يوجه "رجاء غارودي" الخطاب إلى القارئ الغربي بقوله: "من الواجب أن نتعلم من الحضارات الأخرى بصورة أساسية، المعنى الحقيقي لعلاقة المشاركة الإنسانية التي تجد كل فاعلية ذاتها وهي تنهض بعبء من أعباء المجتمع المسؤول ... إنّ الحضارات اللاغربية تعلمنا بادئ ذي بدء، أنّ الفرد ليس مركز كل شيء، وأنّ فضلها الأعظم يرجع إلى أنها تجعلنا نكتشف الآخر وكل الآخر دون فكرة مبيتة تضمر التنافس والسيطرة"[64].

كما لا يعتبر غارودي حوار الحضارات حلما طوباويا بل ضرورة حضارية لتصحيح مسار تاريخ البشرية: "إنّ الأمر ليس اصطناع طوباوية لا أساس لها من الواقع، بل أمر وعي ما تصبو إليه آلاف المجتمعات المتشاركة والطوائف على اختلاف أنماطها المتنوعة وهي تسعى كل منها لمصلحتها، إلى أن تغيّر الحياة، إنّ الأمر هو أن نعرف القاسم المشترك بين تطلعاتها وأن نفتح آفاق إمكانيات جديدة"[65] "هذا المجتمع العالمي الذي يهدف لخلق عالم ذي وجه إنساني لا يتضمن أي امتيازات دينية ولا سياسية، لأن

هدفه هو أن يخلق وحدة ليست إمبريالية، ولكن وحدة سمفونية للإنسانية التي يساهم فيها كل شعب وكل مجتمع بثرواته الخاصة، ثروات أرضه وثقافته وإيمانه"[66] كما أنّ بعث الوحدة الإنسانية لا يمكن أن يتم بواسطة العنف والسلاح اللذين كانا يفصمان عراها، ولكنه يتم بواسطة تحالف كل القوى الإنسانية حقا: من الاقتصاد إلى الثقافة إلى الإيمان.

ويعبر غارودي عن رفضه القاطع لرؤية العالم بلا إنسان، والحياة بلا مشروع إنساني باعتبارها حياة بلا معنى، فيدعو للاتحاد من أجل بناء عالم واحد، غني بنوع واختلاف مكوناته الثقافية والتاريخية والقيمية والإنسانية، ومطمئن على مستقبله ومستقبل أجياله المتعاقبة، بواسطة التقاء الشعوب والثقافات في إيمان مشترك، وتمكين كل فرد بحسب موقعه من المساهمة بخبراته وإمكانياته في خدمة الإنسانية بعيدا عن التفريق والعنصرية بسبب اللون أو العرق أو النسب[67]، فكانت رؤية غارودي رؤية بعيدة المدى والتطلعات، لا تنظر بنظرة قاصرة للحاضر فقط، بل محاولة بناء الحاضر لضمان مستقبل آمن للبشرية، ولا يتحقق هذا بإلغاء الآخر واستبعاده من هذه المعادلة الإنسانية بل أن يحظى كل طرف وبحسب موقعه في البناء المستقبلي الإنساني المشترك.

2- التفاعل والإخصاب المتبادل بين الثقافات والحضارات.

أشار غارودي إلى ضرورة أن يتعلم الانسان الغربي والغرب عموما من الحضارات الأخرى مثل الحكمة الشرقية، وبالمقابل يمكن لسكان أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية الاستفادة من بعض الجوانب الإيجابية من علم الغرب وتقنياته، وهذا ما يطلق مبادرة الحوار بين الحضارات، ولكن بحوار يكون فيه كل طرف مقتنعا بأنّ ثمّة شيئا يتعلمه من الطرف الآخر[68]، ويكون مطلبه الإسهام على الصعيد الثقافي في بناء "نظام عالمي جديد"[69].

وهذا ما يتطلب بحسب غارودي فهما للثقافات الأخرى، والتي تستلزم تحولا كبيرا في العقلية الغربية وجهدا في التواضع الفكري والقبول، ورفض التشويهات المتبادلة والتنازلات والمصالحات، ذلك أنّ اللاغربيين قد يعينون الغربيين على وعي حدود رؤية العالم، كما عليهم أن يتخلوا عن مسلك الفاتحين، وهو ما مارسه الغرب طوال هذه القرون[70]، وهو حوار قد يساعد في تحقيق فرضيات العمل وييسّر حدوث هذا الوعي بوحدة الإنسان، فيشير غارودي إلى أنّ كُتاب التاريخ قد شوهوا الكثير من المفاهيم التاريخية، بحكم أنهم هم الجهة الأقوى والمنتصرة، مبررين سيطرتهم بأنّها كانت ضرورة تاريخية، أي أنها كانت تنتج بالضرورة عن تفوق ثقافتهم وحضارتهم، وكذا نتيجة التفوق العسكري والتقني، وهذا الأخير لا ينطوي على مشروع إنساني، وبذلك فقد كانت تلك الغزوات التي قامت بها أوربا تحطيما للقيم الثقافية العليا[71]، فقد كانت استدمارا لا استعمارا وتعميرا، وهذه المخلفات التاريخية هو ما يجب التخلص منها، ولذلك يعتبر ذلك أنّ "التاريخ الشامل لا يمكن أن يكون إلا تاريخ الإمكانات البشرية، والبحث عن الأبعاد التي فقدها الإنسان خلال فرص التاريخ المفقودة وإعادة غزوها، وليس في وسعنا أن ننتزع جبرية المستقبل إلا إذا انتزعنا جبرية التاريخ"[72]، فيعتبر غارودي حوار الحضارات الحقيقي ما يزال في طور بدء المغامرة الإنسانية: إنه أكثر الأمور إلحافا من أجل إقامة علاقات جديدة مع العالم، ومع سائر البشر، ومع مستقبلنا المشترك"[73].

كانت نظرة غارودي إنسانية شاملة لا يلغي فيها أي أثر إنساني ، ومهما كان بسيطا يعتبره عظيما من أبسط أداة حتى القانون الخلقي، والتصميم العمراني والتحف الفنية أو حتى العقائد الدينية، التي يقول عنها أنها ليست مجرد انعكاس للواقع بل تعّد أنموذج ومشروع عالمي واستباق لمستقبل، وهنا يوجه القارئ إلى قراءة التاريخ قراءة إنسانية، تفك فيها ألغاز المشروع الإنساني وآثاره الإنسانية، وهنا يبنى حوار الحضارات

الحقيقي الذي لا يقوم إلا على اعتبار الإنسان الآخر، والثقافة الأخرى جزءا من الذات والكيان وكاشفة لعوز الفرد وحاجته[74].

ولتحقيق هذه الثورة – كما سماها غارودي- المختلفة للإنسانية ومشروع حوار الحضارات يستلزم بحسبه ما يلي:

- أن تدرس الحضارات اللاغربية، لما لها من أهمية وضرورة التي تعادل أهمية الثقافة الغربية.
- أن يشغل مبحث الجمال منزلة تعادل بأهميتها على الأقل أهمية تعليم العلوم والتقنيات.
- أن تعادل أهمية النظرة الأمامية - فن تخيل المستقبل- والتفكير في الغايات والأهداف نفس أهمية التاريخ على الأقل.

واعتبر غارودي هذه الأسس الثلاثة ضرورية أن يضطلع بها حوار حقيقي بين الحضارات، داخل المنظومة التربوية، كما يجب ألا يبقى التعليم مقتصرا على فئة الأطفال فحسب بل يكون تربية مستمرة، وأن يصل إلى الجماهير كذلك[75]، والتي يرى فيها غارودي أنها يمكن أن تحقق نتائج مهمة تتمثل في:

- **إسباغ النسبية على المفاهيم الغربية:** وهو الوقوف بعيدا من الثقافة الغربية ومنظومة التنمية والمشروع الحضاري.
- **تحويل رؤيتنا للعالم عن تركزها حول "أنانا الصغيرة":** فالحضارات اللاغربية تعلمنا أنّ الفرد ليس مركز كل شيء، وأنّ فضلها الأعظم يرجع إلى أنها تجعلنا نكتشف الآخر "وكل الآخر" دون فكرة مبيتة تضمر التنافس والسيطرة.
- **تجديد غايات الأعمال:** ذلك أنّ العلوم اليوم فقدت الإحساس الإنساني والغائية الإنسانية[76].

ويدعوا غارودي إلى إحداث تغيير جذري في النموذج الغربي في علاقته مع الطبيعة، والاستفادة من الحكمة اللاغربية كالصين وإفريقيا والهند والإسلام، وإقامة توازن في النزعة التقنية المادية التي تحكم الغرب، بالاستفادة من التجارب الحية الصوفية والشعرية، في اتصالنا مع الطبيعة لكي لا تملكنا الطبيعة بل نحن من نملكها، وهذا ما سيمكننا منه مشروع حوار الحضارات في مجال الاقتصاد، وإحداث تغيير جذري لنوع التنمية التي يسلكها الغرب، وهذا باكتشاف غايات التنمية، والوصول إلى تعريف آخر لمعنى التطور والنماء.

كما يعتبر غارودي حوار الحضارات الحقيقي يساهم في مكافحة الأنا الغربية، ويدعو إلى معرفة الأنا التي لا تتحقق إلا بالعلاقة مع الآخر وعلاقة بالكل، ويريد من المجتمع أن يعطى مفاهيم أخرى للتقدم الذي لا يتصور في مجموعة إنجازات ومشاريع تقنية، بل يرى المستقبل في حياة جديدة بنسك "اللاأنا" و"اللاعمل" و "اللامعرفة"، إنّ حوار الحضارات هذا يساعدنا بذلك أن نتفتح في الصعيد الثقافي، على آفاق لا نهاية لها في المنظور الذي توحي به في جميع المجالات أحدث تجديدات الثقافة الغربية[77].

بهذه الأسس التفاعلية بين الثقافات والحضارات كان مشروع غارودي مشروعا متكاملا من خلال كل نشاطاته العلمية وكتاباته وأفكاره التي نشرها، بأن يرسي قاعدة متينة للتعايش بين الشعوب، من خلال دعوته إلى تعاون ثقافي نزيه بين مختلف شعوب العالم، أساسه الاحترام والتقدير المتبادل، بعيدا عن الهيمنة الاستعمارية الاستغلالية الرأسمالية الإمبريالية الجشعة، مع المحافظة على الخصائص الثقافية لكل شعب، والتأكيد على عبقريتها ومواطن القوة فيها، التي تمكنها من الإسهام في إثراء الحضارة الإنسانية كل من موقعه، فلا يكون حكرا على الغرب وحضارته المادية التي لو قورنت بحضارات الشرق، لوجدناها تفوقها وتتجاوزها في عديد المجالات إن لم تكن جميعها، وبناء على هذه النظرة الإنسانية المبنية على الاحترام

والتفاهم المتبادل، وجب على كل البشر أن يحترموا الجنس البشري الواحد، فهم في النهاية من أب واحد وأم واحدة، مهما تعددت الأجناس واختلفت الألوان والألسن.

خاتمة:

في ختام هذا البحث الموسوم بـ **"روجيه غارودي ومشروع حوار الحضارات مقاربة بين المنطلقات والإمكانيات"** يمكننا أن نجمل ما توصلنا إليه من نتائج كما يلي:

- حوار الحضارات من المصطلحات الحديثة نسبيا، يرمي إلى مظهر حضاري وفكري تتبادل فيه الأطراف المتحاورة الآراء والأفكار للتوصل إلى تفاهم مشترك ونتائج خادمة للمجتمعات والأمم، تتجاوز به الصراع والصدام.
- رجاء غارودي واحد من أبرز القامات العلمية التي تدرجت انتماءاته الفكرية والأيديولوجية والإيمانية بحثا عن الحقيقة، وصل فيها في آخر المطاف إلى الإيمان بالإسلام، واختياره منهجا ومبدئا، ولذلك نجد نظرية غارودي تجمع بين المبادئ الماركسية الاشتراكية، وبين الروح المسيحية، والإيمان بالإسلام، وهو ما مكنه من تقديم مشروعا متكاملا لحوار الحضارات صاغ فيه محددات المشروع وشروطه ومنطلقاته التي يبنى عليها، وقد جاءت متكاملة فلسفيا ومعرفيا واجتماعيا واقتصاديا وحضاريا.
- أولى غارودي في نظرته للحضارات أهمية للإنسان، وجوهره الإنساني، دون اعتبار لانتماءاته الحضارية أو العرقية أو الدينية، لا فرق فيه بين أبيض وأسود، وقد منح لهذا الإنسان كل حسب موقعه مكانه في الحضارات دون إقصاء أو إلغاء.
- كان غارودي الفيلسوف والطبيب، فيلسوف الحضارات المنظر لحوارها وتفاعلها المثمر، والطبيب المشرح لموضع الداء المانع لتحقيق هذا الحوار، فاتجه للحضارة الغربية بدراستها تاريخيا وحاضرا ومستقبلا مبينا موضع الخلل فيها، ومحملا الحضارة الغربية مسؤوليتها التاريخية جراء نظرتها عنصرية واستعلائية، التي تقوم على استغلال الآخر، وقد استحضر أدلة تاريخية جمّة للتاريخ الدموي والبشع الذي سارت عليه الحضارة الغربية في تعاملها مع غيرها من الحضارات.
- دعا غارودي لتغيير جذري في أسس الثقافة الغربية ومبادئها، ينطلق من ثورة في مناهج التعليم تعمل على إيقاظ الطاقة الخلاقة للفرد، كما تكون فيها مساحة واسعة للتعرف على الحضارات اللاغربية كما الحضارة الغربية، ويكون فيها الاهتمام بالفن والجمال كالاهتمام بالعلوم والتقنيات.
- كما أولى غارودي أهمية كبرى للمجال الاقتصادي لأنه الهاجس الأكبر للشعوب، واعتبر النمو إله الشعوب الخفي الذي تسعى إليه، وأعطى بدائل للحفاظ على مستقبل البشرية بعيدا عن البترول، كاعتماد الطاقات المتجددة كمصدر للطاقة، والابتعاد عن استغلال الإنسان استغلالا وحشيا.
- بنى غارودي مشروع حوار الحضارات على مبدأ التفاعل المتبادل، واستفادة كل طرف من الآخر، وأن يبذل كل طرف جهده في التعرف على الآخر والاستفادة منه واحترامه في إطار إنساني موحد مهما تعددت الأجناس واختلفت الأعراق.

كما يمكننا في نهاية هذا العرض الإشارة إلى بعض التوصيات البحثية التي نراها مهمة، فهذا البحث يفتح آفاقا مختلفة في فكر الفيلسوف رجاء غارودي، هذا الأخير الذي كانت كتاباته متنوعة وثرية سواء في مشروعه لحوار الحضارات أو تعرضه للعديد من القضايا والمسائل بالدراسة والتمحيص وكان له رأيه الخاص فيها، كما يمكن فتح مجالا لاستكمال محاور أخرى في مجال حوار الحضارات، أهمها معيقات

الحوار وواقعه وقضاياه، وكذا ارتباطه بمقولة صدام الحضارات والمدافعين عنها، كلها إشكاليات بحثية مرتبطة بموضوع بحثنا، وما هذا البحث إلا مجال محدد لتناول حوار الحضارات في فكر رجاء غارودي.

قائمة المصادر والمراجع:

المراجع باللغة العربية

1- أحمد محمد عسال، حوار الحضارات "مدخل لرؤية إسلامية"، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط1، 1996م.
2- أرنولد توينبي، الحضارة في الميزان، ترجمة: أمين محمود الشريف، دار إحياء الكتب العربية، حلب، سوريا، د ط، د ت.
3- أميمة عبود، الحوار مع الغرب –آلياته –أهدافه- دوافعه-، دار الفكر، دمشق، د ط، 2008م.
4- أمينة الصاوي وعبد العزيز شرف، رجاء جارودي وحضارة الإسلام، دار مصر للطباعة، مصر، د ط، د ت.
5- توفيق يوسف الواعي: الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية، الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية، مصر، ط1، 1988م.
6- جمال بروال، الدورة الحضارية بين فكر مالك بن نبي وأزوالد اشبنجلر، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2013/2012م.
7- حسين مؤنس، الحضارة – دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د ط، 1978م .
8- الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: نديم مرعشيلى، دار الكاتب العربي، بيروت، 1972م.
9- رالف لنتون، شجرة الحضارة، ترجمة: أحمد فخري، مكتبة الأنجلو المصرية، الجزء 1.
10- رجاء حسين، حوار الحضارات بين الواقع والطموح، الدار السعودية للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2007م.
11- روجيه جارودي: لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيق، مكتبة القرآن، القاهرة، د ط، د ت.
12- روجيه جارودي: ماركسية القرن العشرين، دار الآداب، لبنان، 1983م.
13- روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوّا، دار عويدات، بيروت، لبنان، د ط، د ت6.
14- روجيه جارودي، كيف نصنع المستقبل، ترجمة: منى طلبة وأنور مغيث، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط3، 2002م.
15- روجيه جارودي، مشروع الأمل، دار الآداب، بيروت، ط1، 1977م.
16- روجيه جارودي، وعود الإسلام، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار الرقي، بيروت، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1985م،
17- زكي ميلاد، المسألة الحضارية –كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟-، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999م.
18- زهير سوكاج، من حوار الحضارات إلى حضارات الحوار- رؤية تقويمية -، البحث الفائز بجائزة قطر العالمية لحوار الحضارات، 2018م.
19- عبد الحميد أحمد أبو سليمان، دليل مكتبة الأسرة المسلمة، دار السلام، مصر، ط1، 2008م.
20- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة – تاريخ ابن خلدون-، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط 3، 1967م، المجلد 1.
21- عبد الستار إبراهيم الهيتي، الحوار الذات والآخر، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، العدد99، السنة الرابعة والعشرون، ط1، المحرم 1425هـ/ 2004م.
22- عبد اللطيف الأرناؤوط، أدب الحوار الفكري، ددن، د ب، د ط، 2004م.
23- عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، د ط، د ت.
24- غوستاف لوبون، روح الجماعة، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعرفة، مصر.
25- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، دار بيروت، بيروت، 1968م، المجلد 4،
26- قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، دار العلم للملايين، لبنان، بيروت، ط1، 1981م.
27- لويس معلوف، المنجد في اللغة والأدب والعلوم، لبنان، المطبعة الكاثوليكية، ط19، د ت.
28- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1991.
29- مجلة الأمة، "الفيلسوف رجاء جارودي يعتنق الإسلام"، قطر ،العدد5 ،1402هـ.

30- محمد البهي، الدّين والحضارة الإنسانية، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 2، 1974م.
31- محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر، بيروت، لبنان، المجلد 3، د ط، د ت.
32- نصر محمد عارف، الحضارة-الثقافة-المدنية دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط2، 1994م.
33- ويل وايريل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، لبنان، د ط، ص 1988م، المجلد 1، الجزء 1.

مراجع باللغات الأجنبية:

34- Alain Badiou, Eric Hazan and Ivan Segré, Reflections on Anti-Semtism, USA, Verso Books, 2013.
35- Muhamed AL-Buraey, Administrative Development an Islamic Perspective, America, Routledge, 2010.
36- Oxford Advanced Learner´s Dictionary, USA, Oxford University Press, 6th Edition, 2000.
37- Taylor ,E, B, Primitive Culture, New York: Brentanos, 1924.
38- The American Heritage Dictionary, USA , Houghton Miffin Company,1994.

الهوامش:

[1]- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، دار بيروت، بيروت، 1968م، المجلد 4، ص217 – 218.
[2]- الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: نديم مرعشيلى، دار الكاتب العربي، بيروت، 1972م، ص 134.
[3]- عبد اللطيف الأرناؤوط، أدب الحوار الفكري، ددن، د ب، د ط، 2004م، ص 10.
[4]- عبد الستار إبراهيم الهيتي، الحوار الذات والآخر، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، العدد 99، السنة الرابعة والعشرون، ط1، المحرم1425هـ/ 2004م، ص 172.
[5]- ابن منظور، لسان العرب، (مرجع سابق)، الجزء 4، ص 197،196.
[6]- لويس معلوف، المنجد في اللغة والأدب والعلوم، لبنان، المطبعة الكاثوليكية، ط19، د ت، ص139.
[7]- جمال بروال، الدورة الحضارية بين فكر مالك بن نبي وأزوالد اشبنجلر، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2013/2012م، ص4.
[8]- Taylor, E, B, Primitive Culture, New York: Brentanos,1924, p273,
(نقلا عن: نصر محمد عارف، الحضارة-الثقافة-المدنية دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط2، 1994م، ص33.)
[9]- توفيق يوسف الواعي: الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية، الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية، مصر، ط1، 1988م، ص 20.
[10]- قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، دار العلم للملايين، لبنان، بيروت، ط1، 1981م، ص33 ،34.
[11]- The American Heritage Dictionary, USA ,Houghton Miffin Company,1994,P161.
[12]- Oxford Advanced Learner´s Dictionary, USA, Oxford University Press, 6th Edition, 2000, p211.
[13]- محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر، بيروت، لبنان، المجلد 3، د ط، د ت، ص 454.
[14]- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة – تاريخ ابن خلدون-، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط 3، 1967م، المجلد 1، ص 213-214.
[15]- محمد البهي، الدّين والحضارة الإنسانية، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 2، 1974م، ص 52-53.

[16]- حسين مؤنس، الحضارة – دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د ط، 1978م، ص 15.

[17]- ويل وايريل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، لبنان، د ط، ص 1988م، المجلد 1، الجزء 1، ص 3.

[18]- أرنولد توينبي، الحضارة في الميزان، ترجمة: أمين محمود الشريف، دار إحياء الكتب العربية، حلب، سوريا، د ط، د ت، ص 16.

[19]- رالف لنتون، شجرة الحضارة، ترجمة: أحمد فخري، مكتبة الأنجلو المصرية، الجزء 1، ص 65، (نقلا عن: توفيق يوسف الواعي، الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية، ص 26).

[20]- غوستاف لوبون، روح الجماعة، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعرفة، مصر، ص 17.

[21]- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1991، ص 43.

[22]- المرجع نفسه، ص 43.

[23]- أميمة عبود، الحوار مع الغرب - آلياته - أهدافه- دوافعه-، دار الفكر، دمشق، د ط، 2008م، ص72.

[24]- أحمد محمد عسال، حوار الحضارات "مدخل لرؤية إسلامية"، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط1، 1996م، ص 12.

[25]- رجاء حسين، حوار الحضارات بين الواقع والطموح، الدار السعودية للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2007م، ص65.

[26]- Alain Badiou, Eric Hazan and Ivan Segré, Reflections on Anti-Semtism, USA, Verso Books, 2013, p174.

[27]- روجيه جارودي: لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيق، مكتبة القرآن، القاهرة، د ط، د ت، ص 12.

[28]- عبد الحميد أحمد أبو سليمان، دليل مكتبة الأسرة المسلمة، دار السلام، مصر، ط1، 2008م، ص 881.

[29]- مجلة الأمة، "الفيلسوف رجاء جارودي يعتنق الإسلام"، قطر، العدد 5، 1402هـ، ص67.

[30]- المرجع نفسه، ص67.

[31]- روجيه جارودي: لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، ص 16.

[32]- المرجع نفسه، ص 36-37.

[33]- روجيه جارودي: ماركسية القرن العشرين، دار الآداب، لبنان، 1983م، ص 147.

[34]- Alain Badiou , Eric Hazan and Ivan Segré, ibid , p174.

[35]- عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ص279.

[36]- أمينة الصاوي وعبد العزيز شرف، رجاء جارودي وحضارة الإسلام، دار مصر للطباعة، مصر، د ط، د ت، ص30.

[37]- روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوّا، دار عويدات، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ص6.

[38]- عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، (مرجع السابق)، ص280.

[39]- Muhamed AL-Buraey, Administrative Development an Islamic Perspective, America, Routledge, 2010, p19.

[40]- زهير سوكاج، من حوار الحضارات إلى حضارات الحوار- رؤية تقويمية -، البحث الفائز بجائزة قطر العالمية لحوار الحضارات، 2018، ص 21.

[41]- المرجع نفسه، ص 29.

[42]- روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، (مرجع السابق)، ص 9.

[43]- المرجع نفسه، ص 9.

[44]- زهير سوكاج، من حوار الحضارات إلى حضارات الحوار، (مرجع سابق)، ص 28.

[45]- روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، (مرجع سابق)، ص 107.

[46]- روجيه جارودي، مشروع الأمل، دار الآداب، بيروت، ط1، 1977م، ص 105-108.

[47]- حسين فوزي النجار، الإسلام وفلسفة الحضارة، (مرجع سابق)، ص 15-16.

[48]- روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، (مرجع سابق)، ص 34.

[49]- روجيه جارودي، كيف نصنع المستقبل، ترجمة: منى طلبة وأنور مغيث، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط3، 2002م، ص 6.
[50]- روجيه جارودي، مشروع الأمل، (مرجع سابق)، ص 5-9.
[51]- المرجع نفسه، ص 14-15.
[52]- المرجع نفسه، ص 29.
[53]- المرجع نفسه، ص 37-38.
[54]-المرجع نفسه، ص 136.
[55]- المرجع نفسه، ص 137.
[56]- روجيه جارودي، وعود الإسلام، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار الرقي، بيروت، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1985م، ص 9.
[57]- المرجع نفسه، ص 9.
[58]- المرجع نفسه، ص 19.
[59]- زكي ميلاد، المسألة الحضارية - كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟-، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص 11.
[60]- روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، (مرجع سابق)، ص 40.
[61]- روجيه جارودي، كيف نصنع المستقبل، (مرجع سابق)، ص 31.
[62]- المرجع نفسه، ص21.
[63]- روجه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، (مرجع سابق)، ص 158.
[64]- المرجع نفسه، ص 161-162.
[65]- المرجع نفسه، ص 10.
[66]- روجيه جارودي، كيف نصنع المستقبل، (مرجع سابق)، ص 119.
[67]- المرجع نفسه، ص 120.
[68]- روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، (مرجع سابق)، ص 106.
[69]- المرجع نفسه، ص 75.
[70]- المرجع نفسه، ص 107.
[71]- المرجع نفسه، ص 157.
[72]- المرجع نفسه، ص 158.
[73]- المرجع نفسه، ص 116.
[74]- المرجع نفسه، ص 158.
[75]- المرجع نفسه، ص 159.
[76]- المرجع نفسه، ص 163.
[77]- المرجع نفسه، ص 215-216.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 659 – 672
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

فكرة التجديد ومشروع حسن حنفي النهضوي

The Idea of Renewal and the Hassan Hanafi Renaissance project

د/ زروقـــي ثـــامر
المركز الجامعي آفلو الأغواط
مخبر البحث والدراسات في قضايا الإنسان والمجتمع
thamerdz2012@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/09/15 تاريخ القبول: 2022/03/26

الملخص:
تهدف هذه الدراسة إلى البحث في فكرة التجديد و مشروع حسن حنفي النهضوي الذي أعطى رؤية عملية شاملة لكافة العلوم في تراثنا القديم بالإضافة إلى ذلك أن نبين أن هذا التجديد هو ثورة فكرية في مجملها تهدف إلى التغيير الاجتماعي وأخذ موقفا حضاريا بأبعاده الثلاثة:(ماضي، حاضر ومستقبل)، ومن جهة أخرى أن نبحث في أدوات التجديد من لغة كأداة أساسية للتواصل ، ونأخذ بعين الاعتبار البيئة الثقافية، ونسلط الضوء على المنهج الظواهري الشعوري الذي حاول حنفي تطبيقه على الجبهات الثلاثة: موقفنا من التراث القديم، التراث الغربي ومن الواقع .لذلك تمثلت الإشكالية المركزية لهذه الدراسة فيما يلي: ما هو موقف حسن حنفي من فكرة التجديد ؟ وفيما تجلت فكرة التجديد في مشروع حسن حنفي النهضوي؟
الكلمات المفتاحية: التراث؛ التجديد؛ المنهج؛ الثورة؛ الواقع.

Abstract:

This study aims to investigate the idea of Renewal and the Hassan Hanafi Renaissance project،which gave a comprehensive practical vision of all sciences in our ancient heritage in addition to showing that this renewal is an intellectual revolution in its entirety aims at social change and taking a civilized position with its three dimensions (past, present and future), and on the other hand, we search in the tools of renewal from language as a basic tool for communication and take into account the cultural environment and highlight the phenomenological emotion approach that Hanafi tried to apply on the three fronts: ancient heritage, western heritage and from the reality. Therefore, the central problematic of this study is the following: What is Hassan Hanafi's position on the idea of renewal? And what was the idea of renewal in the Hassan Hanafi Renaissance project?

Key words: Heritage; Renewal; Curriculum; revolution; Reality.

مقدّمة:

إن مشروع " التجديد" عند المفكر "حسن حنفي" مشروع كلي شامل، يهدف إلى إعادة بناء كل ما هو تراثي في بيئتنا. منطلقا من فكرة " القدماء رجال ونحن رجال "، فحسب رأيه قد نأخذ عنهم ولكن لا يمكن الاقتداء بهم هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى أن غياب الموقف الحضاري على المستوى النظري

يؤدي بالضرورة إلى غياب نظرية محكمة في تفسير الواقع أو فهمه فهما صحيحا. وترتبط هذه النظرية كنقطة أولية ينطلق منها التجديد، ولهذا نجد صاحب هذا المشروع يقترح مناهج وبدائل يربطها باللغة وبمعاني اللغة والأشياء، تبعا لأبعاد الفكرة الثلاثية "اللفظ والمعنى والشيء"، بالإضافة أنه قام بربط هذه المناهج بالبيئة الثقافية، أي بمنطق التغبير، وباستخدامه للمنهج الفينومينولوجي ،وبيان نتائج تطبيق هذا المنهج على المسائل الثلاثة التي حددت في مشروعه "التراث والتجديد "وهي: التراث القديم والتراث الغربي والواقع هذه النواحي الثلاثة التي حملت في طياتها فكرة التجديد في كل مشروعه النهضوي، وبحثنا يستمد أهميته من خلال إعادة الاعتبار لتراثنا ،الذي تم التقليل من شأنه، كون أنه لا يمكن لأي أمة التقدم أو الرقي في هياكلها ومؤسساتها، إذا ألغت ماضيها الذي يعتبر ركيزة ومرجعا أساسيا لهويتها، فلا تكون نهضة الأمة إلا بالفهم الصحيح للأفكار والمفاهيم التي لها صلة بالتقدم، ولا يكون إلا بالتخلص من الجهل الناتج من عدم البحث في سبل التطور وبناء الحضارة.

وهدفنا من هذه الورقة البحثية هو التعرف تجليات فكرة التجديد عند "حسن حنفي" ومدى استخدامه للآليات التجديدية كبديل مقدم، بالإضافة إلى ذلك التنويه إلى المنهج الذي استخدمه لبيان فكرته. ومنه تتمثل الإشكالية المركزية لهذه الدراسة فيما يلي: ما هو موقف حسن حنفي من فكرة التجديد؟ وفيما تجلت فكرة التجديد في مشروعه النهضوي؟ أو بعبارة أخرى ماهي سمات المشروع التجديدي عنده؟. وسعيا لحل هذه الإشكالية، ومحاولة الإجابة عن مختلف التساؤلات المتفرعة عنها، اعتمدنا على المنهج التحليلي.

1. مفهوم التجديد عند حسن حنفي:

التجديد عند "حسن حنفي" هو: «إعادة تقسيم التراث طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية، التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية»[1].

وبين المفكر "حسن حنفي" في كتابه "التراث والتجديد"، المحاولات الجادة لتجديد التراث من خلال طريقتين:

أ- التجديد من الخارج: ويكون ذلك حسب قوله: "عن طريق انتقاء مذهب أوروبي حديث ومعاصر ثم قياس التراث عليه، ورؤية هذا المذهب المنقول في تراثنا القديم وقد تحقق من قبل ومن ثم نفتخر بأننا وصلنا إلى ما وصل إليه الأوروبيين المعاصرين بعشرة قرون أو أكثر من قبل، فهناك أرسطية ليبرالية واشتراكية وديكارتية إصلاحية وكانطية أخلاقية وماركسية ومادية غربية وشخصا نية إسلامية ووضعية أصولية ....الخ وهي اتجاهات نشأت بعد أن استطاع عدد من الباحثين الذهاب إلى الخارج في بعثات أولى"[2].

ب- التجديد من الداخل: حيث يقول: "وذلك عن طريق إبراز أهم الجوانب التقدمية في تراثنا القديم، وإبراز تلبية لحاجات العصر من نقدم وتغير اجتماعي فتبرز الاتجاهات الاقتصادية في الملكية العامة وفي تنظيم الزكاة أو نظرياته القانونية في التشريع بوجه عام، ولا تعطي صورة عامة للتراث كله ،وإعادة بناءه طبقا لحاجات العصر في حين أن المطلوب تطويرها وتوسيعها حتى روح العصر"[3]، "إعطاء نظرة متكاملة للتراث كما أنها تقع في الانتقائية وأخذ ما تريد و وترك مالا تريد"[4].

وعليه قضية التجديد عند المفكر "حسن حنفي" هي في الحقيقة، قضية التنظير المباشرة للواقع، من خطأ بين شائعين الأول الذي يتحدث عن العصر، وكأن العصر يحتوي على حلوله في ذاته، والخطأ الثاني هو الذي يبدأ باستنباط الواقع من نظرية مسبقة سواء كانت موروثة أو منقولة أو عصرية، تجمع بين

الموروث والمنقول، فالتراث والتجديد ليس المقصود منه التعامل مع معطيات ثقافية والإصلاح بينهما، بل المقصود منه إدراك الواقع بنظرية علمية[5].

ومنه فالتجديد عنده فكرة مرتبطة بالواقع المعاش، ويمكن لنا أن نعي هذا الواقع من جهة، ومن جهة أخرى فالتجديد هو تجديد التراث بكل جوانبه أي تجديد التراث بصفة شاملة وكلية. ويكون من الداخل والخارج حيث يقول: «فكلاهما يدافعان عن فكر لاعن واقع وكلاهما من أنصار التراث وليس من أنصار التفسير، أما محاولات التجديد فإنها أيضا تتم عن طريق الجمع بين التراثيين، فهي محاولات فكرية، وإن كان الواقع هو المقصود»[6].

وعليه يدعونا المفكر "حسن حنفي" إلى الفهم الصحيح للتراث بصفة شاملة في وحدة متكاملة، دون أن نغفل الواقع، لأنه هو بيت القصيد من أجل إحداث تغيير ولا يكون ذلك إلا عن طريق تجديد التراث وفقا لمتطلبات عصرنا الخاصة حتى لا نقع في الأهواء والانتقائية.

2- أدوات التجديد عند المفكر حسن حنفي

1.2 التجديد اللغوي: إن الحديث عن التجديد اللغوي من منظور "حسن حنفي"، هو الحديث نفسه عن ثلاثية تمثلت في "المفهوم واللفظ والشيء" أو علاقة دال بمدلول، وهكذا مثلا كلفظة تراث أو تجديد أو غيرها من المفاهيم، فنحن نعلم أن مجرد الحديث عن مفهوم ما فنحن نتحدث على ذكر صفات هذا المفهوم، أو مجموع صفاته. من خلال هذا حاول المفكر "حسن حنفي" أن يبين لنا في مشروعه النهضوي آليات أو أدوات للتجديد ومن بينها التجديد اللغوي أو التجديد الخاص باللغة. حيث يقول: «إن اكتشاف لغة جديدة هو اكتشاف للعلم، وطالما تأسس العلم بتأسيس لغته أولا، بل إن تطور العلوم وانفراج أزمتها يحدث باكتشاف اللفظ أو المفهوم، ومن ثم يصبح التجديد عن طريق اللغة هو بداية العلم الجديد، واللغة وسيلة للتعبير، ويمكن لفكرة صحيحة أن نعبر عنها بلغة غير محكمة ثم تضييع الفكرة كما يمكن لفكرة غير صحيحة أن يعبر عنها بلغة غير محكمة فتثبت الفكرة وتنتشر ويعتنقها الناس»[7].

فالمفكر "حسن حنفي" قام بتوثيق الصلة بين اللغة والعلم، ورأى أن اكتشاف أي لغة هو اكتشاف لعلم جديد، فعلاقة العلم باللغة علاقة تكاملية هذا من جهة ومن جهة أخرى أن العلم في حد ذاته لغة، وأن مجرد التأسيس لعلم ما سواء كان علم أصول الفقه وعلم الكلام أو علم أصول الدين، هو في حد ذاته إنشاء للغة أو نشأة للغة جديدة.

ومن خلال هذا المنطلق قارن بين اللغة التقليدية واللغة الجديدة حيث أنه بَيَنَ قصور الأولى ومميزات الثانية فيما يلي:

2-2- قصور اللغة التقليدية:

أ- أنها لغة إلاهية تدور الألفاظ فيها حول الله ولو أنه يأخذ دلالات متعددة حسب كل علم. فهو: "الشارع" في علم أصول الفقه وهو "الحكيم" في علم أصول الدين، وهو الموجود الأول في الفلسفة وهو "الواحد" في التصوف، فلفظ" الله" يستعمله الجميع دون تحديد سابق لمعنى اللفظ»[8]، وباعتباره معنى مطلقا يراد التعبير عنه بلفظ محدود وذلك لأنه:

- يعبر عن مطلب وليس عن معنى معين، أي أنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة أو بتصور عن العقل. هو رد فعل على حالة نفسية أو عن إحساس أكثر منه تعبير عن قصد أو إيصال لمعنى معين. فكل ما نعتقده، ثم نعظمه تعويضا عن فَقْدٍ يكون في الحس الشعبي هو الله، ولا يوجد

متكلم أو فيلسوف أو فقيه أو صوفي نبه على أنه لا مشاحة في الألفاظ. وأن صلة المعنى باللفظ كصلة النفس بالبدن.

- دينية خالصة، مثل: دين، ورسول، معجزة، النبوة، وهي لغة عاجزة عن إيصال مضمونا للعصر الحاضر»[9].

يوضح "حسن حنفي" أن اللغة التقليدية لم ترتبط بالعلم بوجه التجديد، بل ارتبطت بكل ما هو ديني إلهي، وهذا ما سماه حنفي المنعرج أو الجانب الإلهي الخارق للعادة، أي "المعجزة" وهو القالب لكل الأديان.

- اللغة في تراثنا القديم لغة تاريخية حيث يقول: «واللغة في تراثنا القديم لغة تاريخية تعبر عن وقائع تاريخية أكثر تعبيرها عن الفكر وأشخاص أو حوادث أو مناطق جغرافية، وليست مفاهيم علمية لها دلالتها المستقلة»[10].

- اللغة في تراثنا القديم لغة تقنية حيث يقول: « واللغة في تراثنا القديم لغة تقنية، تضم الوجود وتضعه في قوالب، فهناك قانونية المصطلحات في أصول الفقه، والتقسيمات العقلية أصول الدين والفلسفة على السواء، وكلما تبدأ بعبارات مثل "يجب على" أو "من الواجب أن"، وكأن الحياة يمكن أن يفوض عليها قانون من الخارج، وكأن الإنسان ما هو إلا مستقبل لتشريعات مفروضة عليه من كل علم، باستثناء أصحاب الطبائع الذين أرادوا فهم كل شيء على أنه طبيعة»[11]، فاللغة التقليدية زاخرة بالألفاظ لأنها لغة الوحي، وهي لغة أصلية، واستخدامها لألفاظ معينة في الحس الشعبي لا تؤدي المعنى الصحيح لها. لذلك وجب إعادة النظر في استخدامنا للمفاهيم.

2-3- مميزات اللغة الجديدة: إن اللغة الجديدة التي نادي بها "حسن حنفي" " لديها مميزات وخصائص تتميز بها تتمثل فيما يلي:

أ- أنها عامة، حيث يقول: «أن تكون اللغة الجديدة عامة، بل وأكثر درجات اللغة عموما حتى يمكن بها مخاطبة كافة الأذهان»[12].

ب- أنها مفتوحة، حيث يقول: «أن تكون اللغة الجديدة مفتوحة نقيل التغيير والتبديل في مفاهيمها أو في معانيها أو حتى في وجودها، وإما بإبقائه أو إلغائه كلية، اللغة المفتوحة ليست جامدة محددة، بل تقيل إضافات وتغييرات كل خبرة إنسانية فردية أو مشتركة، فيمكن النقاش مثلا في العام والخاص»[13].

ج- أنها عقلية حيث يقول: «أن تكون اللغة عقلية حتى يمكن التعامل بها في إيصال المعنى، وأية لغة قطعية لن تعبر عن شيء لأنها مغلفة على نفسها، واللغة القطعية لغة توقيفية خالصة، إما أن تقبل أو ترفض، ولكن لا يمكن تغييرها أو إعطاؤها معاني جديدة، اللغة العقلية هي التي يفهمها كل الناس بلا شرح أو تعليق أو سؤال أو استفسار بل يفهمها العقل بطبيعته، ويتعامل معها كأنها منه، فالعمل، والحرية، والشورى، والطبيعة، والعقل، كلها ألفاظ عقلية في علم التوحيد، لا يمكن للعقل أن يرفضها. أما ألفاظ الله، الجنة، النار، والآخرة، والحساب، والعقاب، والصراط، والميزان، فهي ألفاظ قطعية صرفة لا يمكن للعقل أن يعامل معها دون فهم أو تفسير أو تأويل؛ لذلك سماها تراثنا القديم السمعيات وأخرجها من العقليات»[14].

د- أن يكون لها ما يقابلها في الحس والمشاهدة والتجربة، حيث يقول: «أن تكون اللغة لها ما يقابلها في الحس والمشاهدة والتجربة حتى يمكن ضبط معانيها والرجوع إلى واقع واحد يكون محكما للمعاني ومراجعا إذا تضاربت وتعارضت فألفاظ الجن والملائكة والشياطين بل والخلق والبعث والقيامة كلها ألفاظ تتجاوز الحس والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها لأنَّها لا تشير إلى واقع، ولا يقيلها كل النَّاس، ولا تؤدي دور الإيصال»[15].

ويشير المفكر "حسن حنفي" إلى أن الحديث في الميتافيزيقا ليس له علاقة بالواقع المعاش فلا يمكن مشاهدته وربطه بالحس والتجربة لأنها تتجاوزه، فمثلا الملائكة والجن لا يمكن لجميع الناس تقبلها، واستقبالها لأنها لا تؤدي دور إيصال هذه المفاهيم.

هـ- أنها إنسانية، حيث يقول: «أن تكون اللغة إنسانية لا تعبر عن مقولة إنسانية كالعمل والظن، واليقين، والقصد، والعقل، والزمان، فهي كلها تشير إلى جوانب من السلوك الإنساني لواقع في الحياة اليومية، واللغة هي تعبير وإيصال للمعنى وليست للقضاء عليه، ومحو الشيء المشار إليه، أما اللغة التي لا تعبر عن مقولات إنسانية مثل "الله" و"الشيطان"، فهي لغة اصطلاحية عقائدية تشير إلى مقولات غير إنسانية. وبالتالي يمكن نقل عصرنا من "مرحلة التمركز حول الله وهي المرحلة القديمة إلى مرحلة التمركز حول الإنسان "وهي المرحلة الحالية»[16].

ففي نظر المفكر "حسن حنفي" يجب أن تكون اللغة إنسانية أي تعبر عن ماهية الإنسان ولا تعبر عن مقولات الإنسان فمعاني "الله" وغيرها من الألفاظ هي اصطلاحات عقائدية تشير إلى مقولات غير إنسانية فإذا أخضعناها للتأويل فإننا بذلك أعطيناها مدلولات إنسانية، فالإنسان في التراث القديم كان مستورا ومغطى فهي هذا العصر وجب اكتشاف لأن العصر الحالي أو الحاضر هو عصر الإنسان وإبداعاته وبهذا فمهمة التراث والتجديد تكمن في إعادة البناء.

و- أن تكون عربية، حيث يقول: « أن تكون اللغة عربية وليست مستعربة أو معربة عن طريق النقل الصوتي للغات والألفاظ الأجنبية بدعوى قصور اللغة العربية عن الإمداد بمفاهيم حديثة تعبر عن مضمون العصر واكتشافاته وقد وقع إخواننا الشوام والمغاربة في هذه الألفاظ المستهجنة بدعوى التحديث والخطورة هي جعل الحديث من الخارج وليس من الداخل»[17].

يرى المفكر "حسن حنفي" أنه يجب إخضاع التجديد اللغوي إلى ثلاثية الأبعاد "اللفظ والمعنى والشيء"، حيث يقول: « ويمكن إخضاع التجديد اللغوي إلى منطق محكم يقوم على التعبير المطابق المعنى والذي يقوم بوظيفته في الإيصال، فالمنطق اللغوي يشمل جانبين: جانب التعبير وجانب الإيصال وهما لا ينفصلان بل يشيران معا إلى حياة اللفظ ودورانه بين المتحدث والسامع، ويمكن وصف هذا المنطق بتجديد اللغة بطرق ثلاثة إما بالانتقال من اللفظ التقليدي إلى معناه، وإما بالانتقال إلى معنى اللفظ التقليدي إلى لفظ جديد، وإما بالانتقال من الشيء نفسه الذي يشير إليه اللفظ التقليدي إلى لفظ جديد»[18].

3- منهج التحليل الشعوري (الذي طورته المناهج الفينومينولوجية)

إلي جانب منطق التجديد اللغوي نجد المفكر "حسن حنفي" يبين آلية ثانية من آليات التجديد، وهي ما عبر عنه بالمشتاق مستويات حديثة للتحليل، أي الشعور كمفهوم مستقل يعبر عن حديثه الوعي بوجه التحديد، حيث يقول: «ويمكن تجديد الموروث القديم عن طريق كشف مستويات عامة مشتركة بين العلوم الموروثة يمكن الكشف عنها وهي في نفس الوقت إحدى مقتضيات العصر، فإذا كان منطق التجديد اللغوي قد أعطى لنا قدرة هائلة على التعبير عن المعاني والأبنية المثالية الموروثة المغلقة باللغة التقليدية فإن المستويات الحديثة للتحليل تعطينا ميدانا خصبا تظهر فيه خصوبة التراث، وأعني بمستوى التحليل المتطور الذي ينظر منه إلى التراث»[19].

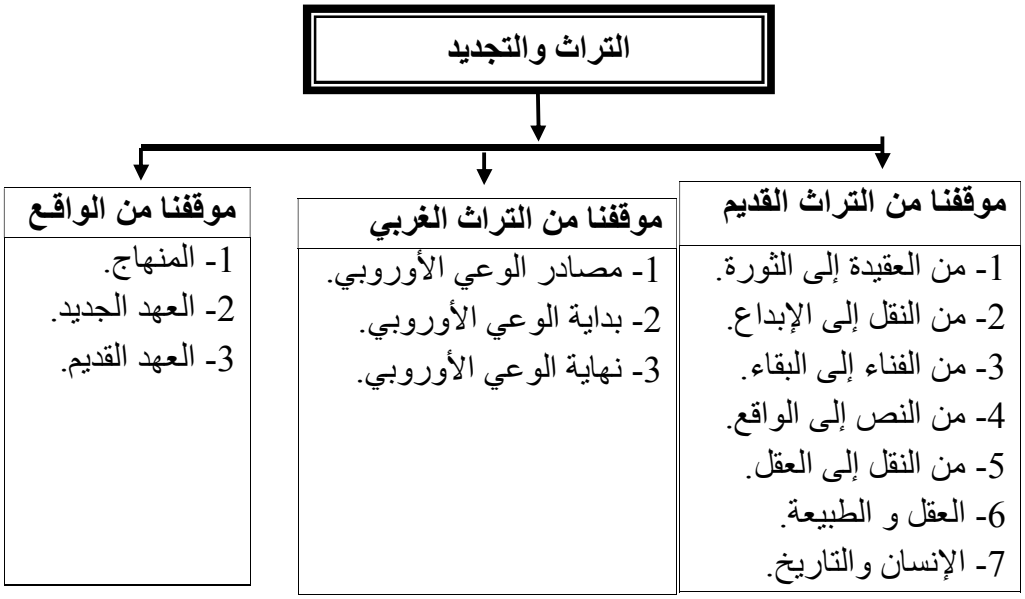
يؤكد المفكر "حسن حنفي" على توظيف التحليل الشعوري أي الوعي الذاتي في قراءة التراث، ورأى أن مستويات الشعور تعطينا النظرة الصحيحة لقراءة التراث، ووضح أن قراءة المعاصرين للتراث يروح الأصالة المعاصرة، قد يوقعنا في عدم فهم التراث واحتوائه بروح العصر هذا.

ويعلن رفضه لمناهج وأساليب المعرفة العلمية، وهو يقر بصراحة عدم جدوى دراسة الظواهر وفق المناهج العلمية الأكاديمية الإحصائية والتطبيقية، وماذا يظل بعد ذلك غير المعرفة الحدسية-الصوفية الطامحة إلى إيصال مباشر بالفكر ورؤية مباشرة للواقع.

4- نتائج تطبيق المنهج الشعوري على الجهات الثلاث.

- إن مفكرنا حسن حنفي يدعو إلى ضرورة القراءات الذاتية للتراث بمقوماته التي حددها في ثلاث مستويات، الأول التراث القديم والثاني موقفنا من التراث الغربي في إشارة لمشروعه الكبير حول الاستغراب كرد على الاستشراق وهو قراءة التراث الغربي بوسائل شرقية عربية بمعنى نظرية التفسير ومحاولة فهم البينية الفكرية والإيديولوجية التي تحكم واقعنا العربي الإسلامي لإيجاد مخرج وحل لمشكلة التراث في مواجهة الحداثة الغربية وما خلفه المستشرقون من تراث إسلامي كبير على مستوى الدراسات والمناهج والمعرفة بتاريخ المسلمين[20].

- من هذا المنطلق قام المفكر "حسن حنفي" بتقديم مشروعه بجهاته الثلاث بالتفصيل كما يلي[21]:



قبل التطرق إلى جهات مشروعه، وجب علينا التطرق إلى طرق إعادة البناء مثل ما وضحه "حسن حنفي": "هناك طرق أخرى خاصة يمكن بها إعادة بناء كل ما هو تراثي على حدة، وهذه العلوم هي موضوعات التجديد وإعادة بناءها هو التجديد، ويمكن إجمال الطرق في الآتي:

أ- وصف كيفية خروج كل علم منها من النص الديني عن طريق الفهم بالحدس المباشر للنصوص أو اللغوي أو الشعوري للنصوص المتشابهة طبقا لظروف العصر التي سميتها، وهو ما يمكن تسميتها "منطق التفسير".

ب- وصف العمليات العقلية التي حددت طبيعة الظواهر الفكرية والتي هي وراء بناء العلوم[22]، وهي عمليات عقلية واحدة تنشأ في كل حضارة تبدأ من معطى مركزي هو الوحي وبمعرفتها يمكن إعادتها من جديد ابتداء من العصر الحاضر، وهذا ما يمكن تسميته "بمنطق الظواهر".

ج- تحديد الظواهر الإيجابية والسلبية في كل علم وهو إما يمكن تسميته "منطق القيم".

د- نقل كل البناء النظري السابق بعد نقده وتمحيصه على أساس نظري جديد لإعطائه أبعادا جديدة سواء من حيث اللغة التي يعبر بها، ومن حيث الكشف عن مستويات جديدة للتحليل أو من حيث المادة التي يحددها الواقع الجديد وهذا ما يمكن تسميته "بمنطق التجديد"[23].

ما يمكن التواصل إليه من خلال التطرق إلى موضوعات التي يقوم التجديد بدراستها هو أنه يعتمد على المنهج الظواهري الذي يقوم بوصف الظاهرة من خلال كيفية خروج كل علم منها وذلك عن طريق الحدس المباشر، ثم القيام بوصف العمليات العقلية من إدراك وشعور وغيرها وهي بذلك تنشأ في كل بيئة حضارية بدأت أو انطلقت من الوحي وبعد ذلك يمكننا تحديد ما هو إيجابي وما هو سلبي في الظاهرة المدروسة أي تقوم بتقييم الظاهرة، ثم الكشف عن مستويات التحليل أي نبحث عن التمظهرات الشعورية في كل بناء نظري سابق من أجل تقديم بعداً لها شاملا وهنا يظهر التجديد والخلاصة تقوم بتفسير ووصف الظاهرة ثم تقييمها وبعد ذلك نستطيع أن نجدد داخل هذه الظاهرة المدروسة سابقا نظريا، وهذا يكون إلا عن طريق تطبيق المنهج الشعوري على الجهات الثلاثة لمشروع "التجديد".

1.4- موقفنا من التراث القديم: قام المفكر "حسن حنفي" بتقسيم هذه الجبهة مثل ما ذكرنا سابقا إلى سبعة أجزاء، بالإضافة إلى بيانه لكل جزء على حدا، وفي هذا القسم يتم تحليل التراث في شعورنا، وصولا إلى المعاني الجوهرية له، أي المعاني المحاديثة لوعينا، وبوصولنا إلى هذه المعاني، يمكننا إعادة بناء التراث مرة أخرى على أساس تجديد لغته ومادته، وفي هذه الحالة، فإن التراث القديم الذي كان يوجه سلوك الجماهير نحو الثبات الاجتماعي، جل ما نستفيده من هذا القسم هو التعرف على مناهج التفسير التراثية[24].

أولا/ من العقيدة إلى الثورة: حيث قال: «وتلك هي مقدمتنا لهذا الجزء الأول من "التراث والتجديد" وهو "من العقيدة إلى الثورة" محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين القديم»[25].

ويبين المفكر "حسن حنفي" من خلال بيانه لهذا الجزء فيقول: «لذلك ارتبط من «من العقيدة إلى الثورة» بالعقائد الإصلاحية فهي وحدها التي تركز على دور العقائد في تفسير حياة الناس تصوراتهم وأساليب حياتهم من أجل تغيير الأنظمة الاجتماعية والسياسية وإعادة نظام التوحيد»[26].

نجد المفكر "حسن حنفي" موضحا علاقة العقائد الإصلاحية بالدور الذي تلعبه في تغيير سلوك الناس وذلك كله من أجل إعادة بناء نظام التوحيد والذي يقصد به" علم الكلام " وبعد ذلك يبين اسم كل من العقيدة والثورة وما يمثلانه في رأيه: «فالعقيدة هي التراث والثورة هي التجديد»[27].

ولذلك يتوصل المفكر "حنفي" إلى أن علم أصول الدين هو الذي يقوم بقراءة الواقع المعيشي للمسلمين وذلك في قوله: «علم "أصول الدين" إذن هو العلم الذي يقرأ في العقيدة واقع المسلمين من احتلال وتخلف وقصر وفقر كما يرى فيها مقومات التحرر وعناصر التقدم وشروط النهضة لو تم إعادة بنائه طبقا لحاجات العصر بعد أن بناه القدماء تلبية لحاجات عصرهم»[28].

وما يمكن استخلاصه أن المفكر "حنفي" قدم لنا رؤية محتواها أن علم أصول الدين تم بناءه عند القدماء تلبية لمقتضيات العصر، الذي وجد فيه ولذلك يتم إعادة بناءه، من خلال البحث في أسسه ولهذا يكون العلم الذي يقرأ لنا واقع المسلمين في اللحظة الراهنة بما يواكب العصر الذي وجدنا فيه "نحن" لأن كل واقع معشي متغير من عصر إلى عصر.

وبهذا «يهدف التأصيل الواقعي إذن إلى إعادة بناء «علم أصول الدين» بحيث تتحول العقيدة إلى ثورة للدفاع عن البلاد وإطلاق للتوحيد من عقاله، وإيقاظه من سباته، وتحويله إلى فاعلية في الأرض وحركة في التاريخ»[29].

وبالتالي يقوم "حسن حنفي" بإعادة بناء أمور كثيرة تخص علم أصول الدين والذي يكون عن طريق البحث في أصول العقائد وبعد أن نقوم بالبحث في الأسس النظرية للعقائد تتحول إلى ثورة هذه الأخيرة هدفها التغيير وبهذا تدافع عن البلاد من أجل بلوغ التقدم والنهضة في كل جوانب الحياة ويكون ذلك عن طريق العمل وهذا هدف المعاصرين في نظره.

ثانيا- (من النقل إلى الإبداع): حيث قال: «المحاولة الثانية لإعادة بناء علوم "أصول الدين" في مشروع " التراث والتجديد" من أجل بناء العلوم الإسلامية طبقا لظروف العصر»[30]. وفي هذا الصدد يبين "حنفي" نقده الذاتي للجزء الأول وما حمل في طياته من عيوب ظهرت في طريقة العرض ويبين تلك العيوب «لم يحدث التوازن المطلوب بين التراث والتجديد»[31].

ويبرز المفكر" حنفي" الجزء الثاني في قوله: «كان من الطبيعي أن تأتي من "النقل إلى الإبداع" محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة بعد من "العقيدة إلى الثورة " محاولة لإعادة بناء "علم أصول الدين" وكلها تم الإعلان عن ذلك في مشروع "التراث والتجديد" لعدة أسباب أهمها:

1- علوم الحكمة تطوير طبيعي لعلم أصول الدين.

2- علوم الحكمة أيضا تطوير لعلم أصول الدين من حيث منهج الاستدلال فبينما يعتمد على أصول الدين علي الدليل النقلي والدليل العقلي فإن علوم الحكمة تعتمد في الغالب على الدليل العقلي وحده[32].

3 علوم الحكمة تطوير طبيعي لعلم أصول الدين وتحويل العقائد إلى نظريات وقواعد الإيمان إلى تصورات عامة للكون، وباختصار تحويل "الثيولوجيا" إلى أنطولوجيا" لقد وضع علم أصول الدين نظرية الذات والصفات والأفعال، ثم طورتها علوم الحكمة إلى نظرية واجب الوجود، انتقالا من علم الأذهان إلى عالم الأعيان.

علم أصول الدين يتعامل أساسا مع الداخل مع الموروث في حين تتعامل علوم الحكمة أساسا مع الخارج الوافد المنقول.

وبعد أن بين حنفي علاقة أصول الدين بعلوم الحكمة بأنها تطوير للأول من خلال منهج الاستدلال الذي يتخذه كل من العلمين، يُظهر لنا نقدا موجها ضد فريقين:

الفريق الأول: يمثله المستشرقون وأتباعهم من العرب حيث يقول: «المستشرقون وأتباعهم من العرب الذين يرون علوم الحكمة مجرد نقل لفلسفة اليونان وامتداد للتراث اليوناني داخل التراث الإسلامي حكما على ظاهرة اللغة وتأثر بالحضارة الغربية التي ترى أن اليونان هم الأصل...

الفريق الثاني: يمثله الفقهاء القدماء والمحدثون، حيث يقول: «فهم الذين يعتبرون فلاسفة الإسلام مجرد دوائر منعزلة على هامش الحضارة الإسلامية يكثرونهم ولا يرون لهم أي دور إلا في تبعية اليونان بل والتآمر على العقيدة»[33].

وما يمكن التوصل إليه أن مفكرنا حنفي يبين لنا أن كلا التراثيين سواء الغربي الذي تمثله الحضارة اليونانية أو التراث الإسلامي في نظره يعتبر نقلا ليس إلا وبتأثرنا نحن بالآخر انتهينا إلى فكرة أنهم هو أصل كل حضارة وكأنهم هو المعجزة أو أن العقل الإنساني كان في حالة انتظار حتى بروز العقلية اليونانية لأنها أهل للإبداع والأصل وفي هذا الإطار يقوم حنفي بنقد المستشرقين في هذا الأمر من خلال نقد إعطاءه حجمه المناسب له، أما نقده للفقهاء والمحدثين الذين قاموا بتكفير الفلاسفة المسلمين لأنهم كانوا أهل إبداع، ويضيف موضحا موقفه حيث يقول :«"من النقل إلى الإبداع" على فرض مغاير أن الحكماء لم يكونوا

تابعين للنقل ولا نقلوا عنهم بل كانوا مبدعين، نقلو أولا من أجل التمثيل ثم أبدعوا ثانيا تأكيد على وحدة الثقافة»[34].

ثالثا/ من النص إلى الواقع: (إعادة بناء علم أصول الفقه) حيث يقول: «يمكن دراسة علم أصول الفقه بعدة طرق تحددها مادة العلم التي توجد في كتب علم الأصول مما يحتم إتباع منهج تحليل النصوص صحيحا أن هناك واقعا خارجها نشأت النصوص فيه ولكن هذا الواقع يساعد في شرح تكوين النص وليس في فهم مكوناته الداخلية»[35]. بمعنى يحاول مفكرنا حسن حنفي أن يبين كيفية نشأة النص الأصولي من خلال تكوينه دون الاهتمام بتحليل مضمونه (النص) «فالأصح دراسة تكوين النص من خلال وقائعه التاريخية وعلاقاته بالواقع وبهذا نعرف نحن تاريخنا من خلال النص المعطي وليس العكس ويوضح حنفي ذلك من خلال تتبع نشأة النص الأصولي المذهبي وتكوينه، النص المالكي والنص الحنفي، والنص الشافعي والنص الحنبلي على التوالي وميزة هذه الطريقة أنها تبين نشأة أصول كل مذهب وتطوره من السابق إلى اللاحق والرابعة والثانية تتبع نشأة النص الأصولي وتطوره يصرف النظر في المذاهب الفقهية»[36].

ومن خلال هذا يركز المفكر" حنفي" على الطريقة الثانية والتي تقوم بدراسة النص الأصولي وتكوينه دون الأخذ بعين الاعتبار النظر في تلك المذاهب.

رابعا/ "من الفناء إلى البقاء": وهو محاولة لإعادة بناء علوم التصوف وهو الذي يكشف لنا عن الطابع الوجداني الصوفي ،حيث يقول: «التصوف كطريق يبدأ من الخارج إلى الداخل ثم من الداخل إلى أعلى، من العالم إلى النفس، ثم من النفس إلى الله، من أفعال الجوارح إلى أفعال القلوب ومن أفعال القلوب إلى الأفعال الإلهية»[37]، والمقصد الذي يرمي إليه مفكرنا حنفي أن الإنسان في هذه الحالة يمثل بعدا مستقلا يتجلي في انتقاله من مرحلة إلى مرحلة ويمثل التداخل الخلقي بالنفسي وهذا ما عبر عنه في أفعال الجوارح وأفعال القلوب وبهذا يمكننا التعرف على الشعور كنقطة بداية لعلم التصوف.

خامسا/ العلوم التقلية من (النقل إلى العقل): وفي هذا الجزء نجد المفكر "حنفي" يريد بعد أن «أعاد بناء العلوم النقلية الخالصة وهي خمسة: القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، تركها القدماء دون إعمال العقل فيها لأنها كانت في مرحلة التجميع والرواية والتدوين، وضع القدماء أسسها بناء على معطيات عصرهم، ولم يطورها أحد بعدهم»[38] بمعنى هذه العلوم جاءت مواكبة للعصر الذي وجد فيه هؤلاء فلماذا لا يمكننا إعمال العقل في هذه الأخيرة؟ وإعادة بناءها وفقا لما يواكب عصرنا نحن لأن جيل القدماء يختلف اختلافا كليا عن جيل العصر هذا لذلك اعتبر مفكرنا حنفي أن «"من النقل إلى العقل" إعمال العقل فيما تركه القدماء للنقل ووحده وجعل هذه العلوم الخمسة علوما وقفية خالصة كما تحولت العلوم العقلية النقلية الأربعة (التي تمت إعادة بنائها من قبل إلى علوم عقلية واقعية خالصة أخذا بالتدريج في مهام الأجيال حتى يتعود الناس على إعمال النظر فيها»[39].

يظهر مفكرنا حنفي معالم نظرية التفسير بشكل واضح في الجزء الخامس من النقل إلى العقل وهي دعوة إلى إعمال النظر بالتدرج وذلك بأخذ بعين الاعتبار مهمة كل جيل واختلافه عن النظر من أجل إعادة البناء لأن الواقع المعاش يفرض ذلك وهنا يركز حنفي على أولوية الواقع على الفكر وليس العكس.

سادسا/ العقل والطبيعة: حيث قال: «وفيه يتم إعادة بناء العلوم الرياضية من جبر وحساب وهندسة وفلك وموسيقي بحيث يتم اكتشاف موجهات الوحي الشعورية التي أدت إلى الاكتشافات النظرية في هذه العلوم وبالتالي يتم معرفة وظيفة التوحيد في الشعور، كما يتم إعادة بناء العلوم الطبيعية من كيمياء وطبيعة وطب وتشريع من أجل معرفة وظيفة الوحي الشعور نحو الطبيعة وتحليل قوانينها وهو ما سمى في دراساتنا

الحديثة لتاريخ العلوم عند العرب وهي العلوم الإسلامية التي نشأت أيضا بتوجيه الوحي نحو العقلي ونحو الطبيعي»[40].

سابعا/ الإنسان والتاريخ: حيث قال: «وهي محاولة لوصف بناء الحضارة الإسلامية وتطورها مع تأسيس وحدة العلوم في التراث القديم ونقل الحضارة الإسلامية إلى طور جديد وتحويل صورتها في التاريخ في التاريخ من حضارة الكهف إلى حضارة السهم[41] والإنسان والتاريخ هما البعدان المستتران في تراثنا القديم والواضحان في العصر الحاضر غاية "التراث والتجديد" هو الكشف عن الإنسان في التراث القديم وتثبته في وجدان العصر ووضعه في التاريخ وسينظر إلى الحضارة كلها في طورها الأول الذي نشأت وتطورت فيه ثم في طورها الثاني الذي بدأت تعيش فيه على ذاتها في عصر الشروح والملخصات ثم في دورها الثالث منذ عصر الاصطلاح الديني في القرن الماضي وإحياء التراث في هذا القرن وإقامة بعضه شاملة تتمثل في إرهاصات الإصلاح والإحياء»[42].

ومن خلال هذا نستنتج أن مشروع "التجديد" يطرح لنا مسائلا خاصة مسألة التراث والتجديد، يعبر عن الموقف الحضاري (ماضي حاضر مستقبل)، وبهذا تكشف رؤيته لنا موضوع التاريخ الحضارة العربية الإسلامية الذي يتسم بالخصوصية أنه يتميز بصفة الشمولية والتكامل وحاول أن ينظر إليه داخل التاريخ الإنساني العام وبذلك إذا أقدمنا إحياء تراثنا والبحث فيه توضح لنا الرؤية بالكامل وتحاول أن نضع هذا الإنسان الذي اكتشافاته في التراث القديم نحاول بعد ذلك تشبيه في الوجدان الشعوري الاجتماعي الواقعي للعصر ونحاول وضعه في التاريخ كفاعل لكي يعطي بصمته في هذا العصر الذي وجد فيه وإن فهنا بذلك نستطيع أن نهضة شاملة واقية لكل المبادئ التي نعاني منها تخلفا نتيجة للجهل أو للرؤية السطحية لموروثنا.

2.4- موقفنا من التراث الغربي: يعد الوافد الغربي هو أحد الروافد الأساسية في وعيينا القومي والثقافي وأصبح هو الصورة المثالية لكل تطور وتقدم ويوضح حنفي ذلك في قوله: «وبالرغم من أن هذه الجهة الثانية أقصر عمرا حوالي مائتي عام في وعينا القومي في مقابل الجبهة الأولى حوالي أربعة عشر قرنا إلا أنها بدأت تأخذ حجما في وعينا القومي أكثر في حجمها الحقيقي وهو ما نسمية بظاهرة "التغريب"»[43].

ويبين المفكر "حسن حنفي" أن هذه الجبهة تكونت من عدة أجزاء وذلك من أجل إعادة وصف الوعي الأوروبي من خلال مصادره الأولى وبدايته ونهايته حيث حاول بيانها في خمس أجزاء ثم قام بدمجها في ثلاثة أجزاء فقط. حيث قال: «ولقد تم الإعلان من قبل عن هذه الأجزاء الخمسة على النحو الآتي:

1-أباء الكنيسة والعصر المدرسي (من القرن الأول حتى القرن الرابع عشر).
2- الإصلاح الديني وعصر النهضة (القرنان الخامس عشر والسادس عشر).
3- العقلانية والتنوير (القرنان السابع عشر والثامن عشر).
4- الوضعية والعلمية (القرن التاسع عشر).
5- الوجودية والتحليلية (القرنان العشرين)[44].

ما يمكن استخلاصه من الأجزاء الخمسة السالفة الذكر أن المفكر "حسن حنفي" حاول أن يعطي نظرة شاملة للوعي الأوروبي أو أن يبين مراحل تطور الفكر الغربي خلال لحظاته التاريخية المتتالية ويوضح "حنفي" ذلك في قوله: «ونظرا لقصر العمر وطول المهمة رأيت إدماج هذه الأجزاء الخمسة في ثلاث نقاط وهي ثلاثية الوعي الأوروبي على النحو الآتي:

1- مصادر الوعي الأوروبي: وفيه الكشف عن مصادره المعلنة مثل المصادر اليونانية الرومانية والمصدر اليهودي المسيحي، والخفية مثل المصدر الشرقي القديم والبيئة الأوروبية نفسها وذلك في فترة التكوين من القرن الأول حتى القرن الرابع عشر، ويضم عصر آباء الكنيسة اليونان واللاتينية في القرون السبعة الأولى في العصر المدرسي[45].

2- بداية الوعي الأوروبي: وفيه يتم الكشف عن بداية تكون الوعي الأوروبي في عصري الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنيين الخامس والسادس عشر ثم وضع البداية في الكوجيتو والعقلانية في القرن السابع عشر وانفجاره في التنوير والثورة في القرن الثامن عشر.

3- نهاية الوعي الأوروبي: وفيه يتم الكشف عن التحول الرئيسي في مسار الوعي الأوروبي من الأنا أفكر إلى الأنا موجود وبداية نقد الوعي الأوروبي لنفسه ونقد ماضيه وما وضعه بنفسه، نقد المثالية والوضعية واكتشاف طريق ثالث يضم "الفم المفتوح" ويغلقه في الظاهريات[46].

وهنا يدعونا المفكر "حنفي" للبحث عن مصادر هذا الوافد الذي سيطرة علينا وإحتوانا من كل جوانبه في مدة قصيرة حيث أنها أثر فينا وفي مناحي حياتنا لذلك وجب أن نتطلع على هذا الموروث الغربي وهنا تبدو للوهلة الأولى دعوة لدراسة الموروث الغربي بكل جوانبه مثل ما فعل أصحابه أي المستشرقين بالحضارة الإسلامية وفي مقابل ذلك وجب على أبناء هذه الحضارة دراسة الآخر وهذا ما يسمى بعلم الاستغراب.

وفيه يحاول المفكر "حسن حنفي" أن يبين وينقذ هذا الوافد الغربي، وهو في نفس الوقت مهمة تقوم بدراسة هذا القسم من أجل إعادة بناء الحضارة الإسلامية، وذلك لا يكون إلا عن طريق تحديد موقفنا (نحن) من هذا الوافد الذي هو جزء من التاريخ ولا يمثل التاريخ ككل وهو واجب قومي ووطني يؤصل للموقف الحضاري ويمكن دراسة والبحث فيه انطلاقا من مصادره وبدايته ونهايته.

ويدعونا المفكر "حسن حنفي" إلى دراسة التراث الوافد في وحدة كلية شاملة، يعبر عن موقف حضاري شامل، ويكون ذلك إلا عن طريق كشف الشعور الأوروبي الواحد.

3.4- موقفنا من الواقع: يعتبر ثالث قسم من أقسام مشروع المفكر "حسن حنفي": موقفنا من الواقع أو ما يصطلح عليه بنظرية التفسير، حيث يرى أن هذا الموقف « يهدف هذا القسم إلى إعادة بناء الحضارتين معا في القسمين السابقين والبداية من جديد ابتداء من أصولها الأولى في الوحي أي في كتبها المقدسة " التراث والتجديد" هو في الحقيقة محاولة لإعادة بناء الحضارة بالرجوع إلى مصدرها في الوحي»[47].

ما يمكن استخلاصه أن هذه النظرية أي نظرية التفسير تقوم بإعادة بناء، أي تجديد الموقفين، موقفنا من التراث القديم والتراث الغربي إعادة بناء الحضارتين (الإسلامية والأوروبية) وذلك لا يكون إلا بالعودة إلى منبعها الأصلي الوحي وهذا يعني أن حنفي يسلك طريقين: كلتاهما بالنسبة إليه سواء إما بعيد الحضارة إبتداءا من الوحي أي يدون القسمين السابقين، أو أنه يصل إلى هذه النتيجة عن طريق هذين القسمين وهذا يقود إلى أن الوصول إلى المنهاج، ممكن بدون القسمين الأوليين[48]. مضيفا ضبطه لمفهوم التفسير ودوره، حيث يقول: «التفسير إذن هي النظرية التي يمكن بها إعادة بناء العلوم والتي يمكن بها تحويل طاقة الوحي إلى البشر وصبها في الواقع وتحديد اتجاهنا الحضاري بالنسبة للثقافات المعاصرة، فإن هذا القسم الثالث يعبر عن حقيقة الوحي ذاتها دون نظر إلى تحققانه في التاريخ»[49].

ويحاول المفكر "حسن حنفي" توضيح صلة الوحي بالواقع في التراث الإسلامي من أجل تحديد وجهتنا الحضارية، أو أن هدف نظرية التفسير عنده هي إعادة بناء كل ما يعبر عن التراث في حضارة

معينة خلال مسارها التاريخي ولذلك وجب العودة إلى منبعها الأولى "الوحي" وقد قسم حنفي هذا الجزء إلى ثلاثة أجزاء لبيان موقفه في "نظرية التفسير" لذلك إن "المنهاج" الذي هو النقطة النهائية في الخطة الحنفية هو في الواقع النقطة الأولى فيه ولم يكن عرض الخطة الحنفية كلها بهدف إلى الوصول إليها وإنما الخطة ذاتها وضعت على أساس تبعيتها[50].

خاتمة:

نصل في الأخير من طرحنا لإشكالية "التجديد ومشروع حسن حنفي النهضوي" إلى النتائج الآتية:

أولا- رؤية حنفي لمسألة التجديد واضحة تكون في الأول وسيلة لفهم الواقع أما في الثاني الغاية المنشودة لتغيير هذا الواقع المعيشي.

ثانيا- تأثر حسن حنفي بالنماذج الغربية خاصة هيغل وماركس وغيرهم.

ثالثا- يدعو حنفي إلى أخذ موقف حضاري ثلاثي الأبعاد ماضي يمثل التراث العربي وحاضر يمثل التراث الغربي ومستقبل يمثل الواقع.

رابعا- قام بقراءة ما قدمه سابقوه حيث أخذ موقفا سلبيا يبدو للوهلة الأولى متمثلا في اتجاهات ثلاثة والتي رأى أنها قرأت التراث قراءة سطحية وبالتالي لا يمكن إحداث تغيير أو إعادة بناء كل ما هو تراثي.

خامسا- الدعوة إلى البحث في التراث بحثا من العمق واعتبر هذا العمل مسؤولية كل جيل.

سابعا- قدم نقدا للمستشرقين من خلال منطقاتهم المنهجية التي تمثلت في النعرة العلمية معبرا عنها أنها تعرف كيف تقول أي لديها (منهج)، ولكن لا تعرف ماذا نقول.

ثامنا- رؤياه العملية في مشروعه تمثلت في منطلق التجديد اللغوي، والذي بين فيه قصور اللغة التقليدية ومميزات اللغة الجديدة والتي رأى أنها لغة إنسانية قابلة للتبديل والتغبير بالإضافة إلى توضحيه للمفاهيم والمعاني والأشياء.

تاسعا- تقديم الرؤية الصحيحة لفهم بعض المفاهيم المتداولة والموجودة في الحس الشعبي ،وأكد أن التخلف يورث التخلف.

عاشرا- -كان هدف حنفي من إعادة البناء أو تجديد العلوم الإسلامية من علم أصول الفقه أو أصول الدين إنما الغرض إقامة ثورة فكرية تغير واقعنا من التخلف إلى التقدم.

وقد وضع تاريخ الحضارة العربية الإسلامية الخاص في إطار تاريخ الإنسانية العام وهذا يكشف عن البعد الإنساني في التاريخ كفاعل فيه، وبين أن مهمة كل جيل ومسؤوليته هو خدمة عصره.

فالتقدم والنهوض بالنسبة لإمتنا، لا يعني مقاطعة الموروث الثقافي الإسلامي، بل يكون بالعودة الدائمة له، بنظرة تحدد أسسه وقواعده في كل عودة له.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا/ قائمة المصادر:

1- حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة، (المقدمات النظرية)، ج1، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1988م.
2- حنفي حسن، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، مؤسسة الهنداوي، ط3، القاهرة، مصر، 1991م.
3- حنفي حسن، من النقل إلى الإبداع، مج1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2000م.
4- حنفي حسن، من النص إلى الواقع، ج1، (تكوين النص)، مركز الكتاب القاهرة، مصر، ط1، 2004م.
5- حنفي حسن، مقدمه في علم الاستغراب، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2006م.
6- حنفي حسن، من الفناء إلى البقاء، ج1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.

ثانيا/ قائمة المراجع:

1- حتَّرّ ناهض، التراث الغرب الثورة بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي ، دار وعكئة للطباعة والتوزيع، عمان، الأردن، د.ط، 1986م.

ثالثا/المجلات والمقالات والدوريات:

1- بوحسي عبد الهادي ومزري مالك، إشكالية التراث والآخر في الفكر العربي المعاصر، قراءة في فكر حسن حنفي، مجلة منيرفا، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، العدد1 ،المجلد04، ديسمبر، 2017م.

الهوامش

[1]- حنفي حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، مصر، ط2، 1991م، ص16.

[2]- المصدر نفسه، ص35.

[3]- المصدر نفسه، ص ص35-36.

[4]- المصدر نفسه، ص ص 35-36.

[5]- حنفي حسن، التراث والتجديد، (مصدر سابق)، ص ص 36-37.

[6]- المصدر نفسه، ص37.

[7]- المصدر نفسه، ص107.

[8]- حنفي حسن، التراث والتجديد، (مصدر سابق)، ص ص110-111.

[9]- المصدر نفسه، ص113.

[10]- المصدر نفسه، ص115.

[11]- حنفي حسن، التراث والتجديد، (مصدر السابق)، ص116.

[12]- المصدر نفسه، ص117.

[13]- المصدر نفسه، ص118.

[14]- المصدر نفسه، ص119.

[15] - حنفي حسن، التراث والتجديد، (مصدر السابق)، ص ص 119- 120.

[16] - المصدر نفسه، ص ص 120- 121.

[17] - حنفي حسن، التراث والتجديد، (مصدر السابق)، ص121.

[18] - المصدر نفسه، ص121.

[19] - المصدر نفسه، ص 131.

[20]- بوحسي عبد الهادي ومزري مالك، إشكالية التراث والآخر في الفكر العربي المعاصر، قراءة في فكر حسن حنفي، مجلة منيرفا، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، العدد1، المجلد 04، ديسمبر 2017م، ص93.

[21]- حنفي حسن، مقدمه في علم الاستغراب، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2006م، ص10.

[22]- حنفي حسن، التراث والتجديد، (مصدر سابق)، ص147.

[23]- المصدر نفسه، ص ص147-148.

[24]- حتَّر ناهض، التراث الغرب الثورة، بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي، شقير وعكئة للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، الأردن، د.ط، 1986م، ص ص 101-102.

[25]- حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة، (المقدمات النظرية)، ج1، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1988م، ص46.

[26]- المصدر نفسه، ص35.

[27]- المصدر نفسه، ص 39.

[28]- حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة، (المقدمات النظرية)، ج1، (مصدر سابق)، ص 72.

[29]- المصدر نفسه، ص32.

[30]- حنفي حسن، من النقل إلى الإبداع، مج1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 2000، ص 7.

[31]- المصدر نفسه، ص7.
[32]- حنفي حسن، من النقل إلى الإبداع، مج1، (مصدر سابق)، ص ص 14-15.
[33]- المصدر نفسه، ص ص 35-36.
[34]- حنفي حسن، من النقل إلى الإبداع، مج1، (مصدر سابق)، ص36.
[35]- حنفي حسن، من النص إلى الواقع، ج1، (تكوين النص)، مركز الكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 2004م، ص24.
[36]- المصدر نفسه، ص ص 24-25.
[37]- حنفي حسن، من الفناء إلى البقاء، ج1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص17.
[38]- حنفي حسن، من الفناء إلى البقاء، ج1، (مصدر سابق)، ص1.
[39]- المصدر نفسه، ص16.
[40]- حنفي حسن، التراث والتجديد، (مصدر سابق)، ص 178.
[41]- حنفي حسن، التراث والتجديد، (مصدر سابق)، ص179.
[42]- المصدر نفسه، ص 179.
[43]- حنفي حسن، مقدمة في علم الاستغراب، (مصدر سابق)، ص13.
[44]- المصدر نفسه، ص15.
[45]- المصدر نفسه، ص ص15-16.
[46]- حنفي حسن، مقدمة في علم الاستغراب، (مصدر سابق)، ص16.
[47]- حنفي حسن، التراث والتجديد، (مصدر سابق)، ص183.
[48]- حتَّر ناهض، التراث الغرب الثورة، (مرجع سابق)، ص103.
[49]- حنفي حسن، التراث والتجديد، (مصدر سابق)، ص ص 183-184.
[50]- حتَّر ناهض، التراث الغرب الثورة، (مرجع سابق)، ص 104.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 673 - 682
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

تربية الأسرة بين الصحة والمرض ضمن أطر ممارسة المواطنة الاجتماعية

Education the family between health and disease within the frameworks of practicing social citizenship

أ/ عشور مكاوي[1] **د/ بوجمعة عمارة**
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة محمد البشير الإبراهيمي - برج بوعريريج
مخبر الدراسات والبحوث في التنمية الريفية
achour.mekKaoui@univ-bba.dz amaraboudjema@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/10 تاريخ القبول: 2022/02/22

الملخص:
تهدف ورقتنا البحثية حول تربية الأسرة بين الصحة والمرض ضمن أطر ممارسة المواطنة الاجتماعية إلى الكشف عن مفهوم الصحة والمرض والوقاية، والعلاج بالنسبة للأسرة من خلال ممارسة التنشئة الاجتماعية التي ترتكز عن التربية الصحية، وآليات ممارستها ضمن العملية الإنجابية والغذائية إضافة إلى صحة اللباس، ومظهرية التربية الصحية الأسرية على مستوى المسكن والبيئة، والمجتمع تحاكي ممارسة المواطنة الاجتماعية عن طريق اتباع المنهج الوصفي ضمن أطر تحليلية.
الكلمات المفتاحية: التربية؛ الأسرة؛ الصحة؛ المرض؛ المواطنة.

Abstract:
Our research paper on education the family between health and disease within the frameworks of the practice of social citizenship aims to uncover the concepts of health and disease, prevention and treatment for the family through the practice of socialization that is based on health education, and the mechanisms of its practice within the reproductive and nutritional process, in addition to the health of clothing and the appearance of education Family health at the level of housing, environment, and society simulates the practice of social citizenship by following the descriptive approach within analytical frameworks.
Key words: Education; family; health; disease; citizenship.

مقدّمة:

تعتبر الأسرة اللبنة الأساسية للمجتمع باعتبارها مصدر أساسي في إمداد المجتمع بفواعل اجتماعية فاعلة تسهم في تطويره، وتنميته على مستوى مختلف الأنظمة والأنساق الاجتماعية، فهي بمثابة المدرسة الأولى لأنها تمثل أحد مؤسسات التنشئة الاجتماعية التي يتعلم من خلالها أفراد المجتمع القواعد الأساسية الضابطة للحياة اليومية من معايير، وقيم متبناة من طرف الجماعة؛ نهيك عن أنها تمثل خلية حماية بالنسبة لأفرادها، والمجتمع ككل خصوصا في ظل تمظهر الصحة والمرض، هذا الأخير الذي من شأنه أن يؤثر في بنيتها من حيث الوجود والعدم، وما ينطوي عنها من أدوار اجتماعية، فضمن هذا السياق تحتكم الأسرة إلى عدة ممارسات تمكنها من تفادي المرض سواء من حيث الوقاية أو العلاج ضمن مداخل متعددة منوطة

1 – المؤلف المرسل.

بالصحة الأسرية من حيث بوادر الوعي وآليات الممارسة، وكل هذا يندرج في خضم التربية الصحية الأسرية ضمن مدخل المواطنة، فمن خلال الطرح المقدم تم بلورة عدة تساؤلات مصاغة كالآتي:

- فيما يتمثل البناء المفاهيمي للأسرة من حيث الصحة والمرض والوقاية والعلاج؟
- كيف تتم التربية الصحية الأسرية ضمن أطر التنشئة الاجتماعية وممارسة المواطنة الاجتماعية؟
- ما فحوى التربية الصحية الأسرية من حيث الإنجاب والغذاء واللباس؟
- فيما تتمثل مواطنة التربية الصحية على مستوى كل من المسكن والبيئة والمجتمع؟

حيث تهدف ورقتنا البحثية في الكشف عن:

1. مفهوم الصحة والمرض، والوقاية والعلاج بالنسبة للأسرة.
2. أطر التنشئة الاجتماعية الأسرية ضمن سياق التربية الصحية من خلال مدخل مواطناتي.
3. آليات الممارسة الصحية للأسرة ضمن العملية الإنجابية والغذائية، إضافة إلى صحة اللباس.
4. مظهرية مواطنة التربية الصحية الأسرية على مستوى المسكن والبيئة والمجتمع.

أما من حيث الأهمية المنوطة بورقتنا البحثية الموسومة بـ **تربية الأسرة بين الصحة والمرض ضمن أطر ممارسة المواطنة الاجتماعية** تتجلى في مدى إدراك الأسرة، إلمامها بالجوانب الصحية، والوقائية التي تجنب أفرادها مختلف الحالات المرضية، وكذا كيفية التعامل معها أثناء إصابة أحد منهم، وتربية أبنائها في إطار ممارسة المواطنة الصحية السليمة على مستوى كل من الأسرة نفسها، والمجتمع ككل باعتبارهما بيئتين تفاعليتين لمختلف الفواعل الاجتماعية، فسلامة وصحة الفرد منوطة بصحة أسرته، ومكان تواجدها على مستوى المسكن، والمحيط البيئي والاجتماعي، فضمن هذا السياق تم اتباع المنهج الوصفي ضمن أطر تحليلية لمعالجة فحوى ورقتنا البحثية ومنه:

أولا/ التربية الأسرية ومفهوم الصحة:

بداية نشير إلى أن التربية الأسرية ضمن سياق مفهوم الصحة تكون من خلال الآليات المختلفة المرتبطة بممارسة المواطنة الصحيحة، وما ينطوي عن أفرادها من آثار رجعية إيجابية بحيث تعبر الصحة الأسرية عن حالة ديناميكية من الرفاه التي تشمل مختلف الجوانب الجسمية والنفسية، والروحية والاجتماعية، والثقافية[1]، حيث تمثل أكثر من مجرد مجموع الصحة الفردية بل تتعدى إلى مستوى التفاعل من حيث الصحة الجسدية والنفسية ضمن أطر العلاقات بين أفراد الأسرة، وبيئتها الاجتماعية في جميع مراحل الحياة الأسرية بمختلف أنواعها الهيكلية والتنظيمية.

أما المبدأ الأساسي الذي ترتكز عليه صحة الأسرة هو أن هناك مجموعة من الاحتياجات بيولوجية ونفسية واجتماعية متأصلة في عملية نمو الإنسان، والتي يجب الوفاء بها من أجل ضمان بقاء أفرادها وتنمية صحتهم[2]، وهنا نشير إلى مدى أهمية إجراء الفحوص الطبية قبل تشكيل الأسرة بحد ذاتها أي قبل الزواج المتمثلة في جملة "الفحوصات الطبية السريرية، والمخبرية التي يجب أن يخضع لها الرجل والمرأة قبل خطبتهما، وذلك لتحقيق الأهداف التالية:

1. التشخيص المبكر لبعض الأمراض القابلة للعلاج، ومعالجتها حتى لا تسبب متاعب صحية لاحقة.
2. التشخيص المبكر لبعض الأمراض الوراثية التي قد يكون الرجل والمرأة أو الإثنين معا حاملين لها دون أن يعلموا ذلك؛ لأن حامل المرض الوراثي ليس مريضا لكن إذا ارتبط بشخص آخر حامل للمرض فإن نسبة إنجاب أطفال مرضى هي 25%، وأطفال سليمين 25%، وأطفال حاملين للمرض

بنسبة 50% لذلك فلا بأس من ارتباط رجل حامل للمرض بامرأة سليمة أو العكس، فالفحص الوراثي قبل الزواج وسيلة لتجنب مآس أسرية وأطفال مرضى"[3].

فضمن هذا السياق يكون أخذ الحذر والحيطة ضمن ممارسة مواطنة مسؤولة تجنب أفراد مشوهين أو يعانون من إعاقات معينة تكون عائق أمام جودة الحياة الأسرية والاجتماعية.

ثانيا/ التربية الأسرية ومفهوم المرض:

يعبر المرض عن خلل أو عطب في بنية ووظيفة الجسم، حيث هذا الطرح يتماشى مع السياقات البيولوجية والأيكولوجية البحتة، فحسب **سناو - snow** يعبر المرض عن قصور عضو جسمي أو أكثر عند القيام بوظيفته في حالته الطبيعية.

أما السياق الثقافي يقوم في تحديد للمرض عن المتغيرات الثقافية، وأن المرض يفهم في سياقه الثقافي، حيث يشير **أكركنست** أن لكل ثقافة تصورها الخاص حول المرض، فضمن هذا السياق يؤكد كل من **ليتون - leighton** و**سكوت - scott** عن مدى أهمية إدراك، وفهم المرض في وعائه الثقافي[4]، وتكمن التربية الأسرية ضمن مدخل مواطناتي حول المرض من خلال الإلمام المعرفي بها من حيث الوجد في ظل السببية، وطرق المعالجة وآليات الوقاية، إضافة إلى معرفة وتحديد الأمراض المعدية من غير المعدية وطرق الانتقال، فعلى سبيل المثال هناك تقسيمات عدة للأمراض من أبسطها المقسمة على أساس الفصول السنة الموضحة كالآتي:

1. "فصل الخريف: تكثر فيه الأمراض لتغير الهواء فيه من بارد ليلا إلى حار جدا نهارا مما يؤدي إلى القيء والحمى ويقلل ضغط الدم.
2. فصل الشتاء: تكثر فيه أمراض الزكام، السعال، أمراض البلعم الخاصة.
3. فصل الربيع: تكثر فيه أمراض الحلق واللوزتين.
4. فصل الصيف: تكثر فيه أمراض الحمى، الإسهال، وارتفاع ضغط الدم"[5].

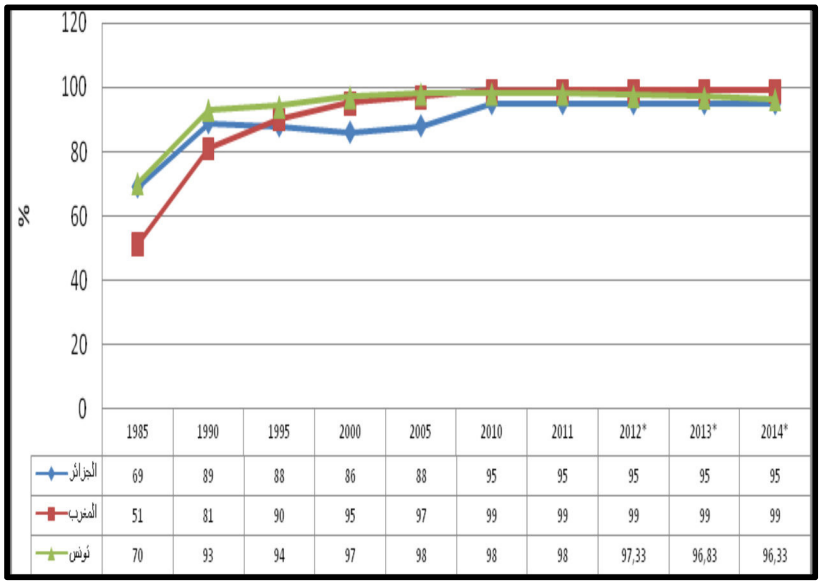
حيث تساعد معرفتنا لبوادر تشكل المرض وخواصه الانتقالية على تجنبه وتفاديه ضمن أطر ممارسة المواطنة في سياقها الأسري والاجتماعي، فحماية أفراد الأسرة من عدوى الأمراض مسؤولية فردية واجتماعية، ولعل واقعنا الاجتماعي اليوم ضمن مساقية جائحة كوفيد 19، وعمليات التطبيع المنوطة بالإجراءات الصحية الوقائية خير دليل على ذلك، فالفرد مسؤول عن حماية نفسه، وكذا حماية أسرته من عدوى انتقال الجائحة، فكل هذا ينصب في وعاء الممارسة الاجتماعية للمواطنة ضمن مؤشر المسؤولية بشقيها الفردي والاجتماعي.

ثالثا/ التربية الأسرية والصحة الوقائية:

تعبر الصحة الوقائية عن آليات تجنب المرض من خلال الوعي الأسري ضمن عملية الممارسة الاجتماعية للمواطنة، وهنا نشير إلى الدور الاتصالي الصحي في الوقاية من الأمراض، فإتاحة التقنيات الإعلامية والاتصالية المتطورة تعمل على تسهيل الوصول إلى المعلومات الصحية الدقيقة، وكيفية استخدام وسائل جديدة أكثر فعالية ضمن أطر الممارسة الصحية[6]، حيث تهدف الصحة الوقائية إلى منع حدوث الأمراض، وتجنبها وفق إجراءات خاصة تبدأ أساسا بعدم التعرض لمسببات العدوى المختلفة، والابتعاد عن الأماكن الملوثة، وبالتالي تحقيق ما يسمى بالرفاه الصحي لأفراد الأسرة والمجتمع ككل، وتهدف الإجراءات الوقائية التي تتم بالتحصين والعزل والتطهير إلى الحد من انتشار الأمراض وعدم انتقالها إلى الآخرين، ومنه نشير إلى مستويات الوقاية الصحية في سياق الممارسة الاجتماعية للمواطنة المتمثلة في:

1. رفع المستوى الصحي للأفراد من خلال المحافظة على البيئة ضمن مدخل المواطنة البيئية المسؤولة.
2. جعل الغذاء الصحي في متناول الجميع من خلال الممارسات الصحية لأفراد الأسرة والمجتمع.
3. الوقاية الصحية من المرض عن طريق تطعيم الأفراد ضد الأمراض المعدية، وخاصة التطعيمات الأساسية للأطفال، والعمل على الوقاية من الأمراض الناجمة عن سوء التغذية.
4. الكشف المبكر للمرض مع تقديم العلاج المناسب له قصد الشفاء منه من خلال توفير مراكز طبية علاجية ومتابعة الكشف الطبي للأفراد بصفة دورية، إضافة إلى سرعة الإبلاغ عن أي حالة مرضية خاصة المعدية منها.
5. تجنب حدوث مضاعفات مرضية، والحد منها عن طريق وقف الحالة المرضية باستخدام المعدات العلاجية المناسبة والمتطورة.
6. الإعداد البدني والتأهيل النفسي والاجتماعي بحيث نخص بالذكر الأفراد ذوي الاحتياجات الخاصة الذين تعرضوا للإصابة ببعض المضاعفات المرضية أو العيوب الخلقية لذلك وجب تأهيلهم، وإعادة تدريبهم والاستفادة من خبراتهم السابقة قدر المستطاع.
7. مكافحة الأمراض المعدية، وسبل الوقاية من خلال توفير التغذية الكاملة والمتوازنة للجسم الغنية بالبروتينات والفيتامينات، إضافة إلى إعطاء الجسم الراحة الكافية، وعدم التعرض للحوادث والإصابات والتغيرات المناخية التي تؤثر في صحة الإنسان، إضافة إلى الاهتمام بالرياضة اليومية واستعمال ومواد طبيعية، وفي الأخير التطعيم لإكساب المناعة ضد مختلف الأمراض[7]، وهنا نشير إلى نسبة الاستفادة من التطعيم ضد الأمراض من خلال الشكل الموضح أدناه:

الشكل رقم (1) يمثل منحنى بياني يوضح نسب تطور الاستفادة من التطعيم ضد الأمراض" الديفتيريا، السعال الديكي، الثيتانوس" للأطفال بين 12و 23 شهرا لكل من الجزائر، المغرب، تونس.



	1985	1990	1995	2000	2005	2010	2011	2012*	2013*	2014*
الجزائر	69	89	88	86	88	95	95	95	95	95
المغرب	51	81	90	95	97	99	99	99	99	99
تونس	70	93	94	97	98	98	98	97,33	96,83	96,33

المصدر: لامية حمايزية وعبود زرقين بالاعتماد على أرقام وتقديرات البنك العالمي OMS[8].

نلاحظ من خلال المنحنى البياني أعلاه أن الجزائر سجلت ما نسبة 95% لعام 2014م فيما يتعلق بالاستفادة من التطعيم ضد الأمراض حول الديفتيريا والسعال الديكي، إضافة إلى مرض الثيتانوس بالنسبة للأطفال المتراوح عمرهم بين 12 و23 شهرا، والتي أخذت أقل تقدير مقارنة بالمغرب وتونس لنفس السنة.

ثالثا/ التربية الأسرية ضمن أطر الصحة العلاجية:

تكمن التربية الأسرية ضمن أطر الصحة العلاجية من خلال إسعاف المريض ومسايرته للخروج من حالته المرضية عن طريق التشخيص، وتقرير العلاج المناسب له[9]، فالصحة العلاجية للأسرة تأخذ شكلان هما:

1. العلاج من خلال الذهاب إلى طبيب عام أو مختص بحسب الحالة المرضية.
2. العلاج ضمن أفراد الأسرة في سياق الطب الشعبي والتطبيب الأسري من خلال الإسعافات الأولية والتداوي بالأعشاب، ومختلف المواد المتاحة ضمن أطر العلاج المعروفة لديهم على سبيل المثال استخدام البصل الأحمر كمضاد حوي وإخراج السموم من الجسم، إضافة إلى استعمال زيت الزيتون، والعسل كمرهم للجروح لتفادي التعفنات وشفائها بسرعة...

رابعا/ التربية الصحية الأسرية والتنشئة الاجتماعية ضمن أطر المواطنة:

تتمثل التربية الصحية الأسرية في خضم التنشئة الاجتماعية من خلال العمل على إكساب أفرادها مجمل الممارسات الصحية السليمة، ورعاية بعضهم البعض من حيث المتطلبات والاحتياجات، حيث "يشير علماء الاجتماع إلى أن من الترتيبات التنظيمية المساهمة في المرض هي أنماط التفاعل الأسري والتنشئة الاجتماعية"[10]، ضمن أطر التربية الصحية، حيث تعرف بأنها عملية تربوية يتحقق عن طريقها رفع الوعي الصحي للفرد من خلال تزويده بالمعلومات، والخبرات قصد التأثير في معرفته واتجاهاته وممارساته من حيث صحته، و صحة أسرته والمجتمع الذي يعيش فيه من أجل تحقيق حياة صحية سليمة.

أما حسب **غريفيث - grifiths** التربية الصحية تعبر عن محاولة لسد الفجوة بين أفضل الممارسات الصحية المعروفة، وما يمارس فعليا،[11] فضمن مستوى الطفل تكون التربية الصحية ضمن مدخل المواطنة عن طريق رعاية الطفل من الناحية الجسمية والنفسية والاجتماعية، فتبعا لبيان تم صدوره عام 2013م من طرف الأكاديمية الأمريكية لطب الأطفال حول طب الأطفال المجتمعي يشير إلى "تعميق فهم آليات وتأثير البيئات البيولوجية والسلوكية والثقافية والاجتماعية والبدنية في التنمية الصحية، يتعمق ويتسع نطاق دور أطباء الأطفال الطويل الأمد في تعزيز الصحة البدنية والعقلية والاجتماعية ورفاه جميع الأطفال يجب أن يتطور"[12]، حيث أصبحت صحة الأطفال أكثر أهمية للرصد نظرًا لتعزيز مجتمعات الاستهلاك والتلوث البيئي، أصبح الأطفال أكثر عرضة للأمراض نتيجة المنتجات الغذائية غير الصحية، والمواد السامة من خلال الهواء والماء والتربة... نعتقد أنه من الضروري للغاية جعل الأطفال على دراية بهذه العوامل غير الصحية المذكورة حتى يتمكنوا من تبني أساليب حياة صحية في سن مبكرة، ومع ذلك هذه ليست مهمة بسيطة؛ لأن الأطفال على سبيل المثال يحبون الحلوى على عكس ذلك، فإن الفيتامينات والمعادن في الغذاء لا تهمهم في كثير من الأحيان، والنتيجة هي مشاكل زيادة الوزن لدى الأطفال من خلال جعل نظام التوعية الصحية التفاعلي الذي يُظهر بسهولة فوائد وسلبيات أنواع الطعام المختلفة بطريقة بسيطة بحيث نحاول توعية الأطفال، وتحفيزهم على تناول طعام أكثر صحة، فالتنمية الصحية للأطفال هي استثمار في التنمية الاجتماعية والاقتصادية[13].

أما على مستوى رعاية المسنين من خلال وعي الأسرة بمتطلبات واحتياجات هذه الفئة، فهم يعانون عادة من السكري والقلب، وارتفاع ضغط الدم وأمراض الرئة المزمنة؛ كما هناك أيضا فرق بين الجنسين حول أنواع مختلفة من الأمراض على سبيل المثال النساء المسنات أكثر عرضة لمرض هشاشة العظام والسكري؛ بينما الرجال المسنين أكثر عرضة للسكتات الدماغية[14]، وهنا وجب الوعي الأسري برعاية المسنين، وعدم إشعارهم بانتهاء الصلاحية بل بالعكس تحسيسهم بفعاليتهم، ومعاملتهم على أنهم مازالوا يقدمون الكثير، ففي هذا الصدد وضعت منظمة الصحة العالمية مصطلح "الشيخوخة النشطة" في أواخر التسعينيات بهدف تمكين الناس من تحقيق إمكاناتهم الجسدية والاجتماعية والعقلية نحوى الرفاه طوال دورة الحياة، والمشاركة في المجتمع وفقًا لاحتياجاتهم ورغباتهم وقدراتهم، مع توفيرها لهم مع الحماية والأمان والرعاية الكافية عندما يحتاجون إلى المساعدة[15]، وكل هذا تجسيد للبعد الاجتماعي للمواطنة ضمن أطر الممارسة.

خامسا/ التربية الصحية الأسرية في خضم العملية الإنجابية:

تكمن التربية الصحية الأسرية ضمن العملية الإنجابية في الوعي الصحي بمتطلبات مرحلة ما قبل الإنجاب أي فترات الحمل، ومرحلة الإنجاب أي فترة الولادة، ومرحلة ما بعد الإنجاب من خلال المتابعة والمساعفة الصحية السليمة، حيث تتمثل الخدمات الصحية الإنجابية في تقديم الوسائل اللازمة، والرعاية الصحية قبل الولادة، ومتابعة الأحمال ذات الخطورة، وتلبية الاحتياج الغذائي، إضافة إلى خدمات صحية منوطة بالمولود تتمثل في متابعة نموه، وتشجيع الرضاعة الطبيعية، ومعالجة أمراض الطفولة[16]، فمثلا "هناك 575000 امرأة تموت سنويا أي بمعدل امرأة كل دقيقة بسبب مضاعفات الحمل والولادة كلها تقريبا تحدث في العالم النامي"[17].

سادسا/ التربية الصحية الأسرية ضمن أطر العملية الغذائية:

القصد من التربية الأسرية في خضم العملية الغذائية جودة ونوعية الأغذية وسلامتها، إضافة إلى الأغذية العلاجية المناسبة لمختلف الحالات المرضية، وتجنب أغذية أخرى مسبب للمرض خصوصا عند الإكثار منها[18]، فعلى سبيل المثال شرب القهوة يساعد على الأكسدة بينما الإكثار منها يقلل من النوم وزيادة القلق، أيضا أكل البهارات مفيد لكن وجب التقليل منها خاصة ممن يعانون من التهابات شرجية... وبالتالي العقل السليم في الجسم السليم، وللمحافظة على الجسم السليم لابد من التغذية المتوازنة، وبشكل مستمر منذ مراحل الحمل والرضاعة وطوال الحياة، فضمن هذا السياق نستعرض بعض الإجراءات الوقائية لمنع تلوث الأغذية والمتمثلة في:

1. عدم إبقاء الأطعمة في درجة حرارة تتراوح ما بين 5° و36° لأكثر من أربع ساعات لأنه في هذه الحالة تكون الظروف ملائمة لتكاثر البكتيريا ... مما يؤدي إلى فساد الأغذية ...
2. التنظيف والتعقيم وتجدر الإشارة إذا كان الشخص الذي يقوم بتحضير الأغذية مصابا لا يراعي الشروط الصحية، فإنه يشكل 25% من أمراض الأغذية "التسمم الغذائي،" فالأيدي الملوثة تنقل البكتيريا والفيروسات من جسم الإنسان المصاب إلى الأغذية.
3. حفظ وخزن المواد الغذائية بطرق صحية كالتبريد والتجميد، التجفيف، التخليل "المخلل،" استخدام مواد حافظة غير مضرة بالصحة[19].

سابعا/ التربية الصحية الأسرية ضمن سياق اللباس:

تتمثل التربية الصحية للأسرة على مستوى اللباس من خلال معرفة الأقمشة الصحية المشكلة للباس، والمفيدة لبعض الحالات المرضية على سبيل المثال الأفراد الذين لديهم حساسية جلدية نتيجة العرق غالبا ما تكون حب رقيق أحمر اللون مسبب للحكة الجلدية هنا من المستحسن اختيار الألبسة المصنوعة من القطن لأن القطن يعمل على امتصاص العرق، وبالتالي يقلل من الحساسية الجلدية أو استخدام الألبسة المصنوعة من الكتان لكن مخلوطة بالقطن على الأقل بنسبة 60%، ولذلك عند شراء الألبسة وجب الاطلاع على البطاقة التعريفية للباس، وهي الملصقة الصغيرة التي تحوي اسم المنتج والبلد المصنع، وكذا مكونات المنتوج "اللباس،" وبالنسبة للمرأة الحامل وجب عليها تجنب اللباس الضيق، والتركيز على الألبسة الفضفاضة لراحة الحمل، وتجنب الأحذية ذو الكعب العالي، ومن المستحسن ارتداء الأحذية الطبية، وهي متوفرة على مستوى مراكز الصيدلية.

ثامنا/ التربية الصحية الأسرية ضمن مجال صحة المسكن والبيئة والمجتمع:

بداية تكمن التربية الصحية على مستوى المسكن على توفره لمختلف الضروريات من الوسائل والمعدات المحققة لحياة كريمة عن طريق:

1. مسكن لائق من حيث البناء والطلاء والبلاط، إضافة إلى حجم الغرف.
2. وجود بيئة دافئة معتدلة تضمن المحافظة على حرارة الجسم شتاء.
3. توفر بيئة جيدة للتهوية تساعد الجسم على التخلص من الحرارة الزائدة صيفا.
4. توفير جو نقي، وضمان السماح بدخول أشعة الشمس المباشرة إلى داخل المسكن، وبشكل كافي.
5. توفر مصدر الإضاءة الصناعية والكهربائية.
6. نظافة المسكن.
7. البعد عن الضوضاء وتوفر مكان للعب الأطفال.
8. سلامة ممارسة الخصوصية داخل المسكن بحالة مطمئنة ومستمرة.
9. سلامة ممارسة الحياة العائلية والاجتماعية والطبيعية[20].

أما على المستوى البيئي ضمن ممارسة المواطنة البيئية باعتبار هذه الأخيرة "توفر الموطن البيئي السليم والمستقر لنوع من الكائنات الحية وعلى رأسها الإنسان بحيث يستطيع أن يعيش حياته بشكل سليم ويحافظ على بيئة سليمة"[21]، حيث تكمن التربية الصحية الأسرية ضمن السياق البيئي عن طريق المحافظة على المساحات الخضراء ونظافة المحيط و تجنب رمي الأوساخ إلا في الأماكن المخصص لها، حيث يشير المركز الصحي بألبرتا في كندا أن الزيارات المنتظمة مع مقدمي الرعاية الصحية، والحفاظ على نظافة بيئتك ستؤدي إلى زيادة فرصة بقاء جميع أفراد أسرتك بصحة جيدة[22]، وبالنسبة للصحة الاجتماعية من خلال "قدرة الفرد على التكيف مع المحيط الاجتماعي الخارجي، وتتمثل في إمكانية تحمل أعباء الحياة الاجتماعية كالفقر الشديد لتفادي الوقوع في المشكلات الاجتماعية المختلفة من انحراف وإجرام وإدمان..."[23]، فالتربية الصحية تحاكي تجب أفراد الأسرة مختلف الآفات والانحرافات الاجتماعية والتصدي لها؛ كما يجب على أفراد الأسرة أن يشكلوا بيئة اجتماعية تفاعلية مستقرة وسليمة مع مختلف الفاعلين ضمن ممارسة مختلف أنشطة الحياة اليومية.

خاتمة:

ضمن ما تم التقدم به حول التربية الصحية الأسرية في خضم الممارسة الاجتماعية للمواطنة وجب على الأسرة اليوم أن تكون متشبعة بمفاهيم التربية الصحية وممارستها خصوصا ما تفرضه واقعية الحياة المعاشية من مستجدات مرضية تحتم الأسرة التسلح بأطر معرفية صحية تمكنها من الدفاع عن صحة أجسادهم وعلاقاتهم في بيئتها التفاعلية، فالتربية الصحية ضمن مدخل مواطناتي لا يتعلق فقط بصحة الجسد وخلوه من المرض بل يتعدى الجوانب النفسية والاجتماعية سواء في الأسرة نفسها أو ما يحيط بها ضمن سياقها الاجتماعي.

قائمة المصادر والمراجع:

1. أحمد محمد بدح وآخرون، الثقافة الصحية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، لم يتم ذكر السنة.
2. القص صليحة، فعالية برنامج تربية صحية في تغيير سلوكيات الخطر وتنمية الوعي الصحي لدى المراهقين "دراسة ميدانية على عينة من تلاميذ المرحلة المتوسطة بمدينة عين التوتة ـ باتنة،" أطروحة مكملة لنيل شهادة دكتوراه علوم في علم النفس، تخصص علم النفس العيادي، قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة - الجزائر، 2016م.
3. لامية حمايزية وعبود زرقين، التنمية الصحية ونتائجها على المورد البشري "دراسة مقارنة الجزائر، تونس والمغرب"، مجلة رؤى اقتصادية، العدد التاسع، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي - الجزائر، ديسمبر 2015م.
4. محمد بشير شريم، الثقافة الصحية، وزارة الثقافة ـ مكتبة الأسرة الأردنية ـ مطبعة السفير، عمان ـ الأردن، 2012م.
5. صولة فيروز، المتغيرات الاجتماعية لتصور المرض وأساليب علاجه "دراسة ميدانية بمدينة بسكرة"، أطروحة مكملة لنيل شهادة دكتوراه علوم، تخصص علم الاجتماع التنمية، قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة - الجزائر، 2014م.
6. شعباني مالك، دور الإذاعة المحلية في نشر الوعي الصحي لدى الطالب الجامعي "دراسة ميدانية بجامعتي قسنطينة وبسكرة، "أطروحة مكملة لنيل شهادة دكتوراه في علم اجتماع التنمية قسم علم الاجتماع والديموغرافيا، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة - الجزائر، 2005م.
7. Alberta Health Services, the Early Years Healthy Parents, Healthy Children, Alberta Health Services, Canada, 2013.
8. Brooks alton dodge, primary healthcare for older people «Aparticipatory study in 5 Asian countries», help age International - Pacific Regional Development Centre (APRDC), Asia, 2008.
9. Dipesh navsaria & Amy shriver, the elephant in the clinicearly literacy and family well-being, reach out and read, boston, United States of America, 2013.
10. Elaine Bratic Arkin: Making Health Communication Programs Work, Public Health Service National Institutes of Health National Cancer Institute, U.S. DEPARTMENT OF HEALTH & HUMAN SERVICEs, United States of America, Year is not mentioned.
11. Joanna Rowe Kaakinen & others, family health care nursing "theory practice and research", F. A. Davis Companythe4 Edition, United States of America, 2010.
12. Gebremariam Jimma University In collaboration with the Ethiopia Public Health training initiative- the carter center - the ethiopia ministry of health and education,

family health for health extension workers, Ethiopia Public Health training initiative, Ethiopia, November 2004.

الهوامش:

[1]- Joanna Rowe Kaakinen & others, family health care nursing "theory practice and research", F. A. Davis Company, the 4 Edition, United States of America, 2010, p 5.

[2]- Gebremariam Jimma University In collaboration with the Ethiopia Public Health training initiative- the carter center - the ethiopia ministry of health and education, family health for health extension workers, Ethiopia Public Health training initiative, Ethiopia, November 2004,p 2 - 3.

[3]- أحمد محمد بدح وآخرون، الثقافة الصحية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان - الأردن، لم يتم ذكر السنة، ص 229.

[4]- صولة فيروز، المتغيرات الاجتماعية لتصور المرض وأساليب علاجه " دراسة ميدانية بمدينة بسكرة"، أطروحة مكملة لنيل شهادة دكتوراه علوم، تخصص علم الاجتماع التنمية، قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة– الجزائر،2014م، ص 30 - 32.

[5]- شعباني مالك، دور الإذاعة المحلية في نشر الوعي الصحي لدى الطالب الجامعي "دراسة ميدانية بجامعتي قسنطينة وبسكرة"، أطروحة مكملة لنيل شهادة دكتوراه في علم اجتماع التنمية، قسم علم الاجتماع والديموغرافيا، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة - الجزائر، 2005، ص 168.

[6]- Elaine Bratic Arkin: Making Health Communication Programs Work, Public Health Service National Institutes of Health National Cancer Institute, U.S. DEPARTMENT OF HEALTH & HUMAN SERVICEs, United States of America, Year is not mentioned, p 2.

[7]- أحمد محمد بدح وآخرون، مرجع سابق الذكر، ص 17 - 18، 53.

[8]- لامية حمايزية وعبود زرقين، التنمية الصحية ونتائجها على المورد البشري "دراسة مقارنة الجزائر، تونس والمغرب"، مجلة رؤى اقتصادية، العدد التاسع، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي - الجزائر، ديسمبر 2015، ص 265.

[9]- أحمد محمد بدح وآخرون، مرجع سابق الذكر، ص 19.

[10]- شعباني مالك، مرجع سابق الذكر، ص 173.

[11]- القص صليحة، فعالية برنامج تربية صحية في تغيير سلوكيات الخطر وتنمية الوعي الصحي لدى المراهقين "دراسة ميدانية على عينة من تلاميذ المرحلة المتوسطة بمدينة عين التوتة ـ باتنة،" أطروحة مكملة لنيل شهادة دكتوراه علوم في علم النفس، تخصص علم النفس العيادي، قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة - الجزائر، 2016، ص 59، 156.

[12]- Dipesh navsaria & Amy shriver: the elephant in the clinicearly literacy and family well-being, reach out and read, boston, United States of America, 2013, p3.

[13]- Gebremariam Jimma University In collaboration with the Ethiopia Public Health training initiative- the carter center - the ethiopia ministry of health and education, op cit,p 4.

[14]- Brooks alton dodge, primary healthcare for older people
«Aparticipatory study in 5 Asian countries», help age International - Pacific Regional Development Centre (APRDC), Asia, 2008, p 6.

[15]- brooks alton dodge, ibid, p 10.

[16]- أحمد محمد بدح وآخرون، مرجع سابق الذكر، ص 232.
[17]- محمد بشير شريم: الثقافة الصحية، وزارة الثقافة/ مكتبة الأسرة الأردنية ـ مطبعة السفير للطباعة، عمان - الأردن، 2012، ص 135.
[18]- شعباني مالك: مرجع سابق الذكر، ص 149.
[19]- أحمد محمد بدح وآخرون، مرجع سابق الذكر، ص 170، 173، 175، 191 - 192، 197، 200، 204.
[20]- أحمد محمد بدح وآخرون، المرجع نفسه، ص 160.
[21]- أحمد محمد بدح وآخرون، المرجع نفسه، ص 129.
[22]- Alberta Health Services, the Early Years Healthy Parents, Healthy Children, Alberta Health Services, Canada, 2013, p 38.
[23]- شعباني مالك، مرجع سابق الذكر، ص 149.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 683 – 696
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مقاربة التمكين المعلوماتي للمرأة: حماية للطفل من مخاطر المعلوماتية

Women's Information Empowerment Approach: Protecting Children from The Dangers of Informatics

طالبة الدكتوراه نهاد رحمين[1] **د/ عتيقة كواشي**
كلية الحقوق – جامعة باتنة 1
مخبر الأمن في منطقة المتوسط: إشكالية وحدة وتعدد المضامين
rahmine.nehad@gmail.com atika.kouachi@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/11 **تاريخ القبول: 2022/02/22**

الملخص:
تهدف هذه الدراسة إلى سد الثغرات الكامنة في نظم حماية الطفل من مخاطر المعلوماتية، والتي سمحت في كثير من الأحيان بتحول الخطر إلى ضرر فعلي لدى بعض الأطفال، ولذلك قمنا بالتركيز على تمكين المرأة معلوماتيا لوقاية الطفل من مخاطر المعلوماتية. وكذا تجسير الهوة الرقمية بين الجنسين والأجيال من خلال الانخراط في برامج التمكين، فانطلقنا من تحديد مفهوم التمكين المعلوماتي للمرأة من خلال إبراز الفجوة الرقمية مقابل الفرص الرقمية المتاحة، ثم تطرقنا إلى تصنيف مخاطر المعلوماتية على الأطفال وكيفية استغلال البصمة الرقمية لهم لإلحاق الضرر بهم واستشراف المستقبل الرقمي للأجيال القادمة، ثم وصلنا إلى فحص وتحليل الدور الذي يمكن أن تقدمه مقاربة التمكين المعلوماتي للمرأة في زيادة الوعي، تعزيز الثقة بالنفس والتخلص من التبعية للآخرين في حماية الأطفال من المخاطر، وتكوين جيل قادر على استغلال الفرص الرقمية المتاحة دون التعرض للأذى أو المخاطر.
الكلمات المفتاحية: التمكين؛ المرأة؛ المعلوماتية؛ مخاطر المعلوماتية؛ حماية الطفل.

Abstract:

This study aims to fill the gaps in child protection systems from the dangers of informatics, which have often allowed the risk to become real harm in some children, so we have focused on empowering women to protect children from the dangers of informatics. As well as bridging the digital divide between the sexes and generations by engaging in empowerment programs, we started from defining the concept of women's information empowerment by highlighting the digital divide versus the digital opportunities available; then we discussed the classification of the risks of informatics to children and how to exploit the digital footprint of children to harm them and to look at the digital future of future generations, and then we came to examine and analyze the role that women's information empowerment approach can play in raising awareness, enhancing self-confidence and eliminating dependency for others in protecting children from danger, and creating a generation of children to protect children from danger, and to develop a generation Able to take advantage of digital opportunities without being harmed or at risk.
Key words: Empowerment; Women; Informatics; Informatics Risks; Child Protection.

[1]- المرسل المؤلف.

مقدّمة:

واكب الإنسان عدة ثورات في حياته منها ثورة الاتصال، الثورة الصناعية، الثورة الرقمية وثورة المعلومات هذه الأخيرة التي سهلت طرق الحصول على المعلومات والنفاذ إليها بأسرع السبل؛ ومكنت من اختبار تجربة الوصل بين كل الشعوب دون حدود ولا حواجز، بل تبادل الخبرات والمعارف أيضا وغيرت العديد من المفاهيم والقيم، وحتى التهديدات والمخاطر التي تطال مختلف شرائح المجتمع حتى الأطفال.

تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها تؤسس لمقاربة استباقية وقائية لحماية الأطفال من مخاطر المعلوماتية أو ما يمكن تسميته "بنظام الإنذار المبكر"، كما أنها مقاربة مزدوجة ذات أثرين: وقائي /علاجي، أي تحمي الأطفال من الخطر قبل التعرض له، وتدعم وتسند الأطفال للتعافي من أثر التعرض للأذى وعلاجه، فضلا على أنها يمكن أن تؤسس لجيل جديد من أجيال التنمية الموسوم بجيل المعلوماتية، حيث يسهل الولوج الى العالم الافتراضي المليء بالفرص التعليمية، ويساهم في فك العزلة عن الأفراد الموصولين بالأنترنيت، كما يمكن من مشاركة اللحظات مع الآخرين وهو الأمر الذي يشكل خطورة، إذا ما تم استغلال ذلك في الابتزاز أو التنمر أو العنف على الأطفال.

تميل النساء في الكثير من السياقات إلى إعطاء الأولوية لاحتياجات الأطفال وحمايتهم من المخاطر الملموسة: الصحية، الغذائية،...أما عن المخاطر الأخرى التي تتعلق بالعالم الافتراضي فدور المرأة مازال محدودا، لاسيما في الدول النامية أين توجد فئة معتبرة من النساء لا يملكن الوعي الكافي لحماية أطفالهن من مخاطر المعلوماتية، لذلك تهدف هذه الدراسة إلى إعطاء المرأة الفرصة وتشجيعها على الانخراط في برامج التمكين المعلوماتي، لتعزيز ثقتها وتدريبها حتى تتمتع بالمهارة اللازمة للأخذ بزمام المبادرة في حالة تعرض الطفل لهذا النوع من المخاطر، ومن هنا يستلزم علينا طرح الإشكالية التالية: كيف يمكن لمقاربة التمكين المعلوماتي للمرأة حماية الطفل من مخاطر المعلوماتية؟

أولا: الفجوة الرقمية: التمكين المعلوماتي للمرأة والفرص الرقمية

ما تزال المؤشرات التنموية في العالم تشير إلى أن المرأة أكثر عرضة للأمية من الرجل، وإذا ما أضفنا إلى ذلك الصعوبة التي يمكن أن تلقاها المرأة في بعض الدول للنفاذ إلى شبكة الانترنيت في الأماكن العامة؛ والتي تعد حكرا على الذكور كمقاهي الانترنيت وغيرها من الفضاءات العمومية. فإن الهوة التعليمية يمكن أن تتعمق بفعل الهوة الرقمية، فتزيد من عزلة المرأة عن واقع باتت تكنولوجيا المعلومات والاتصال تشكل مكونا هاما من مكوناته[1].

1- مفهوم التمكين المعلوماتي للمرأة:

في هذ العنصر سنحاول الوصول الى تعريف دقيق للتمكين والتطرق الى اهم برامجه وأهدافه. وصولا الى التمكين المعلوماتي للمرأة.

أ. تعريف التمكين (Empowerment):

التمكين لغة: يعني التقوية والتعزيز ووردت كلمة مكن ومكنه أي جعله قادرا على فعل شيء معين. ويقال استمكن الرجل من الشيء بمعنى صار أكثر قدرة عليه، كما يقال متمكن من العلم أو مهارة معينة بمعنى مثقفا بالعلم أو بالمهن[2] أما اصطلاحا: فقد عرفه مورال ومرديث (Murrell and Meredith) بأنه "العملية التي يتم فيها تمكين شخص ما ليتولى القيام بمسؤوليات أكبر من خلال التدريب والثقة والدعم العاطفي"[3].

ويمكن تعريف التمكين على النحو التالي: يعني تقوية وتعزيز قدرات وثقافة شخص ما ليقوم بمسؤوليات، ويندمج أكثر في الحياة من خلال التدريب وبناء المهارات وتعزيز الثقة لديه بنفسه وإمكانياته ودعمه.

ب. **أهداف التمكين**: أكد هيربرت (Herbert) على الأهداف التالية[4]:

- زيادة ثقة الفرد بنفسه وزيادة تمتعه بالاستقلالية
- مساعدة الأفراد وتحفيزهم على التحكم في شؤون حياتهم الشخصية والحياتية.
- خلق سياق تنموي موات للمشاركة والتفاعل بالاستناد إلى تطوير المهارات والقدرات وفرص التطوير المعرفي.

ج- برامج التمكين (Empowerment programs): هي البرامج التي تستهدف تمكين بعض الفئات الاجتماعية المتضررة بسبب البنى السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية القائمة من تحسين وضعها والاندماج أكثر في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، هذه البنى القائمة لا تمنح لهم وضعا متكافئا مقارنة بفئات اجتماعية أخرى، ولذا فإن الهدف من برامج التمكين هو إعطاء هذه الفئات (وهي النساء، الأقليات والمهاجرين) كل المقومات التي تسمح لها بأخذ زمام المبادرة، والتخلص من التبعية لبرامج الإعانة الاجتماعية المكلفة بالنسبة للدولة[5].

كما أن لمفهوم التمكين العديد من الدلالات وذلك حسب السياق الذي يرد فيه حيث يكون ذو مدلول إداري، مدلول اقتصادي، مدلول سياسي، مدلول اجتماعي أما متطلبات هذه الدراسة يعني: "التحفيز والدعم الإنساني للمرأة عبر تدريب وإعادة تأهيل المرأة لتتولى القيام بمسؤوليات تشاركية أكبر من خلال التدريب وتعزيز الثقة بالنفس"[6].

د. **تمكين المرأة معلوماتيا**: هو تحفيز وتقوية المرأة ودعمها عبر برامج تسمح لها بأخذ زمام المبادرة لتتولى القيام بمسؤوليات تشاركية؛ من خلال البرامج التي تسمح لها باكتساب مهارات تمكنها من الاستخدام السليم لتكنولوجيا المعلومات الحديثة، التي تهدف إلى توفير المعلومات المرتبطة بمجالات الحياة المختلفة، وهو ما يسمى "بمحو الأمية المعلوماتية" حتى تشارك بفعالية في التنمية. وهي إشارة إلى الجيل الجديد من تمكين المرأة (التمكين المعلوماتي للمرأة).

2- الفجوات الرقمية والفرص الرقمية: أظهر تقرير اليونيسيف حالة أطفال العالم لعام 2017 في عالم رقمي حيث تظهر الإحصائيات[7]:

- الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين 15 سنة إلى 24 سنة هم الفئة العمرية الأكثر وصولا للأنترنيت على مستوى العالم؛ 17% من تلك الفئة موصولون بالأنترنيت مقابل 48% بالنسبة لمجموع السكان.
- يشكل الأطفال والمراهقون الذين تقل أعمارهم عن 18 سنة ما يقدر بنحو ثلث (3/1) مستخدمي الانترنيت في العالم.
- يؤكد كم من الأدلة على أن الأطفال يدخلون على الانترنيت في أعمار أصغر بشكل متزايد، وفي بعض البلدان يكون معدل استخدام الانترنيت بين الأطفال دون سن 15 سنة مماثلا للمعدل عند البالغين فوق سن 25 سنة.
- 29%من الشباب في مختلف أنحاء العالم –أي ما يقارب 346 مليون شخص-ليسوا موصولين بالأنترنيت.
- الشباب الأفارقة هم الأقل وصولا للأنترنيت حيث أن حوالي 60% منهم ليسوا على الانترنيت مقارنة ب 4% فقط في أوروبا.

- هناك فجوة رقمية بين الجنسين: على الصعيد العالمي فاق عدد الرجال الذين يستخدمون الانترنيت عدد النساء اللائي يستخدمنها بنسبة 12% وفي الهند أقل من ثلث مستخدمي الانترنيت إناث.
- أفادت دراسة أجرتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم "الإسكوا" بأن معدلات الأمية الرقمية في المنطقة العربية تصل إلى 29.7% مقارنة مع 19% على المستوى العالمي.
- 100 مليون أمي في مجال تكنولوجيا المعلومات في العالم العربي، 75 مليون منهم بين 15 و45 سنة في حين تزيد معدلات الأمية بين النساء.
- الفجوة الرقمية بين الأجيال: تشكل المدرسة وفضاءات الانترنيت اليوم أحد أبرز مواطن اكتساب الثقافة بين الأجيال، وذلك في ظل تدني نسبة تجهيز المنازل بالحواسيب وارتباطها بشبكة الانترنيت في عدد من الدول، ويعني هذا إقصاء شريحة الكهول الشيوخ من الاستفادة من الثورة المعلوماتية، والاندماج في المجتمع الجديد الناشئ باستثناء أولئك الذين تسمح لهم ظروفهم المادية، أو طبيعة عملهم بالنفاذ إلى الشبكة العالمية، ومن شأن هذه الوضعية أن تعمق ما يعرف بالصراع بين الأجيال[8].
- يرى بيل جيتس أنه كلما كنت أصغر كلما كانت مسألة تعلم مهارات استخدام الكمبيوترات الشخصية أكثر أهمية، فإذا كنت قد بلغت 50سنة أو أكثر في الوقت الحاضر، فربما تكون قد خرجت من نطاق القوة العاملة قبل أن تبدأ في الاحتياج إلى تعلم استخدام الكمبيوتر. أما إذا كنت في ال 25 سنة ولم تكن لديك ألفة مع الكمبيوتر، فمن المرجح أنك خاطرت بأن تصبح غير فعال في أي نوع من العمل تسعى لممارسته[9].
- 92% من جميع عناوين الانترنيت الخاصة بالإساءة الجنسية للأطفال كما حددتها (مؤسسة مراقبة الانترنيت) Watch Foundation Internet على مستوى العالم، يتم استضافتها في 5 بلدان فقط هي: هولندا، الولايات المتحدة الأمريكية، كندا، فرنسا والاتحاد الروسي[10].

ثانيا: مخاطر المعلوماتية والبصمة الرقمية:

1- **تيبولوجيا مخاطر المعلوماتية**: عادة ما يصنف الباحثون الآن المجموعة الواسعة من المخاطر التي يواجهها الأطفال على الانترنيت إلى ثلاث فئات: مخاطر المحتوى، مخاطر الاتصال ومخاطر السلوك[11]:

- **مخاطر المحتوى**: حيث يتعرض الطفل لمحتوى غير مرحب به وغير لائق، ويمكن أن يشمل ذلك الصور الجنسية والإباحية والعنيفة، وبعض أشكال الدعاية والمواد العنصرية أو التمييزية أو خطاب الكراهية، ومواقع الانترنيت التي تروج لسلوكيات غير صحيحة أو خطيرة مثل إيذاء النفس، الانتحار والنهم
- **مخاطر الاتصال**: عندما يشارك الطفل في اتصال محفوف بالمخاطر، على سبيل المثال مع شخص بالغ يسعى لاتصال غير لائق بالطفل أو لإغوائه لأغراض جنسية، أو مع أفراد يحاولون دفع الطفل إلى التطرف أو إقناعه بسلوكيات غير صحيحة أو خطرة.
- **مخاطر السلوك**: حيث يتصرف الطفل بطريقة تسهم في إنتاج محتوى أو وقوع اتصال محفوف بالمخاطر وقد يشمل ذلك قيام الأطفال بكتابة أو إنشاء مواد تحض على كراهية أطفال آخرين أو التحريض على العنصرية، أو نشر أو توزيع صور جنسية (بما في ذلك مواد أنتجوها بأنفسهم). وفي هذه المرحلة يصبح الطفل هو الفاعل وتكتمل دورة التدريب والتأهيل وتبدأ من جديد حتى يتحول الطفل من ضحية إلى جاني، ويصبح مروجا يحاول استقطاب وحشد أطفال آخرين وترسيخ العقيدة الانحلالية لديهم، وهكذا دواليك تستمر الدورة ما لم يتم التنبه لها حتى تتحول إلى جرائم الكترونية. والشكل أدناه يوضح ذلك.

الشكل 1: شكل توضيحي لمخاطر المعلوماتية بناء على المعلومات السابقة.

2- الأطفال والبصمة الرقمية:

ثمة حاجة أكيدة لاتخاذ مزيد من الإجراءات لحماية الأطفال من التنمر والتعرض للمحتوى الضار، وأصبح الأهل والأطفال أيضا مدركين لمخاطر إذاعة المعلومات الشخصية بشكل زائد عن الحد على وسائل التواصل الاجتماعي، لكن في الحقيقة لا تمثل البيانات التي تحويها الحسابات التي أنشأها الأطفال سوى جزءا يسيرا من مشكلة البيانات.

فبينما يمضي الأطفال في ممارسة حياتهم على الانترنيت، متصفحين مواقع التواصل الاجتماعي، ومستخدمين لمحركات البحث ومنصات التجارة الالكترونية، والمنصات الحكومية ولاعبين بالألعاب ومنزلين للتطبيقات ومستعملين لخدمات الخرائط الجغرافية على الهاتف المحمول، يجري تكديس **بصمة رقمية** مكونة من آلاف المعلومات عنهم، بل إن بعض هذه البيانات يتم جمعها قبل مولد الأطفال وقطعا قبل أن يصبح الأطفال قادرين على التمييز للموافقة على جمعها واستخدامها.

إن بوسع ما يسمى ب **"عصر البيانات الضخمة"** أن يؤثر سلبا على سلامتهم وخصوصيتهم واستقلاليتهم وخياراتهم المستقبلية، كيف لا والإمكانية واردة لإذاعة المعلومات الشخصية التي أنشئت في مرحلة الطفولة مع أطراف ثالثة، أو مبادلتها لتحقيق الربح أو استعمالها لاستغلال اليافعين – وخصوصا الأكثر ضعفا وتهميشا –، وفي هذه الأثناء يستغل لصوص الهويات وقراصنة الفضاء الرقمي ثغرات منصات التجارة الالكترونية، للاحتيال على البالغين والأطفال لسلب أموالهم واستغلالهم على حد سواء[12].

ينبغي النظر إلى هذه المخاطر في سياقها، فجميع الأطفال يواجهون احتمال التعرض للضرر نتيجة لتقنيات الانترنيت، لكن لمعظم الأطفال يبقى هذا الاحتمال مجرد احتمال، يعد فهم السبب في تحول المخاطر إلى ضرر فعلي عند بعض الأطفال وليس آخرين بالغ الأهمية، لأنه يفتح أعيننا على الثغرات الكامنة في حياة الطفل التي يمكن أن تضعه في خطر أكبر، من خلال فهم ومعالجة هذه الثغرات يمكننا حماية الأطفال بشكل أفضل، سواء على الانترنيت أو على أرض الواقع وتمكينهم من التمتع بالفرص التي يجلبها الوصول إلى الانترنيت في عالم رقمي[13].

ثالثا: تمكين المرأة معلوماتيا حماية للأطفال من مخاطر المعلوماتية

1- المرأة في المحافل الدولية: منذ بداية العقد العالمي للمرأة وحتى مؤتمر بكين عام 1996 ازداد الاهتمام بقضية تمكين المرأة، كما أولت العديد من المنظمات والهيئات والدول الاهتمام بهذا المجال، من خلال إقامة مجموعة من المؤتمرات، الندوات، وأشارت هذه الفعاليات إلى أهمية تمكين المرأة وقد سعت الأهداف الإنمائية للألفية إلى كفالة حق المرأة في جميع القضايا، تأمينا على دورها في العالم ومن توصيات مؤتمر التكنولوجيا للتعرف على عالم معلومات المرأة أتت توصية (المعلومات حق من حقوق الإنسان لذا حق من حقوق المرأة). أكدت وكالة الاتصالات التابعة للأمم المتحدة بأن هناك مزيدا من الجهود لدعم الفتيات والشابات لاكتساب المهارات في تكنولوجيا المعلومات والاتصالات؛ مما يسهم في تحسين معيشة وأوضاع المرأة في العالم[14].

من الواضح وجود ثغرات فيما يتعلق بمعرفة الأطفال بالمخاطر على الانترنيت، حيث يفتقر الكثير منهم إلى المهارات الرقمية والقدرات الحيوية لقياس مدى سلامة ومصداقية المحتوى، والعلاقات التي يتعرضون لها على الانترنيت ويعكس ذلك مدى الحاجة إلى توفير فرص أوسع نطاقا لمحو الأمية الرقمية، مما يضمن حماية الأطفال وتمكينهم على حد سواء[15]. حيث إن تمكين الأطفال من المعرفة والمهارات اللازمة للممارسة الفعالة يرتبط ارتباكا وثيقا بمدى تمكن الكبار من تلك الكفايات، واستعدادهم لتمكين أطفالهم منها .بل إن النقص أو القصور في توفر تلك الكفايات لدى الكبار وفي الوسط المحيط بالطفل قد يكون عاملا "للكف الرجعي"، فما يتعلمه الطفل قد يضعف لأنه لا يتوفر على عامل التعزيز من البيئة لخبرة التعلم ومواصلة دعمها وإثرائها، لذا تبدو الحاجة إلى تدريب الكبار -خاصة النساء- لتهيئتهم بالاتجاهات وتمكينهم من المهارات اللازمة لتيسير مشاركة الأطفال بفاعلية، وحمايتهم من المخاطر المحدقة بهم الناجمة عن الفضاء المعلوماتي مثل تدريب الكبار على مهارات المعلوماتية[16].

مما يسمح بكسر الحواجز الثقافية والاجتماعية والجنسانية أمام الوصول المتكافئ للأنترنيت، كما يمكن لبرامج التدريب التي توفر للفتيات فرص الاستخدام الآمن للأنترنيت، وتعزز مهارتهن الرقمية أن تبني ثقة الفتيات في استخدام التقنية الرقمية، وتساعد على معالجة الشواغل العائلية ذات الصلة[17].

2- **مبادرات نشر الوعي المعلوماتي**: تستهدف هذه المبادرات شريحة الأطفال بدرجة أقل لأنها موجهة إلى أولياء الأمور من مربين، آباء وأمهات على وجه التخصيص. حيث يلزم إجراء الحملات الإعلامية والتثقيف المدني لأجل مجتمع معلومات مسئول، بحيث تغطي التحديات والمخاطر وتدابير الأمن الوقائية والرادعة جميع المواطنين السيبرانيين، للتعاطي مع عملية الأمن، وينبغي التشديد على المسؤولية الفردية والتدابير الرادعة، وبصورة أكثر عمومية، فإن من الضروري توفير التثقيف والتدريب على تكنولوجيا المعلومات والاتصال وليس فقط على الأمن والتدابير الرادعة[18].

تسلط "مبادئ الأمم المتحدة التوجيهية لمنع الجريمة" الضوء على أهمية تثقيف الجمهور وتوعيته، حيث تمثل زيادة الوعي العام بمخاطر المعلوماتية والتدابير الوقائية التي يمكن اتخاذها استراتيجية هامة في الوقاية من أي نوع من أنواع الجريمة.

- نوهت عدد من البلدان في أوروبا والأمريكيتين إلى أنها وضعت استراتيجيات لرفع الوعي من خلال حملات فترات معينة مثل: شهر" **التوعية بالأمن السيبراني**"، ويوم" **السلامة على الانترنيت**".
- عمل معهد سلامة الأسرة على الانترنيت أيضا مع شركات التكنولوجيا لتجميع مواد تثقيفية تعليمية للوالدين، والأطفال والمعلمين، في موقعهم Platform for good.

- أدار كييف ستارا(Kyiv star) مشغل اتصالات في أوربا الشرقية حملة **"أخبر طفلك عن أمان الانترنيت** «في أبريل 2012 مع إعلانات في وسائل الإعلام المطبوعة وعلى السيارات وعلى الانترنيت، وأيضا مع متطوعين يقدمون دورات معلوماتية في المدارس.
- أما بالنسبة للجمهور الأصغر سنا فقد أدارت ديزني Disney حملة سلامة تلفزيونية، ومن خلال موقع الانترنيت ومجلة في 2012 هدفت للوصول إلى الأطفال والأهل في أوربا والشرق الأوسط وإفريقيا.
- أدارت شركات التكنولوجيا والجماعات غير الربحية أيضا حملات التوعية الخاصة بها فحملة جوجل **"من الجيد أن تعرف"** على سبيل المثال نفذت بحوالي 40 لغة منذ 2011
- كما تعطي الإعلانات في الصحف والمجلات وعلى الانترنيت ووسائل النقل العام نصائح أمنية، توضح بعض خصائص الانترنيت الأساسية[19].

3- **برامج تمكين المرأة معلوماتيا** (نماذج عربية): يقول بيل جيتس أنه يتعين علينا أن نولي اهتماما خاصا لتصحيح اختلال التوازن في مسألة العلاقة بين الجنسين، وتشجيعهم على الإقبال على أجهزة الكمبيوتر، واليوم وبرغم أن الفتيات قد أصبحن أكثر فعالية بما لا يقاس ، فعدد النساء المشتغلات بالمهن التقنية لا يزال أقل بكثير من النسبة المعقولة ، ومن خلال كفالة تعويد الفتيات بنفس القدر الذي يتم به تعويد الفتيان على التعامل مع الكمبيوتر في مرحلة سنية مبكرة ، سيصبح بإمكاننا أن نضمن أن يلعبن دورهن المستحق في كل مجالات العمل التي تفيد من خبرة التعامل مع الكمبيوتر[20].

يسهم برنامج **"المواطن الالكتروني"** في تعزيز الاستفادة من الثقافة المعلوماتية في المجتمع الخليجي، وتسليط الضوء على دوره في تأهيل النساء وتزويدهن بالمهارات والمعرفة ضمن إطار الحداثة، ويعمل البرنامج على تطوير مهارات النساء في استخدام الكمبيوتر والانترنيت، مما يتيح لهن فرصة الحصول على المعلومات والاستفادة من مختلف الخدمات الالكترونية، وزيادة إسهامهن في شؤون الأسرة المادية وحماية أبنائهن وبناتهن من مخاطر سوء استخدام شبكة الانترنيت.

توظيف المهارات المكتسبة من برنامج **"المواطن الالكتروني"**؛ حيث تسهم في تفعيل دور المرأة في دعم الأسرة من خلال إرشاد وبناء وتثقيف جيل قادر على استخدام الانترنيت، ووسائل التكنولوجيا المتطورة بالشكل الأمثل الذي يخدم توجهات المجتمعات العربية والخليجية[21]. لذلك يجدر بهذه البرامج على الأقل تعليم النساء والأمهات كيفية إنفاذ رقابتهن الأسرية معلوماتيا عن طريق تعلم كيفية استخدام **برمجيات الترشيح والرقابة**:

يتعلق الأمر ببرمجيات تحول دون الوصول إلى محتوى غير لائق للأطفال على شبكة الانترنيت، فهي تلعب دور المصفاة ويطلق عليها برمجيات الترشيح حيث تتيح لهم النفاذ إلى صفحات المواقع غير المؤذية، وتعطل المواقع التي قد تصدمهم أو تسيء إليهم، وتعتمد طريقتين رئيسيتين: القوائم السوداء والقوائم البيضاء[22].

- يزود برنامج **"جيل من قادة الابتكار"** الشباب والشابات بتدريب مكثف لمدة شهر على ريادة الأعمال، لتطوير مهارات رقمية قابلة للنقل ليتمكنوا من استنباط حلول مبتكرة لحل مشاكل مجتمعاتهم المحلية.
- في الأردن طورت اليونيسيف **"هرم إشراك الشباب"** الذي يشمل خمسة نهج لتحقيق القابلية للتوظيف، بما في ذلك تعلم مهارات القرن الحادي والعشرين، فرص التدريب وتوفير فرص العمل أو المشاريع الاجتماعية وترتكز هذه النهج على الإرشاد والتوجيه واستفاد منها لغاية الآن 88000 فتاة مما يشكل النصف من مجموع المشاركين.

يمكن للبرامج والسياسات القائمة على الأدلة توجيهنا إلى وضع استراتيجيات للوالدين -الأمهات والآباء- وغيرهم من مقدمي الرعاية، لتطوير المهارات التي يحتاجونها للتوسط ايجابيا وليس مجرد تقييد استخدام الأطفال لتقنيات المعلومات. ومنه فإن نهج معالجة إجرام تكنولوجيا المعلومات هو نهج نموذجي يقوم على رد الفعل وعلى المقاضاة، ومن ثم فهو يأتي بعد الواقعة أي بعد حدوث حادث كشف تحديدا عن وجود ثغرة في تدابير الوقاية[23].

ملاحظات عامة

- هذه الأمثلة عامة ولا تسند متغيري الدراسة معا، بل تكتفي في كل مرة بدراسة كل شطر على حدى فالدراسات حول مخاطر المعلوماتية على الأطفال وطرق مواجهتها زاخرة ومتنوعة (منها القانوني ومنها الوصفي، التحليلي، السياسي، الثقافي وحتى الاقتصادي والاجتماعي) وكل ينظر للموضوع من الزاوية التي يريد فحصها.
- وقد ظهرت أهمية موضـــوع تمكين المرأة بعد إعلان أهداف الألفية التي تبنتها الأمم المتحدة، من ناحية تعزيز المســـاواة بين الجنســـين وتمكين المرأة وما التعليم المعلوماتي إلا جزء من ذلك، إلا أن مقاصـــد أهداف الألفية تختلف عما نحاول تحقيقه هنا من خلال هذه المقاربة.
- أما التمكين المعلوماتي للمرأة الذي سبق ذكره في الأمثلة آنفا هو الآخر تصب جل المشاريع المحدثة حوله في خانة التمكين الاقتصادي للمرأة، وذلك لدواعي مادية اقتصادية مثل (إنشاء جيل من سيدات الأعمال، المساعدة في إنشاء مشاريع صغيرة ومتوسطة خاصة تلك التي تتطلب مهارات الكترونية، والبحث عن الاستقلال المالي للنساء من خلال توفير فرص أكبر للتوظيف).

وفي محاولة لاستكشاف الروابط بين المتغيرات الأساسية للموضوع (تمكين المرأة معلوماتيا) لهدف (حماية الطفل من مخاطر المعلوماتية) وجدنا أن النماذج محدودة جدا، لكن هناك توصيات وضعها تقرير اليونيسيف حالة أطفال العالم 2017 حيث نركز فقط على الآليات التي تربط بين متغيرات الدراسة أو تشير إليها على الأقل والتي نعدها فيما يلي[24]:

- حماية الأطفال من الأذى على الأنترنيت: وهو الأمر الذي قد يتطلب المزيد من دعم جهود إنفاذ القانون لحماية الطفل، واعتماد وتنفيذ الاطار الاستراتيجي لتحالف " نحن نحمي we protect" العالمي، وإعادة تصميم نظم الحماية بشكل يعكس ويتلاءم مع القدرات المتطورة للأطفال، بالإضافة إلى تمكين الأفراد الذين يمكنهم أن يقدموا الدعم للأطفال، وذلك بوضع استراتيجيات للوالدين وغيرهم من مقدمي الرعاية (وهنا نخص الأمهات والمربيات والمعلمات والمدرسات) لتطوير المهارات التي يحتاجونها للتدخل إيجابيا، وليس مجرد تقييد استخدام الأطفال لتقنيات المعلومات والاتصالات.
- محو الأمية الرقمية لإبقاء الأطفال مطلعين ومشاركين وآمنين على الانترنيت، ويحتاج هذا الأمر إلى تشجيع عملية محو الأمية الرقمية في المدارس، وتزويد الأطفال بفرص تعلم مهارات تقنيات المعلومات والاتصالات في التعليم غير الرسمي، ودعم تنمية المهارات الرقمية ومحو الأمية الرقمية لدى المعلمين (المعلمات) ، والتوسع في إنشاء المكتبات الرقمية ، بالإضافة إلى نشر القيم والمهارات التي تعمل في اتجاه تشكيل ثقافة رقمية بين الأطفال ، تكون قادرة على تمكينهم من الحفاظ على سلامتهم على الانترنيت، واحترام حقوق المستخدمين الآخرين.
- الاستفادة من قوة القطاع الخاص في النهوض بالمعايير والممارسات الأخلاقية التي تحمي الأطفال وتفيدهم على الإنترنيت، ولتحقيق هذا الهدف، ينبغي أن تعمل الشركات مع واضعي السياسات والمدافعين عن

حقوق الطفل، لوضع حد أدنى من المعايير الأخلاقية لخدمتهم، فضلا عن تشجيعها لفكرة الوصول غير التمييزي ومنع شبكاتها وخدماتها من نشر مواد تتضمن إساءة معاملة للأطفال، بالإضافة إلى تزويد الوالدين (خاصة الأمهات) بمجموعة أكثر تكاملا من أدوات الحماية سهلة الاستخدام، لتمكينهم من توفير حيز آمن لأطفالهم وخاصة للأطفال الأصغر سنا.

أما النموذج التطبيقي الأقرب الذي هو بين يدينا عرضه الاتحاد الدولي للاتصالات من خلال مبادئ توجيهية لأولياء الأمور والأوصياء والمربين[25]:

أولياء الأمور والأوصياء	المجالات الرئيسية التي ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار	الوصف
سلامة وأمن التكنولوجيا لديكم	إجراء حوار المشاركة في الأنشطة على الانترنيت	المناقشة معهم إعطاء انطباع بالثقة تقييد النفاذ مع الحوار الاستعداد لسماع تجاربهم وعدم المبلغة في ردات الفعل حتى تتكرر العملية تبادل الخبرات الرقمية معهم كوسيلة لتعزيز الثقة وفتح الحوار
	حدد التكنولوجيا والأجهزة والخدمات المستخدمة في بيتك	حدد جميع الأجهزة الموصولة في المنزل (هواتف نقالة، حواسيب، أجهزة لوحية، أجهزة التلفزيون الذكية ووحدات التحكم في الألعاب ... حدد الخدمات والتطبيقات عبر الأنترنيت التي يستخدمها كل أفراد الأسرة في جميع الأجهزة.
	ركب برمجيات جدار الحماية وبرمجيات مكافحة الفيروسات في جميع الأجهزة. تحقق ما إذا كانت برامج الترشيح والمنع أو المراقبة تناسب الأسرة ويمكن أن تساعد في دعمها	تأكد من تركيب حماية مكافحة الفيروسات والبرمجيات الضارة في جميع الأجهزة وأنها يتم تحديثها باستمرار. علم أولادك أساسيات أمن الانترنيت
القواعد	ضرورة وجود اتفاق حول استخدام الانترنيت والأجهزة الشخصية. التأكد من وجود ثقافة الدعم في العائلة	الاتفاق على قواعد الاستخدام (عن وقت وكيفية الاستخدام). القدوة الرقمية، من خلال المبادرة إلى تبني سلوكيات صحيحة حتى يكونوا أسوة حسنة للأبناء. الاتفاق على أخذ الإذن قبل نشر أي صورة على الانترنيت
تثقيف الوالدين والأوصياء	المعرفة بالخدمات التي يستخدمها أطفالك عبر الانترنيت والاتصالات المتنقلة (وسائل التواصل الاجتماعي، مواقع الكترونية، تطبيقات وألعاب)	التأكد من استخدام الأطفال للتطبيقات والمنصات بأمان. استفد من الأدوات التي تأتي مع الأجهزة المتنقلة family link أو أدوات رقابة

	معرفة كيف يمضون وقتهم على الانترنيت	الوالدين الأخرى، وتحقق إذا بيعت أي منتجات أو أدرجت عمليات شراء ضمن التطبيق. حاول معرفة دوافع استخدام الانترنيت ولماذا يستخدمون مواقع وخدمات معينة مما يساعدك في فهم التحديات الاجتماعية والعاطفية التي يمكن أن يواجهها الأطفال
استعراض ميزات مواقع الانترنيت	مراعاة سن الموافقة الرقمية	يتراوح سن "الموافقة الرقمية" عادة ما بين 13 و16 عاما. يعد طلب موافقة الوالدين قبل طلب بيانات شخصية من الأشخاص الأصغر سنا عرفا سديدا، في حين ينص القانون على ذلك في بعض البلدان (م8 من اللائحة العامة لحماية البيانات (GDPR) لدى الدول الأعضاء في الاتحاد الأوربي). كثير من المواقع تطلب موافقة أولياء الأمور قبل السماح للمستخدمين الجدد بالانضمام إليها. لذلك راجع كل خدمة لمعرفة المتطلبات من حيث العمر الأدنى.
	راقب استخدام بطاقات الائتمان وغيرها من آليات سداد المدفوعات	من المهم الاحتفاظ ببطاقات الائتمان الخاصة بك في مكان آمن ولا تفصح عن أرقامها السرية لمنع النفاذ غير المخول.
	الإعلانات والمعلومات المضللة	انتبه إلى أن الإعلان قد يكون غير ملائم أو مضلل، وتحدث إلى أطفالك عن كيفية الإبلاغ عن الإعلانات وزيادة التحكم فيما يرونه عبر الانترنيت.
تعليم الأطفال	إنشاء ثقافة الدعم	من المهم أن يشعر الأطفال بالثقة في قدرتهم على طلب المساعدة والدعم إذا سارت الأمور على غير ما يرام كي يتمكنوا من تقديم الدعم للآخرين عبر الانترنيت. من المفيد أيضا فهم المحتوى الذي نشروه وأي ملف تعريف لهم على الانترنيت، وعليهم التعرف على المخاطر. يحتاج الأطفال لفهم أن النفاذ عبر الانترنيت تترتب عليه مسؤولية،

		ويحتاجون لأن يعرفوا أن القوانين تسري في حال التوصيل بالأنترنيت وبدونه، وأنهم ينبغي أن يتصرفوا بالطريقة الصحيحة.
	يمكن أن يرغب الأطفال في لقاء أشخاص تعرفوا إليهم عبر الانترنيت، ومن المهم اتخاذ الخطوات الصحيحة لتثقيفهم بشأن مخاطر لقاء الغرباء من الانترنيت.	يكمن خطر لقاء الغرباء في إمكاني انتحال الأشخاص في الانترنيت لشخصيات غير شخصيتهم الحقيقية، لذلك وجبت مرافقته وذلك يعتمد على عمر الطفل. كما أن البعض لا يسعى للقاء الطفل بل يكتفي بالحصول على محتوى غير أخلاقي صريح منهم.
	أهمية المعلومات الشخصية	ساعد أطفالك على فهم المعلومات التي ينبغي الاحتفاظ بسريتها حيث لا ينبغي أن يفصحوا عن معلومات تحدد هويتهم ، وذكر الأطفال أن لهم سمعة على شبكة الانترنيت تحتاج إلى إدارة ، وبمجرد نشر محتوى ، يمكن أن يصعب تغييره/تكييفه
تعليم الأطفال	تأكد أن الأطفال يفهمون معنى نشر الصور على الانترنيت بما في ذلك صورهم الشخصية وصور أصدقائهم.	اشرح لأبنائك أن الصور الشخصية يمكن أن تكشف الكثير من المعلومات الشخصية، وينبغي أن يفهم الأطفال مخاطر استخدام الكاميرات ورفع المحتوى، ومن الناحية المثالية عدم رفع صور الآخرين دون موافقتهم، ويشمل ذلك الأولياء أيضا. شجع أطفالك على عدم وضع صورهم أو صور أصدقائهم مصحوبة بتفاصيل تحدد هويتهم مثل اسم الشارع، لوحة السيارة، اسم المدرسة أو الزي المدرسي.

تعتبر هذه التوجيهات صالحة كنموذج في أي مكان ولكل الحالات لتحقيق أكبر حماية للأطفال من مخاطر المعلوماتية خاصة إذا التزمت النساء بهذه التوجيهات.

خاتمة:

من خلال البحث في الموضوع توصلنا إلى استنتاجات هامة نبرزها فيما يلي:

- يتعرض الأطفال اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى حالات كثيرة من العنف اللفظي، المعنوي والجسدي، والذي يلاحقهم حتى إلى داخل جدران البيت الذي يفترض أنه الملجأ الآمن لأي طفل، وذلك عن طريق التكنولوجيا التي اكتسحت العالم بإيجابياتها وسلبياتها، وكما تعجز أعظم الدول اليوم عن مراقبة وتنظيم التدفقات الهائلة للمعلومات، السلع ورؤوس الأموال عبر حدودها، تعجز في المقابل معظم الأسر في مراقبة

تدفق الرسائل والمعلومات من وإلى الأبناء يتواصل أبناؤها وما نوع وطبيعة هذا التواصل ولا حتى طبيعة المحتوى الذي يتشاركونه خاصة بعد اكتساح مواقع التواصل الاجتماعي لحياة الأطفال.

- رغم وجود العديد من برمجيات الرقابة الترشيح إلا أن إمكانيات النساء في مجال المعلوماتية محدودة مقارنة مع الرجال، لذلك فإن مقاربة التمكين المعلوماتي للمرأة سوف تساهم بشكل كبير في تنمية المعرفة المعلوماتية وبناء مجتمع نسوي مؤهل لمواجهة التحديات الرقمية التي يمكن أن تكون سندا لأطفالنا على مواجهة التنمر الالكتروني ووضع حد لبعض الممارسات الاستغلالية والابتزازية ، بل أكثر من ذلك قد تفتح فرصا مهنية تسهم في توفير دخل إضافي للعائلات المحرومة نظرا لمجانية الانخراط وسهولة الانخراط في منتديات تعليمية وفتح مشاريع نسوية إنتاجية واعدة.
- يمكن لمقاربة التمكين المعلوماتي للمرأة من تعزيز ثقة النساء بنفسها وإخراجها من دائرة الأمية المعلوماتية عن طريق تسهيل انخراط النساء في جميع البرامج التمكينية الإلكترونية، وذلك بأفكار دعائية تحفيزية مرفوقة بأيام دراسية للتوعية والتحسيس بالمخاطر المعلوماتية التي قد تواجه الأطفال، وكيف يمكن لهذه البرامج أن ترفع من قدرات الحماية والوقاية.
- التمكين المعلوماتي للمرأة يساهم في بناء جيل متعلم قادر على الأخذ بالفرص والتحفيزات وإبقاء المسافة الآمنة بين التهديدات المعلوماتية والأطفال، وبدل حرمان الأطفال من النفاذ إلى الانترنيت والحصول على نفس الفرص الرقمية التي يحظى بها أقرانهم في كل أنحاء العالم يمكن للنساء أن تشارك في التربية المعلوماتية للأجيال القادمة.
- مقاربة التمكين المعلوماتي للمرأة حماية للأطفال من مخاطر المعلوماتية هو أحد خطوات تكريس الأمن الإنساني من خلال تفعيل الأمن السيبراني وتحقيق الأمن الشخصي، الثقافي وحتى الاقتصادي في زمن فيه الكثير من الفرص الرقمية.
- مخاطر المعلوماتية على الأطفال ليست مسألة حتمية فهي تبقى مجرد احتمال لدى معظم الأطفال بينما تتحول إلى جرائم وأذى حقيقي لدى أطفال آخرين لذلك وجب تمكين المرأة معلوماتيا لإدراك أي تغير في سلوك الطفل ومعالجة الحادثة قبل أن تتحول إلى كارثة.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب:

1- ليلى القجيري، الدليل العملي للمخاطر المرتبطة بجرائم الانترنيت المحدقة بالطفل، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، المملكة المغربية، 2012.

2- بشرى نواف الصرايرة، التمكين والذمة المالية المستقلة للمرأة العاملة وعلاقتهما في: العنف الأسري، دار الخليج للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2019.

3- بيل جيتس، المعلوماتية بعد الانترنيت، عبد السلام رضوان مترجما، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998.

4- منصور، طلعت، مشاركة الأطفال تمكين وحماية: تنمية واستدامة، المجلس العربي للطفولة والتنمية، مصر، 2014.

5- Murrell and Meredith. Empowering Employ. New York: McGraw Hill. 2000

المجلات:

6- فاطمة عبد الله الزين الفضل، دور المعلوماتية في التنمية المستدامة للمرأة، حولية المكتبات والمعلومات، السودان، 2، 2018.

المواقع الالكترونية:

7- اليونيسيف، الأطفال في عالم رقمي، تم تصفح الموقع يوم: 10 سبتمبر2019.

www.unicef.org/sowc.2017.
https://www.unicef.org/publications/index_101992.html
8- هنرييتا فور، الأسباب الثمانية التي تجعلني قلقة ومتفائلة من أجل الجيل القادم، 2019، تم تصفح الموقع يوم 12 ديسمبر2019 WWW.UNICEF.ORG.

التقارير

9- مكتب الأمم المتحدة المعني بالمخدرات والجريمة، دراسة شاملة عن الجريمة السيبرانية، 2013 نيويورك على:
https://www.unodc.org/documents/organized-crime/cybercrime/Cybercrime_Study_Arabic.pdf
10- الاتحاد الدولي للاتصالات ITU. "دليل الأمن السيبراني في البلدان النامية"، سويسرا، 2009.

الأوراق غير المنشورة

11- عادل زقاغ، النقاش الرابع بين المقاربات النظرية في العلاقات الدولية، الجزائر، مذكرة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم في العلوم السياسية تخصص العلاقات الدولية، قسم العلوم السياسية، جامعة باتنة، 2009، سو
نسرين سعدون، واقع الفجوة الرقمية في الجزائر، ورقة قدمت في المؤتمر الدولي لتكنولوجيا المعلومات الرقمية الاتجاهات الحديثة في تكنولوجيا المعلومات، الأردن، 11/9 أكتوبر 2012.
12- United Nation Children's Fund, The State of the World's Children 2017: Children in a Digital World,(New York : UNICEF, December 2017), Available at:
http://www.unicef.org/publication/files/SOWC-2
13- الاتحاد الدولي للاتصالات، مبادئ توجيهية لأولياء الأمور والمربين بشأن حماية الأطفال على الانترنيت، (سويسرا الاتحاد الدولي للاتصالات، 2020).

الهوامش:

[1]- نسرين سعدون، واقع الفجوة الرقمية في الجزائر، ورقة قدمت في المؤتمر الدولي لتكنولوجيا المعلومات الرقمية الاتجاهات الحديثة في تكنولوجيا المعلومات، الأردن،11/9 أكتوبر2012، ص ص4.و5.

[2]- بشرى نواف الصرايرة، التمكين والذمة المالية المستقلة للمرأة العاملة وعلاقتهما في العنف الأسري، دار الخليج للنشر والتوزيع، ط1، الأردن ،2019، ص33.

[3]- Murrell and Meredith وEmpowering Employ, New York وMcGraw Hill, 2000, p110.

[4]- بشرى نواف الصرايرة، التمكين والذمة المالية المستقلة للمرأة العاملة وعلاقتهما بالعنف الأسري، نفس المرجع، ص39.

[5]- عادل زقاغ، النقاش الرابع بين المقاربات النظرية في العلاقات الدولية، الجزائر، مذكرة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم في العلوم السياسية تخصص العلاقات الدولية، قسم العلوم السياسية، جامعة باتنة، 2009، ص121.

[6]- بشرى نواف الصرايرة، التمكين والذمة المالية المستقلة للمرأة العاملة وعلاقتهما بالعنف الأسري، نفس المرجع، ص20.

[7]- اليونسيف، الأطفال في عالم رقمي، WWW.UNICEF.ORG/SOWC،2017،تم تصفح الموقع يوم: 20سبتمبر2019، https://www.unicef.org/publications/index_101992.html

[8]- نسرين سعدون، واقع الفجوة الرقمية في الجزائر، نفس المرجع، ص5.

[9]- بيل جيتس، المعلوماتية بعد الانترنيت، عبد السلام رضوان مترجما، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998، ص351.

[10]- اليونسيف، الأطفال في عالم رقمي، م ن.
https://www.unicef.org/publications/index_101992.html

[11]- اليونيسيف، الأطفال في عالم رقمي، م ن،
https://www.unicef.org/publications/index_101992.html

[12]- هنرييتا فور، الأسباب الثمانية التي تجعلني قلقة ومتفائلة من أجل الجيل، القادم"WWW.UNICEF.ORG، 2019، تم تصفح الموقع يوم 12 ديسمبر 2019، https://www.unicef.org/ar/

[13]- اليونيسيف، الأطفال في عالم رقمي، م ن،
https://www.unicef.org/publications/index_101992.html
[14]- فاطمة عبد الله الزين الفضل، دور المعلوماتية في التنمية المستدامة للمرأة، حولية المكتبات والمعلومات، 2، السودان، 2018، ص، ص 207.208.
[15]- اليونسيف، الأطفال في عالم رقمي، م ن،
https://www.unicef.org/publications/index_101992.html
[16]- طلعت منصور، مشاركة الأطفال تمكين وحماية: تنمية واستدامة، المجلس العربي للطفولة والتنمية، مصر،2014، ص 60.
[17]- اليونسيف، الأطفال في عالم رقمي، م ن،
https://www.unicef.org/publications/index_101992.html
[18]- الاتحاد الدولي للاتصالات ITU، دليل الأمن السيبراني في البلدان النامية، سويسرا، 2009، تم تصفح الموقع يوم 22سبتمبر 2019.
http:// www.itu.int/dms_pub/itu-d/opb/str/D-STR-SECU-2007-MSW-Adoc
[19]- مكتب الأمم المتحدة المعني بالمخدرات والجريمة، دراسة شاملة عن الجريمة السيبرانية، نيويورك، 2013، ص ص329-333.
[20]- بيل جيتس، المعلوماتية بعد الأنترنيت، م ن، ص351.
[21]- Microsoft Word - PR-ICDL GCC women _Ar_doc، الوعي المعلوماتي للمرأة يدعم دورها للمشاركة في شؤون الأسرة المادية وحماية أبنائها من مخاطر سوء استخدام الانترنيت، 18 أفريل2009، تم تصفح الموقع يوم:23 سبتمبر 2019.
https://icdlarabia.org/uploads/news/arabic/2009/icdlnews04182009.pdf
[22]- ليلى القجيري، الدليل العملي للمخاطر المرتبطة بجرائم الانترنيت المحدقة بالطفل، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، المملكة المغربية، 2012، ص ص 74-78.
[23]- الاتحاد الدولي للاتصالات ITU، دليل الأمن السيبراني في البلدان النامية، م ن، ص 15.
[24]- United Nation Children's Fund, The State of the World's Children 2017: Children in a Digital World,(New York: UNICEF, December 2017), Available at:
http://www.unicef.org/publication/files/SOWC-2
[25]- الاتحاد الدولي للاتصالات، مبادئ توجيهية لأولياء الأمور والمربين بشأن حماية الأطفال على الانترنيت، (سويسرا: الاتحاد الدولي للاتصالات، 2020)، ص. ص 38، 41.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 697 – 710
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الالتحاق المبكر بالمدرسة ودوره في ظهور صعوبات التعلم الأكاديمية من وجهة نظر المعلمين ـ دراسة ميدانية على عينة من المعلمين-

Early Schooling And Its Role In The Emergence Of Learning Difficulties In Schools From The Point Of View Of Teachers Field Study On A Sample Of Primary School Teachers

طالبة الدكتوراه شافية عزوز[1] د/ قالي جنات
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية – جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي
مخبر تطوير نظم الجودة في مؤسسات التعليم العالي والثانوي
bouzid_kalli@yahoo.com azzouz.chafia@univ-oeb.dz

تاريخ الإرسال: 2021/01/10 تاريخ القبول: 2022/05/11

الملخص:
هدفت الدراسة إلى الكشف عن صعوبات التعلم الأكاديمية الأكثر شيوعا لدى التلاميذ الملتحقين قبل سن التمدرس القانوني من وجهة نظر المعلمين، والكشف عن الفروق بين متوسط درجات المعلمين في مستوى إدراكهم لصعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين قبل سن التمدرس وفق متغير الجنس، والخبرة، ولتحقيق هدف الدراسة تم الاعتماد على المنهج الوصفي، وتم توزيع قائمة تقدير صعوبات التعلم الأكاديمية على عينة عرضية من معلمي المرحلة الابتدائية عددهم 60 معلم ومعلمة، وقد توصلت الدراسة إلى أن صعوبة القراءة الأكثر شيوعا لدى التلاميذ الملتحقين قبل سن التمدرس القانوني من وجهة نظر المعلمين في المرحلة الابتدائية. كما لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات درجات المعلمين في مستوى إدراكهم لصعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين بالمدرسة قبل سن التمدرس وفق متغير الجنس، كما توصلت إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات المعلمين ذوي مستويات الخبرة المختلفة في مستوى إدراكهم صعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين قبل سن التمدرس القانوني لصالح ذوي الخبرة لأكثر من 10سنوات.
الكلمات المفتاحية: صعوبات التعلم الأكاديمية؛ سن التمدرس؛ التلاميذ؛ المدرسة؛ المعلمين

Abstract:
The study aimed to detect the most common learning difficulties among preschoolers from a teacher's perspective, and to reveal differences between teachers' average scores in their awareness of school learning difficulties among preschoolers based on variable sex, experience, and to achieve the study's goal was based on the descriptive program , and the assessment list of learning disabilities was distributed to an occasional sample of 60 primary teachers, and the study found that difficulty reading is more common in primary school. There are also statistically significant differences between the average score of teachers in their awareness of learning difficulties in the preschool enrolments sought by the intersex school, and found statistically significant differences between the average scores of teachers with different levels of experience in their level of awareness of learning difficulties in school among those enrolled before schooling for those who have had experience for more than 10 years.
key words: Academic learning difficulties; school age; pupils; school ;teachers.

[1]- المرسل المؤلف.

مقدّمة:

يكتسب معظم الأطفال في السنوات الأولى من المرحلة الابتدائية مهارات القراءة والكتابة والحساب، غير أنه هناك من الأطفال من يفشل في اكتساب تلك المهارات ويستمر ذلك الفشل إلى مراحل متقدمة من المرحلة الابتدائية، وهؤلاء الأطفال يطلق عليهم ذوي صعوبات التعلم الأكاديمية.

وتجدر الإشارة إلى أن صعوبات التعلم ليست مشكلة محلية ترتبط بمجتمع معين أو بدولة معينة أو ثقافة معينة أو بلغة معينة، بل هي مشكلة عالمية، ونظرا للطابع العالمي الذي تتميز به توالت الكثير من البحوث والدراسات في دول العالم لدراسة الأطفال الذين لديهم صعوبات في تعلم بعض المهارات الأكاديمية والمعرفية وخاصة إذا تعلق الأمر بفئة من الأطفال التحقوا بالمدرسة قبل السن القانوني أي في سن خمس سنوات ونظرا لأهمية الموضوع وعواقب مخاطره على الطفل ومستقبله الأكاديمي ومن خلال إطلاع الباحثة على الجانب النظري والواقع الميداني (في حدود علمها)، لم تجد جانب يمس موضوع صعوبات التعلم من ناحية الالتحاق المبكر بالمدرسة، ومن هنا جاءت هذه الدراسة لمعرفة ما إذا كان الأطفال الملتحقين بالمدرسة قبل السن القانوني يعانون من صعوبات التعلم الأكاديمية (قراءة، كتابة، حساب) من وجهة نظر المعلمين.

أولا: إشكالية

تتجلى أهم نقاط القوة التي تميز نظام التعليم في العالم بمدى قدرته على ضمان نفس فرص التعليم للجميع، بغض النظر عن الخلفية الاجتماعية والاقتصادية؛ بحيث تركز المدرسة بوجه عام على دعم التلاميذ وإرشادهم على المستوى الفردي. والجزائر كباقي الدول أولت اهتماما بالغا بالتعليم حيث بلغت نسبة الإنفاق العام حسب ما جاء في إحصائيات البنك الدولي 2008 ما يقارب 4.34% من الناتج المحلي الإجمالي وكانت قادرة على تحسين فرص التعليم للجميع فكانت نسبة التمدرس غداة الاستقلال تقارب 20% من مجموع التلاميذ الذين بلغو سن التمدرس وهي نسبة ضئيلة نتيجة لمخلفات الاستعمار وبلغت في الفترة الممتدة ما بين 1962-1972 ما يقارب 70%، ثم بلغت في سنة 2018 ما يقارب 98.5 % [1].

وترجع نسبة التطور الكبيرة في نسبة التمدرس إلى تحسن المستوى الثقافي والاجتماعي والاقتصادي وفرض التعليم الإجباري في جميع المستويات، وقد حددت وزارة التربية الوطنية عمر التلاميذ المعنيين بالدخول المدرسي في البيان الصادر المؤرخ بتاريخ 16 أوت 2018 بأن التعليم الإجباري لا يسمح إلا للأطفال الذين بلغوا السن القانوني للتمدرس وهو 06 سنوات كما يؤكد نفس البيان إجراء ترخيص للأطفال الذين بلغوا خمس سنوات لتسجيلهم على مستوى أقسام السنة أولى ابتدائي تفاديا لتأخرهم عن سن التمدرس المحدد بست سنوات، وفي هذا الشأن يسعى الكثير من الآباء إدخال أطفالهم قبل سن التمدرس اعتقادا منهم أن ذلك أكثر فائدة لهم مستقبلا من جهة ومن جهة أخرى التحرر من مسؤولياتهم طوال النهار والتفرغ لحياتهم وأعمالهم دون مراعاة أثر ذلك على نمو الطفل حيث كشفت أغلب الدراسات مخاطر إلحاق الطفل مبكرا بالمدرسة كون الموقف التعليمي معقد للغاية ويتوقف نجاحه على مجموعة من العوامل؛ سواء كانت داخلية متعلقة بذات التلميذ كالنمو العاطفي واللغوي والعقلي والنفسي، أو متعلقة بالبيئة المحيطة به كالمعلم والأسرة. فقد كشفت دراسة بريطانية حديثة إلى أنه على الرغم من أن الالتحاق المبكر يبدو مثيرا للأهل، إذ يرونه إيجابيا إلا أنه يمثل تحديا صعبا للأطفال وأسرهم؛ حيث أنهم سجلوا نتائج أعلى في استبيان الصعوبات ونتائج سلبية في استبيان السلوك، كما بينت خطر إلحاق الطفل قبل السن المناسبة قد يكون ضارا بصحتهم ومستقبلهم الأكاديمي إذ يتعرضون لخطر الإصابة بمشكلات صحية ونفسية، مقارنة بأقرانهم الأكبر في نفس الصف[2]. أما على مستوى التحصيل الدراسي كشفت دراسة أجراها المرصد الوطني لحماية الطفولة

بالجزائر أن 8.72 % من المتسربين دراسيا دخلوا المدرسة قبل السن القانوني، ويؤكد العديد من التربويين والخبراء أن الأطفال الذين تقل أعمارهم خلال عامهم الدراسي من المرجح أن لديهم صعوبات تعلمية، وهذا ما زاد اهتمام الباحثين وذلك لوجود فئات داخل الصفوف العادية لا يتعلمون بالصورة المناسبة وما زاد الأمر صعوبة هو أنهم لا يعانون من أية إعاقة ولديهم مستوى متوسط من أو فوق المتوسط مع انخفاض واضح في تحصيلهم الأكاديمي وهذا ما يعرف بصعوبات التعلم الأكاديمية.

ويشير مصطلح صعوبات التعلم الأكاديمية؛ إلى تلك الصعوبات المتعلقة بالأداء الدراسي للتلميذ في الجوانب الأكاديمية والمتمثلة في صعوبات تعلم القراءة، والكتابة، والحساب، والتي تظهر لدى الأطفال في المدرسة[3]. فقد تظهر في واحدة أو اثنتين منها أو كلها كونها من العوامل التي قد تتسبب في تأخر أو فشل التلميذ دراسيا لأن نجاحه يتوقف على اكتسابه للمهارات الأكاديمية المتعلقة بالخصائص المعرفية وهذا ما أشارت إليه دراسة معمرية (2005) والسرطاوي (1995) كما بينت دراسة على المجتمع الأمريكي أن هناك نسبة تتراوح بين 10 % إلى 20% من مجموع التلاميذ الذين تنطبق عليهم خصائص التلاميذ[4].

وأشارت الدراسات إلى أن ملاحظات ولي الأمر وتقديرات المعلم أفضل بكثير من وسائل التشخيص العلمية في الكشف عن حالات صعوبات التعلم، لأن المعلم أكثر الأشخاص وعيا بالخصائص السلوكية التي ترتبط بذوي صعوبات التعلم من حيث التكرار والمدى والدرجة والشدة، كما وأكدت معظم البحوث والدراسات التي أجريت في هذا المجال إلى أن تقدير المعلم وملاحظاته للخصائص السلوكية لأطفال هذه الفئة عاملا بالغ الأهمية في عملية التعرف عليهم، وإن تحليل السلوك الفردي الذي يتم بمعرفة المعلمين أكثر فاعلية من التحديد القائم على استخدام الاختبارات الجماعية. وفي دراسة اجلستون Egelston والتي هدفت إلى تحديد الأطفال ذوي صعوبات التعلم، وقد أجريت هذه الدراسة على (153) طفل من تلاميذ المرحلة الابتدائية، حيث طلب من مدرسي هذه الصفوف أن يحددوا أسماء التلاميذ الذين تكون قدراتهم العقلية فوق المتوسط بالنسبة لأقرانهم، وفي الوقت نفسه يكون مستواهم التحصيلي أقل من المتوسط في القراءة والفهم اللغوي والرياضيات، وقد أمكن من خلال الأدوات المستخدمة التعرف على ذوي صعوبات التعلم وتصنيفهم في فئات شملت حوالي 11-61 %من تلاميذ العينة بأنهم من ذوي صعوبات التعلم بالفعل[5].

وترى الباحثة أن صعوبات التعلم الأكاديمية من المشكلات المهمة التي تواجه تلاميذ المرحلة الابتدائية سيما الملتحقين بها قبل السن القانوني وأكثرها تأثيرا على مستقبله، حيث لا معنى ولا مكان لفرد يجهل القراءة والكتابة والحساب. ونظرا لأهمية وخطورة المشكلة وإلقاء الضوء عليها والكشف عن أسبابها وعن أنواعها وتشخيصها ومحاولة إيجاد حلول لها، فنحن في أمس الحاجة لمثل هذه البحوث هذه الأسباب المجتمعة تظهر الحاجة إلى البحث الحالي وتبرز أهميته.

وبناء على ما سبق ظهرت مشكلة البحث وما دفع الباحثتين لإجراء البحث الحالي وفقا **للتساؤلات التالية:**

1- ماهي صعوبات التعلم الأكاديمية الأكثر شيوعا لدى التلاميذ الملتحقين قبل سن التمدرس القانوني من وجهة نظر المعلمين؟

2- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات المعلمين في مستوى إدراكهم لصعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين قبل سن التمدرس وفق متغير الجنس؟

3- هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات المعلمين ذوي مستويات الخبرة المختلفة في مستوى إدراكهم صعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين قبل سن التمدرس القانوني؟

ثانيا- فرضيات الدراسة:

بناء على التساؤلات المطروحة سابقا، تم صياغة الفروض الآتية:

1- تترتب صعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين بالمدرسة الابتدائية قبل سن التمدرس كما يدركها المعلمون كالآتي: (في القراءة، وفي الكتابة، وفي الحساب).

2- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات درجات المعلمين في مستوى إدراكهم صعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين بالمدرسة قبل سن التمدرس وفق متغير الجنس.

3- توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات المعلمين ذوي مستويات الخبرة المختلفة في مستوى إدراكهم صعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين بالمدرسة قبل سن التمدرس.

ثالثا- أهداف الدراسة:

هدف البحث الحالي إلى التعرف على مايلي:

- التعرف على صعوبات التعلم الأكاديمية الأكثر شيوعا لدى الملتحقين بالمدرسة قبل سن التمدرس في المرحلة الابتدائية من وجهة نظر المعلمين.
- الكشف عما إذا كانت هناك فروق في مستوى إدراك المعلمين لصعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين بالمدرسة قبل سن التمدرس وفقا لمتغير الجنس .
- الكشف عما إذا كانت هناك فروق في مستوى إدراك المعلمين لصعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين بالمدرسة قبل سن التمدرس وفقا لمتغير الخبرة.

رابعا- أهمية الدراسة:

للبحث أهمية خاصة بالنسبة لأولياء الأمور، والمعلمين، والقائمين على المنظومة التربوية، وتتمثل أهمية الدراسة في:

- للارتقاء بالرعاية التربوية لذوي صعوبات التعلم وتحويلهم إلى فئات فعالة لها دور إيجابي في المجتمع، ومحاولة إبراز أهمية المعلم ودوره في الكشف والتعرف المبكر من خلال تقديراته باعتباره المحك الأول للتعرف على ذوي صعوبات التعلم بصفة عامة وصعوبات التعلم الأكاديمية بصفة خاصة
- لفت إنتباه المعلمين لأهمية المرحلة والتعرف على صعوبات التعلم مبكرا يساعد في حلها وتدارك إرهاصاتها لاحقا.
- تبصير أولياء الأمور بخصائص التلاميذ ذوي صعوبات التعلم وكيفية التعامل معهم

خامسا- تحديد مصطلحات الدراسة:

1- **السن القانوني للتمدرس:** حسب ما ورد في بيان صدر بتاريخ 16 أوت 2018، بأن التعليم الإجباري لا يسمح إلاّ للأطفال الذين بلغوا السن القانوني للتمدرس وهو 6 سنوات، كما يؤكد البيان بأن إجراء الترخيص بالنسبة للأطفال المولودين بين 1 جانفي و31 مارس من كل سنة تفاديا لتأخرهم عن سن التمدرس، كما يبقى القرار ساري المفعول في الحالات الاستثنائية وحسب المقاعد البيداغويجية المتوفرة في كل مقاطعة.

2- **صعوبات التعلم الأكاديمية:** نواحي القصور التي تحدث في المواد الدراسية التي يتلقاها الطفل في المدرسة وتتمثل في القراءة، والكتابة، والحساب[6].

أ- صعوبات القراءة: صعوبة خاصة في التعرف والفهم وإعادة إنتاج الرموز الكتابية، وهي نتاج اضطراب عميق في تعلم القراءة ما بين (5-8 سنوات)، والكتابة وفهم النصوص القرائية واكتساب مدرسي فيما بعد[7].

ب- صعوبات الكتابة: عدم قدرة الفرد على التعبير عن المعاني و الأفكار من خلال مجموعة من الرموز (الحروف والحركات...) [8].

ج- صعوبات الحساب: "صعوبة تعلم الحساب أو العسر الحسابي هو اضطراب يؤثر على كل ما له علاقة مع العدد، الرقم، المنطق الرياضي، والحساب (العمليات الحسابية)" [9].

سادسا- الدراسات السابقة

1- دراسة قامت بها لجنة تربوية تابعة لوزارة التربية الوطنية بالجزائر ما بين سنتي (2002-2003) المعنونة بـ: "دليل المعلم في استكشاف صعوبات التعلم ومعالجتها "دراسة أعدتها لجنة بوزارة التربية الوطنية بالجزائر، قادتها توريرين خيرة مختصة في علم النفس ومفتشة التربية والتكوين، بمعية مجموعة من المختصين في التربية وعلم النفس وعاملين في القطاع التربوي. ويهدف الدليل:

- إعطاء المعلمين وسائل التكفل البيداغوجي بالتلميذ الذي يعاني من صعوبات تعلم.
- تحسيس المعلمين بضرورة التكفل بصعوبات التعلم لدى التلاميذ في المواد القاعدية: القراءة، الكتابة.
- وضع أدوات تكون في متناول المعلمين لتقصي الصعوبات التعلمية وتصنيف صعوبات التعلم حسب طبيعتها واقتراح نوع المعالجة المناسبة.

واستخدمت اللجنة عينة متكونة من (164) معلم ومعلمة لمرحلة التعليم الابتدائي، حيث أخذت هذه العينة من ثمانية ولايات هي: الجزائر، بومرداس، سعيدة، ميلة، الأغواط، تيبازة، عنابة، الطارف. واستخدمت اللجنة استبيانا طبق على جميع أفراد العينة المذكورة آنفا، والمتكونة من(21) معلما مختصين في التعليم المكيف و(143) معلما هم معلمون عاديون في التعليم الابتدائي، إضافة إلى استخدام مقابلات مع بعض هؤلاء المعلمين .توصلت هذه اللجنة إلى نتائج مهمة، أهمها عدم تمكن أغلب المعلمين من تطبيق المعارف المتعلقة بتحديد طبيعة صعوبات التعلم التي يظهرها التلاميذ. كما اقترحت العديد من النقاط في هذا المجال أهمها: الإفادة من تقنيات الاستدراك، وتعيين وسائل الاستكشاف المبكر لدى تلاميذ يعانون من صعوبات في التعلم، والتقيد بالمبادئ البيداغوجية التي تنص على التقرب من التلميذ، واعتبار ذوي صعوبات التعلم أول مصدر للمعلومات والتكفل بالفروق الفردية لدى التلاميذ، والتقييم المستمر لوحدات التعلم، إضافة إلى إشراك مختلف المتدخلين التربويين من معلمين، مديرين، مفتشين

2- دراسة فيصل محمد خير الزراد 1992: المعنونة بـ : "صعوبات التعلم لدى عينة من تلاميذ المرحلة الإبتدائية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

هدفت الدراسة إلى التعرف إلى التلاميذ الذين يعانون من صعوبات في التعلم، وتحديد الصعوبات النمائية، والصعوبات الأكاديمية في اللغة العربية والحساب، ومعرفة فيما إذا كانت هذه الصعوبات تختلف باختلاف المستويات الدراسية والجنس. اتبعت الدراسة المنهج الوصفي على عينة قوامها (511) تلميذ وتلميذة من تلاميذ المرحلة الابتدائية العليا (الرابع والخامس والسادس) في مدارس منطقة أبو ظبي التعليمية، بشكل طبقي، عشوائي من المواطنين والمواطنات فقط. ولأغراض الدراسة قام الباحث بتصميم دليل المعلم لتحديد صعوبات التعلم والاستفادة من كشوف درجات التلاميذ في اللغة العربية، والحساب، والبطاقة المدرسية للتلميذ، والسجل الصحي بالإضافة إلى اختبارين مصورين للذكاء العام. وأسفرت الدراسة عن النتائج التالية:

- أن صعوبات التعلم الأكاديمية المنتشرة بين أطفال عينة الدراسة هي حسب الترتيب من حيث الأهمية صعوبات الحساب، وصعوبات التعبير، وصعوبات الكتابة، وصعوبات القراءة.

- أن صعوبات التعلم النمائية المنتشرة بين أطفال المرحلة الابتدائية أفراد عينة الدراسة هي حسب الترتيب من حيث الأهمية صعوبات اللغة والكلام، صعوبات إدراكية حسية وصعوبات الانتباه والتركيز، وصعوبات الذاكرة والاحتفاظ، وصعوبات المعرفة، والتفكير.
- لا توجد فروق جوهرية بين ترتيب هذه الصعوبات حسب أهميتها، وفي المستويات الدراسية المختلفة داخل الجنس الواحد.
- توجد فروق جوهرية بين تلميذات المستويات الدراسية المختلفة من حيث حجم الصعوبات الأكاديمية، وترتيبها حسب الأولوية.
- لا توجد فروق جوهرية بين تلاميذ المستويات الدراسية المختلفة في ترتيب الصعوبات الأكاديمية من حيث الأهمية.

3- دراسة بشير معمرية و إبراهيم ماحي 2005 المعنونة بـ: "صعوبات التعلم الأكاديمية ومشكلات التوافق لدى تلاميذ وتلميذات الطور الأول من التعليم الابتدائي".

تهدف الدراسة إلى التعرف على صعوبات التعلم الأكاديمية السائدة بين تلاميذ الطور الأول من التعليم الابتدائي بمدينة باتنة، والتعرف على الفروق بين الجنسين في صعوبات التعلم الأكاديمية. وتكونت عينة الدراسة من تلاميذ الطور الأول من (41) ذكورا و(23) إناثا، واتبع الباحثان في هذه الدراسة المنهج الوصفي المقارن. ومن أجل تحقيق أهداف البحث استخدم الباحثان أداتين وهما: استبيان صعوبات التعلم الأكاديمية ويتكون من (39) صعوبة تعلم أكاديمية وقائمة المشكلات السلوكية لأطفال المدرسة الابتدائية من إعداد صالح الدين أبو ناهية وتتكون من (96) عبارة وتوصلت الدراسة إلى أن صعوبات الكتابة والقراءة الأكثر انتشارا بين التلاميذ. كما توصلت إلى أن السلوك الإنسحابي والنشاط الزائد وسلوك التمرد في المدرسة هي المشكلات السلوكية السائدة لدى التلاميذ والتلميذات والعينة الكلية الذين يعانون من صعوبات التعلم الأكاديمية، كما توجد فروق بين تلاميذ وتلميذات الطور الأول من التعليم الابتدائي في صعوبات التعلم الأكاديمية لصالح الذكور. كما توجد فروق بين التلاميذ والتلميذات في مشكلات سوء التوافق لصالح الذكور.

4- دراسة سماح بشقة 2008 المعنونة بـ: "المشكلات السلوكية لدى ذوي صعوبات التعلم الأكاديمية وحاجاتهم الإرشادية (دراسة ميدانية على تلاميذ التعليم الابتدائي)".

هدفت الدراسة إلى التعرف على صعوبات التعلم الأكاديمية السائدة لدى تلاميذ المرحلة الابتدائية، والتعرف على المشكلات السلوكية السائدة لدى ذوي صعوبات التعلم الأكاديمية، والكشف عن العلاقة الارتباطية بين المشكلات السلوكية وصعوبات التعلم الأكاديمية، والتعرف على الحاجات الإرشادية لذوي صعوبات التعلم الأكاديمية من تلاميذ المرحلة الابتدائية. واستخدمت الباحثة استبيان صعوبات التعلم الأكاديمية من إعدادها، وقائمة المشكلات السلوكية من إعداد صالح الدين أبو ناهية.واعتمدت على المنهج الوصفي الارتباطي المقارن على عينة قوامها (130) تلميذ وتلميذة. وأسفرت نتائج الدراسة عن النتائج الآتية: صعوبات التعلم الأكاديمية السائدة لدى تلاميذ التعليم الابتدائي من كلا الجنسين والطورين تتعلق ببعدي القراءة والكتابة. كما أسفرت أن المشكلات السلوكية السائدة لدى ذوي صعوبات التعلم الأكاديمية تتعلق بأبعاد السلوك الانسحابي، النشاط الزائد، والسلوك الاجتماعي المنحرف، كما أن هناك ارتباط موجب دال بين المشكالات السلوكية وصعوبات التعلم الأكاديمية لدى عينة البحث.

وتتعلق الحاجات الإرشادية في صعوبات التعلم الأكاديمية في حاجة التلاميذ إلى الكشف والتعرف المبكر عن الصعوبات لديهم وحاجتهم إلى زيادة الألفة مع المادة المقروءة وإلى تدعيم النشاط الكتابي والتمكن من المفاهيم والمبادئ الرياضية.

5- دراسة قدي سمية 2010 المعنونة بـ: "صعوبات التعلم الأكاديمية في المرحلة الابتدائية صعوبة قراءة، وكتابة، وحساب" دراسة وصفية لتلاميذ المرحلة الابتدائية بولاية مستغانم."

هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن التلاميذ الذين يعانون من صعوبات في القراءة والكتابة والحساب والمتمدرسين في المرحلة الابتدائية، أجرت الباحثة دراستها في ستة مدارس ابتدائية تابعة لمدينة مستغانم وكان عدد أفراد العينة 623 تلميذا وتلميذة واستخدمت الباحثة مقياس صعوبات التعلم الأكاديمية في المرحلة الابتدائية لبشير معمريه، وتوصلت الدراسة إلى أنه يوجد تباين بين تلاميذ المرحلة الابتدائية في صعوبات التعلم الأكاديمية باختلاف مستوياتهم الدراسية. وأن صعوبة القراءة الأكثر انتشارا لدى تلاميذ المرحلة الابتدائية. وتوجد علاقة موجبة بين صعوبات التعلم الأكاديمية (صعوبة القراءة، والكتابة، والحساب) لدى تلاميذ المرحلة الابتدائية.

باستقراء وتحليل الدراسات السابقة نستخلص مايلي:

في ضوء الإحصائيات والنسب السالفة الذكر عن واقع التلاميذ ذوي صعوبات التعلم تعكس لنا صورة غير مضيئة عن واقع التعليم في البلاد العربية، ويتطلب منا جهودا مضاعفة لاكتشاف هؤلاء الأطفال الذين يواجهون صعوبات تعلم نمائية وأكاديمية في وقت مبكر وتقديم خدمات التربية الخاصة لهم.

- أن موضوع صعوبات التعلم يعد من المشكلات المدرسية التي تقف متحدية كل من التلميذ والمدرسة والأسرة وحتى القائمين على التشخيص والتكفل.
- معظم الدراسات التي تناولت موضوع صعوبات التعلم الأكاديمية ركزت على التلميذ.
- نظرا لخطورة هذه الظاهرة وما لها من آثار سلبية فقد تعددت وتنوعت الدراسات التي تناولت صعوبات التعلم وخاصة في المرحلة الابتدائية، حيث حظيت صعوبات التعلم في المرحلة الابتدائية بنصيب وافر من الدراسات التي تهدف إلى الكشف والتعرف على صعوبات التعلم الأكاديمية لدى تلاميذ المرحلة الابتدائية.
- انتهجت معظم الدراسات السابقة والدراسة الحالية المنهج الوصفي الملائم لمثل هذا النوع من الدراسات
- تباينت الدراسات السابقة في الأدوات المستخدمة في عملية تشخيص وتحديد ذوي صعوبات التعلم الأكاديمية، حيث اعتمدت الدراسات على مجموعة من الأدوات المختلفة سواء أعدت من باحثين آخرين أو قام الباحث نفسه بتصميمها.
- الدراسة الحالية سلطت الضوء على خطورة الالتحاق المبكر للأطفال قبل سن06 سنوات بالمدرسة وأثره على المستقبل الأكاديمي لهم.
- اختلفت الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة في كونها تناولت صعوبات التعلم الأكاديمية عند الملتحقين بالمدرسة قبل السن القانوني من وجهة نظر المعلمين.

ومن خلال مراجعة الدراسات ذات الصلة بموضوع الدراسة الحالية، لا توجد دراسة محلية أو عربية في حدود علم الباحثة تناولت صعوبات التعلم الأكاديمية عند التلاميذ الذين التحقوا بالمدرسة قبل سن التمدرس من وجهة نظر المعلمين ومن هنا تكتسب الدراسة أهميتها.

ـ تشترك كل الدراسات السابقة مع الدراسة الحالية، في موضوع صعوبات التعلم الأكاديمية.واختلفت في طبيعة العينة وحجمها.

سابعا- الإطار النظري للدراسة:

1- مفهوم صعوبات التعلم: يعتبر موضوع صعوبات التعلم موضوع الساعة فسابقا كان الاهتمام منصبا على الأطفال ذوي الإعاقات المعروفة والظاهرة للعيان كالإعاقة الحركية، البصرية، السمعية والعقلية، ولكن بسبب ظهور فئة من الأطفال الأسوياء في نموهم العقلي والسمعي والبصري والحركي فقد بدأ المتخصصون في التركيز على هذا الجانب بهدف التعرف على مظاهر صعوبات التعلم و خاصة في الجوانب الأكاديمية بهدف التكفل بهذه الفئة من الأطفال، واقترح كيرك مصطلح صعوبات التعلم (Learning Disability) كمسمى للصعوبات بغض النظر عن مفهوم التأخر والاضطراب، هذه الصعوبات التي تظهر لدى بعض التلاميذ في اللغة والكلام والقراءة والكتابة والمهارات الحسابية ويستبعد كل من العجز الحسي، والعقلي والثقافي، ويرجع هذا إلى الخلل الوظيفي في الجهاز العصبي.

نظرا لتعدد المشكلات التي يظهرها الأطفال ذوي صعوبات التعلم واختلافها باعتبارها مجموعة غير متجانسة، فقد حاول البعض تصنيف صعوبات التعلم بهدف تسهيل عملية دراسة هذه الظاهرة واقتراح أساليب التشخيص والخدمات الملائمة لكل مجموعة. فقد قدم كيرك سنة 1984 تصنيفا لصعوبات التعلم والمتمثل في صعوبات التعلم النمائية والصعوبات الأكاديمية والذي يعتبر من **أبرز التصنيفات لصعوبات التعلم** دقة وشمولية، وهي كالآتي:

أ- صعوبات التعلم النمائية: وهي التي ترتكز على العمليات العقلية الأساسية التي يحتاجها الطفل في تحصيله الأكاديمي وتنقسم إلى صعوبات أولية (الانتباه، الإدراك، الذاكرة) وثانوية (اللغة والتفكير) [10].

ب- صعوبات التعلم الأكاديمية: وهي صعوبات الأداء المدرسي المعرفي الأكاديمي والتي تشمل صعوبات القراءة والكتابة والتهجي والتعبير والرياضيات.

ج- صعوبة القراءة: هي عملية نفسية لغوية معقدة تبعا لارتباطها بعدد المهارات العقلية، وكونها تعنى بتحليل الرموز المكتوبة وإعادة تركيبها[11].

وتتمثل **أعراضها وخصائصها** في:

- أعراض متعلقة بعملية القراءة: قراءة بطيئة، صعوبة تذكر الأسماء والأشكال من الحروف، أو التسمية...
- أعراض متعلقة بالكتابة: خط رديء ومشوش، ميل السطر، صعوبة في التعبير عن الأفكار...[12].
- أعراض متعلقة بصوت مسموع: التأتأة ومضغ الكلمات طول الفترة بين رؤية الكلمة وقرائتها...
- أعراض المتعلقة بالذاكرة: بطء في الاستدعاء من الذاكرة وسرعة نسيان الكلمات والأرقام والحروف.
- أعراض متعلقة بالحركة: نشاط زائد، خمول زائد، صعوبة المحافظة على توازن جسم.
- أعراض متعلق بالتوافق الذاتي: سريع الغضب، مندفع، مشاعر الفشل...[13].

د- صعوبة الكتابة: صعوبة تعلم الكتابة هي شذوذ في حركة النسخ و التحكم في الخط والتي تتمظهر خاصة في صعوبات في عدم انتظام المسافات بين الحروف والكلمات، وتشوهات وتناقضات في نوعية الخط وجودته[14].

وتتمثل **أعراضها** في: إمساك القلم بصورة خاطئة، تشويه صورة الحروف عند الكتابة، يجعل العيون قريبة من الصفحة عند الكتابة، لا يدقق فيما يكتب، رداءة في وتركيب الجمل والفقرات وتنظيم المقالات الكتابية، كتابة غير مفهومة، الأحرف أو الكلمات غير مكتملة، انخفاض سرعة الكتابة[15].

هـ صعوبة الحساب: اختلال وظيفي في المجالات التالية: المنطق، وإجراء العمليات الحسابية، وصعوبات في الاستنتاج والبرهان، وصعوبات في استخدام الأساليب المنطقية والرياضية[16] وتتمثل **أعراضها حسب كيرك وكالفنت** في:

- المظهر الأول: صعوبة التعامل مع الأرقام العادية في ثنايا عمليات الجمع والطرح والضرب والقسمة.
- المظهر الثاني: صعوبة التعامل مع الكسور الاعتيادية والعشرية والرموز الجبرية والأشكال.

ثامنا- إجراءات الدراسة الميدانية:

1- منهج الدراسة: أستخدم المنهج الوصفي التحليلي الذي يتناسب مع هدف الدراسة والمتمثل في صعوبات التعلم الأكاديمية لدى التلاميذ الملتحقين قبل سن التمدرس القانوني من وجهة نظر المعلمين. ويقصد بالمنهج الوصفي التحليلي هو الذي يتناول دراسة أحداث وظواهر وممارسات قائمة موجودة متاحة للدراسة والقياس كما هي، دون تدخل الباحث في مجرياتها ويستطيع الباحث أن يتفاعل معها فيصفها ويحللها[17].

2- حدود الدراسة:

أ- الحدود الزمانية: تمت الدراسة في الفترة الممتدة من (أوت 2020) إلى غاية (أكتوبر 2020).

ب- الحدود المكانية: تمثلت في المدارس الابتدائية لدائرة عين التوتة –ولاية باتنة- وهي: مدرسة بن تواتي منصور، مدرسة شاوش عمر، مدرسة قوارف لخضر، مدرسة كروشة عبد الله

3- **عينة الدراسة:** وتكونت عينة الدراسة الأساسية من 60 معلم ومعلمة من المدارس الابتدائية، وقد تم اختيارها بطريقة عرضية، وهي موزعة على أربع مدارس. كما هي موضحة كالآتي:

جدول رقم (1): يوضح توزيع عينة الدراسة الأساسية على المدارس الابتدائية

اسم المدرسة	عدد المعلمين
المدرسة الابتدائية بن تواتي منصور	14
المدرسة الابتدائية شاوش عمر	12
المدرسة الابتدائية قوارف لخضر	15
المدرسة الابتدائية كروشة عبد الله	10
المدرسة الابتدائية بخوش عبدالله	09
المجموع	60

المصدر: من إعداد الباحثة بناء على نتائج الدراسة الأساسية

ثامنا- أدوات الدراسة وخصائصها السيكومترية:

1- أداة الدراسة: تمثلت أداة الدراسة في قائمة صعوبات التعلم الأكاديمية من إعداد عبلة رحموني موجهة للمعلمين، والهدف منها في معرفة مستوى معرفة المعلمين لصعوبات التعلم الأكاديمية، وبنيت فقرات القائمة على شكل عبارات إيجابية تعبر عن أعراض سلوكية يمكن أن تظهر على التلميذ، وذلك في كل من الأبعاد الثلاثة صعوبة تعلم الكتابة، وصعوبة تعلم القراءة، وصعوبة تعلم الحساب، وتتطلب مقاييس

التقدير من المقدر التعبير عن رأيه واتجاهه، حول عبارات مختلفة عن طريق التقدير بنعم أو لا، وتتضمن القائمة (60) عبارة موزعة على ثلاثة أبعاد بيانها كالتالي:

جدول رقم(2) يوضح توزيع أبعاد القائمة

أبعاد صعوبات التعلم الأكاديمية	مجموع العبارات	أرقام العبارات
صعوبات الكتابة	23	23–1
صعوبات القراءة	18	41–24
صعوبات تعلم الحساب	19	60–42

المصدر: من إعداد الباحثة

أ- **كيفية تطبيق وتصحيح القائمة:** تطبق القائمة بطريقة فردية أو جماعية، وتصحح على النحو التالي: تعطى درجة (1) للاستجابة بـ: (نعم)، وتعطى درجة (0) استجابة بـ: (لا) ويتم حساب درجة كل معلم(ة) على القائمة لتحديد درجته(ها) الكلية وذلك بجمع درجات كل معلم(ة) على جميع الفقرات، وبما أن الخيارات المتاحة للإجابة تتراوح بين (0-1) درجات أي أن الدرجات الكلية للقائمة تتراوح ما بين (0-60) وبذلك تتراوح درجة المعلم على القائمة كما هو مبين في الجدول التالي:

جدول رقم(3) يوضح توزيع درجات كل بعد من أبعاد قائمة صعوبات التعلم الأكاديمية

البعد	عدد العبارات	الدرجة الدنيا	الدرجة العليا
صعوبة تعلم الكتابة	23	0	23
صعوبة تعلم القراءة	18	0	18
صعوبة تعلم الحساب	19	0	19
الدرجة الكلية	60	0	60

ب-الخصائص السيكومترية للقائمة: وللتأكد من الخصائص السيكومترية للقائمة، تم تطبيقها على عينة مكونة من 30 معلم/معلمة تم اختيارهم بطريقة عرضية، موزعين على المدارس الابتدائية بدائرة عين التوتة (ولاية باتنة)، وتمثلت خصائصه السيكومترية في:

1- الصدق: وتم التأكد من صدق القائمة بالاعتماد على:

الصدق التمييزي: لأجل التأكد من صدق الاستبيان تم حساب الصدق التمييزي بطريقة المقارنة الطرفية والجدول التالي يوضح ذلك:

جدول رقم(4) يوضح الصدق التمييزي بطريقة المقارنة الطرفية

المعالجة الاحصائية	عدد أفراد العينة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة (ت) المحسوبة	الدلالة
العينة العليا	8	42.50	5.68	15.82	دالة
العينة الدنيا	8	7.37	2.66		

من خلال الجدول نلاحظ أن هناك فرق بين المتوسط الحسابي للطرف الأعلى والذي بلغ(42.50) والمتوسط الحسابي للطرف الأدنى والذي بلغ (7.37) ومنه نستنتج بأن الفرق لصالح الطرف الأعلى ذي المتوسط الحسابي الأكبر، وهذا ما تؤكده قيمة (ت) التي بلغت (15.82) وهي قيمة دالة إحصائيا بمعنى أن المقياس يتمتع بالصدق وهو يقيس ما وضع لأجله

2- ثبات القائمة: تم حساب الثبات بطريقتين الأولى **طريقة التجزئة النصفية** تعتمد في حساب ثبات الأداة على تجزئتها إلى جزئيين متكافئين ثم حساب معامل الارتباط بينهما وتعديله باستخدام معادلة سيبيرمان –براون والثانية **طريقة التباين باستخدام معادلة ألفا كرونباخ**. وقد استخدمت الباحثة **البرنامج الإحصائي SPSS** لحساب معاملات الثبات، فكانت النتائج:

جدول رقم (5) يوضح نتائج القائمة بطريقة ألفا كرونباخ والتجزئة النصفية

القائمة	عدد الفقرات	معامل الثبات ألفا كرونباخ	التجزئة النصفية
صعوبات التعلم الاكاديمية من وجهة نظر المعلمين	60	0.75	0.73

المصدر: بناء على نتائج القائمة

تشير البيانات في الجدول (5) إلى قيم عالية لمعامل الثبات لإجابات المعلمين وعليه فالقائمة تتمتع بمعامل ثبات مرتفع

تاسعا- أساليب المعالجة الإحصائية: بعد تفريغ إجابات أفراد العينة تم ترميزها وإدخال البيانات باستخدام الحاسوب لمعالجتها إحصائيا باستخدام برنامج الحزمة الإحصائية للعلوم الاجتماعية SPSS.

عاشرا- عرض ومناقشة وتفسير نتائج الدراسة:

1- عرض ومناقشة وتفسير نتائج الفرضية الأولى: والتي تنص على: تترتب صعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين بالمدرسة الابتدائية قبل سن التمدرس كما يدركها المعلمون كالآتي: (في القراءة، ثم في الكتابة، ثم في الحساب).

الجدول رقم (6) ترتيب صعوبات التعلم الأكاديمية لدى التلاميذ الملتحقين قبل سن التمدرس كما يدركها المعلمون والمعلمات في المرحلة الابتدائية

المحاور	المتوسط الحسابي	الترتيب
صعوبات الكتابة	5.23	3
صعوبات القراءة	11.60	1
صعوبات الحساب	7.60	2
المتوسط الحسابي الكلي	24.43	

المصدر: بناء على نتائج القائمة

يتضح من الجدول رقم أن ترتيب صعوبات التعلم الأكاديمية كما يدركها المعلمون والمعلمات في المرحلة الابتدائية، جاءت على النحو التالي: صعوبات القراءة بمتوسط حسابي قدرب 11.60، ثم صعوبات الحساب بمتوسط حسابي قدر ب7.60، ثم صعوبات الكتابة بمتوسط حسابي قدر ب 5.23 وبالتالي تحقق الفرضية.

وأولى الأسباب التي نؤكد بها اختلاف نتائج دراستنا مع نتائج الدراسات التي تم تناولها في الإطار النظري كدراسة بشير معمرية وماحي (2005) والتي أوضحت نتائجها أن صعوبات الكتابة والقراءة الأكثر انتشارا، ودراسة الزراد (1992) حيث جاء ترتيب الصعوبات التعلم الأكاديمية الأولى صعوبات الحساب ثم صعوبات القراءة ثم صعوبات الكتابة. كما تتفق أيضا مع دراسة سماح بشقة (2008) حيث أشارت نتائجها إلى أن صعوبات القراءة في الترتيب الأول ثم تليها صعوبات الكتابة ثم تليها صعوبات الحساب. وكذلك دراسة قدي (2010) والتي أوضحت نتائجها أن صعوبات القراءة أكثر صعوبات التعلم الأكاديمية

شيوعا بين التلاميذ دراسة صقر(1993) والتي توصلت إلى أن نسبة 22.7% من تلاميذ المرحلة الابتدائية يعانون من صعوبات في تعلم اللغة العربية.

كما اتفقت النتائج مع ما توصلت إليه دراسة كامل (1988) في مصر أن نسبة انتشار صعوبة التعلم في القراءة بلغ 26%. وهذه النتائج تدل على أن نسبة انتشار صعوبات التعلم تختلف نسبتها حسب تناول الموضوع من خلال طبيعة مجتمع الدراسة وعينة الدراسة، واستخدام الأدوات التشخيصية، مما يؤثر على ترتيبها. وأفادت بعض الدراسات أن من بين كل ثلاثة أطفال في المدرسة الابتدائية يوجد طفل لا يجيد القراءة التي تؤهله للتكيف مع متطلبات المدرسة والمجتمع والاستفادة منها وعلى الرغم من القيام ببعض الإجراءات لمعالجة التأخر القرائي - في دول كثيرة- إلا أنه تظل فئتان تعانيان من وهما أولئك الذين يتعلمون القراءة بمعدل متوسط والذين تبلغ نسبتهم ما يقرب من 75%. وهؤلاء الذين يعانون من بعض المشكلات، و ينخفض مستواهم عن مستوى أقرانهم في الصف الذي ينتمون إليه، ويبلغ نسبتهم ما يقرب من 25%. ويرجع ظهور تلك الاختلافات كذلك إلى أن صعوبات التعلم في القراءة والكتابة والرياضيات تختلف من سنة إلى أخرى ويمكن القول يمكن أن تكون امتداد لأخطاء السنوات التي سبقتها والتي تتميز فيها الأخطاء بالاستمرارية والتكرار. كما أن الدور الذي تقوم به الأسرة والمؤسسات التعليمية من خلال الكشف المبكر لصعوبات التعلم وطرق حلها والتعامل معها وتوافق التلميذ وثقته بنفسه يؤدي إلى ارتفاع تحصيله الدراسي.

2- عرض ومناقشة وتفسير نتائج الفرضية الثانية: والتي تنص على: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات درجات المعلمين في مستوى إدراكهم صعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين بالمدرسة قبل سن التمدرس وفق متغير الجنس.

جدول رقم (7) يوضح دلالة الفروق بين معلمي المرحلة الابتدائية في مستوى إدراكهم لصعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين بالمدرسة قبل سن التمدرس وفق متغير الجنس

المتغير	الجنس	العدد	المتوسط	الانحراف المعياري	درجة الحرية	قيمة ت	الدلالة
قائمة صعوبات التعلم الاكاديمية	ذكر	16	18.25	15.79	58	2.15	غير دالة
	أنثى	44	26.68	12.48			

المصدر: من إعداد الباحثة بناء على نتائج القائمة

يتضح من الجدول أن قيمة ت تساوي 2.15 وهي غير دالة أي لا توجد فروق ذات دلالة بين معلمي المرحلة الابتدائية في مستوى إدراكهم صعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين بالمدرسة قبل سن التمدرس وفق متغير الجنس وبالتالي تحقق الفرضية

ويفسر عدم وجود فروق بين الجنسين، بأنهم يتفقون على وجود صعوبات تعلم أكاديمية لدى التلاميذ في المدرسة، كما أن المناخ التعليمي السائد والظروف المحيطة بالمعلمين داخل المدارس التي يعملون بها متساوية بينهم أي أنهم يتلقون نفس المهام وهي التعليم، هو حجر الأساس في المدرسة الابتدائية فالمعلم هو أول من يتنبأ بوجود المشكلات المدرسية فهو بذلك يعد من أقدر الأطراف بالكشف المبكر عن ذوي صعوبات التعلم.

واتفقت الدراسة مع دراسة فوزي (2000) التي هدفت إلى معرفة الصعوبات التي تواجه تلاميذ المرحلة الابتدائية في تعلم الكتابة من وجهة نظر المعلمين، وتوصلت النتائج أن المعلمين يدركون صعوبات التعلم ولا يوجد فرق دال إحصائيا في معرفته تعزى لمتغير الجنس والمستوى الدراسي.

3- عرض ومناقشة وتفسير نتائج الفرضية الثانية: والتي تنص على: توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات المعلمين ذوي مستويات الخبرة المختلفة في مستوى إدراكهم صعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين بالمدرسة قبل سن التمدرس.

جدول رقم (8): يوضح دلالة الفروق بين متوسط درجات المعلمين ذوي مستويات الخبرة المختلفة في مستوى إدراكهم صعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين بالمدرسة قبل سن التمدرس

المعالجة الاحصائية	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة ت المحسوبة	الدلالة
أقل من عشر سنوات	45	22.37	12.24	2.04	دالة
أكثر من 10سنوات	15	30.60	16.74		

المصدر: من إعداد الباحثة بناء على نتائج القائمة

يتضح من خلال الجدول رقم (6) أن قيمة ت تساوي 2.04 وهي دالة عند 0.05 أي توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات المعلمين ذوي مستويات الخبرة المختلفة في مستوى إدراكهم لصعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين بالمدرسة قبل سن التمدرس القانوني، لصالح ذوي الخبرة لأكثر من 10سنوات وبالتالي نقبل الفرضية.

وتتفق النتائج مع دراسة الخطيب (2005) حيث توصل إلى أن الخبرة لها تأثير على معرفة المعلم بصعوبات التعلم بين التلاميذ، وتوصل عبد العزيز بن محمد العبد إلى أن المعلمين تنقصهم كثيرا من المهارات الأكاديمية والتعليمية الخاصة ببيئة العمل واستراتيجياتها الأكاديمية وتتفق الباحثة مع هذا الرأي وتعزي تحقيق الفرضية إلى أن خبرة المعلمين القدامى يمكن تساهم في التعرف على صعوبات التعلم أكثر من المعلمين الجدد، فالمعلم يصبح أكثر خبرة وكفاءة في التدريس مع مرور الوقت واحتكاكه بالتلاميذ داخل القسم هذا يجعله يتعرف على مختلف السلوكات التي تصدر من التلاميذ، حتى وإن كانت خبرة غير متخصصة في مجال صعوبات التعلم، فالمعلم مع مرور الزمن تتوافر فيه مجموعة من المهارات والكفاءات ليصبح قادرا على التعرف على التلاميذ ذوي صعوبات التعلم داخل القسم. فهو الأقدر على الحكم على التلاميذ لذين لديهم صعوبات تعلمية داخل القسم كما أنه أكثر الأشخاص وعيا وإدراكا بالمظاهر أو الخصائص السلوكية التي ترتبط بذوي صعوبات التعلم الأكاديمية من حيث درجة الصعوبة وحدتها تكرارها، وترى الباحثة أن المعلمين ذوي الخبرة لديهم الكفاءة المهنية في التدريس بالنسبة لكونهم يتميزون بالسمات المتمثلة في أسلوب تعاملهم مع المتعلمين ذوي صعبات تعلم من خلال خبرتهم السابقة يقوم باستخدام مجموعة من استراتيجيات خلال حصص القراءة والكتابة مقارنة بالمعلمين الذين تقل خبرتهم عن 10سنوات يجدون صعوبة في متابعة التلاميذ أثناء التدريس؛ فالتدريب للمعلمين أمر ضروري ومهم في تعاملهم مع الفئة بصفة خاصة وحتى العاديين بصفة عامة.

الخاتمة:

يتضح مما سبق أن المعلم يعتبر قوام العملية التربوية وهو المسؤول على تربية الأجيال بحكم اتّصالاته اليومية بالتلاميذ فإنّه يؤثر في شخصياتهم من جميع النواحي فهو ليس مجرد مدرس ينقل المعلومات للتلاميذ وإنما وظيفته أشمل من ذلك لأنّه مربي لشخصيات التلاميذ جسميا وعقليا وخلقيا. ولعل أهم طرف يمكن أن يكون لديه دور أساسي في كشف صعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين قبل سن التمدرس هو المعلم

وفي إطار هذا التأثير تندرج الدراسة الحالية والتي تهدف إلى التعرف على صعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين بالمدرسة قبل سن التمدرس في المرحلة الابتدائية من وجهة نظر المعلمين حيث توصلت نتائج الدراسة الحالية إلى أن:

- ترتيب صعوبات التعلم الأكاديمية كما يدركها المعلمون والمعلمات في المرحلة الابتدائية، جاءت على النحو التالي: صعوبات القراءة، ثم صعوبات الحساب، ثم صعوبات الكتابة.
- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسطات درجات المعلمين في مستوى إدراكهم صعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين بالمدرسة قبل سن التمدرس وفق متغير الجنس.
- توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات المعلمين ذوي مستويات الخبرة المختلفة في مستوى إدراكهم صعوبات التعلم الأكاديمية لدى الملتحقين بالمدرسة قبل سن التمدرس لصالح أكثر من عشر سنوات خبرة.

ومن خلال ما توصلت إليه الدراسة من نتائج؛ هناك حقيقة يجب الوقوف أمامها بخصوص الالتحاق المبكر للأطفال بالمدرسة الابتدائية إن مدة سنة تُعَد طويلة بالنسبة لعقل الطفل، بل إن الشهور تمثل فارقًا في نمو عقله، لذا فإن المتقدم في العمر بفارق سنة لديه قدرات عقلية ونفسية قد تفوق كثيرًا في بعض الحالات مَن يصغره نسبيًّا وكلما كان التكفل مبكرا أكثر كان ذلك أفضل، هذه قاعدة صحيحة تماما في العمل مع ذوي صعوبات التعلم، وعدم التكفل المبكر بذوي صعوبات التعلم سوف يؤدي إلى تعقيد الصعوبة وزيادة نسبة انتشار الصعوبات داخل المجتمع المدرسي، والتسرب المدرسي بسبب صعوبات التعلم في المرحلة الابتدائية سيكون تأشيرة للعودة إلى الأمية من جديد مع مرور الزمن على صاحب الصعوبة.

الهوامش:

[1]- office national de statistiques démographie algérienne, Donnes stistique, n 4425, 2005, p1.

[2]- Price A, Allen K, Ukoumunne OC, Hayes R, and, Ford T: Examining the Psychological and Social Impact of Relative Age in Primary School Children: A Cross-Sectional Survey, Child: Care, Health and Development, University of Exeter medical school Exeter UK, Volume43, Issue6, 2017, P891.

[3]- عبد المجيد الشريف عبد الفتاح التربية الخاصة وبرامجها العلاجية، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، 2011، ص91.

[4]- مصطفى عبد المعطي حسن، الاضطرابات النفسية في الطفولة والمراهقة (الأسباب، التشخيص، العلاج)، مصر، دار القاهرة، 2001، ص236.

[5]- عمر محمد خطاب: مقاييس في صعوبات التعلم، ط1، مكتبة المجتمع العربي (عمان)، 2006، ص60.

[6]- سليمان السيد عبد الحميد السيد، صعوبات التعلم (تاريخها، مفهومها، تشخيصها، علاجها)، مصر، دار الفكر العربي، 2000، ص67.

[7]- Borel Maissonny, debray ritzen, langage et dysorthographie, paris, 1973, p15.

[8]- عصام جدوع، صعوبات التعلم، عمان، دار اليازوري العلمية، 2007، ص126.

[9]- Jeanne Siaud-Facchin , Aider l'enfant en difficulté scolaire, Odile Jacob (Paris), 2006, p151.

[10]- سليمان عبد الواحد يوسف إبراهيم، المرجع في صعوبات التعلم النمائية والأكاديمية والانفعالية والاجتماعية، (ط.1)، مصر، مكتبة الأنجلو مصرية،2010، ص64.

[11]- Lovett Maureen, Steinbach Karen, Frijters Jan: Remediating the core deficits of developmental reading disability: a double-deficit perspective, journal of learning disabilities, University Avenue Toronto, Volume 33 Issue 4, July 2000, p 112.

[12]- International Dyslexia Association: IDA Dyslexia handbook what every family should know, 2014, p 4.

[13]- أحمد عبد الكريم حمزة، أحمد: سيكولوجية عسر القراءة، عمان، دار الثقافة، 2008، ص63-64.

[14]- Peugeot Jacqueline: La connaissance de l'enfant par l'écriture - L'approche graphologique de l'enfance et de ses difficultés, le harmattan, France, 2010, p 83.

[15]- Nore marrie, Entretiens d'orthophonie Expansion scientifique française, Paris, p65.

[16]- Brin Frédérique : Dictionnaire d'orthophonie, sbergues, France, 1997, p60

[17]- إحسان خليل الأغا، إحسان، البحث التربوي (عناصره، مناهجه، أدواته)، غزة، مطبعة الرنتيسي، 1997، ص41.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 711 – 722
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مستوى المهارات الحياتية لدى تلاميذ السنة الثالثة ثانوي
دراسة ميدانية

The Level of Life Skills for Third-Year Secondary School Students
A Field Study

طالبة الدكتوراه أمال بورحلي[1] **أ.د/ بوطغان محمد الطاهر**
جامعة البليدة 2
مخبر القياس النفسي
boutaghanem@yahoo.fr boumel2013@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/14 **تاريخ القبول: 2022/03/16**

الملخص:
أصبحت المهارات الحياتية مطلبا من متطلبات التنمية البشرية في العصر الحالي نظرا لكونها تمكن الفرد من التكيف مع مختلف متطلبات الحياة، وتعده ليكون فاعلا في مجتمعه وفي عالمه. وهي بذلك تحتل مكانة هامة في حياة التلميذ الثانوي فهي تعد مفتاح تحقيق النجاح الدراسي كما أنها تساعد في بناء المواطن الصالح الفعال في بناء مجتمعه ووطنه.

وانطلاقا من ذلك جاءت هذه الدراسة بهدف الكشف عن مستوى المهارات الحياتية لدى عينة من تلاميذ السنة الثالثة ثانوي مستوى ثانويات بلديتي اليشير والحمادية بولاية برج بوعريريج. حيث تمثلت المهارات الحياتية في: مهارات حل المشكلات، مهارات الاتصال، مهارات مواجهة الضغوط ومهارات الاستذكار.

وبلغت عينة الدراسة 335 تلميذا للموسم الدراسي 2020/2019. وتوصلت النتائج إلى أن مستوى المهارات الحياتية مرتفع.

الكلمات المفتاحية: المهارات الحياتية؛ التلميذ؛ المرحلة الثانوية.

Abstract:

Life skills have become a requirement of human development due to the fact that they enable the individual to adapt to the various requirements of life, and prepare him to be an actor in his society and his world. Thus, it occupies an important place in the life of the secondary student, as it is the key to achieving academic success as it helps in building a good and effective citizen in building his society and country.

Based on that, this study aimed to discovering the level of life skills for a sample of third-year secondary school students at secondary schools in El Ashir and El Hamadia in the wilaya of Bordj Bou Arereridj. Chosen life skills were: problem-solving skills, communication skills, stress-management skills and study skills. The study sample comprised 335 students enrolled in the third year of the academic year: 2019/2020. The results concluded that the level of life skills is high.

Key words: Life Skills; Students; Secondary school.

[1] – المؤلف المراسل.

مقدّمة:

يشهد العالم اليوم تحولات سريعة ومتزايدة في جميع المجالات، مما يجعل الأفراد يواجهون تحديات كبيرة وضغوطا متنوعة وتفرض عليهم إيجاد أفضل السبل للمواجهة والتعامل الإيجابي. وتزداد حدة الضغوط والتحديات عندما يتعلق الأمر بتلميذ السنة الثالثة ثانوي، الذي يعاني ضغوط مرحلة المراهقة من جهة، وضغوط الدراسة وبناء مستقبله من جهة أخرى لاسيما كونه مقبلا على اجتياز امتحان شهادة البكالوريا. ولذلك تبرز أهمية اكتساب هذا التلميذ لمهارات حياتية تمكنه من تجاوز مختلف التحديات والتعامل الايجابي معها.

فالمهارات الحياتية تعد من المتطلبات الضرورية التي لا غنى عنها، فهي تمكن الفرد من التعايش مع الحياة ومواجهة مشكلاتها بطريقة أكثر إيجابية. كما أنها وسائل يستطيع الفرد بفضلها إدارة حياته بطريقة ناجحة مع مواجهة العديد من المسؤوليات وتمكنه من التفاعل الجيد مع أفراد مجتمعه[1].

1- الإشكالية:

يشير مفهوم المهارات الحياتية إلى مجموعة الآداءات التي تساعد الأفراد على التفاعل بنجاح مع مواقف الحياة اليومية[2]. كما أنها سلوك تكيفي إيجابي يساعد الفرد على التعامل بفاعلية مع متطلبات الحياة اليومية من خلال ترجمة المعلومات التي يعرفها والاتجاهات والقيم التي يشعر بها ويفكر ويعتقد فيها وتوظيفها في تحديد ما ينبغي عمله[3].

وتتضمن المهارات الحياتية مجموعة من المهارات الشخصية والاجتماعية والعلمية والتكنولوجية التي تمكن الفرد من بناء ذاته ضمن سياق اجتماعي، اقتصادي، سياسي وعلمي وتجعله قادرا على فهم الحياة والتعامل الصحيح مع المستقبل[4].

وهي بذلك تتعدد وتتنوع لتغطي مختلف جوانب الشخصية: الجسمية، العقلية، الانفعالية والاجتماعية. وتؤهل المراهق لمزاولة مختلف المهن وتمكنه من التعامل بفعالية وإيجابية مع مشكلات الحياة وتحدياتها. كما أنها تجعل منه مواطنا صالحا مفيدا لمجتمعه ووطنه.

وتشمل المهارات الحياتية حسب منظمة الصحة العالمية: مهارات اتخاذ القرار، مهارات حل المشكلات، مهارات التفكير الإبداعي، مهارات التفكير النقدي، مهارات التواصل الفعال، مهارات العلاقات الشخصية، مهارات الوعي الذاتي، مهارات التعاطف، مهارات إدارة العواطف ومهارات إدارة الضغوط[5].

ومن أهم المهارات التي يحتاجها التلميذ المقبل على اجتياز امتحان شهادة البكالوريا في حياته نجد مهارات حل المشكلات والتي تتضمن استخدام المراهق لمختلف قدراته العقلية للتغلب على موقف أو أزمة بحاجة إلى حل ومعالجة. ويندرج تحت مهارات حل المشكلات القدرة على تحليل أسباب المشكلة، وإيجاد اختيارات مختلفة للتعامل مع تلك الأسباب واتخاذ قرارات وإجراءات مؤثرة[6]. وبذلك فإن مهارات حل المشكلات لا تمكن المراهق من حل المشكلات التي تواجهه وحسب، بل وتمكنه من اتخاذ قرارات مصيرية في حياته.

إن التلميذ الثانوي يعاني ضغوطا مختلفة تفرضها التغيرات التي تصاحب مرحلة المراهقة وما ينشأ عنها من حاجات، كما تفرضها المرحلة الدراسية التي ينتمي إليها. وبذلك تظهر أهمية امتلاكه لمهارات المواجهة التي تمكنه من التعامل الإيجابي مع مختلف هذه الضغوط. كما تتطلب منه امتلاك عادات استذكار فعالة تمكنه من تحقيق النجاح والانتقال إلى الجامعة.

ولابد لهذا التلميذ الذي يرغب في تأكيد ذاته وبناء شخصيتة المتميزة في المجتمع والمؤثرة في الآخرين من مهارات اتصال فعال، تمكنه من تكوين علاقات مع الآخرين والتعبير عن ذاته ومشاعره وأرائه وتزيد شعوره بالمسؤولية.

وبذلك فمهارات الاتصال، مهارات حل المشكلات، مهارات مواجهة الضغوط ومهارات الاستذكار من أهم المهارات الحياتية التي يحتاجها التلميذ الثانوي من أجل بناء شخصيته المتميز والفعالة في المجتمع وتحقيق النجاح الدراسي. ومن هنا جاءت هذه الدراسة لتطرح التساؤل التالي:

ما هو مستوى المهارات الحياتية لدى تلاميذ السنة الثالثة ثانوي؟

2- الدراسات السابقة: إن أهمية موضوع المهارات الحياتية لاسيما لدى فئة التلاميذ جعله يحظى بدراسة العديد من الباحثين حيث نجد:

(بوجلال 2009) في دراسة بعنوان المهارات الاجتماعية وعلاقتها بالتفوق الدراسي لدى تلاميذ وتلميذات المرحلة المتوسطة. هدف إلى معرفة العلاقة بين المهارات الاجتماعية والتفوق الدراسي لدى تلاميذ المرحلة المتوسطة، وكذلك معرفة الفروق بين الجنسين في المهارات الاجتماعية والمقارنة بين المتفوقين والمتأخرين دراسيا في مستوى المهارات الاجتماعية، ومعرفة مدى تأثير كل من الجنس والمستوى الدراسي على مستوى المهارات الاجتماعية. حيث تكونت عينة الدراسة من 360 تلميذا. وتوصلت الدراسة إلى وجود ارتباط بين بعض المهارات الاجتماعية والتفوق الدراسي.

وفي دراسة (وافي 2010) بعنوان المهارات الحياتية وعلاقتها بالذكاءات المتعددة لدى طلبة المرحلة الثانوية، تكونت عينة الدراسة من 262 طالبا وطالبة. وأظهرت نتائج الدراسة أن مستوى المهارات الحياتية لدى طلبة الثانوية مستوى جيد.

أما دراسة **(الجهني 2011)** بعنوان المهارات الاجتماعية وعلاقتها بالسلوك التوكيدي والصلابة النفسية لدى طلبة المرحلة الثانوية العامة. فأجريت على عينة قدرها 386 طالبا وطالبة. وتوصلت الدراسة إلى وجود علاقة ارتباطية بين المهارات الاجتماعية والصلابة النفسية، ووجود علاقة بين المهارات الاجتماعية وتوكيد الذات لدى طلبة المرحلة الثانوية العامة.

وهدفت دراسة **(النعيمي والخزرجي 2014)** إلى التعرف على المهارات الحياتية لدى طلبة الجامعة، والفروق في المهارات الحياتية بحسب متغير الجنس (ذكور، إناث) والتخصص الدراسي (إنساني، علمي). وطبقت على عينة قدرها 748 طالبا وطالبة. وتوصلت الدراسة إلى أن مستوى المهارات الحياتية لدى طلبة الجامعة مستوى جيد.

وتناولت دراسة **(العمري 2013)** مدى وعي طلبة الجامعات الأردنية الرسمية للمهارات الحياتية في ضوء الاقتصاد المعرفي. حيث تكونت عينة الدراسة من 797 طالبا وطالبة من الجامعات الأردنية. وأسفرت النتائج على تصدر مهارات العمل الجماعي قائمة المهارات قيد الدراسة. كما توصلت إلى وجود فروق دالة إحصائيا في استجابات الطلبة تبعا لمتغير المستوى الدراسي حيث أظهرت النتائج تفوق طلبة السنة الرابعة في درجة وعيهم بالمهارات.

أما دراسة **(توات 2017)** بعنوان المهارات الاجتماعية لدى تلاميذ التعليم الثانوي بولاية المدية. فهدفت إلى الكشف عن مستوى المهارات الاجتماعية لدى تلاميذ التعليم الثانوي بلغت 165 تلميذا ثانويا. وتوصلت الدراسة إلى أن مستوى المهارات الاجتماعية لدى التلاميذ مرتفع.

وفي دراسة **(شريفي 2018)** بعنوان درجة امتلاك طلبة قسم علم النفس لبعض المهارات الحياتية. حيث طبقت الدراسة على عينة قدرها 78 طالبا وطالبة. توصلت الدراسة إلى أن الطلبة يمتلكون المهارات الحياتية بنسبة مرتفعة.

3- أهداف وأهمية الدراسة: **تهدف** الدراسة إلى الكشف عن مستوى مجموعة من المهارات الحياتية المختارة لدى التلميذ المقبل على اجتياز شهادة البكالوريا. حيث تمثلت المهارات الحياتية المدروسة في: مهارات الاتصال، مهارات حل المشكلات، مهارات مواجهة الضغوط ومهارات الاستذكار.

إن اختيار هذه المهارات بالدراسة لدى عينة من التلاميذ المقبلين على اجتياز شهادة البكالوريا هو ما يكسب الدراسة **أهميتها** التي تتجلى فيما يلي:

- تغطي المهارات المختارة بالدراسة مختلف جوانب الشخصية الإنسانية الجانب العقلي (مهارات حل المشكلات)، الجانب الاجتماعي (مهارات الاتصال)، الجانب الانفعالي (مهارات مواجهة الضغوط). كما أن مهارات الاستذكار لا غنى عنها في حياة أي متمدرس.
- خصوصية المرحلة العمرية من جهة، والمرحلة الدراسية لعينة الدراسة من جهة لأخرى. فالنسبة للمرحلة العمرية وكما سبق ذكره فتتمثل في المراهقة التي تعد مرحلة عمرية هامة في تكوين الفرد تميزها عدة تغيرات جسمية، عقليه، انفعالية واجتماعية. ويصاحبها عدة حاجات لاسيما ما تعلق منها بالاستقلالية، اختيار المهنة، الرغبة في تحمل المسؤولية وتحقيق الهوية المستقلة والمكانة المميزة في المجتمع. وهي تغيرات وحاجات تجعل من الضروري أن يمتلك المراهق المهارات اللازمة التي تمكنه من تلبية حاجاته ومطالبه وتحقيق مكانته في المجتمع. وفي هذا الصدد نجد أن مهارات حل المشكلات ومهارات مواجهة الضغوط تمكن المراهق من التعامل بفعالية مع المشكلات والضغوط التي تخلقها مرحلة المراهقة. كما تسمح له مهارات الاتصال بالتفاعل بنجاح مع الآخرين ومن ثم تحقيق الاستقلالية والمكانة المتميزة في المجتمع.
- أما بالنسبة لخصوصية المرحلة الدراسية، فإن العينة المعنية بالدراسة هم تلاميذ السنة الثالثة ثانوي المقبلون على اجتياز امتحان شهادة البكالوريا الذي يتعبر امتحانا مصيريا في حياة أي متمدرس، فهو الامتحان الذي يؤهل إلى الدخول إلى الجامعة ومن ثم اختيار المهنة التي سيمارسها التلميذ في المستقبل. وبذلك فلابد له من امتلاك مهارات فعالة في الاستذكار تمكنه من تحقيق النجاح، إضافة لامتلاك مهارات تمنحه الفعالية في مواجهة الضغوط التي قد يتعرض لها كونه مقبلا على اجتياز امتحان مصيري، وكذا مهارات تمكنه من اتخاذ القرار بشأن مستقبله.
- أهمية هذه المهارات في إعداد مواطن صالح مفيد لمجتمعه ووطنه، فالتلميذ الذي يجيد الإصغاء ويحترم الآخرين ويعبر عن نفسه بوضوح، ويتعامل مع الضغوط بهدوء وواقعية، ويحل مشكلاته، ويسعى لتحقيق النجاح في دراسته من شأنه أن يصبح عضوا فعالا في بناء مجتمعه.

أولا/ الإطار النظري للدراسة

1- مفهوم المهارات الحياتية: قبل التطرق إلى مفهوم المهارات الحياتية تجدر الإشارة أولا إلى مفهوم المهارة.

أ- المهارة: "المهارة في علم النفس هي السهولة والسرعة والدقة في أداء العمل مع القدرة على تكييف الأداء للظروف المتغيرة"[7].

وهي: "أي شيء يتعلمه الفرد ليؤديه بسهولة ودقة. كما أنها بوجه عام السهولة والدقة في إجراء عمل من الأعمال. وهي تنمو نتيجة لعملية التعلم. وهي القيام بعملية معينة لدرجة من السرعة والإتقان مع اقتصاد في الجهد المبذول"[8].

ب- المهارات الحياتية: لقد تم تناول مفهوم المهارات الحياتية من طرف العديد من المؤلفين والخبراء وفيما يلي عرض لمجموعة من التعريفات التي قدمت للمهارات الحياتية.

فالمهارات الحياتية هي: "مجموعة من المهارات التي تمثل إطارا للعمل يركز من خلال توظيفها على ماذا نريد من الحياة، وكيف نصنع أهدافها ونوظف تلك المهارات في العمل على إنجاز تلك الأهداف، إلى جانب مساعدة تلك المهارات على اكتشاف القيم والتوجه نحو جعلها جزء من حياتنا اليومية، والإسهام في مواجهة تحديات التغيير في الحياة وتحديد الاتجاه الصحيح نحو إنجاز الأهداف لبناء مستقبل أفضل"[9].

وهي: "تلك السلوكيات التي تساعد الفرد على ترجمة المعلومات التي يعرفها والاتجاهات والقيم التي يعتقد أو يفكر فيها أو يشعر بها إلى أفعال وأداءات حقيقة، وسلوك عملي" كما أنها " كل ما يقوم به الفرد من سلوك توافقي يساعده على التعامل بفاعلية مع مطالب الحياة وذلك عن طريق ترجمة المعلومات التي يعرفها والاتجاهات والقيم والمعتقدات التي يعتنقها وتوظيفها في عمل ما أو في نشاط يجب عليه عمله لمزاولة حياته العادية"[10].

وهي أيضا: "مجموعة من الأداءات التي تساعد الأفراد على التفاعل بنجاح مع مواقف الحياة اليومية مع فهم للمشاعر والانفعالات الذاتية واتخاذ القرار المناسب فيما يمرون به من مواقف حياتية"[11].

وتعرف بأنها: "ما يقوم به الفرد من سلوك تكيفي موجب يساعده على التعامل بفاعلية مع مطالب الحياة وذلك عن طريق ترجمة المعلومات التي يعرفها والاتجاهات والقيم التي يشعر بها ويفكر ويعتقد فيها وتوظيفها في تحديد ما ينبغي عمله وكيفية عمله بمزاولة الحياة اليومية"[12].

وبذلك فإن المهارات الحياتية هي مجموعة من المهارات التي تزود الفرد بسلوك تكيفي يمكنه من التعامل الإيجابي مع متطلبات الحياة وتحدياتها.

2- تصنيف المهارات الحياتية: لا يوجد تصنيف واحد وموحد للمهارات الحياتية بل تعددت التصنيفات وتباينت حسب المعيار المستخدم في التصنيف. فهناك من صنفها حسب مجالاتها وهي الأسرة، المجتمع، العمل. وهناك من حاول وضع أو حصر المهارات الحياتية الخاصة بكل فئة عمريه طفل، مراهق، راشد. وآخرون صنفوا المهارات الحياتية حسب نوعها إلى: مهارات عقلية، مهارات اجتماعية مهارات انفعالية ومهارات حركية.

ويصنفها **(عبدالمعطي ومصطفى،2008)** إلى: مهارات اجتماعية، مهارات معرفية، مهارات التحكم الذاتي، مهارات المجاراة الانفعالية، المهارات التبادلية الشخصية أو مهارات الاتصال.

المهارات الاجتماعية: وتعتبر هذه المهارات الأساس في بناء شخصية الطفل ويوضع أساسها في مرحلة الطفولة المبكرة، حيث يكتسب الطفل في الأسرة والبيئة التفاعل الاجتماعي السليم. ومن هذه المهارات الضبط الاجتماعي، مهارات المحادثة ومهارات الإدراك الاجتماعي.

المهارات المعرفية: وتتضمن مهارات حل المشكلات ومهارات اتخاذ القرار.

مهارات التحكم الذاتي: حيث تساهم هذه المهارات في تعزيز قدرتنا على التعامل مع المشاعر السلبية والمواقف الضاغطة. ومن خلال هذه المهارات يتعلم الفرد التوافق مع الأزمات والتحكم في الضغوط ومن بين هذه المهارات: التفكير الإيجابي، ضبط النفس، الاسترخاء.

مهارات المجاراة الانفعالية: ويرتكز هذا النوع من المهارات على خفض الغضب وإدارة الصراع من خلال التركيز على زيادة مهارات التحكم الذاتي.

المهارات التبادلية أو الاتصال: حيث تشمل قدرة الأفراد على التفاعل والعمل في مجموعات، حيث تساهم في تنمية مهارة التعاطف والصداقة والتعاون والعمل الجماعي بروح الفريق. وتشمل هذه المهارات: مهارات الاتصال اللفظي وغير اللفظي، الاستماع، القدرة على التعبير عن المشاعر وهنا قد نجد مهارات أخرى تتمثل في مهارات التفاوض، الرفض والتعاطف[13].

والمهارات الحياتية عند آخرين ثلاثة أصناف: مهارات معرفية، المهارات الحركية والمهارات الاجتماعية.

المهارات المعرفية: وهي المهارات التي يغلب عليها الأداء العقلي وتتضمن عدة مهارات كمهارات حل المشكلات، اتخاذ القرار، التخطيط.

المهارات الحركية: ويغلب عليه الأداء الحركي العضلي. ومنها مهارة التعبير بلغة الجسد والتمثيل الصامت.

المهارات الاجتماعية: والتي يغلب عليها الأداء الاجتماعي ومنها: المهارات الاجتماعية الشخصية كالتعبير بصورة غير عدوانية، التحدث بصوت يلائم الموقف واستخدام تعابير الوجه بصورة ملائمة. ومهارات المبادرة التفاعلية كمهارة المبادرة بالحديث، التعريف بالنفس. ومهارات الاستجابة الانفعالية كمهارات الإصغاء بعناية لحديث الآخرين واحترام أفكارهم[14].

ويتبنى الباحثان تصنيف المهارات الحياتية إلى مهارات حركية، مهارات انفعاليه، مهارات اجتماعيه ومهارات معرفية لما في هذا التصنيف من إلمام بمختلف جوانب الشخصية الإنسانية ومكوناتها. وانطلاقا من هذا التصنيف تم اختيار نوع من كل صنف من المهارات التي تكتسي أهمية في حياة العينة المعنية بالدراسة وهم تلاميذ السنة الثالثة الثانوي والمقبلون على اجتياز امتحان شهادة البكالوريا. حيث تم اختيار مهارة اجتماعية تتمثل في الاتصال، مهارة عقلية معرفية تتمثل في مهارة حل المشكلات، مهارة انفعالية تتمثل في مهارة مواجهة الضغوط إضافة إلى مهارات الاستذكار باعتبارها من المهارات الدراسية المهمة في حياة التلميذ.

3- اكتساب المهارات الحياتية لدى التلميذ في مرحلة الثانوي: إن اكتساب المهارات الحياتية يحدث نتيجة النمو المعرفي الذي يحدث للمراهق (التلميذ الثانوي)، ويتجلى هذا النمو المعرفي نتيجة ما يحدث من تغيرات في الأنشطة العقلية كالانتباه، الإدراك، التفكير والتذكر. وهذه التغيرات تحدث نتيجة التقدم في العمر[15].

والمحرك الرئيسي لنمو الصراع المعرفي هو الفاعل الاجتماعي، فالتناقض بين فهم الطفل بين ما يمتلكه فعلا من خبرات ومعلومات وما يتعرض له في بيئته المادية والاجتماعية يجعله يفحص معتقداته الحالية ويقوم بتعديلها ليصل إلى مستويات جديدة من الفهم[16].

ويقسم بياجيه (J Piaget) النمو المعرفي إلى أربعة مراحل:

- المرحلة الحسية الحركية (سنتان).
- مرحلة ما قبل العمليات (من 2-7سنوات).
- مرحلة العمليات المحسوسة (7-11 سنة).
- مرحلة العمليات الأساسية (من 11 أو 12 سنة فما فوق).

وفي هذه المرحلة الأخيرة تختلف القدرات العقلية حيث يعاد تنظيمها بحيث تسمح بالتفكير المجرد، وتصبح الأفكار في هذه المرحلة أكثر تجردا ويتسم فكر المراهق في هذه المرحلة بمايلي:

- الاعتماد على الملاحظة.
- الأفكار تصبح أكثر منطقية.
- يكثر التأمل في الموضوعات الافتراضية.
- النزوع نحو المثالية.
- استخدام الاستنباط لإيجاد الإجابات المناسبة للأسئلة وحل المشكلات المختلفة.

فنظرية النمو المعرفي لبياجيه (J Piaget) تجد تفسيرها في مظهرين مختلفين هما: النمو الجسمي أو البيولوجي وعمليات الخبرة التي تعتبر أصل كل الخواص المكتسبة. فالعقل ينمو ويتكون تدريجيا من خلال النمو الجسمي، وبذلك فمع تقدم العمر تصبح الأفكار أكثر تعقيدا كالقيم الخلقية، دلالات العواطف، فهم المشاكل والأفكار المتعلقة بالآخرين[17].

ففي فترة المراهقة، يعتقد بياجيه (J Piaget) أن الفرد يصبح أكثر حنكة في التعامل مع الواقع وحل المشكلات. إذ يصبح المراهق في هذه المرحلة أكثر قدرة على إعطاء مفاهيم لكثير من المتغيرات مما يمكنه من إبداع نظام للقواعد أو القوانين المستخدمة في حل المشكلات[18].

ويرى البرت باندورا (A Bandurat) أن السلوك لا ينتج عن القوى الداخلية للإنسان وحدها ولا على المؤثرات البيئية وحدها بل هو نتيجة التفاعل المعقد بين العمليات الداخلية والمؤثرات الخارجية.

ويؤكد على دور الملاحظة في عملية التعلم ومن ثم اكتساب المهارات الحياتية، فالمراهق يتعلم من خلال ملاحظته للنموذج المتمثل في الآباء والمعلمين. فتعلم المهارات يتم عن طريق مراقبة الوالدين والمعلمين والأصدقاء والأفراد الآخرين الذين يعرضون أنماطا سلوكية متعددة والفرد يتعلم السلوكيات التي تقوده إلى تحسن الأداء عن طريق ملاحظة نتائج السلوك عليه وعلى الآخرين[19]. حيث ينظم الفرد سلوكه بواسطة النتائج المتوقعة وتلعب فاعلية الذات دورا هاما في اكتساب الفرد لمختلف السلوكيات حيث تتمثل في توقع الفرد بأنه قادر على أداء السلوك الذي يحقق نتائج مرغوبا فيها في موقف معين، فالشخص الذي يتمتع بفاعلية عالية يعتقد أنه يصدر بنجاح السلوك المطلوب لتحقيق النجاح فالفاعلية تشير إلى ثقة الفرد في قدرته على أداء سلوك معين.

وتعقيبا على هذا العرض الموجز لبعض الأفكار التي جاء بها بياجيه (J Piaget) في نظريته للنمو المعرفي، وكذا باندورا في نظرية التعلم الاجتماعي يمكن القول أن النظريتين تؤكدان في اكتساب المهارات الحياتية من خلال النقاط التالية:

- التأكيد على دور النمو الجسمي والعقلي في اكتساب وتنمية المهارات. وهنا لابد من الإشارة إلى أن النمو العقلي الذي يحدث في مرحلة المراهقة والذي يتسم بالتفكير المجرد يساهم في تطوير مهارات المراهق في التعامل مع الواقع بفعالية وواقعية، ويمنحه القدرة على مواجهة مشكلات الحياة وتحدياتها.
- أكدت النظرية على أهمية التفاعل مع البيئة في اكتساب وتنمية مختلف المهارات، فالتطور العقلي وحده ليس كافيا لتنمية المهارات إذ أن البيئة سواء كانت مادية أو اجتماعية هي التي تضع أمام المراهق مواقف تجعله يستخدم قدراته العقلية بهدف فهمها وتجاوزها.

- إن التأكيد على أهمية التفاعل مع البيئة في تنمية المهارات المختلفة، يجعل من الضروري أن يحظى المراهق ببيئة ثرية يتمكن فيها من تنمية مهاراته وإشباع رغبته في التعلم والمعرفة وكذا بناء شخصيته، وهنا يبرز دور الأسرة والمدرسة في توفير هذه البيئة.
- التأكيد على أهمية القدوة والنموذج الذي يجب أن يقدمه المربون سواء آباء وأمهات أو معلمين، بحيث يجب عليهم أن يقدموا نماذج إيجابية يحتذى بها.
- التأكيد على ثقة المراهق في قدرته على اكتساب المهارات والتحكم فيها، ومن ثم وجب تعزيز هذه الثقة من خلال تقديم الدعم له وتعزيز فرص النجاح بالنسبة له.

ثانيا: الجانب الميداني: الطريقة والأدوات، النتائج ومناقشتها

1- الطريقة والأدوات:

- منهج الدراسة: اعتمدت الدراسة الحالية المنهج الوصفي التحليلي الذي يفيد في وصف الظواهر وتحليلها. وذلك للكشف عن مستوى المهارات الحياتية لدى تلميذ السنة الثالثة ثانوية ووجود فروق في امتلاك المهارات تعزى لمتغير الجنس.

2- عينة الدراسة: طبقت الدراسة على عينة قدرها: 335 تلميذا وتلميذة من تلاميذ السنة الثالثة ثانوي المسجلين على مستوى ثانويات بلديتي اليشير والحمادية بولاية برج بوعريريج للموسم الدراسي 2020/2019. من بينهم 121 تلميذا و214 تلميذة.

3- أداة الدراسة: تم بناء أداة لقياس المهارات الحياتية من طرف الباحثين بعد الاطلاع على النظريات والدراسات السابقة وكذا المقاييس الخاصة بكل مهارة على حدى. تكون المقياس في صورته النهائية من 32 بندا موزعين على أربع محاور كالآتي[20]:

- **مهارات حل المشكلات:** وتتمثل في قدرة تلميذ السنة الثالثة ثانوي على حل مختلف المشكلات التي تواجهه من خلال وعيه بوجود المشكلة وجمع بياناتها ووضع البدائل والحلول الممكنة ومن ثم اتخاذ القرار وتنفيذه ثم تقييم فعالية الحل.
- **مهارات الاتصال:** وتتمثل في قدرة تلميذ السنة الثالثة ثانوي على تكوين علاقات طيبة مع الآخرين وحسن الحديث والإنصات لهم وتفهم مشاعرهم والتعاطف معهم وكذا قدرته على التأثير وإقناع الآخرين.
- **مهارات مواجهة الضغوط**: وهي قدرة المراهق على التعامل الإيجابي والفعال مع الضغوط من خلال الواقعية وتجنب الانفعالات السلبية والإصرار على تحقيق النجاح رغم كثرة الضغوط.
- **مهارات الاستذكار:** وتتمثل في رغبة المراهق في الدراسة ودافعيته نحوها وقدرته على التركيز والانتباه في القسم وتنظيمه لوقت وطريقة مراجعة دروسه.

وقد تم التأكد من صلاحية الأداة للتطبيق بعد عرضها على مجموعة من المحكمين المختصين في المجال، وكذلك تطبيقها على عينة استطلاعية قدرها 120 تلميذا ثانويا حيث جاءت النتائج لتؤكد صدق وثبات الأداة ومن ثم صلاحيتها للتطبيق.

2- عرض نتائج الدراسة ومناقشتها:

حيث تم استخدام اختبار ت (T_{test}) لعينة واحدة للمقارنة بين المتوسط الحسابي لأفراد العينة مع المتوسط النظري (64) لمقياس المهارات الحياتية، كما هو مبين في الجدول التالي:

الجدول رقم (01) يوضح مستوى المهارات الحياتية

المتغير	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المتوسط النظري	الفرق بين المتوسطات	T	القرار	المستوى
المهارات الحياتية	78,1433	8,33058	64	14,14328	31,074	دال عند 0,01	مرتفع

وللتعرف على مستوى المهارات الحياتية لد ى التلميذ المتمدرس في السنة الثالثة ثانوي تم معالجة البيانات التي تم الحصول عليها من تطبيق المقياس على العينة المؤلفة من (335). وبعد استخراج المتوسط الحسابي والانحراف المعياري للمقياس ومقارنته بالمتوسط النظري للمقياس حيث تبين أن متوسط درجات أفراد العينة في المقياس بلغ (78,1433) درجة وبانحراف معياري قدره (8,33058) درجة. وعند إجراء المقارنة بين المتوسط الحسابي المتحقق (المحسوب) والمتوسط (النظري) البالغ (64) درجة حيث تبين أن الفرق بين المتوسطين بلغ (14,14328) درجة. وباستخدام الاختبار التائي لعينة واحدة كوسيلة إحصائية في المعالجة، تبين أن الفرق دال إحصائيا بين كلا الوسطين المحسوب والنظري لصالح المحسوب، وما يؤكد ذلك هو قيمة (T) التي بلغت (31,074) وهي دالة إحصائيا عند مستوى الدلالة (α=0.01).

هذا يعني أن مستوى المهارات الحياتية لدى التلميذ المتمدرس في السنة الثالثة ثانوي على مستوى بلديتي اليشير والحمادية مرتفع.

وتعكس هذه النتيجة المستوى العالي الذي يتمتع به أفراد العينة فيما يتعلق بمهارات حل المشكلات، مهارات الاتصال، مهارات مواجهة الضغوط ومهارات الاستذكار.

ويمكن تفسير النتيجة المتوصل إليها بمظاهر النمو المختلفة للمراهق بما يؤثر إيجابا على اكتسابه وتمكنه من مختلف المهارات. وفي هذا الصدد نجد أن مختلف القدرات العقلية لدى المراهق تبدأ في التمايز والنضج، كما يكتسب تفكير المراهق مرونة تمكنه من التفكير في القضايا المختلفة باستخدام الرموز المجردة ويتحرر تفكيره من معوقات الزمان والمكان، فيصبح تفكيرا حرا مرنا يمكنه من التفكير دون أن يربط ذلك بخبرات عاشها أو موضوعات قد رآها.

ونجد أن المراهق عندما يتعامل مع المشاكل فإنه لا يفكر في جانب فقط من المشكل أو من الموقف بل يفكر في كل الجوانب الأخرى ويضعها في اعتباره، كما أنه ينظم كل جوانب المشكل أو الموقف قبل أن يصل إلى النتيجة[21].

إن هذا التطور في تفكير المراهق وقدراته العقلية يمكنه من اكتساب العديد من المهارات التي تجعله يتعامل بفعالية مع الواقع.

وأكد بياجيه (J Piaget) أن مرحلة العمليات الأساسية والتي تمتد من سن 11 سنة أو 12 سنة فما فوق هي مرحلة يعاد فيها تنظيم القدرات العقلية، بحيث تسمح بالتفكير المجرد الذي يسمح للفرد بالتعامل بحنكة مع الواقع ويمنحه القدرة والفعالية في حل مشكلاته.

وتعتبر المراهقة مرحلة" الإحساس بالذاتية" لدى أريكسون (E Erikson). ذاتية تتجلى في رغبة المراهق في السيطرة على مشاكله ومواجهة تحديات الكبار وبالتالي نجده يطور المهارات اللازمة التي تحقق له ذلك.

كما تتولد لدى المراهق الرغبة في المشاركة الفعلية كشخص له دوره ومركزه في المجتمع. فهو يحس بالانتماء للجماعة التي ينتمي إليها لذلك نجده يحاول القيام ببعض الإصلاحات والخدمات بهدف النهوض بأفراد تلك الجماعة من خلال العمل الإيجابي المفيد. ويلعب المربون دورا هاما في إتاحة الفرصة أمام المراهق للمشاركة في خدمة المجتمع بما يشعره بقيمته عند خدمة الآخرين.

ويلاحظ أن المراهق في بداية مرحلة المراهقة يميل إلى التمركز حول ذاته، ولكن مع نهاية المرحلة نجد أنه يصبح أقدر على التفكير في نفسه وفي الآخرين. إضافة إلى ذلك نجد أن القدرات اللفظية للمراهق تنمو بشكل ملحوظ، حيث نجد أنه يصل في هذه المرحلة إلى التمكن اللغوي نتيجة لما مر به من خبرات، ويصبح قادرا على تكوين جمل طويلة وتزداد ثروته اللغوية.[22] وبذلك فإن هذا التطور اللغوي وتطور القدرة على التفكير في الآخرين سيكون له الأثر الإيجابي الهام في اكتساب المراهق لمهارات اجتماعية كثيرة في مقدمتها تلك المهارات المتعلقة بالاتصال.

والتلميذ عينة الدراسة يقترب من أن يصبح راشدا مستقلا بذاته قادرا على اتخاذ القرارات المصيرية الخاصة بمستقبله وبالمهنة التي سيزاولها مستقبلا. مما يجعله يسعى لتنمية المهارات اللازمة التي تساعده على تحقيق ذاته واستقلاليته، إضافة لكونه مقبلا على امتحان مصيري في حياته العلمية والعملية وهو امتحان شهادة البكالوريا، وهو امتحان يضطر التلاميذ للتحضير له ليس من خلال اكتساب مهارات دراسية تساعد على تحقيق النجاح وحسب، بل ومن خلال اكتساب المهارات التي تؤهلهم للتعامل بفعالية مع الضغوطات التي تواجههم وحل مختلف المشكلات.

وبالرجوع إلى فكرة التعلم بالملاحظة أو فكرة النموذج التي جاء بها باندورا (A Bandura)، يمكن القول أن العلاقات الأسرية القائمة على الحب والاحترام والمساندة ليست سوى نماذج إيجابية يتعلم من خلالها المراهق مهارات حسن الإصغاء، التفهم، التعاطف وتكوين العلاقات الطيبة مع الآخرين.

وبذلك فيمكن تفسير المستوى المرتفع للمهارات الحياتية بكون الوالدين يقدمان نماذج سلوكية إيجابية يكتسب منها الابن المراهق ما يساعده على بناء شخصيته الفعالة والقوية. وهو مستوى يعكس الوعي لدى أفراد الأسرة لاسيما الأب والأم بأهمية الدور الموكل إليهم، وأهمية توفير الجو الملائم الذي يسوده الحب والاحترام من أجل تربية الأبناء تربية سليمة وهوما ينعكس إيجابا على اكتساب أبنائهم لمختلف المهارات الحياتية.

وتتفق نتيجة الدراسة الحالية مع دراسة **(وافي 2010)** التي توصلت إلى أن مستوى المهارات الحياتية لدى عينة من الطلبة الثانويين مستوى جيد، وكذلك نتيجة دراسة **(النعيمي والخزرجي 2014)**.

خاتمة:

توصلت الدراسة إلى أن مستوى المهارات الحياتية لدى تلاميذ السنة الثالثة ثانوي مرتفع. حيث يمتلك أفراد عينة الدراسة مستوى عال فيما يتعلق بمهارات حل المشكلات، مهارات الاتصال، مهارات مواجهة الضغوط، ومهارات الاستذكار.

إن النتيجة التي توصلت إليها الدراسة الحالية تفتح الباب أمام جملة من المقترحات يمكن إيجازها فيما يلي:

- القيام بمزيد من الدراسات والأبحاث في مجال المهارات الحياتية الذي يعد مجالا خصبا، متنوعا ويتطور باستمرار بتطور الظروف والأحداث التي تتطلب من الأفراد التكيف معها. فالعينة المختارة في الدراسة الحالية من المهارات الحياتية لا تعدو أن تكون قطرة من بحر في هذا المجال. ولعل الأزمة الصحية العالمية

مؤخرا والمتمثلة في وباء كوفيد 19 تؤكد ذلك حيث أظهرت الأزمة الحاجة إلى كثير من المهارات التي أصبحت ضرورة لا غنى عنها كالمهارات التكنولوجية بسبب الحاجة للتعليم والعمل عن بعد مثلا.

- توسيع البحث في مجال المهارات الحياتية ليشمل مختلف فئات المجتمع: ذوي احتياجات خاصة، الأمهات، المسنين وغيرها من الفئات. إذ أن كل فئة قد تحتاج أكثر لإتقان مهارات بعينها ومن ثم بناء برامج تدريبية بما يتلاءم واحتياجات كل فئات المجتمع.
- توفير البيئة الثرية التي تساعد على تنمية مختلف المهارات سواء في البيت أو في المدرسة.
- تفعيل دور الأسرة كشريك حقيقي وأساسي في عملية تنمية المهارات الحياتية لدى أفرادها. وهو تفعيل قد يساهم فيه العاملون في مجال الإرشاد النفسي من خلال مختلف البرامج التي يتم تصميمها وكذا الدول والحكومات أثناء تسطيرها لمختلف السياسات العامة.
- منح الثقة للشباب في جميع المستويات، فالثقة في قدراتهم ومهاراتهم من شأنه أن يجعلهم مفيدين لمجتمعهم ووطنهم. فمثلا بإمكان تلاميذ السنة الثالثة ثانوي أن يقوموا بورشات عمل مع من هم أصغر منهم بهدف تبادل المهارات وتقديم الخبرة لهم.

قائمة المراجع:

1- أحمد حسين عبد المعطي ودعاء محمد مصطفى، المهارات الحياتية، دار السحاب للنشر والتوزيع، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط1، 2008.

2- أسماء بنت عبد العزيز الحسين، علم نفس الطفولة والمراهقة، دار الزهراء الرياض، ط2، 2015.

3- جمال فواز العمري، مدى وعي طلبة الجامعات الأردنية الرسمية للمهارات الحياتية في ضوء الاقتصاد المعرفي، مجلة دراسات نفسية وتربوية، عدد 10، 2013، ص 103-128.

4- حسن شحاتة وزينب النجار وحامد عمار، معجم المصطلحات التربوية النفسية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 2003.

5- زين العابدين محمد علي وهبة، مقياس المهارات الحياتية، المكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 2016.

6- سعود بن مبارك البادري، المراهقة مطالبها، خصائصها، نظرياتها، مظاهرها، مشكلاتها، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2016.

7- سعيد بوجلال، المهارات الاجتماعية وعلاقتها بالتفوق الدراسي لدى تلاميذ وتلميذات المرحلة المتوسطة، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم علم النفس وعلوم التربية والأرطفونيا، جامعة الجزائر، 2009.

8- سليمان عبد الواحد يوسف، المهارات الحياتية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2015.

9- شعبان شريفي، درجة امتلاك طلبة قسم علم النفس لبعض المهارات الحياتية، مجلة العلوم الاجتماعية والانسانية، المسيلة، عدد 15، مجلد 08، 2018، ص 347-373.

10- طارق عبد الرؤوف عامر، المهارات الحياتية والاجتماعية لذوي الاحتياجات الخاصة، دار الجوهرة للنشر والتوزيع، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط1، 2015.

11- عبد الرحمن بن عيد الجهني، المهارات الاجتماعية وعلاقتها بالسلوك التوكيدي والصلابة النفسية لدى طلبة المرحلة الثانوية، مجلة جامعة أم القرى، عدد 01، 2011 ، ص 193-238.

12- عبد الرحمن جمعة وافي، المهارات الحياتية وعلاقتها بالذكاءات المتعددة لدى طلبة المرحلة الثانوية في قطاع غزة، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم علم النفس، كلية التربية، الجامعة الإسلامية غزة، 2010.

13- عدنان توات، المهارات الاجتماعية لدى تلاميذ التعليم الثانوي بولاية المدية، المجلة الجزائرية للطفولة والتربية، عدد06، مجلد 04، 2017، ص 391-433.

14- لطيفة ماجد محمود النعيمي وضمياء ابراهيم محمد الخزرجي، المهارات الحياتية لدى طلبة الجامعة، مجلة ديالي، العدد 63، 2014، ص 466-502.

15- محمد السيد علي، موسوعة المصطلحات التربوية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2011.
16- محمود عبد الحليم منسي وخديجة أحمد بخيت، مهارات الحياة تعليمها وتعلمها، دار الزهراء، الرياض، ط1، 2008.
17- معتز عبيد، مهارات الحياة للجميع نحو برنامج إرشادي لتربية المراهق، دار العالم العربي، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط1، 2008.
18- ناصر الدين أبو حماد، المهارات الحياتية الشخصية، الاجتماعية والمعرفية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2017.
19- هدى محمد قناوي، (1992)، سيكولوجية المراهقة، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، ط1، 1992.

الهوامش:

[1]- سليمان عبد الواحد يوسف، المهارات الحياتية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط2015،1، ص 29-30.
[2]- زين العابدين محمد علي وهبة، مقياس المهارات الحياتية، المكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 2016، ص 5.
[3]- ناصر الدين أبو حماد، المهارات الحياتية الشخصية، الاجتماعية والمعرفية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2017، ص 22.
[4]- طارق عبد الرؤوف عامر، المهارات الحياتية والاجتماعية لذوي الاحتياجات الخاصة، دار الجوهرة للنشر والتوزيع، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط1، 2015، ص 99.
[5] -World Health Organization, Life skills for childrenn and adolescents in schools, 1993, P 2-3.
[6]- أحمد حسين عبد المعطي ودعاء محمد مصطفى، المهارات الحياتية، دار السحاب للنشر والتوزيع، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط1، 2008، ص 63.
[7]- محمد السيد علي، موسوعة المصطلحات التربوية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط2011،1، ص 38.
[8]- حسن شحاتة وزينب النجار وحامد عمار، معجم المصطلحات التربوية النفسية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 2003، ص 302.
[9]- معتز عبيد، مهارات الحياة للجميع نحو برنامج إرشادي لتربية المراهق، دار العالم العربي، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط1، 2008، ص ص 21-22.
[10]- محمود عبد الحليم منسي وخديجة أحمد بخيت، مهارات الحياة تعليمها وتعلمها، دار الزهراء، الرياض، ط1، 2008، ص ص 13-14.
[11]- زين العابدين محمد علي وهبة، مرجع سابق، ص 5.
[12]- ناصر الدين أبو حماد، مرجع سابق، ص 22.
[13]- أحمد حسين عبد المعطي ودعاء محمد مصطفى، مرجع سابق، ص ص 37-73.
[14]- طارق عبد الرؤوف عامر، المرجع السابق، ص ص 84-85.
[15]- أسماء بنت عبد العزيز الحسين، علم نفس الطفولة والمراهقة، دار الزهراء الرياض، ط2، 2015، ص ص 50-51.
[16]- أحمد حسين عبد المعطي ودعاء محمد مصطفى، المرجع السابق، ص 82.
[17]- أسماء بنت عبد العزيز الحسين، المرجع السابق، ص ص 57-59.
[18]- أحمد حسين عبد المعطي ودعاء محمد مصطفى، المرجع السابق، ص 84.
[19]- أحمد حسين عبد المعطي ودعاء محمد مصطفى، المرجع نفسه، ص 77.
[20]- تعريفات الباحثين.
[21]- هدى محمد قناوي، (1992)، سيكولوجية المراهقة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1 ،1992، ص ص 71-72.
[22]- سعود بن مبارك البادري، المراهقة مطالبها، خصائصها، نظرياتها، مظاهرها، مشكلاتها، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2016، ص 181.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 723 - 748
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مستوى النفوذ والتحكم في المجال بالممالك الإسلامية السودانية: دولة السنغاي أنموذجا

The level of influence and control in the field in the Sudanese Islamic kingdoms: Songhay state model

د/ حسين بوبيدي
جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 2
مخبر البحوث والدراسات في حضارة المغرب الإسلامي
hocine.boubidi@univ-constantine2.dz

تاريخ الإرسال: 2022/02/01 تاريخ القبول: 2022/03/16

الملخص:
كانت الكيانات السياسية ذات المجالات الواسعة والسكان المشكّلين من عدّة أعراق إحدى أنواع الدول الإفريقية في العصر الوسيط. وكان هذا وضع مملكة السنغاي في ذروة تطورها، خلافا للدول التي تتميز بسكان ينتمون إلى مجموعة عرقية واحدة، أو بها مجموعة عرقية مهيمنة سياسيًا وعدديًا، وتمتلك إقليمًا صغيرًا وكثافة سكانية عالية، وغالبا ما يتم إطلاق اسم "الإمبراطورية" على هذه الدول ذات المساحة الواسعة والأعراق المختلفة سواء في البحوث التاريخية أو العلوم السياسية، إشارة إلى وجود تحالف سياسي تسيطر فيه دولة تعدّ الدولة المركزية على دول أخرى، معتمدة في إخضاعها على عدة وسائل: عسكرية وسياسية وإيديولوجية، والمقال يبحث مستوى نفوذ وسيطرة السنغاي على الأراضي التي أخضعوها، والدور الذي قام به الإسلام في تأكيد شرعية السلطة السياسية في هذه الدولة.
الكلمات المفتاحية: بلاد السودان؛ السنغاي؛ سن علي؛ الأسكيا محمد؛ تنبكت.

Abstract:
One of the middle Ages African state types was political entities with a large territory and a multi-ethnic population. This was the case for Songhai at the height of its development, This differs from states characterized by a population composed of a single ethnic group, or having a politically and numerically dominant ethnic group, possessing a small territory and a dense population, this type of state -large and populated by different ethnicities- was often called “an empire" in historical research and in political science, in order to designate a political alliance, in which, a central state dominating other states, Mainly by military, political and ideological means. The article questions the level of influence and control of Songhai over the lands it occupied, and the role Islam played in asserting the legitimacy of political power in this country.
Key words: Bilad as-Sudan; Songhay; Sonni Ali; Askia Mohammed; Timbuktu.

مقدمة:

تعدّ دولة السنغاي بمثابة التحقيق العملي للوحدة السياسية بين مختلف المجموعات السكانية السودانية، حيث تمكنت في عهد الأسرتين الحاكمتين: آل سن ثم آل أسكيا من مدّ نفوذ دولتهم لتشمل مجالات واسعة من منطقة النيجر الأعلى والأوسط والسنغامبيا، وتصل في أوج توسعاتها لتخضع بعض مدن السودان الأوسط وتجبرها على التبعية والولاء لها، وقد استلزم هذا التوسع الاهتمام الكبير بالجيش، وتطوير الأنظمة الإدارية وطرق الجباية الضريبية من أجل تحقيق مستوى أكبر من النفوذ والسيادة على هذا المجال الواسع، وعمل ملوك السنغاي على الاستفادة من الأنظمة التقليدية، مع جعلها تحت النظر المباشر لولاتهم وقادة جيشهم، كما وظفت المرجعية الإسلامية الشرعية في الأمر بالوحدة والجماعة والطاعة لأجل ضمان ولاء رعاياهم من المسلمين ودعم استقرار مملكتهم لتتمكن من تجاوز حالة الحروب الداخلية، وهو ما يدل عليه اتخاذهم للقب "أمير المؤمنين"؛ لكن نفوذهم غالبا ما اصطدم برسوخ الولاءات التقليدية للعشائر و المجموعات السكانية المختلفة، واضطر جيش السنغاي إلى تسيير العديد من الحملات لإعادة إخضاع المناطق المتمردة، ولأجل إيضاح ذلك تطرح الدراسة **الإشكالية التالية**: إلى أي مدى نجحت دولة السنغاي السودانية في بسط نفوذ حقيقي على المجالات التي ضمتها لدولتها سمح لها بممارسة دور الدولة المسيطرة والمتحكمة في المجال؟ وضمن هذا السؤال العام ينبغي أن نستفسر عن الأقاليم التي كانت تتبع لها: هل كانت تبعيتها حقيقة أم شكلية؟ وكيف أسهم انتشار الإسلام بين السودانيين في تعزيز نفوذ الدولة وبسط سلطانها على المناطق التي اعتنقته؟ وإلى أي مدى وقع مزج بين استغلال الأعراف التقليدية للسلطة ومراكز القوى الاجتماعية والأبعاد الدينية للولاء السياسي في تحقيق الهيمنة السلطوية للسنغاي؟

وتتمثل **أهمية الموضوع** في الكشف عن الطريقة التي سلكتها الممالك الإسلامية في السودان الغربي، وتبيان قدرة هذه الكيانات السياسية على تحقيق تنظيم إداري نافذ ودمج مجموعات سكانية مختلفة ومتنافرة في كثير من الأحيان ضمن وحدة سياسية بما يبرز الفعالية الكبيرة التي مارسها الإسلام ومؤسساته في ترسيخ روابط جامعة بين السودانيين، وهو ما يفكك النظرية الاستعمارية التي تحاول ربط مفهوم الدولة في المنطقة بالحركة الاستعمارية، وهذا الموضوع قد درس في دراستين بالغتي الأهمية لكل من: ميشال ثيماوسكي/ Michal Tymowski الذي بحث قضية العلاقة بين المركز والأطراف في هذه المملكة الإسلامية[1]، كما تطرقت لها زليخة بنرمضان في أطروحتها عندما بحثت عن المجالات التي توسعت لها المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية الإسلامية في هذه المنطقة[2].

وتهدف هذه الدراسات إلى جمه شتات مادة هذا الموضوع من خلال الإشارات المتفرقة المنثورة في المصادر السودانية والبرتغالية، وإعادة بنائها بما يقدم صورة كاملة عن طبيعة السيادة التي تحققت لدولة السنغاي المسلمة في بلاد السودان، وإيضاح المستوى الذي بلغه تمثل الإسلام لدى الشعوب الإسلامية بما أوصلهم إلى مفهوم: الأمة الدولة، ومكنهم من تجاوز الولاءات الضيقة للقبيلة والقرية والمجموعة السكانية نحو ولاء سياسي بمسحة عقائدية يؤطرها الدور الهام للفقهاء الذين مارسوا الدور الأكبر في إعادة تشكيل المجتمع السوداني.

1. تشكل الدولة السودانية:

يعد البحث في طبيعة الدولة بالسودان الغربي في العصر الوسيط بعد انتشار الإسلام بالمنطقة من أهم المشكلات البحثية في الدراسات الإفريقية، ذلك أنه يطرح إشكالية العلاقة بين دلالة لفظ الدولة كما نفهمه

اليوم وبين هذا النوع من الممالك التي تشـــكلت في بلاد الســـودان، ويدفع نحو طرح قضـــية تقييم الأثر الإســلامي على بنية الســلطة في هذه الممالك، بين من ينظر إليه كإضــافة إيجابية عززت الحكم المركزي ومنحته الشـــرعية الدينية التي تســـمح بتجاوز الولاء العرقي والقبلي نحو الولاء للعائلة الملكية باعتبارها الممثل للنموذج الإســـلامي في الحكم، ومن يراه فاعلا ســـلبيا في تقويض ســـلطة الممالك وتشـــتيتها بين السلطتين الزمنية للملوك والروحية للفقهاء.

تعرّف الدولة باعتبارها الوحدة الســـياســـية المســـتقلة التي تجمع على أرضـــها عدة تجمعات أو مجموعات بشرية، وتملك حكومة مركزية لها سلطة فرض الضرائب، وسنّ القوانين التي تستطيع تنفيذها، وتملك من الرجال ما يمكنها من القيام بالأعمال ذات الطبيعة الاقتصادية أو الإدارية أو القتالية[3]، فهي بذلك كيان اصطناعي تعتمد قوته على مدى حسن تنظيمه، وما المحافظة على القانون والنظام وتوفير الأمن في وجه العدوان الخارجي، ووجود نظام للقوانين ونظام محكم لجميع الإيرادات ســـوى علامات مميزة لدولة حسنة التنظيم، و قياسا على هذه المعايير هل يمكـــن القول بأن ما كـــان موجودا في السودان الغربي من كيانات سياسية كانت دولا أكثر منها تجمعات ضخمة من القبائل أدت إليها وجمعت بينها القوة المجردة[4]؟

في السودان الغربي نلاحظ أن الدولة ترتبط بداية بالوحدة الجغرافية والإثنية، وتتشكل من مجموعة مما يمكن تســميته: دويلات القرى أو دويلات القبائل؛ التي تدين بالولاء لحاكم أعلى يكون غالبا من العائلة المالكة، ونادرا ما يكون دخيلا من عائلة أجنبية، وهذا الحاكم بفضـــل حســـن تدبيره ومهارته يعمل على توسيع سلطته إلى المناطق المجاورة، ليتمكن من تحويل هذا التجمع إلى مملكة على شكل كنفدرالية تحفظ للدويلات المنضوية تحتها نظامها الخاص واستقلاليتها الداخلية[5]، لكنها تدفع للأسرة الملكية ضريبة محددة وتدعمها عسكريا في حالات الخطر وعمليات الغزو والتوسع.

لابد من الإشارة هنا إلى أن المصادر الأدبية والروايات الشفوية لا تقدم سوى إشارات غامضة حول جذور تشـــكل نواة الدول في الســـودان الغربي، وتتمثل في بعض الأســـاطير التي حفظتها الذاكرة الجمعية حول بدايات دول غانة ومالي والســـنغاي[6]، والمرتبطة خصـــوصـــا بفكرة المخلّص، وهي بمثابة روايات متأخرة تهدف إلى التأسيس للشرعية وتبرير بعض التقسيمات الاجتماعية[7]، ومع أن الدرس الأنثروبولوجي يمكنـه أن يســـتنطق الكثير من المعطيـات من خلال هذه الروايـات، إلا أن التوثيق التـاريخي يحتـاج إلى مقاربات أخرى تملك قدرا أكثر من المصداقية الاستدلالية.

إن البحث في تشكل الدولة السودانية التي تتجاوز الانتماء القبلي والتجمعات القروية الصغيرة غالبا ما يفتش عنه في المؤثرات الخارجية، ثم في إمكانية وجود حوافز داخلية وطبيعة التعديلات والتحويرات التي أدخلها السودانيون على الأنظمة السياسية المستوردة لإضفاء المسحة المحلية عليها، بالإضافة إلى استحضار فاعلية المؤثرات البيئية كالنكبات أو الأخطار العسكرية وفي مقدمتها الغزو الخارجي[8]، وبعيدا عن استحضار الخلفيات التي تربط كل إنجاز حضاري داخلي بالتأثير الخارجي فإن هذا الشكل من الدراسة يحتاج إلى مراجعة تستحضر التفاعل بين المحلي والوافد من أجل مقاربة عقلانية ومنطقية.

لعل من أقدم النظريات في هذا الموضـــوع تلك التي أسّـــس لها موريس دولافوس/ Maurice Delafosse، والتي تنطلق من نسبة تشكل الدولة إلى العناصر القادمة من الشمال، وهو ما علّل به ظهور مملكة غانة على مسرح التاريخ الإفريقي؛ حيث نسب ذلك إلى يهود برقة ذوي الأصول السورية[9]، ومع أن النظرية لا تملك من الاستدلال التاريخي سوى إشارات محمود كعت والسعدي إلى أن المؤسسين الأوائل لغانة كانوا من البيضان[10]، فقد مارست فكرته تأثيرا على الكثير من الدارسين؛ إلا أنها تراجعت

بسبب حمولتها العنصرية التي تتعاطى مع الشعوب الإفريقية من منطلق عجزهم عن الإبداع الحضاري إلا بدعم خارجي، ليصبح التاريخ إيديولوجيا في خدمة المشاريع الاستعمارية وتبريرها[11]، ويفقد بذلك هدفه في قصد الحقيقة ومقاربتها بالأدوات البحثية والمناهج المساعدة.

ومن أهم الآراء التي قدمت حول نشأة الدولة في بلاد السودان، تلك الرؤية التي قدمها ريمون موني/Raymon Mauny للمسألة، والقائمة على دعامة :"الأصل العسكري للدولة السودانية"؛ حيث ربط بين صراعات السودانيين وبربر الصحراء على المجال وبين تشكل الدولة، واعتبر جذورها عسكرية لحماية الأنشطة الزراعية للسودانيين ونظامهم الاجتماعي من غزوات البدو الرحل الصحراويين[12]، ولأن الكثير من السكان السودانيين من الرعاة، ومنطقتهم مساعدة على تربية الخيول، فقد كان من السهل عليهم تدريب الفرسان المحاربين، بالإضافة إلى المشاة الذين تم جلبهم من المناطق الجنوبية ذات الكثافة السكانية من أجل تشكيل قوة قادرة على صد هجمات البربر[13]، ويمكن النزول بهذا التخمين إلى الفترات القديمة عندما كان السود يشغلون مستوطناتهم الزراعية الأولى في دار تيشيت والحوض والآوكار بالجنوب الموريتاني حاليا، قبل أن يقوم البربر مستعينين بالجمل بالسيطرة عليها ودفعهم نحو الجنوب، حيث تدل التنقيبات الأثرية على تطور البنى العسكرية من خلال العثور على العديد من التحصينات التي يعتقد أنها آلية في مواجهة هجمات البدو[14].

إن هذه النظرية امتداد لثنائية: الحضر والبدو التي تبنتها الكثير من الأبحاث الاستعمارية معللة من خلالها ديمومة الصراع بين هذين المكوّنين، وهي تفتقد للتدليل التاريخي الواضح لصالح قراءة قريبة من الأنثروبولوجيا السياسية، ويمكننا تجاوز تقديمها كخصوصية للدولة السودانية من خلال التأكيد على الجذر العسكري لمختلف الدول التي تعاني من الاضطراب بين مكوناتها أو مع جيرانها، كما أن النظرية حسب أحمد الشكري تعبر عن الوقوع تحت تأثير أطروحات دولافوس[15]، من خلال تجاوز الحفر في المقومات الداخلية والتركيز على المؤثرات الخارجية.

وفي سياق الانطلاق من التطورات الداخلية، نجد بهيجة الشاذلي تقدم تفسيرا يخص شعب الفولاني، ليعلل انتقاله من حياة الترحال الرعوية إلى تأسيس الدولة، حيث ترى أن تأسيس الدولة في المجتمعات القبلية يقتضي قبل كل شيء تنظيم العلاقة مع المجتمع القبلي ومجال تنقله، وهذا ما حدث عند الفولاني في حوض السنغال ومسينة[16]، ومكّن مجموعة الفلان من بناء قوة اقتصادية عبر الرعي وممارسة النشاط الفلاحي، ثم تعزز بوضع اليد على الأرض وملكية المجالات التي كانوا يشغلونها، لينتج ذلك سلطة يخضع لها سكان هذه المجالات، رسختها لاحقا تشكّل نخبة فولانية ضمنت للدولة الاستمرارية[17]، وهذه الصورة تبرز حالة الانتقال التدريجية من الأحلاف القبلية إلى الدولة عبر الغلبة العسكرية ووضع اليد على المجال والسيطرة الاقتصادية[18].

يعمم لابيدس/Ira.M.Lapidus هذا الاستنتاج؛ ليقرر أن جذور الدولة السودانية تعود دوما إلى جماعات عائلية بقيادة أبوية متحالفة مع مجالس شيوخ أو زعماء قرى، وأن تشكلها غالبا ما يرتبط بإقدام شيخ محلي أو محارب مهاجر أو حاكم ديني على التأسيس، وأن هذه الدول كانت متمتعة بنواة جغرافية موحدة بشبكة روابط عرقية، أو لغوية أو غيرها، وبدائرة نفوذ أوسع محددة بحكم شخص بعينه أو سلالة بذاتها لعدد كبير من العائلات والكاستات (الطبقات الاجتماعية المغلقة) والسلالات والجماعات القروية التابعة[19]، ونلحظ هذا الشكل من الدولة القائمة على تحالف بين مجموعة من الأمراء الصغار في شهادة

كادا موستو/ A. de Ca'da Mosto على قيام هذا النوع من الحكم في السنغال، لكنه يؤكد عدم استقرار هذا النمط من السلطة بسبب انقلاب هؤلاء السادة على من نصبوه ملكا عليهم[20].

إن الانتباه والتأكيد على العوامل الداخلية يمكن أن يتعزز بنموذج مدينة جني جنو/Jenné-Jeno[21]؛ حيث تكشف الدراسات المستندة إلى الأبحاث الأثرية عن بزوغ نظام تراتبي داخل المدينة منذ ق: 1-2هـ/7-8م، وهو ما دفع السكان المحيطين بجني جنو إلى الهجرة نحوها من مواقعهم في السهل الفيضي[22]، ما يمثل شكلا من أشكال المدينة الدولة في صورتها الجنينية، وتخبرنا الحفريات عن تطور الحياة الحضرية ببروز شكل جديد من المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية، لكن هذا الاستنتاج يعوزه التدليل على إثبات حضور سلطة ذات سيادة تحكم كل المدينة، وهي الإشكالية التي تباينت فيها آراء الباحثين[23]، حيث يدلل من يرفض التسليم بقدرة التطورات الداخلية في بلاد السودان على بلوغ الانتظام الاجتماعي مرحلة التراتبية ذات الطابع السياسي السلطوي بعجز شعوب فولتا العليا البعيدة عن المؤثرات الإسلامية عن إبداع هذا النمط من النظم السياسية[24].

من ناحية أخرى؛ تبنى بعض الباحثين رؤية تدمج بين المؤثرات الداخلية والخارجية، وتنطلق من البعد الاقتصادي، حيث اعتبرت الثروة الناتجة عن تجارة الذهب والعبيد سببا لتشكل نظام الدولة التي تعمل على فرض سيطرتها على هذه التجارة، وتستغل عوائدها في توسيع نفوذها وإخضاع السكّان لها، بما يجعل قيام الدولة في بلاد السودان مرتبطا بعمليات التبادل مع التجار الشماليين أو البرتغاليين[25]، وهو ما يبين أسبقية المناطق الشمالية من بلاد السودان إلى التطور السياسي[26]، بما يؤسس لنظرة تبرز الفاعلية الكبيرة للعناصر المغربية التي كانت سباقة إلى هذا النشاط في تشكيل الظروف المساهمة للانتقال من سلطة القبيلة والقرية إلى النظام السياسي المؤسس للدولة بدلالتها الوسيطية.

ويمكن أن نلاحظ ببساطة أن المفهوم الأبرز للدولة السودانية يتمثل في تمتع الحاكم بالسيادة على من تحته والاعتراف له بالسلطة العليا، ولكن هذه السلطة لم تكن تفسر على أنها سلطة على الأرض بالضرورة، لأن الحاكم لم يكن يهتم بالسيطرة على الأرض بحد ذاتها، بل بالعلاقة التي تربطه بالمجتمعات التي يمكن أن يأخذ منها الرجال في وقت الحروب، والخدم للعمل في بلاطه، والمزارعين لخدمة مزارعه وإبقاء مخازن حبوبه مملوءة، وانتزاع الضرائب والإتاوات[27]، لأن هذا ما يضمن له تحقيق سلطة حقيقية، ولذلك كانت هذه الدول ترفض الانشقاقات التي تحدث داخلها، وتعمل على إعادة إدماج هؤلاء في مجالها من أجل الحفاظ على الامتيازات السابقة[28]، وتحقيق النفوذ الفعلي الذي يحمي وحدة المجال ويضمن وحدة القرار السياسي، ورغم ذلك لم يكن مستوى نفوذ العائلات الملكية في السودان الغربي على محيط "عاصمتهم" يماثل نفوذهم على المناطق البعيدة التي تمتعت باستقلالية متفاوتة، وعليه فقد كانت قوة السلطة امتدادا لقوة العاصمة والقدرات القتالية لجيشها.

2. مملكةالسنغاي[29]: توحيد المجال السوداني

يؤكد ريمون موني على صعوبة رسم حدود دقيقة لدول السودان الغربي، بسبب شح المادة المعرفية وتناقضها[30]، وصعوبة تحديد أماكن الكثير من المواقع، الناتج عن التغيرات التي طرأت على أسمائها بفعل تنقل المجموعات البشرية المستمر، وإعادة إطلاق تسميات جديدة[31]، وهو يحتم علينا تجاوز الفترات المظلمة التي لا تتوفر عنها معطيات كافية، والعمل على تقديم مقاربات يمكنها تفسير مختلف التحولات في الفترات الأكثر إضاءة من حيث المادة العلمية، لإبراز المجالات التي استطاعت دولة السنغاي بسط نفوذها

عليها بحسب ما توفره النصوص المصدرية والأبحاث التي عملت على تحديد أماكن المدن والقرى والمواقع المشار إليها.

يشير نص السعدي حول بدايات دولة السنغاي إلى أنها قامت أول الأمر في مدينة كوكيا[32]، وقد نسب المؤسس الأول لهذه المملكة إلى أصول يمنية[33]، ثم انتقلت في مرحلة لاحقة إلى مدينة كوكو/غاو[34]، ويبدو أن ذلك تم في سياق الانفتاح على التجارة العابرة للصحراء التي نشطت مع بلاد المغرب منذ القرن 2هـ/8م[35]، حيث يسمح موقع "العاصمة" الجديدة لشعب السنغاي بلعب دور الوسيط بين حاملي الملح والتحف من تجار الشمال ومنتجي الذهب في الأقاليم السودانية الغابية، وقد دلت النصوص العربية على وجود طريق يربط المدينة بحواضر المغرب الأدنى عن طريق تادمكة[36].

إن هذا الثراء الذي تحقق لدولة كوكو هو الذي جعلها في النصف الثاني من القرن 3هـ/9م حسب اليعقوبي: "أعظم ممالك السودان، وأجلها قدرا، وأعظمها أمرا، وكل الممالك تعطي لملكها الطاعة"[37]، وقد عدّ من هؤلاء ثمانية ممالك؛ بما فيها مملكة صنهاجة، وهو ما يدل على اتساع مجالاتها وسيطرتها على مناطق سودانية وصحراوية، وفي مرحلة لاحقة يتبين أن هذا النشاط الاقتصادي بحمولته الثقافية قد أدّى إلى انتشار الإسلام في المملكة، ففي القرن 4هـ/10م يذكر المهلبي أن ملك كوكو يظاهر رعيته بالإسلام وأكثرهم يظاهر به"[38]، ويؤكد البكري في القرن 5هـ/11م أن ملكهم مسلم وأنهم لا يولون غير المسلمين[39]، مع الإشارة في الوقت نفسه إلى استمرار السكان الذين سماهم: البرزكانيين في عبادة الدكاكير كما يفعل باقي السودان[40].

إن المعلومات حول السنغاي في القرن 5هـ/11م شحيحة جدا، فالبكري عدها مملكة لكنه جعلها مجرد مدينة، ولم يشر إلى تبعية مدن أخرى لها كما ذكر في شأن غانة[41]، ولعلّ هذه الأخيرة قد توسعت على حسابها بما أدى إلى خسارتها للمناطق التي أشار اليعقوبي لتبعيتها لها، ويبدو أن كوكو استرجعت بعض قوتها مستفيدة من التحولات التي حدثت في نهاية القرن 5هـ/11م داخل مجالات غانة؛ فالإدريسي مع وصفه لقوة ملك كوكو وجنده، يشير أن أهل المدينة "لهم بأس وقهر لمن جاورهم من الأمم المحيطة بأرضهم"[42]، كما وصفت كوكو في المرحلة ذاتها بالعظمة وكثرة السكان[43]، ويعد نص ابن سعيد المغربي آخر ما وصلنا حول وضع مملكة المدينة قبل سيطرة الملنكي عليها، ومن الغريب أنه اعتبر ملكها كافرا واكتفى ببيان موقعها فقط[44]، بما قد يحيل إلى تراجع ضعفها الذي مهد لسيطرة مملكة مالي عليها.

في عهد ساكورة ملك مالي (684-700هـ/1285-1300م) ضمت كوكو لأول مرة لمملكة مالي القوية يومها[45]، ويبدو أنها استرجعت استقلالها بعد ذلك، ليتم ضمها لحكم الملنكي من جديد في عهد المنسى موسى(712-733هـ/1312-1332م) عند عودته من رحلة الحج سنة: 725هـ/1325م [46]، وقد أشار السعدي إلى حوادث فرار الأخوين علي كلن وسلمن نار من أسرهما- بعد أن كانا لسنوات طويلة رهينتين عند المناسي-، وإعادة تأسيس مملكة السنغاي التي ستعرف أسرتها الملكية بداية من هذا الحدث بأسره "سن"، حيث اكتفت في بداية الأمر بهذا الاستقلال الصعب ولم تتجاوز سلطتها كوكو وأحوازها[47]، لكنها في مرحلة لاحقة استغلت اضطراب أوضاع مالي بعد عهد منسى سليمان (737-762هـ/1336-1360م) وغزت بعض أقاليمها، واستطاع ملك السنغاي شي مادغ أن يوقع بالماليين هزيمة قاسية ويسيطر على أربعة وعشرين قبيلة من القبائل المستعبدة[48]، في انتظار التوسعات الكبرى عهد سن علي الذي بدأ حكمه سنة: 868هـ/1464م.

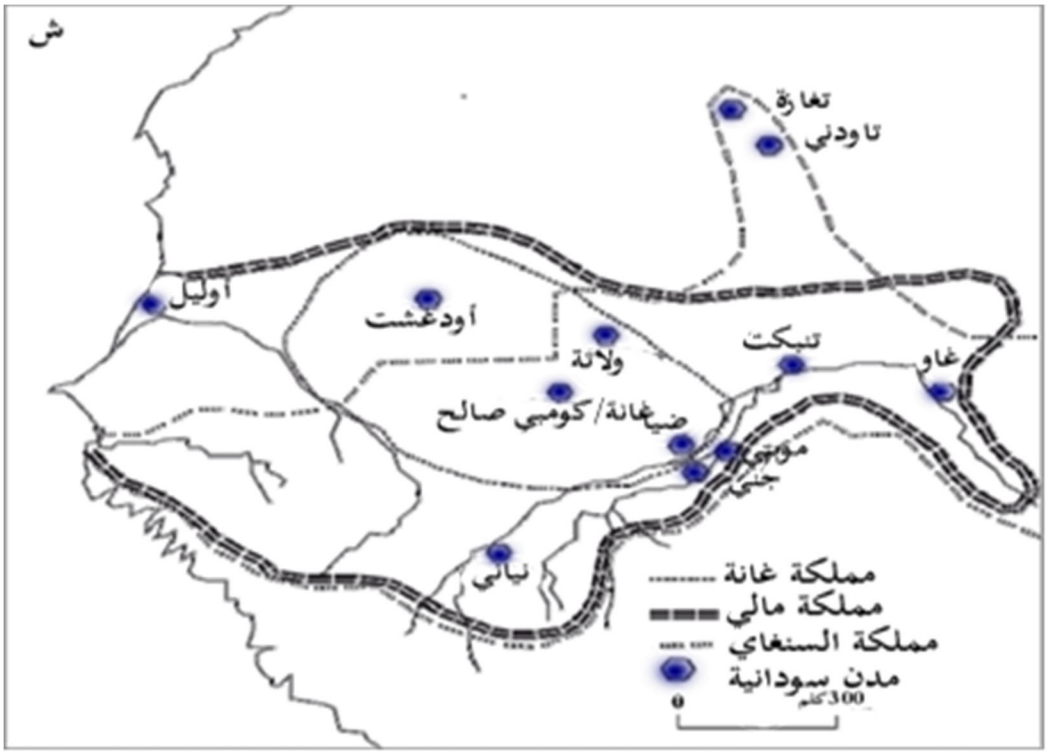
لقد قاد سن علي (868-898ه/1464-1492م) توسعات شملت الكثير من المناطق التابعة حينها لمملكة مالي، بالإضافة إلى تنبكت وصحارى توارق مغشرن، وحاول لتأكيد سيطرته على هذه المناطق شق قناة مائية تربط بين مدينتي رأس الماء وولاتة، كما أخضع أجزاء من بلاد البمبارة، ومناطق الدوغون، وحاصر مدينة جني حتى استسلمت له، وهاجم بلاد الفلان في مسينة[49]، ولهذا يعدّ عهد شي عال هو التأسيس الفعلي لدولة السنغاي مترامية الأطراف والنهاية الواقعية لسيادة مالي التي استمرت في أقاليمها الغربية بعد ذلك.

بعد وفاة سن علي عام: 898هـ/1492م وفشل ابنه شي بار/أبو بكر في الاحتفاظ بالسلطة التي غلبه عليها الأسكيا محمد الكبير (899-929هـ/1493-1523م)[50] تابع هذا الأخير توسعات السنغاي لتبلغ الدولة في عهده أقصى اتساعها؛ إذ تمكن من ضم مناطق التكرور التي كان الفلان يسيطرون عليها[51]، وواصل العمل على إبعاد الموسي نحو الجنوب ودفع خطرهم عن المناطق الشمالية والوسطى من المملكة[52]، ومدّ حدود دولته الشمالية إلى مملحة تغازة وأحواز توات في أعماق الصحراء[53]، وأصبحت ولاتة التي استعصت على سن علي تدفع له الخراج[54]، وأخضع بعض مناطق الآيير شمال النيجر حاليا[55]، وتابع العمل على تثبيت سيطرة السنغاي على أقاليم الملنكي في مسينة[56]، لكنه فشل في ضم بلاد برك/Borgou بالداهومي[57]، ولم تقتصر توسعات الأسكيا محمد على مناطق السودان الغربي، بل امتدت لبلاد حوص/الهاوسا في السودان الأوسط، فقد قام بإخضاع مملكة كوبر[58]، ثم زكرك وكاتسينا وكانو[59].

من أجل ضمان استقرار المناطق الغربية من المملكة، ومنعا لتمردات الفلان الذين بدأت قوتهم تتشكل ونفوذهم يتوسع، بما كان يؤدي لصراعات مستمرة داخل منطقة فوت[60]، اتخذ الأسكيا محمد خطوة بالغة الأهمية في تاريخ السنغاي عزز بها النفوذ الفعلي للمملكة، وتتمثل في بناء مدينة تندرم سنة 902ه/1496م[61]، والتي أصبحت بمثابة العاصمة الثانية للمملكة، وهو ما جعل سلطة السنغاي على المنطقة سلطة فعلية، واستطاعت هذه المدينة أن تهزم المتمرد الفلاني تنغيلا/ تنيض في سنة 918هـ/1512م[62]، بعد أن تمكن من تشكيل جيش فاق جيش حاكم تندرم، ومثّل ذلك الانتصار ضمانا لاستمرار سلطة الأساكي.

إن هذه التوسعات التي قام بها الأسكيا محمد الكبير مكّنت دولة السنغاي من بسط نفوذها على مساحة لم تتحقق للدول الأخرى، لكن بعضها استطاع استرجاع استقلاله، وهو ما تدل عليه أخبار الحملات العسكرية في عهد الأساكي بعد الحاج محمد وخصوصا تلك التي وجهت إلى بلاد الموسي[63]، بالإضافة إلى امتناع بلاد الآيير وحوص/الهوسا عن الاستمرار في دفع الضريبة المفروضة عليهم كدلالة على التبعية[64]، لكن أولاد الأسكيا ضموا مناطق جديدة مثل مجالات السوننك في الوجدو شمالا[65]، كما دخلوا في نزاع حول ملكية مملحة تغازة مع السعديين انتهت بالغزو المغربي سنة 999هـ/1591م[66].

وقد تحكمت الطبيعة الجغرافية للمجالات السودانية في سير توسعات السنغاي، إذ لم تتمكن جيوشهم من تجاوز جبال همبر/همبوري، ودخول المناطق الغابية بسبب تضاريسها الوعرة، وتغير أسلوب القتال فيها، بالإضافة إلى خطر ذبابة تسي تسي المسببة لداء المثقبيات، ولذلك كان الأسكيا محمد يرى أن "السلطان الذي لا يجتنب غزوة الحجر، وغزوة غابة كوب لا يريد لجيشه إلا التلف والخسارة"[67]، وهذا ما تسبب في استرجاع البمبارة لقوتهم، وكثر عددهم في المناطق القريبة من جني، على عهد الأسكيا داوود (956-990هـ/1549-1582م)[68].



الشكل 1: مملكة السنغاي في أقصى توسعها وسيطرتها على المجالات السابقة لمملكتي غانة ومالي.

المصدر:

Daouda Keita, Le peuplement de la marge orientale du delta intérieur du Niger au premier millénaire après Jésus Christ, Thése de doctorat, Sous la direction de: Catherine Perles, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2010-2011, P: 5(بتصرف) .

3. آليات الإخضاع ومستوى النفوذ في مملكة السنغاي:

ورث السنغاي عن المناسي ملوك مالي الكثير من النظم الإدارية، وهو ما يظهر في أسماء العديد من المناصب[69]، ولكن يبدو أن السودان الغربي في ظل حكمهم اتجه أكثر نحو الحكم المركزي[70]، وذلك انطلاقا من سياقات تأسيس هذه الدولة، حيث كان الإخضاع العسكري هو الطريقة التي اعتمدها سن على في توسعاته[71]، وقد اتخذ أسلوب عسكرة كل الذين يخضعهم ليجعلهم جنودا ضمن جيشه طريقة فعالة لزيادة عدد قواته، مع إبقاء القيادات ضمن أهل سنغاي[72]، فكانت دولته بمثابة تغلب مجموعة سودانية على غيرها من المجموعات.

ورث الأسكيا محمد لاحقا كل ما ضمّه سن علي لمملكته، قبل أن يضيف له أقاليم جديدة في بلاد حوص بعد انتصاراته على مملكتي أكدز وكشن، والتي لم تطل مدة تبعيتها للأساكي[73]، ورغم توجهه إلى تنظيم الجيش وتحديد أفراده وإلغاء عسكرة المجتمع؛ عن طريق التفريق بين الرعية والجند[74]، فإنه بقي جيشا قويا في عهده وعهد أولاده، ومع أننا لا نملك أرقاما دقيقة عن تطور هذه المؤسسة[75]، فقد حفظت لنا المصادر السودانية بعض الأعداد التي تخص وقائع هامة، فقد خرج مع الأسكيا محمد بان (995-996هـ/1587-1588م) لمواجهة تمرد أخيه بلمع صادق سنة: 995هـ/1587م حوالي 30000 جندي، بينما ضم جيش خصمه 6000 جندي[76]، ويبدو أن هذه الفتنة قد أدّت لتراجع أعداد الجيش، فلم يتجاوز عدد

المشاركين في معركة تندبي ضد الجيش السعدي سنة 999هـ/1591م: 18000 من الفرسان، و9700 راجل، وهو رقم يمثل أهم الفرق العسكرية يومها؛ لأن فيهم أغلب القيادات: بلمع، كنفار، بنكفرم[77]، كما يمكن تقدير حجم الأسطول النهري الذي كانت فعاليته كبيرة في ربط مختلف الأقاليم بالعاصمة غاو، أو بقاعدة تندرم، وحمل الجند للانتقال بين الأقاليم عبر الشبكة النهرية لقمع التمردات وفرض السيطرة؛ ففي حصار سن علي سنة 897هـ/1491م لبلد أنكند شمال جبال همبر استعان بـ 200 سفينة[78]، أما في نهاية عهد الأساكي فقد بلغ تعداد السفن الكبيرة 1000 سفينة باستثناء سفن السير التي تجاوزت 400 في غاو وحدها[79].

تدلّ أخبار السنغاي بأنهم استغلوا هذا الجيش للحفاظ على وحدة بلادهم وقمع المنشقين وإعادتهم للطاعة، وكان من أهم أسباب تأسيس مدينة تندرم ضمان استقرار الأقاليم الغربية التي عرفت بكثرة تمردات الفلان من خلال توطين قسم كبير من الجيش بها[80]، ورغم ذلك فإن بعض المناطق كانت كثيرا ما تتمرد عليهم، مثل إقليم الواجادو السوننكي الذي جهز لأجله الأساكي عدة حملات[81]، وإقليم مسينة والتكرور الذي شهد وقائع عديدة ضد الفلان[82]، بالإضافة إلى تمردات القبائل العربية في الأقاليم الشمالية[83].

ومع أن جيش السنغاي تعرض لبعض الهزائم مثل فشل الأسكيا محمد سنة 923هـ/1517م في إخضاع حاكم ليك الملقب بكنت الذي انشق عنه لاختلافهم حول تقسيم ما غنموه من غزوة أكدز[84]، وانهزم الأسكيا محمد بنكن أمام كُنْت حاكم كبي سنة 995ه/1587م هزيمة ساحقة في ونترماس[85]، فإنه استطاع أن يضمن تحقيق استقرار مختلف الأقاليم في أغلب عهد السنغاي، مستعينا ببعض القبائل التي مثلت دور قبائل المخزن[86]، فقد دلت النصوص المصدرية على أن سلطة الأسكيا محمد كانت نافذة في كل الأقاليم التي تتبع مملكته؛ وأن مستوى القدرة على مراقبتها وإدارتها كان عاليا، خصوصا مع الاستعانة بالقادة المحليين[87]، حيث يقول محمود كعت في بيان سلطة الأسكيا محمد: "كيفما ينفذ حكمه في دار سلطنته، كذلك ينفذ في جميع مملكته طولا وعرضا"[88]، فالمناطق التي كانت تشهد اضطرابات متتالية وتعاني من انعدام الأمن مثل بلد جنج نعمت في عهده بالراحة والعافية والسكون[89]، وهو ما تحقق للأسكيا داوود أيضا، حيث تمكن من ضبط أحوال المملكة بعد فترة من الصراعات الداخلية والنزاع على السلطة، وقد وصف محمود كعت أحوال السنغاي في عهده بالقول: "وليس في إقليم تكرور من مل إلى لعلع من يرفع يده، ووجدهم يوم يطلع عبيدا طائعين سامعين"[90]، لكن هذه الصورة التي تقدمها المصادر السودانية قد لا تكون مطابقة للواقع التاريخي مطابقة تامة، لأنها تمثل شكلا من أشكال الذاكرة الحميمية التي تكتب تاريخ الماضي انطلاقا من لحظة الحاضر العامرة بالتمردات والاضطرابات[91].

ليس هناك ضبط محدد لأقاليم السنغاي التي مثلت وحداتها الإدارية، ويمكن أن نستشف من خلال متابعة أسماء الولاة الواردة في المصادر السودانية أن هذه الأقاليم كانت كثيرة، ولكن أهمها إقليمي دندي وكورمينا، فالأول يعد قاعدة السنغاي في المناطق الشرقية، ولأهميته فقد كان حاكمه (يطلق عليه السنغاي تسمية: دندفار) هو الوحيد الذي يمكنه الرد على الأسكيا في مجلس الحكم[92]، والثاني تقع فيه مدينة تندرم التي تعد قاعدة السنغاي غربا، وحاكمه يمثل ولي العهد والرجل الثاني في الدولة[93]، بالإضافة إلى درما، بر، بجنا، ماسن، جني، كلا/كرا، بنكا، تنبكت، مغشرن، بار، فوط، كبر، كتل، جنج...

لقد ميز ملوك السنغاي في إدارة الأقاليم بين ثلاثة أنواع؛ يتمثل النوع الأول في أقاليم شعب السنغاي ذاته، والمنتشرة على ضفاف النيجر، حيث وضعت تحت سيطرة حكامها المحليين، سيما وأن الأمر يتعلق

بكيانات منتظمة اكتسبت تقاليد الإدارة والملك الوراثي، وشكلت ما يشبه الكنفدرالية التي يتمتع أهلها باستقلال ذاتي كبير، أما النوع الثاني فهي الأقاليم التي تم فتحت عنوة، فكانت تحت المراقبة المباشرة للسلطة المركزية، ويديرها قائد أو والي يعرف بأسماء مختلفة لعلها تعكس تنوع الألسن مثل: فرما، كي، فرن، فاري[94]، وكثيرا ما كان يتولى حكم هذه الأقاليم أبناء الأساكي وأفراد العائلة المالكة[95]، ومع ارتباطهم المباشر بالسلطان فإنهم يمتلكون صلاحيات واسعة في تسيير أقاليمهم، وقد أغرت صلاحياتهم الواسعة أحيانا بعضهم بالقيام بمحاولات لغزل الأسكيا ذاته[96]، أما النوع الثالث فيتعلق بالأقاليم البعيدة في الأطراف؛ حيث لم يكن من الممكن ترك حاميات للجيش فيها خشية ثورة القيادات المحلية التي يدين لها السكان بالولاء، وإنما تم تعويض ذلك بتفويض الحكام المحليين، وتنفيذ الغزوات المتقطعة التي تؤدب المنشقين، والتهديد الدائم بالحرب من أجل ضمان استمرار التبعية ودفع الضرائب المفروضة عليها[97]، وهو ما يبين أن التوجه نحو الحكم المركزي في عهد السنغاي لا يشمل جميع المناطق بسبب اتساع الدولة.

إن عدم امتلاك السلطة المطلقة مرتبط أيضا بقضية الملكية العقارية وفق التصور التقليدي في بلاد السودان، حيث تعتبر الملكية العقارية جماعية ومتعلقة بالاستقرار الأول المتوّج بالسيطرة على مساحة شاسعة فارغة أو عبر إجلاء سكانها، حيث تثبت ملكية هذا المجال لمن وضع يده عليه، مع عدم القدرة على نقل ملكيته ولا بيعه وشرائه، وعند خضوع وإقرار أصحاب الأرض لحاكم أو ملك غالب عسكريا فإنه يتم عبر الاكتفاء بقبول سلطته عبر الإقرار بها دون سيادة حقيقية على أرضهم، ومن هذا الباب يحتفظون بحقهم في التسيير الذاتي[98].

إن هذه الصور المتعددة في أسلوب إدارة السنغاي لدولتهم توازن باستمرار بين السلطة العليا للملك وبين الحق "الطبيعي" في الحكم الذاتي، فتعطي حرية كبيرة للقيادات المحلية في تنظيم شؤونها، وتعجز أحيانا عن تحقيق إخضاع كامل، وتعاني كلما ضعف الجيش من الانشقاقات والتمردات، وهو ما يبرز الأنماط المعقدة للجغرافيا السياسية بالسودان الغربي، ويؤكد تعدد بنية الإطار السياسي المنظم للمجتمع، كالممالك، والمناطق المضطربة، والمجالات المتحركة، والمدن القوية، والجماعات المنعزلة العديدة [99]، ودائما يكون ضمان استمرارية الدولة بحفظ جهازها العسكري سليما فعّالا.

يدفع التحليل السابق للقول أن دولة السنغاي ومع تفوقها إداريا على الدول التي سبقتها، وقدرتها على الدفع نحو أسلوب حكم أكثر مركزية، وحرصها على تحقيق نفوذ حقيقي وتبعية واقعية في الأقاليم التي تتبعها، فإنها وكأي دولة في السودان الغربي لا يمكن أن تستكمل عناصر السلطة الكاملة والمطلقة، فهناك دوما حالة من التشتت تزيد وتنقص تبعا لقوة الجيش ووحدة العائلة الملكية، وبالتالي يصبح نظام التبعية في إطار "المملكة/الكنفدرالية" هو الوحيد الضامن لاستمرارية السلطة العليا الغالبة عسكريا، لمحاولة جمع شتات السلطة بمفهومها الواسع وإتمام عناصرها، كما يضمن من جهة أخرى استقلالية القرار المحلي، لتبقى عناصر السلطة ظاهرة في فروض الطاعة والإقرار بالرئاسة والالتزام الضريبي، فلا يوجد بالسودان الغربي سلطة مطلقة، لأن هناك دائما حدود أخلاقية وعرفية وقانونية وعقائدية تمنع من ذلك، والسبب المباشر هو المنحى الذي تتشكل بواسطته السلطة من القبيلة أو مجموعة بشرية ما، إلى القرية فالمدينة فالإمارة أو المملكة، فكل منطقة تحتفظ بكيانها السياسي المتصل مباشرة بالملكية العقارية للمجال[100].

4. تعزيز الإسلام للسلطة السياسية في مملكة السنغاي:

إن استحضار فاعلية العناصر المغربية التي استقرت في المدن السودانية في تطور مفهوم الدولة يؤكده الدور الكبير الذي مارسه الإسلام في تعزيز الحكم المركزي، فساهم في الدفع إلى تجاوز الولاء القبلي والانقسام العرقي نحو الولاء الروحي والأخوة الدينية، ودعّم مفهوم الأمة والدولة المشكّلة من ألفاف قبلية وتكتلات عشائرية على أساس ديني وروحي قوامه نظرة الإسلام إلى مفهوم الخلافة والولاية الدينية[101]، كما قادت التحولات الثقافية العميقة نحو ظهور مجموعة من الوظائف التي عززت مفهوم السلطة؛ وفي مقدمتها القضاء، بالإضافة إلى أن قضية الشرعية بعد قيام الممالك الإسلامية استطاعت أن تحقق للأسر الحاكمة ما لم تحققه لهم القوة العسكرية والغلبة، وخصوصا عندما نشأ الحلف بين الفقهاء والملوك[102].

يبدو أن أحد أهم الأسباب التي كانت تعوق الممالك السودانية عن تحقيق توسعات كبيرة، تتمثل في ارتباط الشرعية بقضية القرابة من الملك ممثل الأسلاف وفق العقائد المحلية، وهو ما يحدّ من قدرته في توزيع الذين يحق لهم تمثيله، فجاء الإسلام ليجعل من مجرد التقليد مستندا إلى الطاعة الملزمة دينيا، ويسمح بتعيين الولاة من مختلف الأسر، كما عزز من سلطة الملك باعتباره وليّ الأمر[103]، وهكذا نجح الإسلام تدريجيا – وخاصة بعد قيام حركة المرابطين – في الحدّ من تأثير التقاليد القديمة في بنية السلطة وغطّى على الكثير من تمظهراتها، ليحل محلها نزوع نحو الشرعية الدينية، وقاد لاحقا من خلال الجهاد إلى توسيع رقعة الدول وقيام العديد من المشاريع السياسية[104]، لكن ذلك لم يمثل قطيعة مع الماضي بقدر ما استدخل ضمن الممارسات السياسية رؤى جديدة ساعدت في عملية توحيد مختلف المجموعات السكانية، وضمان الولاء للملوك من منطلق تمثيلهم للخلافة.

ومن أوضح الأدلة على حاجة حكام السنغاي إلى البعد الديني في تثبيت شرعيتهم منذ القرن 5هـ/11م أن الملك إذا تم تنصيبه في مدينة كوكو "دفع إليه خاتم وسيف ومصحف، يزعمون أن أمير المؤمنين بعث بذلك إليهم"[105]، ذلك أن أهل المدينة وقتها كانوا مسلمين ولا يولون إلا مسلما[106]، ومع أننا لا نجد بعد ذلك إشارة إلى تبعية كوكو للخلفاء، إلا أن الإدريسي ينص على أن ملكها "قائم بذاته خاطب لنفسه"[107]، واهتمامه بالخطبة إعلان عن تحول في تصور منطلق شرعية السلطة من مجرد وراثة الاستحقاق العائلي إلى ضرورة التأسيس الديني.

وإذا كان سن علي قد عاد إلى التقاليد المحلية في ممارسة السلطة، فإن الأسكيا محمد قد أسس لعائلة مالكة تنطلق شرعيتها من الخلفية الدينية، ففي رحلة حجه سنة: 902هـ/ 1495م طلب منصب النائب عن الخليفة الأعظم العباسي ونال ذلك ليصبح ممثلا لمؤسسة الخلافة[108]، كما أن مراسلاته مع العلماء وأسئلته لهم تبرز رغبة قوية في التزام حدود الشرع والاستناد إليه في الحكم[109]، وقد مثل الدعم الكبير الذي ناله من فقهاء تنبكت وجنى وكابرة وكوكو أحد أهم مرتكزات شرعية سلطته التي كان منطلقها انقلاب عسكري على أسرة سن.

وتنبغي الإشارة هنا إلى رفض الرأي الذي تبنته بعض الكتابات الأجنبية من أن رحلة الحج التي قام الأسكيا محمد وغيره من الملوك السودانيين قبله كانت مجرد آلية لتثبيت الملك وتعزيز شرعية السلطة[110]، وهي قراءة تتجاوز صدق تبني الإسلام من هذه الأسر المالكة، وتقرأ القضية بطريقة اختزالية، لذلك فالصحيح اعتبار ذلك تقليدا نابعا من الحرص على تأدية هذه الفريضة[111]، مع ما في السفر من الأخطار

التي أودت أحيانا بحياة السلطان ذاته؛ كما حدث مع السلطان ساكورة سنة 700هـ/1301م[112]، بالإضافة إلى مخاطر الانقلاب التي تهدد الملك في غيابه عن مملكته.

يعبّر حضور البعد الديني في قضية الشرعية عن التحولات العميقة التي شهدها المجتمع السوداني بتغلغل الإسلام بين أفراده، وأهمية حضور الجاليات المغربية في حواضره، وفاعلية الدور الاجتماعي والاقتصادي للفقهاء والأئمة والمدرسين، وتشكّل منظومة قيم جديدة مزجت بين المحلي والزامات الشريعة، وتبلور مفهوم جديد لقضية الولاء السياسي عند السلطة والرعية على السواء في الحواضر العلمية خصوصا، وقد عزز هذا من فاعلية السلطة وجعلها قادرة على توسيع سيطرتها وتركيز سلطتها.

إن هذا التحليل يصطدم بموقف آخر مناقض؛ يرى في سيادة الإسلام ونفوذ النخب الشرعية بمثابة تفكيك للتماسك المؤسساتي والتنظيمي الذي تحميه الأعراف في السودان الغربي، والتي كانت تسلّم للحاكم في التسيير المطلق، وتخوله كل صلاحيات التولية والعزل، وتجعله القاضي الوحيد الذي يحقق العدالة عبر أحكامه الملزمة والفاصلة في الخلافات، مستندة إلى مرجعية قانونية متفق عليها عرفيا، وهذا النظام كان - حسب هذا الرأي- يتجه إلى تطوير الدولة وترسيخ مركزيتها تدريجيا، حيث ينظر إلى الأسكيا محمد المتحالف مع القاضي محمود بن عمر أقيت (ت: 955هـ/1548م) باعتبارهما سبب هذا الشرخ من خلال إضفاءه الشرعية على منازعة منصب القاضي لصلاحيات الأسكيا، مما يسهم في إضعاف السلطة المركزية وليس تقويتها[113].

إن هذا الرأي يعقد المقارنة بين عهدي سن علي والأسكيا محمد، فيصوّر إصلاحات الثاني بمثابة الهدم لكل المسار التطوري الذي قطعه النظام السياسي للسنغاي، وكسر التوازن المؤسساتي الذي عرفه هؤلاء مع كل ملوكهم السابقين، حيث حافظ الملوك الذين سبقوه رغم اعتناقهم الإسلام على نمط الحكم التقليدي، ومزجوا بين الدين الجديد وبين استمرار صورة الملكية المقدسة بطابعها الديني السحري، وواصلوا رعاية التصورات التقليدية نحو الأسرة الملكية بمختلف تمظهراتها الثقافية والاجتماعية ودلالاتها السياسية[114]، لكن الأسكيا محمد بتوجهه نحو أسلمة السلطة أعاد تشكيل هرمية جديدة تعتمد على الفقهاء الذين يعطون الشرعية للتصرفات من أجل وضع مختلف الممارسات داخل حدود الشريعة، وهو ما سمح لهم باحتلال مكانة توازي مكانة الملك ذاته، بما أدى إلى حالة من تفكك مصدر القرار، وبسبب وجود منظومة فكرية تعتبر المرجعية العليا الجديدة، ويمثل الفقهاء أهل الاختصاص فيها، فهذا ما يعطيهم سلطة على كل أجهزة الدولة، بما فيها المؤسسة الملكية ذاتها[115]، ولذلك يرى أصحاب هذه المقاربة أن الفقهاء تحكموا في المجال السياسي على مستوى القرار والاختيار والتسيير، وفسروا المواقف الجريئة لبعض الفقهاء أمام السلاطين على أنها دلالة على خروج ميكانزمات السلطة عن الإطار السلالي لتصبح جامعة لتحالف البلاط والفئات المثقفة والهيئات الاقتصادية والنظامية العسكرية[116].

لاريب في أن هذا الرأي يتجاوز التأثير الإسلامي الكبير في دولة السنغاي منذ القرن 4هـ/11م، وينطلق من مقدمة غير مسلمة تجعل هذه المملكة في عهد سن علي باعتبارها التمثل المباشر لصيرورة التطور السياسي المحتكم إلى الدين والعرف المحلّي بخلفيته الوثنية، مع أن السنغاي كانوا من أهم الشعوب السودانية عراقة في الإسلام، وارتباطا بالقبائل الصنهاجية والجاليات التجارية العربية والبربرية، كما أنهم خضعوا لسلطة المناسي ملوك مالي في مرحلة تطور فيها نظام الملنكي، فالمسار التطوري للمجتمع والتغيرات العميقة فيه لا يمكن القفز عليها أثناء المعالجة التقييمية لدور الفقهاء في بنية النظام السياسي.

وإذا تجاوزنا حالة الاستدلال الانتقائي التي نوقشت بها المسألة، والتي قد لا تكون سوى ذكريات حنينية متأخرة مفتقدة إلى الصدقية التاريخية[117]؛ فإن الكثير من النصوص تؤكد أن القاضي لم يستطع أن يتدخل في خيارات السلطة السياسية[118]، ولم يكن له أي دور مثلا في اختيار ولي العهد الذي بقي في يد الأسرة الملكية والجيش، وفي هذا السياق لا علاقة لانقسام سلطة القرار بين العائلة الحاكمة والجيش وبين نفوذ الفقهاء، الذين فشلت بعض الوساطات التي قاموا بها عندما تعلق الأمر بتأكيد نفوذ الملك وحماية وحدة المجال الذي يحكمه، وبما أن تنصيب القاضي كان من صلاحيات الأسكيا فذلك يدل على استمرار وعي السلطان بوحدة مصدر السلطة[119]، ومع إقرارنا بالصورة الجديدة للسلطة التي كان لابد أن تتشكل بسبب التغيرات السوسيوثقافية العميقة، فإننا نجزم أنها لم تكن سببا في تدهور مملكة الأساكي التي تفكك مصدر القرار فيها بسبب "أزمة العرش" وصراع الأبناء والأحفاد على تركة المؤسس.

الخاتمة:

لقد استطاع السنغاي منذ توسعات سن علي الكبير أن يقيموا أكبر دولة في تاريخ السودان الغربي، وأن يطوروا من القدرات القتالية والتنظيمية لجيشهم بما سمح لهم بنشر حاميات منه في مختلف الأقاليم التي تتبع لهم، ومن خلال التسيير الإداري الذي اعتمد على الولاة من العائلة الملكية والقيادات المحلية مارس السنغاي نفوذهم وفرضوا سلطتهم على مجالات واسعة لم تتحقق للدول التي قبلهم، لكن هذا النفوذ لم يكن شاملا، وهذه السلطة لم تكن مطلقة، بسبب اتساع المجال ورسوخ الاعراف التقليدية حول الملكية العقارية ونفوذ القيادات المحلية، مما جعل تبعية بعض الأقاليم البعيدة شكلية، واستدعى تدخل الجيش لإعادة المنشقين إلى الطاعة وإرغامهم على دفع الجباية، وقد أسهم الإسلام في تعزيز سلطة ملوك السنغاي من خلال تعزيز الشرعية السياسية المستندة إلى الأعراف المحلية بالشرعية الدينية التي أضفاها الملوك على أنفسهم، سواء بادعاء النيابة عن الخليفة العباسي، أو تبني اللقب الخلافي ذاته (أمير المؤمنين)، أو بالتحالف مع الفقهاء الذين يؤكدون على وجوب طاعة ولاة الأمر وتجريم الخروج عليهم ومنازعتهم سلطتهم، لكن ذلك لم يعصم دولة السنغاي من مشكلات التمرد كلما أحست الأقاليم بضعف الأسرة الحاكمة، وهو ما يتضح بجلاء عند متابعة نتائج الغزو المغربي السعدي لهذه الدولة سنة: 999هـ/1591م؛ إذ سرعان ما تفككت، وعجزت عن تنظيم مقاومة موحدة.

قائمة المصادر والمراجع:

I - المصـــادر:

أ- المصادر العربية:

1- الإدريسي أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحمودي الحسني (ت 560هـ/1164م): نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، تح: ر. روبيناتشي وآخرون، بيروت مكتبة الثقافة الدينية، دت.

2- ابن بطوطة محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي (ت 779هـ/1377م): رحلة ابن بطوطة المسماة: تحفة النظار في غرائب الأمصار، تح: طلال حرب، ط4، بيروت، دار الكتب العلمية، 2007.

3- البكري أبو عبد الله عبيد الله بن عبد العزيز الأندلسي (ت487هـ/1094م): المسالك والممالك، تح: جمال طلبة، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003.

4- التنبكتي أبو العباس أحمد بابا بن أحمد بن أحمد الصنهاجي السوداني (ت 1036هـ/1626م): معراج الصعود أجوبة احمد بابا حول الاسترقاق، تح وتر: فاطمة الحراق وجون هانويك، الرباط، معهد الدراسات الإفريقية، 2000.

5- الحموي أبوعبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي (ت 626هـ/1228م): معجم البلدان، بيروت، دار صادر،1977.

6- ابن خلدون أبوزيد عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (ت808هـ/1405م): تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، نشر: خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، 2001.

7- الزهري محمد بن أبي بكر الأندلسي (ق6هـ/12م): كتاب الجغرافية، تح: محمد حاج صادق، بورسعيد، مكتبة الثقافة الدينية، دت.

8- السعدي عبد الرحمن بن عبد الله بن عمران بن عامر (ت: بعد 1066هـ/1655م): تاريخ السودان، تحرير وتعليق وتقديم: حماه الله ولد السالم، بيروت، دار الكتب العلمية، 2012.

9- ابن سعيد أبو الحسن علي بن موسى الأندلسي (ت685هـ/1286م): كتاب الجغرافيا، تح: إسماعيل العربي، بيروت، منشورات المكتب التجاري، 1970.

10- عبد القادر بن مصطفى، المسائل، تح: الهادي المبروك الدالي، نشر ضمن: قبائل الهاوسا دراسة وثائقية، دن، دم،2005.

11- الفشتالي أبو فارس عبد العزيز (ت: 1031هـ/1621م): مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا، تح: عبد الكريم كريم، الرباط، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والثقافة، دت.

12- محمد بلو بن عثمان فودي (1253هـ/1837م): إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، تح: بهيجة الشاذلي، الرباط، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، 1996.

13- القلقشندي أبو العباس أحمد (ت821هـ/1410م): صبح الأعشى في صناعة الانشا، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1915.

14- كعت محمود بن الحاج المتوكل الكرمني التمبكتي (ت 1002هـ/1593م): تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس، تحرير وتقديم: حماه الله ولد السالم، بيروت، دار الكتب العلمية، 2012.

15- مجهول: تاريخ ولاتة، منشور ضمن: رحال بوبريك، المدينة في مجتمع البداوة التاريخ الاجتماعي لولاتة خلال القرنين 18و19، الرباط، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، 2002.

16- مجهول: كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، تح: سعد زغلول عبدالحميد، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986.

17- المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين (ت 345هـ/956م): أخبار الزمان ومن أباده الحدثان وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران، تح: عبد الله الضاوي، بيروت، دار الأندلس، 1986.

18- المهلبي الحسن بن أحمد (ت380هـ/990م): الكتاب العزيزي أو المسالك والممالك، تح: تيسير خلف، دمشق دار التكوين، 2006.

19- الوزان الحسن بن محمد المعروف بليون الإفريقي (ت بعد 957هـ/1550م): وصف إفريقيا، تر: محمد حجي ومحمد الأخضر، ط2، بيروت، دار المغرب الإسلامي، 1983.
20- اليعقوبي أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح (ت 284هـ/897م): تاريخ اليعقوبي، ليدن، مطبعة بريل، 1883.

ب- المصادر الأجنبية والمترجمة من اللغة العربية:

21- de ca'da Mosto Alvise (1428-1488): Relation des voyages à la côte occidentale d'Afrique 1445-1457 , publiés par: Charles Schefer, Paris, Leroux, 1895.
22 - Es -Sa'di Abderrahmane: Tarikh es-Sudan, tr: O.Houdas et M. Dolafosse, Paris, Ernest Leroux Editeur, 1900.
23- Kti Mahmoûd: Tarikh el-Fettach, tr: O.Houdas et M. Dolafosse, Paris, Ernest Leroux Editeur, 1913.

II - المراجع:

أ- المراجع باللغة العربية:

24- بنرمضان زوليخة: المجتمع والدين والسلطة في إفريقيا الغربية ما بين القرنين 5 و10هـ/11و16م، الرباط، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2015.
25- بولقطيب الحسين: حفريات في تاريخ المغرب الوسيط، الرباط، جذور للنشر، 2004.
26- الشاذلي بهيجة: الإسلام والدولة في إفريقيا جنوب الصحراء الفكر السياسي عند عثمان بن فودي خلال القرن 19، الرباط، مركز الدراسات الصحراوية، 2015.
27- الشكري أحمد: الإسلام والمجتمع السوداني إمبراطورية مالي (1230-1430م)، الرباط، مركز الدراسات الصحراوية، 2015.
28- الشكري أحمد: مملكة غانة وعلاقتها بالحركة المرابطية ،الرباط ، معهد الدراسات الإفريقية، 1977.
29- أحمد طاهر، أفريقيا فصول من الماضي والحاضر، القاهرة، دار المعارف، 1979.
30- موسى عز الدين عمر: دراسات إسلامية غرب إفريقية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2003.
31- وناس زمان عبيد: تاريخ مدينة كاو منذ نشأتها حتى سقوط إمبراطورية السنغاي في إفريقيا جنوب الصحراء (81-999هـ/700-1590م)، عمّان، دار الأيام، 2015.

ب- المراجع المعـرّبة:

32- بانيكار مادهو: الوثنية والإسلام تاريخ الإمبراطوريات الزنجية في غرب إفريقيا، تر: أحمد فؤاد بعلبع، ط2، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1997.
33- فيليبسون ديفيدو: علم الآثار الإفريقي، تر: أسامة عبد الرحيم النور، منشوراتELGA ، فاليتا - مالطا، 2002.
34- لابيدس إيرام: تاريخ المجتمعات الإسلامية، تر: فاضل جتكر، ط2، بيروت، دار الكتاب العربي، 2011.
35- لويس آي إم: الإسلام في إفريقيا الاستوائية، تر: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2010.

ج- المراجع الأجنبيـة:

36 - Cuoq Joseph: Histoire de L'islamisation de L'Afrique de L'ouest des origines la fin du XVIe siècle ,Paris,Librairie orientaliste paul Genthner,1984.
37- Cuoq Joseph : Recueil des sources arabes concernant L'Afrique occidentale du VIII e au XVl siècle (Bilad Al Sudán) Traduction et notes, paris, édition du centre national de la recherché scientifique,1975.

38- Davidson Basil : L'Afrique avant les blancs, paris, presses universitaires de France, 1962.
39 - Davidson Basil: A History of West Africa 1000-1800, Essex, Longman, 1985.
40- Delafosse Maurice: Haut- Sènègal-Niger, Paris, Emile Larose -Libraire-Editeur, 1912.
41- Delafosse Maurice: Les civilisations Nègro- Africaines, Paris, Librairie Stock, 1925.
42 - Delafosse Maurice: Les noirs De L'Afrique, paris, payot, 1941.
43- De Moraes Farias P.F: Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali: Epigraphy, Chronicles, and Songhay-Tuareg History, London, British Academy, 2003.
44- Jean-Charles Dede, "Usurpations de fonctions et appropriations de pouvoir dans l'empire Songhay : l'exemple du Cadi Mahmoud ben Omar ben Mohammed Aqit de Tombouctou (1493-1548)", Revue Ivoirienne d' Histoire, 23(2014), p: 70-85.
45- Mauny Raymond: Les siècles obscurs de l'Afrique Noire, Paris, Fayard, 1970.
46- Mauny Raymond: Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie, Dakar, IFAN, 1960.
47- McIntosh Susan Keech: Excavations at Jenné-Jeno Hambarketolo and Kaniana (Inland Niger Delta, Mali) the 1981 Season, Berkely-Los Angeles-London, University of California Press, 1995.
48- Ould cheikh Abdel Wedoud, Tribu et Etat en Afrique, Rabat, Contre Des Etudes Saharienne, 2014.

د- الرسائل الجامعيــة:

49- شكراوي خالد: الدين والسلطة في إفريقيا الغربية: مساهمة في دراسة بعض البنيات السياسية بالسودان الغربي (628-1000هـ/1230-1591م)، دبلوم الدراسات العليا، إشراف: محمد حجي، جامعة محمد الخامس، 1990-1991.
50- Daouda Keita, Le peuplement de la marge orientale du delta intérieur du Niger au premier millénaire après Jésus Christ, Thése de doctorat, Sous la direction de: Catherine Perles, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2010-2011.

هـ- المجلات وأعمال الملتقيات والكتب الجماعية:

باللغة العربية:

51- أديوان محمد، "مسارات الإسلام الروحي بين المغرب وإفريقيا"، التصوف ودوره في إرساء الروابط والعلاقات بين المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء، تنسيق: ماء العينين النعمة علي، الرباط، مطبعة الأمنية، 2017، ص: 91-105.

المترجمة:

52- دي ميديروس فرانسوا: « شعوب السودان: تنقل السودان»، تاريخ إفريقيا العام، ط2، منظمة اليونسكو،1997، ج3، ص: 143- 164.
53- كارنيرو روبرت، « نظرية في نشأة الدولة»، تر: رضوان السيد، مجلة الفكر العربي، 22، 3(1981)، ص: 7-21.
54- ليفيتسكي تاديوش: « دولة تاهرت بشمال إفريقيا وعلاقاتها مع السودان الغربي في نهاية القرن الثامن والتاسع الميلادي»، تر: عبد القادر مباركية، عصور الجديدة، 19-20(2015)، ص: 135-155.

باللغة الأجنبية:

55- de Moraes Farias Paulo Fernando: «Intellectual Innovation and Reinvention of the Sahel: The Seventeenth-century Timbuktu Chronicles», The Meanings of Timbuktu, ed: Shamil Jeppie and Souleymane Bachir Diagne, Cape Town, HSRC Press, 2008, p: 95-107.

56- de Moraes Farias Paulo Fernando: « Bentyia (Kukyia): a Songhay–Mande meeting point, and a "missing link" in the archaeology of the West African diasporas of traders, warriors, praise-singers, and clerics», Afriques, [En ligne]: https://journals.openedition.org/afriques/ 1174

57- Lange Dierk: « La Chute De La Dynastie Des Sisse: Considerations Sur La Dislocation De L'Empire Du Ghana A Partir De L'Histoire De Gao », H.A, V:23 (1996), p: 155-178.

58- Kaba Lansiné, " Les Archers, les mousquetaires et les moustiques: une interprétation de l'invasion marocaine du Soudan et la résistance songhay: 1591-1612", Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire, 42 N: 1 (1980), p: 1-36.

59- Ly Madina, " À propos de la continuité des dynasties des Za et des Soni dans l'Empire Songhay", Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire,T:37 série B, N: 2(1975), p: 315-317.

60- Rouch.j : « Contribution à l'histoire des Songhay» , Mémoire de l'Institut français de l'Afrique noire, 29(1953), p: 137-245.

61- Tymowski Michal, " Le territoire et les frontières du Songhaï à la fin du XVe et au XVIe siècle. Le problème du centre et des territoires périphériques d'un grand Etat de l'Afrique occidentale", Des frontières en Afrique du XIIe au XXe siècle, 1999, p : 213-237.

62- Vernet Ferann Ineista Vernet, «Un aspect de la crise songhay au XVI siécle: Les Askya et la fin de la royauté divine», Le Maroc et L'Afrique subsaharienne aux débuts des temps modernes, Rabat , Publications de l'institut des études africaines, 1995, p: 47-58.

الهوامش

[1] -Tymowski Michal, " Le territoire et les frontières du Songhaï à la fin du XVe et au XVIe siècle. Le problème du centre et des territoires périphériques d'un grand Etat de l'Afrique occidentale", Des frontières en Afrique du XIIe au XXe siècle, 1999, p : 213-237.

[2]- زوليخة بنرمضان، المجتمع والدين والسلطة في إفريقيا الغربية ما بين القرنين 5 و10هـ/11و16م، الرباط، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2015، ج2، ص: 390-428.

[3]- روبرت كارنيرو، « نظرية في نشأة الدولة»، تر: رضوان السيد، مجلة الفكر العربي، 22، 3(1981)، ص: 7.

[4]- مادهو بانيكار، الوثنية والإسلام تاريخ الإمبراطوريات الزنجية في غرب إفريقيا، تر: أحمد فؤاد بعلبع، ط2، الهيئة العامة لشؤون المطابع الإميرية، 1997، ص:425.

[5] - Maurice Delafosse, Les civilisations Nègro- Africaines, Paris, Librairie Stock, 1925, p: 89.

[6]- يمكن التمثيل لهذه الأساطير بأسطورة السمكة عند السنغاي، وأسطورة الواغادو عند السوننك وأسطورة التمساح والساحر عند الماندي. وانظر حول أسطورة قتل الحوت عند السنغاي محل الدراسة: كعت محمود بن الحاج المتوكل الكرمني التمبكتي

(ت 1002هـ/1593م)، تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس، تحرير وتقديم: حماه الله ولد السالم، بيروت، دار الكتب العلمية، 2012، ص: 79. وانظر قراءة في الموضوع عند:

J.Rouch, "Contribution à l'histoire des Songhay", Mémoire de l'Institut français de l'Afrique noire, 29(1953), p: 168.

[7]- خالد شكراوي، الدين والسلطة في إفريقيا الغربية: مساهمة في دراسة بعض البنيات السياسية بالسودان الغربي (-628-1000هـ/1230-1591م)، دبلوم الدراسات العليا، إشراف: محمد حجي، جامعة محمد الخامس، 1990-1991، ص: 77-78.

[8]- أحمد طاهر، أفريقيا فصول من الماضي والحاضر، القاهرة، دار المعارف، 1979، ص: 47.

[9] - Maurice Delafosse, Haut-Sénégal-Niger, Paris, Emile Larose -Libraire-Editeur, 1912, T1, p:22-25.

[10]- محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 106-107. السعدي عبد الرحمن بن عبد الله بن عمران بن عامر (ت:بعد1066هـ/1655م)، تاريخ السودان، تحرير وتعليق وتقديم: حماه الله ولد السالم، بيروت، دار الكتب العلمية، 2012، ص: 81.

[11]- أحمد الشكري، مملكة غانة وعلاقتها بالحركة المرابطية، الرباط، معهد الدراسات الإفريقية،1997، ص: 14. وانظر في رفض هذا المنطلق العنصري: روبرت كارنيرو، "نظرية في نشأة الدولة"، ص: 8.

[12] - Raymond Mauny, Les siècles obscurs de l'Afrique Noire, Paris, Fayard, 1970, p: 142.

[13] - Raymond Mauny, Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie, Dakar, IFAN, 1960, p:220.

ومن الدراسات العربية التي تبنت موقفا قريبا من موقف ربمون موني أشير إلى: محمد الغربي، بداية الحكم المغربي في السودان الغربي، الكويت، مؤسسة الخليج للطباعة والنشر، 1982، ص: 33.

[14]- فرانسوا دي ميديروس،« شعوب السودان: تنقل السودان»، تاريخ إفريقيا العام، ط2، منظمة اليونسكو،1997، ج3، ص: 143- 164، ص: 157-158.

[15]- أحمد الشكري، مملكة غانة وعلاقتها بالحركة المرابطية، ص: 16-17. وانظر حول تفسيير نشوء الدولة بالحروب والقسر/الإخضاع: روبرت كارنيرو، "نظرية في نشأة الدولة"، ص: 10-11.

[16]- يشمل لفظ مسينة مساحة هامة من السهول الفيضية شمال دلتا النيجر الداخلية إلى الغرب من مدينة موبتي/Mopti وسط جمهورية مالي حاليا...

[17]- بهيجة الشاذلي، الإسلام والدولة في إفريقيا جنوب الصحراء الفكر السياسي عند عثمان بن فودي خلال القرن 19، الرباط، مركز الدراسات الصحراوية، 2015، ص: 65-66.

[18]- أنظر في مناقشة هذا النموذج: إيرام لابيدس، تاريخ المجتمعات الإسلامية، تر: فاضل جتكر، ط2، بيروت، دار الكتاب العربي، 2011، ج2، ص:671.

[19]- إيرا م لابيدس، تاريخ المجتمعات الإسلامية، ج2، ص:668.

[20] - de ca'da Mosto Alvise (1428-1488), Relation des voyages à la côte occidentale d'Afrique 1445-1457, publiés par: Charles Schefer, Paris, Leroux, 1895, p: 75-76.

[21]- يقع الموقع الأثري لمدينة جني جنو/Jenné-Jeno بعد 3كلم من مدينة جني في وسط جمهورية مالي على الصفة اليسرى لنهر النيجر، وقد بلغ امتداد هذه المدينة الأثرية 41 هكتار، كما كانت محاطة بسور طوله حوالي 2 كلم، وقد بينت الأبحاث الأثرية التي قام بها الزوجان: سوزان ورودريك ماكنتوش/ Susan , Roderick McIntosh أن تعميرها يعود إلى حوالي 250 ق.م ، وهي الأبحاث التي بينت أسبقية نظام المدينة في السودان الغربي على وصول التجار المغاربة. وقد نشرت أبحاث هذه التنقيبات في:

Susan Keech McIntosh, Excavations at Jenné-Jeno Hambar ketolo and Kaniana (Inland Niger Delta, Mali) the 1981 Season, Berkely-Los Angeles-London, University of California Press, 1995.

[22]- ديفيدو فيليبسون، علم الآثار الإفريقي، تر:أسامة عبد الرحيم النور، منشوراتELGA، فاليتا - مالطا ، 2002، ص: 304.

[23] - Susan Keech McIntosh, Excavations at Jenné-Jeno, p: 393, 396-397.

[24]- يشير ريمون موني في تحليل أسباب عدم انتظام شعوب جنوب السافانا وإقليم الغابات في ممالك مركزية إلى خشية السكان من الاستعباد عبر إقدام الحكام على بيعهم إلى جيرانهم الشماليين.

Raymond Mauny, Tableau géographique, p: 508.

[25]- الحسين بولقطيب، حفريات في تاريخ المغرب الوسيط، الرباط، جذور للنشر، 2004، ص: 76.

[26]- ديفيدو فيليبسون، علم الآثار الإفريقي، ص: 302.

[27]- المرجع نفسه، ص:111. ونجد إشارات حول دفع الضريبة كدلالة على التبعية عند: الإدريسي أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحمودي الحسني (ت 560هـ/1164م)، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، تح: ر.روبيناتشي وآخرون، بيروت مكتبة الثقافة الدينية، دت، ج1، ص: 26.

[28]- بانيكار، الوثنية والاسلام، ص: 425.

[29]- تطلق الكثير من الدراسات على دولة/مملكة السنغاي لفظ الإمبراطورية، وهذا بالنظر إلى اتساعها وضمها العديد من المجموعات العرقية خلافا لدولة غانة التي كان أغلب سكانها من السوننك، أو التكرور التي مثل التكولور مكونها الرئيسي، أو مالي التي كان مجال الماند امتدادها الثابت غالبا، لكن هذا المصطلح لا يحظى بالإجماع: انظر في النقاش حول الموضوع:

Michal Tymowski, "Le territoire et les frontières du Songhaï à la fin du XVe et au XVIe siècle", p: 213-214, 224-226.

[30] - Raymond Mauny, Tableau géographique, p: 408-409.

وحول شكل النظام السياسي في دول السودان الغربي نلاحظ أن المصادر العربية تحدثت عن ممالك/مملكة/ملك: مثل سلى، زافقو، الفرويين، غانة، غرنتل، دو، ملل، أنبارة، ألكن، الدمدم، كوكو، زافون، مالي. (انظر: البكري أبو عبد الله عبيد الله بن عبد العزيز الأندلسي (ت487هـ/1094م)، المسالك والممالك، ج2، ص: 360، 361، 361، 362، 365، 366، 366، 367، 367، 372، 372. الحموي أبوعبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي (ت 626هـ/1228م)، معجم البلدان، بيروت، دار صادر،1977، ج3، ص: 127، ابن بطـوطة محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي (ت 779هـ/1377م)، رحلة ابن بطوطة المسماة: تحفة النظار في غرائب الأمصار، تح: طلال حرب، ط4، بيروت، دار الكتب العلمية، 2007، ص: 690) أو إمارة/أمير مثل: غانة عند: (الزهري محمد بن أبي بكر الأندلسي (ق6هـ/12م)، كتاب الجعرافية، تح: محمد حاج صادق، بورسعيد، مكتبة الثقافة الدينية، دت، ص:126) أو سلطنة/سلطان مثل : التكرور (الإدريسي، نزهة المشتاق، ج1، ص: 18، ابن سعيد أبو الحسن علي بن موسى الأندلسي (ت685هـ/1286م)، كتاب الجغرافيا، تح: إسماعيل العربي، بيروت، منشورات المكتب التجاري ،1970، ص: 91) كابرة، زاغة (ابن بطوطة، تحفة النظار، ص: 690)، ومع أنها لا توضح الفوارق المعتمدة في التفريق بين هذه الصيغ إلا أنها غالبا تشير إلى نظم قائمة على منطلق التوريث سواء وفق التقاليد الأموسية أو الأبوية.

[31]- حاولت العديد من الدراسات تحديد الأماكن التي تمت الإشارة إليها في المصادر العربية (مغربية ومشرقية وسودانية)، ويمكن هنا الإشارة إلى أهم الأعمال التي حاولت تقديم إضاءات هامة حول طوبونيميا بلاد السودان عند نشرها للنصوص العربية بالفرنسية أو الإنجليزية:

Joseph Cuoq, Recueil des sources arabes concernant L'Afrique occidentale du VIII e au XVl siècle (Bilad Al Sudán) Traduction et notes, paris, édition du centre national de la recherché scientifique, 1975 ; Kti Mahmoûd: Tarikh el-Fettach, tr: O.Houdas et M. Dolafosse, Paris, Ernest Leroux Editeur, 1913 ; Es -Sa'di Abderrahmane: Tarikh es-Sudan, tr: O.Houdas et M. Dolafosse, Paris, Ernest Leroux Editeur, 1900.

[32]- تاريخ السودان، ص: 35. وأشير أن دولافوس حدد موقع مدينة كوكيا جنوب غرب النيجر الحالي على بعد 150 كلم جنوب غاو، وتعرف اليوم باسم: بنتيا/Bentya ضمن منطقة تيلابيري/Tillabéri وهي جزيرة على نهر النيجر.

Maurice Delafosse, Haut-Sénégal-Niger, T II, p:60.

كما يمكن العودة في تحليل مضامين النصوص العربية إلى:

Joseph Cuoq, Recueil des sources arabes, p: 138. n:1/d.

وفي المصادر البرتغالية وردت المدينة عند كاداموستو/ Ca' da Mosto باسم: كوشيا/Cochia ونصه يدلّ على استمرار فاعليتها في تجارة الذهب وارتباطها بطريق مع مالي في ق: 9هـ/15م. انظر:

Alvise de Ca' da Mosto, Relation des voyages à la côte occidentale d'Afrique p: 62-63.

ومع أن السعدي لم يعطنا تاريخا دقيقا لتأسيس هذه المملكة، بل اكتفى بذكر ملوكها؛ حيث عد منهم 14 ملكا سابقا للملك زاكسي الذي بين تاريخ إسلامه سنة: 400ه/1010م، إلا أن دولافوس حدّد القرن 1هـ/7م كبداية لتشكل نظام سياسي في كوكيا. انظر

Maurice Delafosse, Haut-Sénégal-Niger, T 2, p:60.

وقد دلت الروايات الشفوية التي جمعها جون روش بالمنطقة على ما نص عليه السعدي، ويمكن مراجعتها في:

J.Rouch, "Contribution à l'histoire des Songhay", p: 156-165.

والذي دلت عليه النقوش المكتشفة في مدينة كوكيا/بنتيا أن الكتابة التاريخية في تاريخ السنغاي تحتاج مراجعات عميقة، ذلك أن هذه النقوش تثبت استمرار منظومة سياسية متطورة في المنطقة، وهو ما يغيب عن النصوص الأدبية تماما، حيث تم العثور على شاهد قبر يؤرخ لوفاة أحد الوزراء بالمدينة مقتولا، حيث نقرأ على هذا الشاهد مايلي:" هاذا القبر الوزير محمد اريو ظم كوكو بن بوبكر قتلته ظلما وغد ان .....في ليلة الاثنين عند .....تسع وعشرين من (الرا)بع وعشرين (مـ)ـن تاريخ النبي". انظر:

P.F. de Moraes Farias , "Intellectual Innovation and Reinvention of the Sahel: The Seventeenth-century Timbuktu Chronicles", The Meanings of Timbuktu, ed: Shamil Jeppie and Souleymane Bachir Diagne, Cape Town, HSRC Press, 2008, p:103.

[33]- السعدي، تاريخ السودان، ص: 37. وعند الوزان أن عائلة سن من أصول ليبية. انظر: الوزان الحسن بن محمد المعروف بليون الإفريقي (ت بعد 957هـ/1550م)، وصف إفريقيا، تر: محمد حجي ومحمد الأخضر، ط2، بيروت، دار المغرب الإسلامي، 1983، ج2، ص: 160-161. وقد ناقش الباحثون هذا الزعم وربطه بعضهم بالنزوع نحو الانتساب للشرق من قبل العائلات الحاكمة من أجل تعزيز مشروعيتها السياسية، بينما نسب دولافوس الأسرة المؤسسة إلى قبيلة لمطة البربرية. انظر:

Maurice Delafosse, Haut-Sénégal-Niger, T I, p:238. T 2, p:60.

ومن ناحية أخرى هناك من انطلق من شواهد القبور التي عثر عليها بالمقبرة الملكية في غاو ساني للتأكيد على الأصول الصنهاجية لملوك سنغاي الأوائل. انظر: ديفيدو فيليبسون، علم الآثار الإفريقي، ص: 350. وللتوسع في مناقشة المسألة انظر:

Dierk Lange, "La Chute De La Dynastie Des Sisse: Considerations Sur La Dislocation De L'Empire Du Ghana A Partir De L'Histoire De Gao", History in Africa, V:23 (1996), p: 155-178.

وتجمع الروايات الشفوية بالمنطقة بين الأصول البربرية التي تعود بها لقبيلة لمطة باعتبارهم مؤسسي السلطة في كوكيا، وبين المكون المحلي والمتمثل في مجموعتين يمثلان أسلاف السنغاي هما: الصيادون سادة الماء من السوروكو، وسادة الأرض المزارعين، حيث تنسب للسوروكو الهجرة شمالا إلى ناحية غاو قبل أن تنتقل لها الأسرة الحاكمة: ضيا/زا. انظر:

Basil Davidson, L'Afrique avant les blancs, paris, presses universitaires de France, 1962, p: 93.

[34]- كوكو: "بفتح الكاف وسكون الواو، وفتح الكاف الثانية وسكون الواو بعدها". أنظر: القلقشندي أبو العباس أحمد (ت821هـ/1410م)، صبح الأعشى في صناعة الانشا، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1915، ج5، ص: 285. وللتوسع في الآراء الواردة حول النطق الصحيح للاسم، والطريقة التي كتبته به مختلف المصادر العربية والسودانية يراجع: تاديوش ليفيتسكي، «دولة تاهرت بشمال إفريقيا وعلاقاتها مع السودان الغربي في نهاية القرن الثامن والتاسع الميلادي»، تر: عبد القادر مباركية، عصور الجديدة، 19-20(2015)، ص: ص: 138-139.

[35]- حدد دولافوس تاريخ انتقال العاصمة من كوكيا إلى كوكو/غاو بسنة 390هـ/1000م. انظر:
Maurice Delafosse, Les Noirs de l'Afrique, paris, payot, 1941, p:53.

[36]- البكري، المسالك والممالك، ج2، ص: 372-373.

[37]- اليعقوبي أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح (ت 284هـ/897م)، تاريخ اليعقوبي، ليدن، مطبعة بريل، 1883، ص: 219-220. المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين (ت 345هـ/956م)، أخبار الزمان ومن أباده الحدثان وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران، تح: عبد الله الضاوي، بيروت، دار الأندلس، 1986، ص: 88. ويبدو أن المسعودي نقل معلوماته عن اليعقوبي، لكنه سمى كوكو بـ " الكركر".

[38]- المهلبي الحسن بن أحمد (ت380هـ/990م)، الكتاب العزيزي أو المسالك والممالك، تح: تيسير خلف، دمشق دار التكوين، 2006، ص: 55. ولاشك أن نص المهلبي أدعى للقبول من رواية السعدي، تاريخ السودان، ص:35 حيث كتب: "والذي أسلم منهم زا كسي، يقال له في كلامهم: مسلم دم معناه أسلم طوعا بلا إكراه، رحمه الله تعالى، وذلك في سنة أربعمائة من هجرة النبي ﷺ". وانظر مناقشة هذا الخلاف ومختلف الآراء حوله عند: أحمد الشكري، الإسلام والمجتمع السوداني إمبراطورية مالي (1230م-1430م)، الرباط، مركز الدراسات الصحراوية، 2015، ص: 120-125.

[39]- البكري، المسالك والممالك، ج2، ص: 373.

[40]- المصدر نفسه، ج2، ص: 372.

[41]- المصدر نفسه، ج2، ص: 372.

[42]- الإدريسي، نزهة المشتاق، ج1، ص: 28.

[43]- مجهول، كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، تح: سعد زغلول عبدالحميد، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986، ص: 225.

[44]- ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، ص: 93.

[45]- ابن خلدون أبوزيد عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (ت808هـ/1405م)، تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، نشر: خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، 2001، ج6، ص: 267.

[46]- السعدي، تاريخ السودان، ص: 54. وقد ازدهرت كوكو في عهد مالي، فأشار ابن بطوطة إلى أنها: "مدينة كبيرة على النيل، من أحسن مدن السودان وأكبرها وأخصبها، فيها الأرز الكثير واللبن والدجاج والسمك وبها الفقّوص العنابي الذي لا نظير له". تحفة النظار، ص: 702.

[47]- السعدي، تاريخ السودان، ص:53. وقد حدد دولافوس فرار الأميرين بسنة: 735هـ/1335م.
Maurice Delafosse, Les Noirs de l'Afrique, p:53-54. Maurice Delafosse, Haut-Sénégal-Niger, T 2 p:73-74.

وأشير هنا إلى إحدى المشكلات التاريخية المتعلقة بالأسر الملكية في السودان، ففي الوقت الذي يبرز نص السعدي، تاريخ السودان، ص: 39، 53، أن أسرة "سن" هي امتداد لأسرة "زا"، فإن نصا آخر نشره دولافوس ملحقا بتاريخ الفتاش ومعاصرا له لمؤلف مجهول يقدم وجهة نظر أخرى، حيث يؤكد أن حكم أسرة "ضيا/زا" انتهى، وأن علي كلن وسلمان نار أسسا أسرة ملكية جديدة (سُنِ) لا علاقة لها بالأسرة السابقة التي أسقطها الماليون وكان آخر حكامها يدعى: تسي بارو. انظر:

Mahmoûd Kti, Tarikh el-Fettach, p: 333-334.

وانظر مناقشة المسألة عند:

Madina Ly, " À propos de la continuité des dynasties des Za et des Soni dans l'Empire Songhay", Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire, T:37 série B, N: 2(1975), p: 315-317.

وانطلاقا من مقاربة لغوية وأثرية يرى فارياس أن أسرة "سن" لم تكن من السنغاي في الأصل، بل أسرة من الماند هاجرت إلى المنطقة واندمجت مع أهلها وحملت لسانها وانتمائها. انظر:

Paulo Fernando de Moraes Farias, « Bentyia (Kukyia): a Songhay–Mande meeting point, and a "missing link" in the archaeology of the West African diasporas of traders, warriors, praise-singers, and clerics », Afriques [En ligne], 04 | 2013, mis en ligne le 27 mai 2013, consulté le 05 août 2019. URL: http://journals.openedition.org/afriques/1174

[48]- محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 120. ومع أن المؤلف قد ذكر أن شي مادغ هو الجد الرابع لسن علي؛ فإنه يتعذر علينا تحديد السنة التي وقع فيها هذا الغزو.

[49]- لخص السعدي هذه التوسعات في قوله: "مكث في السلطنة إما سبعا وعشرين أو ثمانيا وعشرين سنة، فاشتغل بالغزوات وفتح البلادات، فأخذ جني وأقام فيها سنة وشهرا، وفتح جنج (...) وفتح بر وأرض صنهاجة نونو وأميرهم يومئذ الملكة بيكن كاب، وفتح تنبكت والجبال كلها إلا دم فامتنعت له، وفتح أرض كنت وعزم إلى أرض برك فلم يقدر ذلك له، وكان آخر غزواته أرض كرم". تاريخ السودان، ص: 210. وللتفاصيل في هذه الحوادث يراجع: محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 110-117. وانظر أيضا حول إخضاع جني: الوزان، وصف إفريقيا، ج2، ص: 164. السعدي، تاريخ السودان، ص: 115-116، 210.

[50] - كل المصادر السودانية تشير إلى كلمة الأسكيا كلقب ملكي كان محمد هو أول من تلقب به وحمله أولاده من بعده، لكن إحدى النقائش المكتشفة في تنبكت تبطل هذا الرأي، لأنها تحتوي شاهد قبر كتب عليه: " هذا القبر متع يغزي بن اسكيا اوبيا توفا ليلة الخميس في شهر ربيع الآخر ..... يوما من سنة ستمائة وأحد وثلاثين من التأريخ". أنظر:

P.F. de Moraes Farias , "Intellectual Innovation and Reinvention of the Sahel" , p:101.

وحسب الفشتالي فإن عائلة أسكيا من أصول صنهاجية. أنظر: الفشتالي أبو فارس عبد العزيز (ت: 1031هـ/1621م)، مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا، تح: عبد الكريم كريم، الرباط، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والثقافة، دت، ص: 89.

[51]- محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 138.

[52]- السعدي، تاريخ السودان، ص: 221.

[53]- المصدر نفسه، ص: 221، 279. الفشتالي، مناهل الصفا، ص: 120.

[54]- الوزان، وصف إفريقيا، ج2، ص: 162.

[55]- محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 135.

[56]- المصدر نفسه، ص: 128، 135. ويمكن التأكيد هنا على أن توسعات سن علي في أقاليم الملنكي قد وصلت إلى منطقة: شبردك/سبردك، فقد حدد محمود كعت، ص: 108-109 مسار غزواته من كنت إلى شبردك، وذكر ص: 120 أن هذه الأرض ورثها عنه الأسكيا محمد، وص: 124 يبين أنه ذاته المجال الذي كان يعين فيه هذا الأسكيا قضاته، وينقل المؤلف عن الأسكيا محمد ص 137 قوله أن: "شبردك هي الحد الحاجز بيننا وبين سلطان مل". ويشار هنا أيضا أن محمود كعت يعتبر مجال مالي محدودا بهذه المنطقة منذ عهد المنسى موسى؛ حيث يقول ص: 18: "كان مل كي سلطانا صالحا تقيا عابدا ملك من منتهى مل إلى شبردك". ويقع إقليم شبردك جنوب بندك/Bendougou الواقعة على نهر باني/Bani. انظر:

Joseph Cuoq, Histoire de L'islamisation de L'Afrique de L'ouest des origines la fin du XVIe siècle ,Paris, Librairie orientaliste paul Genthner,1984, p:84.

[57]- محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 134. وفي المطابقة بين برك عند المؤلف وبين Borgou حاليا شمال البنين ينظر:

Joseph Cuoq, Histoire de L'islamisation de L'Afrique de L'ouest, p:180.

[58]- الوزان، وصف إفريقيا، ج2، ص: 171.

[59]- المصدر نفسه، ج2، ص:173. ومن خلال المصادر السودانية نعرف تاريخ أن غزو السنغاي لكتسينا/كشن وقع سنة: 919هـ/1313م. انظر: محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 139. السعدي، تاريخ السودان، ص: 225. ونجد إضافات حول توسعات الأسكيا محمد في بلاد حوص في المصادر المحلية المتأخرة مثل: محمد بلو بن عثمان فودي (1253هـ/1837م)، إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، تح: بهيجة الشاذلي، الرباط، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، 1996، ص: 71-72. عبد القادر بن مصطفى، المسائل، تح: الهادي المبروك الدالي، نشر ضمن: قبائل الهاوسا دراسة وثائقية، دن، دم، 2005، ص: 322.

[60]- محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 139.

[61]- المصدر نفسه، ص: 128، 130.

[62]- المصدر نفسه، ص: 138-139.

[63]- أنظر أمثلة لذلك في: السعدي، تاريخ السودان، ص: 243، 247، 251، 252، 259. الوزان، وصف إفريقيا، ج2، ص: 162.

[64]- أحمد بابا التنبكتي، معراج الصعود أجوبة احمد بابا حول الاسترقاق، تح وتر: فاطمة الحراق وجون هانويك، الرباط، معهد الدراسات الإفريقية، 2000، ص: 18 (من مقدمة المحقق). ويبدو أن الأساكي الذين استطاعوا إيجاد نوع من التفاهم مع بعض قبائل توارق مغشرن قد تعرضت مجالاتهم الشمالية للغارات من قبل القبائل العربية، وهذا ما تدل عليه بعض الإشارات الواردة في المصادر المحلية، وتتعلق بعهد الأسكيا داوود. انظر مثلا: مجهول، تاريخ ولاتة، تح: رحال بوبريك، ص: 50. نشر في: رحال بوبريك، المدينة في مجتمع البداوة التاريخ الاجتماعي لولاتة خلال القرنين 18و19، الرباط، معهد الدراسات الإفريقية، 2002.

[65]- محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 171.

[66]- حول أسباب عجز السنغاي عن صد الحملة المغربية انظر: عز الدين عمر موسى، دراسات إسلامية غرب إفريقية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2003، ص: 69- 102.

Lansiné Kaba, " Les Archers, les mousquetaires et les moustiques: une interprétation de l'invasion marocaine du Soudan et la résistance songhay: 1591-1612", Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire, 42 N: 1 (1980), p: 1-36. Ferann Ineista Vernet, «Un aspect de la crise songhay au XVI siécle: Les Askya et la fin de la royauté divine», Le Maroc et L'Afrique subsaharienne aux débuts des temps modernes, Rabat, Publications de l'institut des études africaines, 1995, p: 47-58.

وفي بيان الدور الكبير لأزمة العرش وعدم ضبط طرق انتقال السلطة في تدهور السنغاي يراجع:

Raymond Mauny, Les siècles obscurs de l'Afrique Noire, p: 178-179.

[67]- السعدي، تاريخ السودان، ص: 248. والمقصود بغابات كوب المناطق الغابية التي تلي جني جنوبا، وجبال الحجر هي جرف بانديا غارا/Bandiagara وهي مرتفعات وعرة تحاذي من الشمال والشرق جبال هامبور بمنطقة موبتي في الجنوب الشرقي لمالي حاليا. انظر:

J. 0. Hunwick, Timbuktu and the Songhay Empire, p: 150, n.40.

[68]- المصدر نفسه، ص: 248.

[69] - J. 0. Hunwick, Timbuktu and the Songhay Empire, p: xxix.

[70]- زمان عبيد وناس، تاريخ مدينة كاو منذ نشأتها حتى سقوط إمبراطورية السنغاي في إفريقيا جنوب الصحراء (81-999هـ/700-1590م)، عمّان، دار الأيام، 2015؛ ص:78. مع التأكيد أن هذا يبقى الطابع الأعم وليس الشامل.

[71]- حول توسعات سن علي انظر: محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 108-116. السعدي، تاريخ السودان، ص: 208-218.

[72]- السعدي، تاريخ السودان، ص: 219.

[73]- محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 139. السعدي، تاريخ السودان، ص: 225.

[74]- السعدي، تاريخ السودان، ص: 219.

[75]- تشير المصادر إلى أن الأسكيا محمد بنكن قد أضاف أعدادا هامة بلغت 1700 للجيش في محاولة منه لضمان ولائه له. أنظر: محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 145. السعدي، تاريخ السودان، ص: 238.

[76]- محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 181.

[77]- المصدر نفسه، ص: 195. وقدّر الوزان عدد جيش حاكم تنبكت بـــ: 3000 فارس وعدد لا يحصى من الراجلين. انظر: وصف إفريقيا، ج2، ص: 166. وأشير هنا إلى دلالة هذه الأسماء في المصادر السودانية: بلمع (قائد الجيش)، كنفار (قائد جيش تندرما)، بنكفرم (حاكم منطقة بنك في الشمال إلى الشرق من تنردم إلى غاية تنبكت).

[78]- محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 189. ولا تتوفر معلومات يمكن من خلالها تحديد مكان بلد أنكند، لكن النص يدل بأنه في شمال مجالات السنغاي.

[79]- المصدر نفسه، ص: 168.

[80]- المصدر نفسه، ص: 128-129. وتندرم هي العاصمة السياسية الثانية للسنغاي أسسها الأسكيا محمد لتكون ضامنا لنفوذ مملكته في الأقاليم الغربية البعيدة، وهي تقع حاليا بالقرب من بحيرة فاتي/Fati في منطقة Goundam على بعد 80 كلم جنوب غرب تنبكت. انظر:

Raymond Mauny, Tableau géographique, p: 125.

[81]- محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 171.

[82]- محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 138-139. السعدي، تاريخ السودان، ص: 222، 253.

[83]- نمثل لذلك بحملة 901ه/1496م على تادمكت وتدعمرت. أنظر: مجهول، تاريخ ولاتة، ص: 50.

[84]- السعدي، تاريخ السودان، ص: 225. وحسب هنويك فإن موقع "ليك" يوجد بالقرب من قرية Maleh على بعد 3 كلم شمال مدينة غاند/Gande بنيجريا. انظر:

J. 0. Hunwick, Timbuktu and the Songhay Empire, p: 114, n.74.

[85]- السعدي، تاريخ السودان، ص: 233-234. وكبي منطقة على الضفة اليمنى من نهر النيجر، يسمى حكامها في القرنين 9-10هـ/15-16م بـ: كنت. انظر:

J. 0. Hunwick, Timbuktu and the Songhay Empire, p: 92, n.9,10.

أما ونترماس فلا يعرف موضعها.

[86]- المصدر الوحيد الذي أشار لوجود قبائل المخزن في التنظيم الإداري السوداني هو: التنبكتي أبو العباس أحمد بابا بن أحمد بن أحمد الصنهاجي السوداني (ت 1036هـ/1626م)، معراج الصعود، ص: 96. عندما عدّ قبيلة "كبت" من هذه القبائل في القرن 10هـ/16م.

[87] - Joseph Cuoq, Histoire de L'islamisation de L'Afrique de L'ouest, p:180.

[88]- محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 221، ويقول في ص: 279: "حكمه الشامل الذي كما ينفذ في دار سلطنته ينفذ في أطراف مملكته، من حد أرض دند إلى حد أرض الحمدية، ومن حد أرض بندك إلى تغز وتوات وما في أحوازهم". وموقع الحمدية لا يمكن تحديده بدقة لكن المعلومة الواردة ص: 260 تبرز أنه يقع في منطقة الحوض حاليا جنوب موريتانيا. انظر:

J. 0. Hunwick, Timbuktu and the Songhay Empire, p: 166, n.26.

[89]- السعدي، تاريخ السودان، ص: 231. وجنج مدينة صغيرة تقع بالدلتا الداخلية شمال بحيرة دبُ/Debo ويعتقد أنها من مراكز انتشار الثقافة الإسلامية بالسودان الغربي، وفيها دفن الفقيه محمد الكابري الذي يبدو أنه هو ذاته: مور مع كنكي الذي ورد في حواره مع الأسكيا موسى (934-938هـ/1528- 1532م) هذا التوصيف للأمن الذي عم البلاد في عهد والده. أنظر:

J. 0. Hunwick, Timbuktu and the Songhay Empire, p: 23-24, n.6.

[90]- محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 153. وقد وردت لعلع في ص: 111 باسم: بحر ولول، وعند السعدي، تاريخ السودان، ص: 252 باسم: لولامي، وهي منطقة في إقليم دندي. انظر:

J. 0. Hunwick, Timbuktu and the Songhay Empire, p: xxxiii , 403.

[91] - P.F. de Moraes Farias, Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali: Epigraphy, Chronicles, and Songhay-Tuareg History ,London, British Academy, 2003, p: lxxiii.

[92]- محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 47.

[93]- المصدر نفسه، ص: 128-130.

[94]- زوليخة بنرمضان، المجتمع والدين والسلطة في إفريقيا الغربية ما بين القرنين 5 و10هـ/11و16م، ج2، ص: 220-221.

[95]- أنظر الجرد الذي قام به مادهو بانيكار للمناصب التي تولاها أبناء الأساكي في: الوثنية والإسلام، ص: 436-438.

[96]- لعل أهم مثال هنا هو ثورة بلمع صادق الذي استعان بأخيه كنفار صالح حاكم تندرم . انظر: محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 178.

[97] - Michal Tymowski, " Le territoire et les frontières du Songhaï à la fin du XVe et au XVIe siècle ", p: 218.

[98]- انظر: خالد شكراوي، الدين والسلطة في إفريقيا الغربية، ص: 138. وقد استند في الربط بين طبيعة السلطة وشكل نظام التبعية وبين الملكية العقارية على:

Maurice Delafosse, Haut-Sénégal-Niger, T3, p: 5-18.

[99]- بوفيل، تجارة الذهب وسكان المغرب الكبير، ص:112.

[100]- انظر: خالد شكراوي، الدين والسلطة في إفريقيا الغربية، ص: 139-140.

[101]- محمد أديوان، "مسارات الإسلام الروحي بين المغرب وإفريقيا"، التصوف ودوره في إرساء الروابط والعلاقات بين المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء، تنسيق: ماء العينين النعمة علي، الرباط، مطبعة الأمنية، 2017، ص: 96.

[102]- إيرا م لابيدس، تاريخ المجتمعات الاسلامية، ج2، ص:672.

[103] - Basil Davidson, A History of West Africa 1000-1800, Essex, Longman , 1985, p: 177-178.

[104] -Abdel Wedoud Ould cheikh, Tribu et Etat en Afrique, Rabat, Contre Des Etudes Saharienne, 2014, p:92.

[105]- البكري، المسالك والممالك، ج2، ص: 372-373.

[106]-المصدر نفسه، ج2، ص: 372-373.

[107]- الإدريسي، نزهة المشتاق، ج1، ص: 28.

[108]- محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 57. والإشكالية هنا هي أن شريف مكة لا يملك الصلاحية والشرعية السياسية لذلك.

[109]- من أهمها الأسئلة التي طرحها على محمد بن عبد الكريم المغيلي، وجلال الدين السيوطي، والعاقب بن عبد الله الأنصمني المسوفي.

[110]- أنظر مثالا لذلك عند: أي إم لويس، الإسلام في إفريقيا الإستوائية، تر: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2010، ص: 105-106.

[111]- أول الأخبار عن ركب الحج السوداني نجدها في مملكة غانة المسلمة حيث أشار الزهري في معرض حديثه عن حسن إسلامهم انهم "ساروا إلى مكة وحجوا وزاروا وانصرفوا إلى بلادهم". كتاب الجعرافية، ص: 125. أما حج الملوك فأول من دشنه ملوك مالي هو: برمندان ثم تابعه الملوك بعده. انظر: ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج6، ص: 266.

[112]- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج6، ص: 267. وينص هنا أن ساكورة/سيكرة ليس من سلالة المناسي، بل هو مولى من مواليهم تغلب على ملكهم، واستطاع القضاء على الفوضى وتوسيع مجال حكم الملنكي، وقد قتل في منطقة تاجورا من قبل قاطعي طريق أثناء عودته من تأدية مناسك الحج.

[113] - Dede Jean-Charles, "Usurpations de fonctions et appropriations de pouvoir dans l'empire Songhay : l'exemple du Cadi Mahmoud ben Omar ben Mohammed Aqit de Tombouctou (1493-1548)", Revue Ivoirienne d' Histoire, 23(2014), p: 72-73.

ويمكن مقارنة هذا الرأي بما جاء عند: مادهو بانيكار، الإسلام والوثنية، ص: 136. عندما اعتبر إسناد منصب شيخ الإسلام لمحمود بن عمر بمثابة تدمير لإمبراطورية السنغاي.

[114]-op. cit. P: 74-75.

في هذا السياق يرى فارياس أن سن علي رغم ما قيل عن الميراث الوثني في ثقافته بسبب طفولته التي قضاها عند أخواله، فإنه قد نشأ في بيئة مسلمة، لكنها لم تكن قد استقلت عن التقاليد المحلية، وبالتالي لم يكن الحضور الإسلامي فيها على مستوى التصورات والممارسات والسلوكات بارزا مثل منطقة الساحل. انظر:

P.F. de Moraes Farias, Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali, p: 215.

[115] - OP. CIT.P: 76.

ومن استدلالات الكاتب في تأكيد نظريته ما ذكره محمود كعت عن الخلاف بين الأسكيا محمد والقاضي محمود بن عمر أقيت عندما رد الثاني عماله ومنعهم من القيام بالمهام الموكلة لهم بجباية الضـرائب من مدينة تنبكت، حيث لامه الأسـكيا مذكرا إياه بالدول التي حكمت المدينة دون أن يمنع قضـاتها الملوك من صـلاحياتهم، لكن القاضـي أجابه: "هل نسـيت أم تناسـيت يوم جئتني في داري وأخذت برجلي وثيابي فقلت: جئت أدخل في حرمتك وأسـتودعك نفسـي أن تحول بيني وبين جهنم، وانصرني وامسك بيدي حتى لا أقع في جهنم، وأنا وديعتك. فهذا سبب طردي رسلك ورد أمرك. فقال: نسيت ذلك والله، ولكن ذكرته الآن، صـدقت والله جزيت خيراً وكفيت شـراً. أطال الله إقامتك بيني وبين النار وغضـب الجبار، فأنا أسـتغفر الله وأتوب إليه، وحتى الآن أنا وديعتك آخذ بذيلك فأثبت في ذلك المكان. ثبتك الله وأدفعن عن نفسـي، وقبل يد الشيخ، وودع الشيخ وركب ورجع فرحاً مسروراً داعياً للشيخ بطول البقاء بأن يقبضـه الله قبل موت الشيخ رحمه الله". تاريخ الفتاش، ص:127.

[116]- خالد شكراوي، الدين والسلطة في إفريقيا الغربية، ص: 173-174.

[117]- حول هذا الموضوع يؤكد فارياس على الفرق الكبير بين ما تدل عليه النقوش المكتشفة في غاو وكوكيا وتنبكت من جهة، وبين مضامين الكتابات السودانية، انظر نماذج لذلك في:

P.F. de Moraes Farias , "Intellectual Innovation and Reinvention of the Sahel", p:104-105.

[118]- انظر نماذج لذلك في: السعدي، تاريخ السودان، ص: 229، 230، 259.

[119]- محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص: 124. السعدي، تاريخ السودان، ص: 120.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 749 – 766
الترقيم الدولي: 4350-1112 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2406-2588

حركات الهجرة واللجوء بين دولة الخلافة والإمبراطورية البيزنطية حتى منتصف القرن الثامن ميلادي/القرن الثاني هجري

Movements of Immigration and Asylum between Caliphate and Byzantine Empire until mid-eighth Century

طالب الدكتوراه منصف مباركية
كلية الآداب والحضارة الإسلامية – جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة
hippone_cityboy@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/09/23 تاريخ القبول: 2022/02/22

الملخص:
رغم طبيعة العلاقات المتوتّرة والعدائية التي جمعت دولة الخلافة والإمبراطورية البيزنطية، كانت الدولتين تمثّلان ملاذا آمنا للعديد من العناصر المهاجرة بين الطرفين عبر الحدود، حيث شهدت الفترة منذ قيام الدولة الإسلامية حتّى سقوط الأسرة الأموية منتصف القرن الثامن ميلادي/القرن الثاني هجري العديد من حركات الهجرة واللجوء بين الدولتين بشكل فردي أو جماعي تخص سكّان أو رعايا أحد الطرفين، وكانت دوافع هذه الظاهرة متعدّدة وفي الكثير من الأحيان متشابكة، وشملت بشكل عام الجوانب الشخصية والسياسية والدينية، وقد حظيت العناصر اللاجئة بين المسلمين والروم عموما باستقبال حسن حيث كان يتمّ معاملتها باحترام ويتمّ توفير كلّ مقوّمات الاستقرار لها من أجل تسهيل عملية إدماجها في الحياة العامة للمجتمع الجديد، وإذا كانت حركات الهجرة واللجوء تنتهي في معظم الحالات باستقرار نهائي لأصحابها في البلد الجديد، فإنّ حالات أخرى سجّلت عودة العناصر اللاجئة إلى بلدها الأصلي بعد الوصول إلى تسويات مرضية مع السلطة الحاكمة فيها.
الكلمات المفتاحية: الهجرة واللجوء؛ المسلمون؛ البيزنطيون؛ الخلافة؛ بلاد الروم.

Abstract:

Despite the hostile relations that brought together the Caliphate State and the Byzantine Empire, the two countries represented a safe haven for many immigrant elements between the two parties, This paper examines the migration and asylum between the two states during the period from the establishment of the Islamic State until the fall of the Umayyad dynasty in the mid-eighth century. The motives of this phenomenon were multiple and in many cases intertwined and included in general the personal, political and religious raisons. The refugee elements among Muslims and the Byzantines were well received as they were treated with respect in aims to facilitate their integration into the new society, In general the movements of immigration and asylum end in most cases with the permanent residence in the new country, but other cases recorded the return of the refugee elements to their home country after reaching satisfactory arrangement with the authorities.
Key words: Immigration and Asylum; Muslims; Byzantines; Caliphate; Byzantine Empire.

مقدّمة:

اصطبغت العلاقات بين دولة الخلافة والإمبراطورية البيزنطية منذ بداية الاحتكاك بينهما بالطابع العدائي حتّى أنّ المؤرخ هاملتون جب Hamilton Gibb يقول في ذلك: «لو أن طلبة تاريخ العصور الوسطى رأوا في ((العلاقات العربية البيزنطية)) سجلا لا يكاد يتعدى أخبار الحروب المتواصلة لكانوا في ذلك معذورين، وهذا السجل على هذا النحو لا يخالف الحقيقة، لأن الحروب عند الثغور استمرت دون انقطاع تقريبا طوال قرون»[1]، لكنّ التفاعل بين الطرفين لم يبق مع ذلك حبيس المواجهات العسكرية وإنّما تعدّاه ليشمل العديد من المجالات الأخرى، ومنها الجانب الاجتماعي الذي رغم ما يمثّله من أهمية نظرا لحالة العداوة التي كانت بين دولة الخلافة والإمبراطورية البيزنطية إلّا أنّه لم يحظ بالاهتمام الكافي في الدراسات المهتمّة بالعلاقات بين المسلمين والروم خلال الفترة المبكّرة من بداية الاحتكاك بين الطرفين منذ انطلاق موجة الفتوح الكبرى في الشام حتى سقوط الدولة الأموية، رغم أنّ هذا الجانب كان يحتلّ مكانة مهمة من التفاعل بين الطرفين خارج الصدامات العسكرية والعداوة السياسية، وهذا المقال يسعى لمعالجة جانب محدد من هذا التفاعل من خلال تسليط الضوء على ظاهرة الهجرة واللجوء بين الطرفين حتى سقوط الدولة الأموية منتصف القرن الثامن ميلادي (132هـ)، حيث تشمل الدراسة عمليات النزوح بين البلدين للجماعات والأفراد الذين كانوا يعدّون من رعايا احدى الدولتين بغض النظر عن العرق أو حتّى الدين، وتدور إشكالية الموضوع على هذا الأساس حول حالات الانتقال عبر الحدود بين الطرفين والدوافع المتحكّمة فيها وطبيعة الحياة التي كان يختبرها المهاجرون واللاجئون في مناطق استقرارهم الجديدة؟ ونهدف من وراء هذا العمل إلى رصد وإبراز حركات انتقال السكان بين الفضاء الجغرافي لدولة الخلافة والإمبراطورية البيزنطية في إطار الهجرة واللجوء على امتداد قرن ونيف من الزمن منذ العهد الراشدي حتى سقوط الدولة الأموية، وما يرتبط بهذه الحركية السكانية من تفاعلات، وكيفية تعامل الدولتين مع هذه الظاهرة، بالإضافة إلى محاولة تغيير الصورة النمطية عن طبيعة التفاعل بين رعايا كل طرف مع الخصم الرئيسي لدولتهم، ومحاولة استكمال دراسة جوانب أخرى من العلاقات بين المسلمين والروم لم تحظ بالاهتمام الكافي.

من أجل معالجة الإشكالية المطروحة والوصول إلى الأهداف المرجوّة تمّ جمع الروايات التاريخية ذات الصلة بالموضوع من مختلف المصادر المتوفّرة في الفضاءين العربي والبيزنطي بهدف تحقيق رؤية شاملة ومتوازنة للظاهرة، ومن ثمّ العمل على تحليل هذه الروايات ومقاربتها ومحاولة التوفيق بينها من أجل إخراج دراسة موضوعية متكاملة.

الهجرة عبر الحدود:

عرفت منطقة الحدود بين الطرفين حركات انتقال ونزوح عديدة لرعايا الدولتين تحت ظروف مختلفة، واتخذت في بعض الحالات عمليّات انتقال كبرى بشكل جماعي في حين اتخذت في حالات أخرى الصفة الفردية.

بدأت عمليات اللجوء الجماعي لرعايا الإمبراطورية البيزنطية داخل حدود الدولة الإسلامية في وقت مبكّر نسبيا من سيطرة المسلمين على الشام، وطيلة الفترة من إتمام سيطرة المسلمين على ممتلكات بيزنطة في الشرق حتّى سقوط الدولة الأموية بين 17-132هـ/638-750م تسجّل المصادر أربع عمليّات نزوح كبرى لسكان من آسيا الصغرى إلى بلاد الإسلام.

أولى هذه العمليّات حدثت في السنوات الأولى لقيام الدولة الأموية وبالتحديد سنة 45هـ (665م) عندما انضمّ خمسة آلاف شخص من السلاف (الذين تطلق عليهم المصادر العربية اسم الصقالبة) إلى عبد الرحمن بن خالد المخزومي الذي كان يقود حملة ضدّ بلاد الروم تلك السنة، فعاد بهم إلى الشام أين تمّ توطينهم في

Seleukobolos بمنطقة أفامية Apameia شمال غرب حماة في سوريا [2]، وليس واضحا في أيّ منطقة من آسيا الصغرى صادف عبد الرحمن هؤلاء السلاف أو الظروف التّي اجتمع فيها بهم وأفضت إلى التحاقهم بالمسلمين هناك، فالمصادر لا تسعفنا بشيء في هذا الأمر، لكنّنا مع ذلك نعرف أنّهم على الأرجح كانوا من العناصر التّي أسرها الإمبراطور قنسطانز الثاني Constans II في حملته على تسالونيكا في البلقان سنة 658م (37-38هـ) ثمّ قام بنقلهم إلى آسيا الصغرى لتوطينهم هناك[3].

أمّا الحالة الثانية، فنملك عنها معلومات أكثر وتفاصيلا أدقّ وحدثت بعد أوّل انتقال للسلاف إلى الدولة الإسلامية بثلاثين سنة تقريبا، لكن هذه المرّة انضمّ عدد أكبر منهم إلى صفوف المسلمين بعد معركة سيباستوبوليس Sebastopolis عند الحدود الأرمينية سنة 692م (73هـ)، حيث قرّر عشرون ألفا من السلاف (أو سبعة آلاف حسب رواية المؤرخ ميخائيل السرياني) بقيادة شخص يدعى نبولوس Neboulos - بعد اتفاق بينه وبين قائد المسلمين محمد ابن مروان - الانفصال عن الجيش البيزنطي والانحياز إلى جيش الخلافة مقابل امتيازات وإغراءات كبيرة [4]، ويترتّب عن هذه الرواية، التي لا نشكّ في صحّتها بغض النظر عن بعض تفاصيلها والأرقام التي تقدّمها، يترتّب عنها تساؤلات كثيرة عن حقيقة إدراك المسلمين لوضعية وأحوال السلاف في الإمبراطورية والجيش البيزنطي؟ واستغلالهم لهذا الأمر، وعن كيفية ربط الاتصال بهم من أجل استمالتهم؟ على كلّ حال كان هؤلاء السلاف قد جلبهم الإمبراطور جستنيان الثاني Justinian II من البلقان أيضا قبل هذه المعركة بفترة قصيرة جدا حوالي سنة 688م (69-70هـ) فقط، وقام بتوطينهم في كيزيكوس Kyzikos بمنطقة بيثينيا من أجل إعادة إعمارها أين تمّ منحهم أراض زراعية هناك[5]، ما يوحي أنّهم كانوا على الأرجح يحترفون هذا النشاط في مناطق استقرارهم بالبلقان، وبعد التحاقهم بأرض الخلافة تمّ توطينهم في منطقة الثغور من أجل الاستفادة منهم من الناحيتين الاقتصادية والدفاعية.

وفي أواخر القرن الأوّل هجري استقبلت الدولة الإسلامية دفعة جديدة من الوافدين المسيحيين لكن هذه المرة من الأرمن سنة 713م (95-96هـ) بعدما طردهم الإمبراطور فيليبيكوس Philippicos من بلاده على خلفية الخلافات الدينية بين الطرفين حيث تمّ توطينهم في ملطية وأرمينية الرابعة ما أتاح للمسلمين كسب حلفاء جدد على الحدود في مواجهة البيزنطيين [6]، والحقيقة أنّ الأرمن كان لديهم حضور سابق معتبر في هذه المنطقة ولم تكن هجرتهم إليها مستجدّة، حيث عرفت ملطية قبل هذا التاريخ توافد مجموعات من هؤلاء العناصر للاستقرار في المدينة منذ هجرها المسلمون خلال فتنة ابن الزبير[7].

وبعد ذلك بسنوات قليلة فقط توافدت مجموعة أخرى من رعايا الدولة البيزنطية إلى بلاد الإسلام لكن هذه المرة من اليهود على الأرجح، على خلفية الاضطهاد الديني الذي تعرضت له الفرق التي لا تتبع المذهبي الرسمي للدولة، حيث قام الإمبراطور ليو الثالث Leo III سنة 722م (103-104هـ) بإجبار اليهود وأحد الطوائف المسيحية (المونتانيين Montanists) على قبول التعميد وفق طقوس الكنيسة البيزنطية[8]، ويذكر المؤرخ ميخائيل السرياني أنّ هذا الاجراء التعسفي ضدّ الطوائف الأخرى من طرف الإمبراطور البيزنطي أدّى إلى هروب عدد منهم إلى دولة الخلافة[9] دون أن يحدّد هويتهم للأسف، لكن إشارة ثيوفانس إلى أنّ اليهود خضعوا للتعميد ضدّ إرادتهم وأنّ المونتانيين قاموا لاحقا بإحراق أنفسهم داخل كنائسهم[10]، يجعلنا نفترض أنّ من انتقل إلى الخلافة هم من اليهود تحديدا بما أنّ المسيحيين قد قتلوا أنفسهم، ولا نملك أيّ معلومة حول عدد هؤلاء الوافدين الجدد أو المناطق التي تمّ توطينهم فيها لكن التجارب السابقة حول تعامل المسلمين مع اللاجئين من الفضاء البيزنطي تجعلنا نعتقد أنّه قد جرى إنزالهم في منطقة الثغور أيضا كما المجموعات التي سبقتهم، كما نعتقد أنّ هذه الهجرة قد حدثت بتأثير من تجربة الأرمن مع الخلافة قبل ذلك بسنوات قليلة حيث أنّ استقبال

المسلمين لهؤلاء المسيحيين والتسامح الديني الذي أظهروه تجاههم قد شجّع اليهود على الانتقال بدورهم إلى خصوم البيزنطيين الأكثر انفتاحا وتقبلا للديانات والطوائف الأخرى.

وبجانب عمليّات اللجوء الجماعية كان هناك العديد من الحالات الفردية أو التي تضمّ أعدادا محدودة من الأشخاص، والذين عادة كانوا يحتلون مراكز مهمّة في الهيكل الإداري والعسكري داخل الإمبراطورية قبل الانشقاق والالتحاق بالمسلمين مثل حالة جناديوس Gennadius الذي كان مسؤولا عن أرخونية إفريقيا قبل أن يلجأ إلى العرب بعد تحييده من منصبه إثر تمرد قام به الجنود[11] فاتصل بمعاوية في دمشق وأطلعه بالوضع القائم في إفريقية مقترحا عليه إرسال جيش لغزوها بالتعاون معه، فبعث به الخليفة مع عشرة آلاف رجل تحت قيادة معاوية بن حديج سنة 45هـ (665م)[12]، لكنّ القائد البيزنطي المتمرّد لم يوفّق في مواصلة مشاريعه المشتركة مع المسلمين حيث توفي في الإسكندرية قبل أن تصل الحملة إلى هدفها[13].

ونسجّل أيضا حالة أخرى تخصّ أحد النبلاء البيزنطيين الذي هرب إلى الشام مع عدد كبير من أنصاره على خلفية تجاوزات ارتكبها في بلاده[14] أين اتصل بعبد الملك بن مروان لترتيب عملية انتقاله للإقامة ببلاد الشام، حيث وافق الخليفة على طلبه للاستقرار بمدينة طرابلس مقابل أداء الخراج[15]، وقد كان هذا الأمر سوء تقدير خطير من عبد الملك بن مروان حين سمح له بالاستقرار في المدينة التي كانت حتّى ذلك الوقت غير مأهولة بالمسلمين وموقعها على الساحل يتيح لها الاتصال بسهولة مع بلاد الروم، وبالفعل فبعد حوالي سنتين من الإقامة بالمدينة قام القائد البيزنطي بالانقلاب على المسلمين وسيطر على طرابلس مستغلا انسحاب القوّات التي كانت مرابطة هناك بعد نهاية فترة خدمتها، فقتل عاملها وأسر سكانها من اليهود ثم رجع إلى بلاد الروم، لكنّ المسلمين استطاعوا بعد ذلك أن يأسروه في احدى المواجهات البحرية مع البيزنطيين وأتوا به عبد الملك بن مروان فأمر بقتله[16].

إنّ استقبال المسلمين لدفعات عديدة من سكّان ورعايا الإمبراطورية البيزنطية قد ساهم في تعزيز الوضع الديمغرافي في مناطق الثغور بعناصر جديدة من خارج الفضاء الجغرافي للدولة الإسلامية، وهذا بدوره قد أدّى بشكل مؤكّد ليس فقط إلى تنويع التركيبة الاجتماعية للدولة الأموية، وإنما أيضا إلى تفاعل حضاري بين مختلف هذه العناصر مع غيرهم من سكان الدولة الإسلامية، حيث يبدو من المنطقي جدا أنّ هؤلاء السلاف والأرمن واليهود قد أدخلوا معهم بعض موروثهم الثقافي والحضاري إلى المجتمع الأموي خاصة في منطقة الثغور.

وعن الجانب الإسلامي لا نسجّل إلّا عملية هجرة جماعية واحدة لرعايا الخلافة نحو الأراضي البيزنطية حدثت مباشرة بعد السنوات الأولى لفتح المسلمين الشام، وتخصّ ملك الغساسنة جبلة بن الأيهم مع حوالي ثلاثين ألفا من أنصاره، وتصادفنا في هذه الحادثة إشكالية تتعلّق بقضية إسلام جبلة، حيث تتضارب الروايات حول هذه المسألة فمنها من يذكر أنّه أسلم ثمّ ارتدّ ودخل بلاد الروم على إثر شجار جمعه برجل مسلم من مزينة فأراد عمر بن الخطاب أن يقيم عليه الحد، ومنها من ينفي اعتناقه الإسلام وأنّه فضّل البقاء على نصرانيته على أن يدفع الصدقة بدل الجزية لكن الخليفة رفض ذلك فلجأ إلى بلاد الروم[17]، لكن الثابت أنّ جبلة بن الأيهم سواء أسلم أو بقي مسيحيا كان يُعدّ من رعايا الدولة الإسلامية ذلك الوقت، وأنّ الخلاف مع عمر بن الخطاب والإهانة التي شعر بها هما اللذان دفعاه للانتقال من الشام إلى بلاد الروم أين اتصل هناك بالإمبراطور هرقل الذي أظهر له احتراما كبيرا فأكرمه وقرّبه فجعله من خاصة حاشيته، فبقي هناك حتّى وفاته سنة 53هـ (673م) حسب ما ترويه المصادر[18].

وكان الانتقال بصفة فردية أو بأعداد محدودة للاستقرار داخل بلاد الروم أكثر شيوعا، ونملك بعض الأخبار عن تجارب خاضها مسلمون أو مسيحيون من رعايا الدولة الإسلامية في هذه الفترة، ومن أبرز

الأمثلة عن التجاء المسلمين بالبيزنطيين نجد حالة فريدة وثّقتها المصادر في فترة مبكّرة من تأسيس الدولة الإسلامية وتتعلّق بأحد الصحابة من قريش يدعى ربيعة بن أمية الذي هرب في خلافة عمر بن الخطاب من المدينة إلى الشام ومنها إلى بلاد الروم فتحوّل إلى المسيحية واستقرّ هناك حتّى وفاته بسبب قيام الخليفة بجلده ونفيه إلى خيبر عقابا له على شرب الخمر[19]، ولا نعلم بالتحديد تاريخ هذه الحادثة وفي أي منطقة استقر هذا القرشي ببلاد الروم، لكن إشارة المصادر أنّه التحق بهرقل (قيصر) ومات عنده تجعل من المنطقي أنّ تاريخ التجاءه إلى البيزنطيين كان قبل وفاة الإمبراطور البيزنطي سنة 641م (20هـ)[20] بالضرورة، كما توحي الرواية أيضا أنّه استقر بالقسطنطينية على الأرجح وأنّ مدّة اقامته هناك كانت قصيرة.

ونسجّل في المصادر حادثة مشابهة وقعت في وقت لاحق أواخر القرن الأوّل هجري في خلافة الوليد بن عبد الملك حول شخص قرشي أيضا من سكان المدينة يدعى الصلت بن العاص التحق ببلاد الروم عبر نصيبين فتحوّل إلى النصرانية واستقر هناك حتّى وفاته بعد أن أقام عليه عمر بن عبد العزيز الحد بسبب شربه الخمر[21]، ولا نعلم أيضا بشكل دقيق تاريخ هذه الواقعة لكن حدوثها خلال ولاية عمر بن عبد العزيز على المدينة يؤكّد أنّها كانت في الفترة بين 87-93هـ (706-712م)[22].

وهناك أيضا حالة الجحّاف بن حُكيم السُّلمي الذي ارتكب تجاوزات خطيرة في خلافة عبد الملك بن مروان كادت أن تحيي الحروب القبلية في منطقة الجزيرة من جديد عندما أغار على قبيلة بني تغلب النصرانية فقتل منهم أعدادا كثيرة ونكّل بهم ثمّ هرب مع بعض أصحابه إلى بلاد الروم، أين استقبله البيزنطيون بحماس كبير وسمحوا له بالاستقرار في بلادهم فعاش هناك لفترة متنقلا بين طرابزندة (طرابيزون)، وكمخ، وقاليقلا، وقد حظي أثناء إقامته ببلاد الروم بمعاملة جيّدة من طرف البيزنطيين الذين عرضوا عليه الدخول في النصرانية مقابل امتيازات كبيرة، ورغم أنّه رفض هذا العرض مفضّلا البقاء على دينه إلّا أنّه لم يتردد في الاشتراك مع الجند البيزنطي في مواجهة قوّات المسلمين المضطلعة بحملات الصوائف حتّى أنّه ألحق بهم خسائر معتبرة [23].

ومن الحالات الشائعة لهروب الأفراد إلى بلاد الروم نجد فئة العبيد الذين كانوا يجدون في بيزنطة ملاذا لهم للتخلّص من أسيادهم في بلاد الإسلام، ومن العينات التي حفظتها لنا المصادر قصّة أحد موالي أم البنين من بني أمية يكنى "البريدي"، وإن كنّا نجهل أصله أو حتّى أسباب وملابسات هروبه إلّا أّننا نعرف بعض تفاصيل أخباره في بلاد الروم، حيث يبدو أنّه استقر في ناحية بافلاجونيا (أفلاجونية في المصادر العربية) في الشمال والتحق بالقوّات البيزنطية هناك، ويبدو أيضا من خلال الأحداث التي ترويها المصادر أنّه كان يتمتّع بمقدرات قتالية معتبرة يمكن تبيّنها من خلال مجريات احدى المعارك التي خاضها بجانب البيزنطيين في مواجهة قوّات المسلمين التي كانت تقوم بحملة الصائفة سنة 115هـ (733م) حيث استطاع أن يُلحق بهم خسائر معتبرة إذ قتل خمسة من المسلمين في مبارزات فردية واحدا تلو الآخر حتّى تصدّى له أخيرا عبد الله البطّال قائد الجيش فقتله[24].

أمّا فيما يتعلّق بالمسيحيين رعايا الخلافة، فنملك على الأقل ثلاثة حوادث مؤكّدة كان لها انعكاسات مؤثّرة على الأحداث والمواجهات بين المسلمين والروم، تتعلّق الحالة الأولى بشخصين من سكان طرابلس كانا شاهدين على تحضيرات كبيرة قام بها والي الشام معاوية بن أبي سفيان بالمدينة لغزو القسطنطينية سنة 34هـ (654-655م)، وعلى الرغم من أنّهما كانا في خدمة المسلمين حسب ما يذكر المنبجي إلّا أنّ ذلك لم يمنعهما من إظهار ولائهما للمسيحية حيث قاما تحت تأثير الحميّة الدينية باقتحام سجن المدينة وتحرير الأسرى البيزنطيين الذين كانوا موجودين فيه ثمّ قتلوا عامل المدينة مع المسلمين الذين كانوا بها وأحرقوا السفن والتجهيزات التي تمّ تجميعها من أجل الحملة المزمع تنفيذها ضد العاصمة البيزنطية، وبعد ذلك ركبوا البحر

والتحقوا ببلاد الروم[25]، أمّا الحالة الثانية فتتعلّق بأحد المهندسين من بعلبك Helioupolis في لبنان يدعى كالينيكوس Kallinikos الذي التحق بالقسطنطينية في الفترة التي كانت تحت حصار المسلمين الذي دام سبع سنوات كاملة، وهناك صنع للبيزنطيين سلاحا فتّاكا يتمثّل في نوع من النار استعملت لإحراق سفن المسلمين[26]، ونجد ما يدعم هذه الرواية حتّى في المصادر الإسلامية حيث يذكر ابن عساكر أنّ هذا الشخص الذي يحدّد بدقة أنّه "رومي"، قد اتصل بمعاوية قبل ذلك وعرض عليه هذا الاختراع لاستخدامه ضدّ سفن الروم في البحر لكنّ الخليفة رفض اقتراحه بسبب موانع دينية على ما يبدو حيث أجابه: "لا أكون أوّل من حرّق بها، وعذّب بعذاب الله"، فهرب (الرومي) إلى الملك البيزنطي الذي قبل عرضه فصنعها لهم وكانت سببا في إلحاق خسائر كبيرة بالأسطول الإسلامي والمسلمين[27]، وليس معلوما بالضبط السنة التي التحق فيها كالينيكوس بالقسطنطينية، فثيوفانس المصدر الرئيسي لهذه الفترة يوحي حديثه في معرض سرده لهذه الحادثة أنّه التحق بالروم في آخر سنوات الحصار، أي حوالي سنة 678م (59هـ) إذا كانت بدايته سنة 671م (51هـ)، في حين أنّ هيم H. Hime الذي يؤرّخ الحصار بين سنوات 674-676م (54-56هـ) يحدّد سنة وصول كالينيكوس إلى القسطنطينية بعام 673م (53هـ) [28]، أي قبل بداية الحصار بسنة، وفي حين لا يمكن الجزم بصحة أيّ من التاريخين إلّا أنّ السنة التي يحدّدها هيم تبدو مبكّرة نوعا ما فنحن نعلم من خلال الرواية العربية لهذه الحادثة أنّ كالينيكوس كان يعرف ويمتلك بالفعل تركيبة هذا السلاح (النار الإغريقية) عند الاتصال بمعاوية وبالتالي لم يكن بحاجة إلى وقت كبير من أجل تطويره ومن المنطقي أنّه كان سيضع سلاحه هذا قيد الاستخدام مباشرة بعد التحاقه بالبيزنطيين، وهذا السلاح يرجّح أغلب الباحثين أنه وظّف لأول مرة ضدّ البحرية الإسلامية في السنة الأخيرة من الحصار وكان السبب المباشر في هزيمة وانسحاب المسلمين وذلك إما سنة 677م (57هـ)[29] أو سنة 678م (58هـ)[30] حسب رأي كل باحث في مدة الحصار وسنة نهايته، لكن منطقيا يبدو من شبه المؤكّد أنّ كالينيكوس لم يلتحق بالقسطنطينية على الأرجح إلا بعد سنة 675م (55هـ) كأقلّ تقدير.

أمّا الحادثة الثالثة، فتتعلّق بمجموعة من البحّارة المصريين في الأسطول الإسلامي أثناء أحداث حصار مسلمة بن عبد الملك للقسطنطينية أواخر القرن الأول هجري، حيث قرروا بعد فترة قصيرة من وصولهم إلى بحر مرمرة، وعقب مشاورات فيما بينهم، الالتحاق بالبيزنطيين أين قاموا بالتسلّل ليلا عبر قوارب النقل في الأسطول إلى العاصمة وهناك قدّموا للإمبراطور معلومات حسّاسة عن قوّات المسلمين ووضعيتهم وأطلعوه على مكان اختباء الأساطيل الإسلامية في خليج نيقوميديا، وهذه المعلومات القيّمة ساهمت بشكل فعّال في التأثير على مجريات الصراع بين المسلمين والروم وكانت سببا في الحاق خسائر فادحة بالبحرية الإسلامية بعد أن أرسل الإمبراطور تشكيلة من السفن قاذفات اللهب إلى المنطقة التي حدّدها البحارة المصريون فأغرقوا سفن المسلمين واستولوا على تجهيزاتهم مع الكثير من الغنائم الأخرى[31].

في ختام هذا العنصر أودّ الإشارة إلى رواية مثيرة للاهتمام عن حالة غير مسبوقة في العلاقات بين المسلمين والبيزنطيين، تتعلّق بشخصية بارزة في الحياة العامة للمجتمع والدولة الأموية هو مروان بن محمد آخر خلفاء بني مروان الذي تذكر المصادر أنّه فكّر في الالتجاء إلى بلاد الروم بعد تضعضع موقفه العسكري والسياسي أمام الثورة العباسية إثر الهزيمة التي تعرّض لها في معركة الزاب الشهيرة في مواجهة عبد الله بن علي سنة 132هـ (750م) حيث قرر أن يكاتب الإمبراطور البيزنطي ويعقد معه اتفاقا على أن ينزل بإحدى مدن الروم يتخذها مقرا له حتّى يجتمع إليه أنصاره ومواليه فيعيد تنظيم جيشه في ظروف أحسن[32]، ربّما تبدو هذه القصة للوهلة الأولى غير قابلة للتصديق بسبب الاختلاف الديني أساسا وأيضا بحكم مركز مروان بن محمد السياسي كخليفة للمسلمين وردّ الفعل السلبي الذي سيواجهه من الأمّة في حالة احتماءه بعدوها الأكبر

(الروم) حتّى أنّ أحد مرافقيه، لكن بدافع من الحميّة العصبية ضدّ القيسية وليس بدافع النصيحة، سعى في إثناءه عن هذه الخطوة قائلا: «أعيذك بالله أن يحكم فيك أهل الشرك وتمّلكهم أمرك»[33]، لكنّ الظروف التي كان يواجهها مروان بن محمد في ذلك الوقت لم تترك له مجالا واسعا للمناورة وحدّت كثيرا من الخيارات المتاحة أمامه حيث أنّ استفحال الثورة العباسية ونجاحها في السيطرة على القسم الشرقي من الخلافة، واضطراب أحوال الدولة الأموية في ذلك الوقت مع عدم استقرار الشام الذي كان دائما يمثل مركز الدولة وصمّام الأمان فيها خلال فترات الفتن، يجعل من التفكير في اللجوء المؤقّت إلى بلاد الروم خيارا منطقيا وخطوة مقبولة على الأقل من الناحية الاستراتيجية بغض النظر عن الاعتبارات الدينية أو السياسية، إنّ هذه الحادثة إن صحّت تعتبر سابقة في تاريخ العلاقات العربية البيزنطية حيث لم يُقدم على التفكير في هذا الأمر أيّ شخص من المسلمين بهذا المستوى من قبل.

أمّا فيما يتعلق بالدوافع الكامنة وراء استقبال كل دولة باستمرار لرعايا منافستها فهي متعدّدة، وربّما يأتي على رأسها العامل السياسي حيث كانت تجمع الطرفين عداوة شديدة دفعت باستغلال كل فرصة يمكن أن تلحق الضرر السياسي بالخصم خاصة أنّ احتضان الجماعات الساخطة أو المعارضة يمكن أن تمنح الجهة المستقبلة ورقة مساومة وضغط في مواجهة منافسها، وكان احتضان مجموعات من العناصر السكانية لبعضهما البعض يمثّل أيضا نوعا من السياسات المناوئة خارج المواجهات التقليدية في الميدان العسكري، كما يعبّر عن تحدّ واضح للخصم ويهدف لإغاظته، ولا نهمل أيضا العوامل الاقتصادية والعسكرية حيث كانت كلا الدولتين تحتاجان بشكل متزايد لقوة بشرية كبيرة وعناصر نشيطة لتعمير وتأمين المناطق الحدودية أو تلك التي تعاني من تركز ضعيف للسكان، وقد كانت الجماعات المنتقلة عبر الحدود بين الطرفين تلبّي جزئيا هذه الحاجة.

دوافع الهجرة واللجوء:

تتباين دوافع الجماعات والأفراد للهجرة واللجوء إلى أحد البلدين حسب حالة كل واقعة، ونجد في بعض الحالات أنّ الدوافع تكون متعدّدة ومتشابكة، وعلى العموم يمكن تحديد الدوافع الأساسية في الجوانب الشخصية والسياسية والدينية التي سنقوم باستعراضها تفصيلا في هذا العنصر.

الدوافع الشخصية:

نجد هذا النوع من الدوافع بشكل خاص حاضرا بقوّة في معظم حالات اللجوء والهجرة كما يظهر أنّه قاسم مشترك بين العديد من الحالات الفردية لعمليات الانتقال إلى الطرف الآخر، وهذه الدوافع متعدّدة حيث كان تجاوز القانون والمخالفات التي يرتكبها الفرد في موطنه مثل عمليات القتل أو تجاوز الضوابط الدينية والخوف أو رفض الخضوع للعقوبات المترتّبة عن أفعالهم، والتي تستوجب عقوبات شديدة تصل في بعض الحالات إلى الإعدام، من الأسباب الرئيسية التي تدفع أصحابها إلى الهرب من أجل تفادي العقاب الذي ينتظره، أو كرد فعل على تطبيق الأحكام الشرعية عليهم، وهذا ما نلاحظه في حالة كل من جبلة بن الأيهم، وربيعة بن أمية، والصلت بن العاص، والجحّاف بن حُكيم السُّلمي عن الجانب الإسلامي مثلا، حيث تفيد المصادر ضمنيا أنّ السبب الذي دفع جبلة بن الأيهم إلى الارتداد عن الإسلام والالتحاق ببلاد الروم هو مزيج من الشعور بالإهانة والاستنكار لعزم عمر بن الخطاب إقامة القصاص عليه بعد اعتداءه بالضرب على رجل مسلم إذا لم يقم بإرضائه، حيث استنكف جبلة أن يتمّ معاملته على قدم المساواة مع رجل من العامة بحكم انتماءه ومكانته في قومه، حيث خاطب الخليفة قائلا: «وكيف وأنا ملك وهو سوقة؟» ثم عبّر عن خيبة أمله من موقف عمر بن الخطاب قائلا: «والله لقد ظننت يا أمير المؤمنين أن سأكون في الإسلام أعزّ مني في الجاهلية»[34]، ومع إدراكه لصعوبة الموقف الذي كان عليه بسبب إصرار الخليفة على تطبيق الشرع دون تحيّز أو تمييز قرّر جبلة

الانتقال مع أنصاره إلى القسطنطينية تجنّبا لإقامة الحد عليه الذي اعتبره إهانة وانتقاصا من قيمته ومكانته ما يدل على عدم اقتناعه بالإسلام ومبادئ العدل والمساواة التي جاء بها.

أمّا حالة ربيعة بن أمية والصلت بن العاص فلا تختلفان كثيرا عن تجربة جبلة بن الأيهم ولو أنّهما لم يستطيعا تجنّب إقامة الحد عليهما كما فعل هذا الأخير، ولا تخفي المصادر هنا فيما يخص ربيعة بالذات أنّ سبب التحاقه ببلاد الروم وتنصّره هناك راجع إلى الغضب الذي اعتراه بعد إقدام الخليفة عمر بن الخطاب على جلده بسبب تعاطيه الخمر[35]، في حين تنفي مصادر أخرى حدوث عملية الجلد وتذكر أن سبب هروبه هو خوفه من إقامة الحد عليه بعد شربه الخمر[36] التي تحرمها الشريعة الإسلامية على كل حال. وهو نفس التفسير الذي تقدّمه المصادر فيما يخص حالة الصلت أيضا حيث تُرجع سبب التجاءه للبيزنطيين وتحوّله للمسيحية إلى غضبه من عمر بن عبد العزيز الذي قام بتطبيق الحدّ عليه[37].

وفيما يتعلّق بحالة الجحّاف فالمسألة كانت أكثر خطورة حيث أنّ الجرائم التي ارتكبها في حق قبيلة بني تغلب بدافع الثأر كادت أن تؤدي إلى اذكاء النعرات القبلية من جديد، وشكلت تهديدا جدّيا للانسجام والاستقرار المجتمعي للخلافة التي عانت أصلا قبل سنوات من هذه الحادثة من حساسيات عصبية أدّت إلى معارك قبلية خطيرة بين المجموعة القيسية والمجموعة اليمنية في منطقة الجزيرة[38]، وما أقدم عليه الجحّاف من تجاوزات كان يستوجب عقوبة شديدة في حقّه تصل إلى الإعدام، وهكذا يظهر أنّ الخوف من القصاص وانتقام الخليفة كان هو السبب الذي جعله يقرّر الهروب إلى بلاد الروم[39].

وهناك حالات أخرى موثّقة لأفراد فرّوا إلى بلاد الروم بدافع التخلّص من أسيادهم المسلمين والانعتاق من حالة العبودية التي كانوا يعيشونها في بلاد الإسلام ونتحدث هنا بشكل خاص عن "البريدي" مولى أم البنين وإن كانت المصادر حفظت لنا اسم مثال واحد فإنّه على الأرجح يمكن أن يمثّل نموذجا عن عشرات أو مئات الحالات المشابهة.

أمّا عن الجانب البيزنطي فلا نملك بين أيدينا سوى المثال المتعلّق بالقائد البيزنطي الذي تذكره المصادر العربية باسم "بقناطر" الذي لجأ إلى بلاد الإسلام في عهد عبد الملك بن مروان واستقرّ به المقام في مدينة طرابلس الساحلية، ولا تسعفنا المصادر بأي شيء فيما يخص ظروف وخلفية انتقاله إلى بلاد الشام إلّا إشارة عابرة عن ارتكابه لتجاوزات ببلاده "لحدث كان منه بالروم"[40]، دون أن تحدّد طبيعة ودرجة خطورتها للأسف، وبالتالي يمكن تخمين الدوافع التي جعلته يقرّر اللجوء إلى المسلمين، والتي تتمثّل في خوفه من انتقام الإمبراطور والعقوبة التي كانت سيسلطها عليه.

ومن الدوافع الشخصية التي كانت عاملا مؤثرا في حركة اللجوء والهجرة أيضا نجد المكاسب المادية، حيث كانت الجماعات والأفراد تنتقل بين الطرفين استجابة للإغراءات والامتيازات كما في حالة السلاف سنة 692م (73هـ) كما سنشرح لاحقا، وأيضا حالة كالينيكوس إذ أنّ قيام هذا الأخير بعرض اختراعه (النار الإغريقية) على معاوية بن أبي سفيان قبل الالتجاء إلى البيزنطيين ينفي فرضية الدوافع السياسية أو الدينية حيث أنّه لم يتحرّج أبدا من عرض خدمته على الطرفين ما يشير إلى دوافع مادية قويّة كانت وراء تصرفاته وما يدعم هذا الطرح أنّ كالينيكوس لم يتصل بالروم إلّا بعد أن رفض معاوية بن أبي سفيان عرضه.

الدوافع السياسية:

كان الاضطهاد والحياة القسرية أو التمرد وإعلان الثورة على السلطة، أو الطموحات السياسية، تدفع أصحابها إلى اللجوء للطرف الآخر من أجل توفير الحماية أو طلب المساعدة في الصراعات الداخلية، وبعض هذه العناصر تتوفّر في حالة "جناديوس" قائد أرخونية إفريقيا مثلا الذي كان يتمتّع بمركز مرموق في الهيكل الإداري والعسكري للإمبراطورية ومسؤول عن منطقة واسعة تشمل كلّ ممتلكات الإمبراطورية في شمال

إفريقيا، والذي تعرّض لمؤامرة أطاحت به من منصبه، لكنّ طموحه السياسي ورغبته في استرجاع مركزه أفضى به إلى اللجوء إلى العرب والتحالف معهم من أجل غزو المنطقة التي كانت تحت إشرافه، وفي حين لا نعلم بالتحديد فحوى الاتفاق الذي جرى بين الطرفين والدور الذي أُسند للقائد البيزنطي في المشروع المشترك بينهما، إلّا أنّ انضمامه للجيش الإسلامي الذي أرسله معاوية بن أبي سفيان يؤكّد على وجود مكاسب سياسية محتملة لهذا القائد البيزنطي ضمن هذا التحالف، ربما يقضي بإعادة تنصيبه حاكما كما كان من قبل مقابل الخضوع للمسلمين وأداء الجزية في حالة الاستفادة من خدماته وعلاقاته في تسهيل السيطرة على الأرخونية التي كان يديرها.

وفيما يتعلق بالدوافع الكامنة وراء عمليات التحاق السلاف بالمسلمين وانتقالهم إلى داخل حدود الخلافة على مرّتين فيمكن ربطها بطريقة معاملة بيزنطة لهم وسياستها اتجاههم، حيث كانت تجمع الطرفين عداوة طبيعية منذ بداية تسربهم داخل حدود الإمبراطورية منتصف القرن الخامس واجتياحهم منطقة البلقان وفرضهم الحصار لاحقا على القسطنطينية بالتعاون مع الأفار سنة 626م (4-5هـ)[41] ما استدعى قيام الأباطرة بحملات عسكرية عديدة ضدّهم، كلّما كانت الظروف مواتية، من أجل إخضاعهم لسلطة الإمبراطورية، وهذه الحملات خاصة في عهد قنسطانز الثاني Constans II وجستنيان الثاني Justinian II انتهت بأسر عدد كبير من هؤلاء السلاف وإجبارهم على الانتقال من مراكزهم في البلقان وتوطينهم ضدّ إرادتهم في مناطق متفرّقة داخل آسيا الصغرى[42] ثمّ تجنيدهم ضمن الجيش البيزنطي لتعزيز القدرات الدفاعية لأقاليم الإمبراطورية في الأناضول في مواجهة هجمات المسلمين المتكرّرة، حيث ساهم الاضطهاد وعمليّات الترحيل القسري هذه في ترسيخ مشاعر الكراهية عند السلاف ضدّ الإمبراطورية البيزنطية ما كان سببا في انتقالهم إلى المسلمين - أعدائها اللدودين - في أوّل فرصة أتيحت لهم للاتصال بهم، كما لا نُغفل الدوافع المادية أيضا على الأقل فيما يخص الدفعة الثانية من السلاف والأكثر عددا التي استوطنت مناطق الثغور الشامية سنة 692م (73هـ)[43] إذ يبدو أنّ الإغراءات التي قدّمها محمد بن مروان لنبولوس قائد فرقة السلاف في الجيش البيزنطي قد ساهمت بشكل كبير في تغيير ولاءه لصالح المسلمين والانتقال إلى صفوفهم، حيث يذكر المؤرّخ البيزنطي ثيوفانس أنّ قائد جيش المسلمين في معركة سيباستوبوليس اتصل بنبولوس لاستمالته وأرسل إليه كيسا مملوء بالقطع الذهبية مع وعود كثيرة حتّى أقنعه بالانضمام إليه والتخلّي عن الإمبراطور[44].

الدوافع الدينية:

كان للدوافع الدينية تأثير قوي بدورها في تحفيز عمليّات اللجوء والهجرة، حيث كان الاضطهاد وعدم التسامح الديني والشعور بالحميّة للعقيدة من الأسباب الأساسية التي كانت تدفع الأفراد والجماعات إلى الانتقال عبر الحدود من أجل إيجاد بيئة أكثر ملائمة وانفتاحا.

لقد كانت الحرب بين المسلمين والروم التي اتخذت الطابع الديني تثير مشاعر الرعايا المسيحيين داخل الخلافة وتدفع بعضهم للوقوف بجانب البيزنطيين تحت تأثير الروابط الدينية، وهذا ما نسجّله في حالة الرجلين من طرابلس الذين استفزّتهما عمليّات التحضير الكبيرة التي كان يقوم بها معاوية ابن أبي سفيان في المدينة من أجل غزو القسطنطينية فقاما بإحراق التجهيزات، وتشير المصادر هنا بشكل مباشر وواضح لا لبس فيه أنّ ما قاما به كان بدافع الحميّة الدينية والانحياز للمسيحية رغم أنّهما كانا في خدمة المسلمين[45]، ونجد مثل هذه الوقائع تتكرّر من جديد في حادثة التحاق البحارة المصريين (الذين من المؤكّد أنهم من الأقباط) ضمن الأسطول الإسلامي المحاصر للقسطنطينية أواخر القرن الأول هجري بالجانب البيزنطي[46]، وإن كانت المصادر لا تشير تصريحا للأسباب التي دفعت المصريين إلى القيام بفعلتهم إلّا أنّ انتماء البحارة إلى المسيحية[47] والتضامن مع بني عقيدتهم يبقى الدافع القوي والأكثر موضوعية الذي يمكن أن يفسّر قرارهم

بالمخاطرة وترك المسلمين من أجل مساعدة البيزنطيين في تلك المرحلة الحساسة من ذروة المواجهة بين الطرفين، ويعقّب بيوري Bury على ذلك بالقول أنّ الغريزة الطبيعية لهؤلاء المصريين الأقباط هي التي قادتهم للانحياز إلى الجانب الصحيح[48] في إشارة إلى العقيدة المسيحية.

في المقابل نجد أنّ الكثير من رعايا الإمبراطورية المسيحيين قد لجأوا إلى المسلمين للتخلّص من الاضطهاد الديني الذي كانوا يعانون منه من طرف الأباطرة والكنيسة على حد سواء، والمثال الأبرز عن ذلك يتعلّق بالأرمن الذين طلبوا اللجوء إلى دولة الخلافة بعد طردهم من طرف الإمبراطور فيليبيكوس أين تمّ استقبالهم من طرف المسلمين وتوطينهم في ملطية وأرمينية الرابعة[49]، والسبب وراء لجوء الأرمن إلى الثغور الإسلامية راجع أساسا إلى الضغوطات التي تعرّضوا لها من طرف الإمبراطور الذي ينحدر هو نفسه من أصول أرمينية حيث أراد أن يجبر بني جلدته من رعايا الإمبراطورية على التخلي عن مذهبهم واعتناق المذهب الرسمي للدولة، الشيء الذي رفضه وقاومه العديد منهم[50]، حتّى أنّ المؤرخ السرياني ميخائيل وهو أيضا رجل دين استنكر سياسة بيزنطة تجاه الأرمن النابع حسب رأيه من كراهيتها لأصحاب العقيدة الصحيحة (الأرثوذكس Orthodoxes)[51]، أمّا عن اختيار الأرمن الاحتماء بالمسلمين تحديدا فهذا راجع إلى أنّهم كانوا يرونهم أكثر تسامحا مقارنة بالبيزنطيين[52].

وقد تعرّض اليهود بدورهم لنفس المعاملة من طرف الإمبراطور ليو الايسوري الذي أراد إجبارهم على اعتناق المسيحية ضدّ إرادتهم ما دفع بالعديد منهم ممّن فضّل البقاء على ديانته إلى الهروب واللجوء إلى الدولة الإسلامية[53].

بجانب كلّ الدوافع السابقة نسجّل في نهاية هذا العنصر نقطة ذات أهمية معتبرة تتمثّل في تأثير الكوارث الطبيعية على حركة النزوح والهجرة بين الطرفين والمعلومات المتوفرة لدينا في المصادر عن هذه الظاهرة ترجع لسنة 687م (67-68هـ) التي عرفت حركة هجرة واسعة من الشام نحو بلاد الروم بسبب المجاعة التي ضربت المنطقة[54]، دون تحديد لأسبابها، ونتصور منطقيا أن هؤلاء النازحين كانوا من المسيحيين.

وضعية اللاجئين والمهاجرين في المجتمعات الجديدة:

إنّ عمليات انتقال واستقرار السكان بين الدولتين كان يرافقها عمليّات إدماج واستيعاب للوافدين الجدد في محيطهم الجديد اجتماعيا واقتصاديا، من خلال تقديم التسهيلات لهم ومنحهم بعض الامتيازات والمساعدات، على أنّ هذه السياسة كان يرافقها أيضا محاولة استغلال إمكانيات وطاقات العناصر الجديدة من الناحيتين الاقتصادية والعسكرية لخدمة مصالح الدولة المستقبلة.

كان تحوّل أو تحويل العناصر الوافدة إلى ديانة الدولة المستقبلة من أهم آليات الإدماج المطبّقة، وتبدو هذه الاستراتيجية أكثر وضوحا في السياسة البيزنطية بشكل خاص حيث كان البيزنطيون يقومون بإخضاع المسلمين الفارين إليهم إلى تأثيرات وإغراءات من أجل تحويلهم إلى المسيحية[55] دون أن يصل الأمر إلى حدّ الإكراه، لكن يبدو أنّ حتّى التحوّل إلى المسيحية لم يكن كافيا بالنسبة للّاجئين "المسلمين" حيث كان الشعور المعادي للعرب في بيزنطة يمثّل حاجزا نفسيا يحول دون إدماج كامل لهم[56]، بالمقابل لا نسجّل أيّ محاولات من الدولة الإسلامية تستهدف إجبار أو تحويل اللاجئين البيزنطيين عندها إلى الإسلام لكن مع ذلك نلاحظ تحوّل الكثير منهم عن المسيحية بمبادرات فردية ودوافع شخصية على الأرجح.

إنّ استقبال الوافدين الجدد كان يتطلّب بالإضافة إلى منحهم مناطق استقرار خاصة بهم لتوطينهم فيها، مرافقة اقتصادية واجتماعية أيضا من طرف الدولة المستقبلة، فالخلافة مثلا اتبعت نهج توطين القادمين إليها من الجانب البيزنطي في مناطق الثغور، حيث تمّ استقبال الأرمن مثلا في ملطية ونواحيها وأيضا في أرمينية الرابعة[57]، وتمّ توزيع السلاف على طول المنطقة بين حماة وأنطاكية والمصيصة، حيث تمّ توطين الدفعة

الأولى منهم في Seleukobolos بمنطقة أفامية Apameia شـــمال غرب حماة في ســـوريا[58]، في حين تمّ انزال الدفعة الثانية الأكثر عددا في كل من أنطاكية وقورس[59] وهذا ما تؤكّده الأخبار في المصـادر الإسـلامية أيضـا حيث نجد لهم أثرا ضـمن الأحداث التي ترويها لاحقا في هذا الفضـاء الجغرافي (أنطاكية)[60] كما نعرف أيضـا أنّه تمّ نقل قسـم منهم على الأقل إلى المصـيصـة على يد مروان بن محمد بعدما قام بتوسـعة المدينة في أواخر العقد الثالث من القرن الثاني هجري/القرن الثامن ميلادي[61].

نتصـــوّر أنّ هؤلاء الوافدين، بـالتمـاشـــي مع عمليـة توطينهم، قد تمّ منحهم أراض زراعية في مناطق اسـتقرارهم لتنشـيط هذا القطاع وأيضـا لتأمين مصـدر دخل لهم، ونعرف على الأقل أنّ آخر دفعة من السـلاف كانوا فعلا يشـتغلون بالزراعة عندما كانوا مسـتقرّين في غرب آسـيا الصـغرى عند منطقة كيزيكوس[62]، وفي حين لا نملك معلومـات مؤكّـدة عن دور الأرمن في المنظومـة الإداريـة والاجتمـاعيـة لمنطقـة الثغور، تبـدو الصورة أكثر وضوحا بالنسبة للسلاف الذين يظهر أنّهم كانوا أكثر توفيقا في الاندماج مع محيطهم الجديد حيث انخرطوا في خدمة الخلافة والبعض منهم تقلّد مناصـب قيادية في منطقة الثغور ونجد منهم من اكتسـب مكانة معتبرة وأصبح من خاصـة كبار رجال الدولة الأموية مثل حالة "سلساق" وهو فارس من مدينة أنطاكية تقدّمه المصادر على أنّه قائد الصقالبة في جيش مروان بن محمد أواخر عهد الدولة الأموية[63]، ويبدو أنّ البعض منهم أو من الأجيال التي أعقبتهم قد تحوّلوا إلى الإسلام حيث نسـجّل في سـنوات خلافة مروان بن محمد رجلين من الســلاف كانا من قادة الثغور يحملان أســماء عربية أحدهما يعرف باســم "ســلمان" والآخر باســم "زياد الصقلبي"[64]، وارتباط هؤلاء السلاف بمروان بن محمد يرجّح أنّهم من أبناء عناصر الدفعة الأخيرة التي دخلت بلاد الإسلام مع أبيه محمد بن مروان من قبل، وأنّهم كانوا من مواليه عبر أبيه بالتحالف والموالاة.

وبالإضـافة إلى ذلك عملت الدولة الإسـلامية على الاسـتفادة من خدمات العناصـر البيزنطية السـابقة في الميدان العسـكري أيضـا حيث تمّ توظيفهم لتأمين الحدود وحتّى المشـاركة في الغزو، فالأرمن الذين أصـبحوا أعوانا للمسـلمين وخصـوما للإمبراطورية البيزنطية بعد طردهم من طرف الإمبراطور فيليبيكوس[65] شـاركوا بجانب المسلمين في حملاتهم على آسيا الصـغرى[66]، والصـقالبة (السـلاف) بدورهم كانوا يشـاركون في تأمين الثغور[67] وانضـمّوا أيضـا إلى قوّات المسلمين المكلّفة بإنجاز حملات الصـوائف والشـواتي مباشرة بعد انتقالهم للاستيطان داخل حدود الخلافة[68]، واتجاه المسلمين لتوظيف هذه العناصر في الميدان العسكري راجع لقدراتهم وكفاءتهم، فالسـلاف (الصـقالبة) كما جاء في المصـادر كانوا يشـكّلون فرقة خاصـة بهم ضمن الجيش البيزنطي في آسيا الصـغرى منذ عهد جستنيان الثاني تحت اسم "الشـعب المختار"[69]، ومقابل هذا الدور العسكري الذي اضـطلع به هؤلاء السـلاف ضـمن المنظومة العسـكرية للخلافة والخدمات الكبيرة التي قدّموها للمسـلمين فإنّهم على الأرجح قد أعفوا منطقيا من دفع الجزيـة، بـل وربّمـا يكونون قـد اســتفـادوا أيضــا من العطـاء نظير مجهوداتهم، وما يمكن أن يدعم هذا الطرح أنّ ميخائيل الســرياني يذكر في هذا الســياق أنّ المســلمين كانوا يشركونهم في الجزية والمؤن (الأرزاق)[70].

أمّا فيما يتعلّق بالإمبراطورية البيزنطية فقد كانت تحسن أيضـا استقبال المهاجرين واللاجئين من الدولة الإسـلامية إليها وتعمل على استمالتهم من خلال منحهم الامتيازات، فالمصادر تذكر مثلا أنّ الإمبراطور هرقل اســتقبل بحفاوة كبيرة جبلة بن الأيهم عندما التحق بـه في القســطنطينية وأنّه أقطعه أراض ومنازل ومنحه الأموال وقرّبه إليه فكان يحضـر مجلسـه فيتسامر معه ويحدّثه، وتؤكّد مرّة أخرى على المكانة التي كان يحظى بها في بلاد الروم ورغد العيش الذي كان عليه عندما تسـتعرض تفاصـيل لقاء جمعه بمبعوث الخليفة عمر بن الخطاب إلى الإمبراطور، لكنّها مع ذلك تحاول إبراز حالة الحزن العميق التي كان يعيشــها وندمه على قراره ترك الشــام والتنصّــر من خلال أبيات من الشــعر كانت تغنيها له جواريه[71]، وحتّى الجحّاف الذي بقي على

إسـلامه ولم يتنصّـر فقد حظي بمعاملة جيّدة من البيزنطيين حيث لم يتم تضـييق مكان إقامته وسُـمح له بالتنقل بحريّة بين المدن البيزنطية وعرض عليه الإمبراطور الإقامة عنده تحت رعايته مع امتيازات مادية كبيرة مقابل اعتناق المسيحية[72].

بدورها عملت الإمبراطورية البيزنطة على الاستفادة من القدرات العسكرية للعناصر التي استقبلتها من أرض الخلافة حيث تسجّل المصادر الإسلامية مواجهات بين قوات الصوائف ومقاتلين من أصل عربي (المستعربة) في مناطق متفرّقة من آسيا الصغرى حتّى أواخر القرن الأول هجري[73]، ومن المحتمل جدا أنّه كان من بينهم بعض الذين ينحدرون من العرب الذين فرّوا مع جبلة بن الأيهم، وهذه الإشارات تُقيم دليلا على اندماج هؤلاء المهاجرين العرب في المنظومة العسكرية للإمبراطورية البيزنطية واستفادة هذه الأخيرة منهم في مواجهة خصومها المسلمين، ونعلم أيضا أنّ الجحّاف بن حكيم اشترك مع القوّات البيزنطية في صد حملة للمسلمين على بلاد الروم[74] وكذلك انخرط "البريدي" ضمن القوّات البيزنطية المتمركزة في بافلاجونيا واشترك بدوره في معركة ضدّ المسلمين الذين كانوا يقومون بحملة الصائفة في تلك المنطقة سنة 115هـ (733م) واستطاع أن يلحق بهم خسائر معتبرة حيث قتل خمسة منهم في مبارزات فردية واحدا تلو الآخر[75] كما مرّ علينا سابقا، ولا نملك أيّ إشارات عن وجود عمليّات تجنيد بالإكراه أو محاولة إجبار اللاجئين من بلاد الخلافة على الانخراط في العمل العسكري ضمن الجيش البيزنطي، في حين يمكن ببساطة تلمّس الدوافع الذاتية الانتقامية التي أفضت بالجحّاف والبريدي إلى الانخراط أو التعاون مع القوّات البيزنطية في مواجهة المسلمين.

مصير اللاجئين:

يبدو من المثير أنّنا لا نسّجل أيّ محاولة من طرف الدولتين لاسترجاع رعاياها الذين لجأوا عند الطرف الآخر سواء أولئك الذين ارتكبوا جرائم وفرّوا لتجّنب العقاب أو خاصة الذين كانوا يشغلون مناصب مسؤولية في الدولة ويمكن لهم أن يلحقوا الضرر ببلادهم في حالة ما قرّروا التعاون مع خصومها، رغم أنّ كلا الدولتين تمتلكان سـوابق في هذا الشـأن مع غيرهما من الأمم الأخرى، حيث أرسـل والي العراق الحجاج بن يوسـف الثقفي مثلا مبعوثا إلى ملك سجستان الذي تدعوه المصادر العربية باسم "رُتبيل" لاسترجاع عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث الذي لجأ إليه بعد فشل تمرّده ضد الخليفة[76]، وكان ذلك سنة 85هـ (704م) حسب رواية الطبري[77]، وعلى الجانب البيزنطي نسـجّل قيام الإمبراطور المغتصـب للعرش أبسـيماروس Apsimaros بالاتصال بخاقان الخزر سنة 704م (85هـ) لاسترجاع الإمبراطور السابق جستنيان الثاني Justinian II بعدما بلغته الأخبار بتحرّك هذا الأخير لاسـترجاع حكمه، وقد وظّف الامبراطور أسـلوب الإغراء من أجل إقناع خاقان الخزر حيث وعده بهدايا كثيرة في حالة الاستجابة لطلبه بتسليم جستنيان الثاني (كان حينها لاجئا عند الخاقان وتربطهما علاقة مصاهرة)[78]. ولا يمكن تفسير غياب مثل هذه المبادرات بين المسلمين والروم إلّا بإدراكهما استحالة الاستجابة إلى طلباتهما بحكم العداوة الشديدة التي كانت تجمعهما.

لكن حتّى في ظلّ غياب مبادرات ديبلوماسية بين الجهات الرسمية للدولتين لاسترجاع رعاياها النازحين والفارين، نستطيع أن نؤكّد مع ذلك وجود اتصالات في بعض الحالات بين اللاجئين والمهاجرين مع السلطات القائمة في بلادهم من أجل بحث فرص السـماح لهم بالعودة مقابل تعهدات بالعفو عن تجاوزاتهم مع ضـمان سـلامتهم الشـخصـية، وفي حين كانت بعض هذه المحاولات تُلاقي النجاح وتنتهي بعودة هؤلاء اللاجئين، فإنّ بعضـها الآخر كان مصـيره الفشـل، ما يجعل من حالة الانتقال وضـع نهائي بالنسـبة لهم، ولا يهمّنا هنا في هذا العنصر دراسة وضعيات الهجرة التي كانت تفتقد لحوافز العودة وقطعت كلّ الروابط بأوطانها السابقة، وإنّما سـنركّز على إظهار نماذج التواصـل التي كانت تبحث شـروط العودة مع إبراز الحالات التي كان يصـل فيها اللاجئون إلى تسويات مرضية مع السلطة القائمة في دولتهم بشكل خاص.

كانت هذه الاتصالات بين اللاجئين والسلطة القائمة في بلادهم تأتي بمبادرة من أحد الطرفين حسب الحالة، فعن الجانب الإسلامي مثلا تسجّل المصادر محاولة دولة الخلافة استرجاع رعاياها الذين لجئوا إلى بلاد الروم في أكبر هجرة جماعية حفظتها الأخبار ونعني هنا حالة جبلة بن الأيهم وأنصاره، حيث عمل عمر بن الخطاب سنة 21هـ (642م) بعد سنوات قليلة فقط من الحادثة على ربط الاتصال به من خلال مبعوث (عمير بن سعد الأنصاري) حمل له عرض الخليفة القاضي بالعودة إلى بلاد الإسلام مع إعطاءه وضعا خاصا يبقى فيه على نصرانيته مقابل دفع الصدقة بدل الجزية، لكن جبلة رفض العرض حينها وفضّل البقاء في بلاد الروم[79]، وفي روايات أخرى أنّ دعوة جبلة للعودة جاءت بمبادرة فردية من مبعوث للخليفة الذي التقى به في القسطنطينية فاستضافه عنده حين كان في مهمة ديبلوماسية إلى الإمبراطور البيزنطي[80]، ويبدو أنّ قرب عهده بالحادثة التي كانت وراء قراره بالهجرة، بالإضافة إلى تأثير امتيازات الحياة الجديدة التي كان يعيشها تحت رعاية الإمبراطور البيزنطي شخصيا، هما العاملين المؤثّرين الذين كانا وراء رفضه عرض مبعوث الخليفة للرجوع إلى بلاد الإسلام. ولاحقا بعد قيام الدولة الأموية أبدى جبلة استعدادا هذه المرّة للرجوع إلى الشام حيث عبّر عن رغبته هذه في لقاء جمعه مع مبعوث الخليفة مقابل بعض الشروط والامتيازات (المادية أساسا) التي طلب توفيرها له ولمرافقيه، أين بادر في هذا اللقاء إلى طرح العرض على الخليفة عبر هذا المبعوث، وقد تحمّس معاوية بن أبي سفيان كثيرا للأمر وأرسل إليه بالموافقة على كلّ طلباته وشروطه لكنّ جبلة كان قد مات قبل وصول رد الخليفة عليه[81] فلم يكتب لهذه المحاولة النجاح.

أمّا الجحّاف بن حكيم فقد عمد إلى الاتصال بزعماء وسادة القبائل القيسية المقربين من عبد الملك بن مروان من أجل التوسّط له عند الخليفة للعفو عنه، وقد استطاع أخيرا الحصول على إذن بالعودة بعدما منحه عبد الملك الأمان مقابل تعهد ملزِم بدفع ديّات القتلى من بني تغلب، وقد كان المبلغ المستحق كبيرا جدا فاضطرّ الجحّاف إلى طلب المساعدة من قومه وتوجّه في سبيل ذلك حتّى إلى أمير العراق الحجاج بن يوسف يسأله العون فمنحه مائة ألف درهم[82]. وقد استطاع الجحّاف تسوية وضعيته بعد تلبية شروط الخليفة، وتذكر المصادر بعدها أنه تاب واستقام وندم على ما قام به.

وعن الجانب البيزنطي لا نسجّل إلّا حالة واحدة حفظتها لنا المصادر عن عودة اللاجئين إلى بلادهم ويتعلّق الأمر بالقائد الذي تقدمه الروايات العربية تحت اسم "بقناطر" وكان مستقرّا بطرابلس، ويبدو أنّ الرغبة في العودة إلى بلاده قد راودته بعد فترة قصيرة من التحاقه بالشام فاستغلّ انسحاب الحامية الإسلامية من المدينة فقام بالسيطرة عليها وأسر من بها ثم ذهب بهم إلى بلاده[83] وليس هناك أيّ دليل على وجود اتصالات مسبقة جمعته بالإمبراطور أو حاشيته قبل الإقدام على فعلته التي يبدو أنّه قد خطّط للقيام بها بالتزامن مع اتخاذه قرار الرجوع إلى بيزنطة حيث كان بحاجة إلى خلق معطيات جديدة تسمح له بتعزيز وتقوية موقفه أمام سلطات بلده حتّى يكسب ثقتها من جديد ويدفعها لتغيير موقفها منه من خلال تقديم خيانته للمسلمين كدليل على ولاءه للإمبراطورية ما سيسهّل عليه كسب تعاطف الإمبراطور وعفوه.

خاتمة:

رغم حالة التنافس والصراع بين الدولة الإسلامية والإمبراطورية البيزنطية إلّا أن ذلك لم يمنع من إقامة نوع من التفاعل الاجتماعي بين الطرفين من خلال عمليات الهجرة واللجوء الفردية والجماعية بين الدولتين اللتين كانتا تمثّلان ملاذا آمنا للعناصر التي لم تعد قادرة أو راغبة في العيش بموطنها الأصلي، وقد سجّلت المصادر عشرات حالات الانتقال عبر الحدود بين الطرفين منذ تأسيس الدولة الإسلامية حتّى سقوط الخلافة الأموية منتصف القرن الثامن ميلادي/القرن الثاني هجري، وكانت دوافع هذه الظاهرة متنوّعة وفي الكثير من الحالات متداخلة ومثّلت العوامل الشخصية والسياسية والدينية بشكل عام العناصر الأكثر تأثيرا فيها، ورغم

العداوة التي جمعت دولة الخلافة بالإمبراطورية البيزنطية إلّا أنّهما لم تمتنعان عن استقبال هذه الجماعات اللاجئة والمهاجرة، كما كانتا تعاملان هؤلاء الوافدين من عند الخصم بطريقة جيّدة واحترام كبير، وتعملان على تسهيل عملية إدماج العناصر الجديدة في الحياة العامة والمجتمع، مع الاتجاه لاستغلال قدراتهم الاقتصادية والعسكرية لخدمة أهدافهما، وفي حين كانت الكثير من عمليّات الانتقال إلى الطرف الآخر تنتهي باستقرار دائم في البلد المستقبل، كان بعض اللاجئين من الطرفين يوفّقون في العودة إلى وطنهم الأصلي من جديد بعد الحصول على العفو وإبرام تسويات مرضية مع السلطات القائمة فيه.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

1- أحمد بن عذاري المراكشي (ت 712هـ): البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، تحقيق بشار عواد معروف ومحمود بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 1، 2013.
2- أحمد بن يحي البلاذري (ت 279هـ): أنساب الأشراف، تحقيق وتقديم سهيل زكار ورياض زركلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1996.
3- أحمد بن يحي البلاذري: البلدان وفتوحها وأحكامها، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1992.
4- خليفة بن خياط العصفري (ت 240هـ): تاريخ خليفة، تحقيق أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض، ط 2، 1985.
5- شهاب الدين ياقوت الحموي (ت 626هـ): معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1977.
6- عبد الرحمن بن الجوزي (ت 597هـ): المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1992.
7- عز الدين بن الأثير (ت 630هـ): الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1987.
8- علي بن الحسن بن عساكر (571هـ): تاريخ مدينة دمشق، تحقيق عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995.
9- علي بن الحسين الأصفهاني (ت 356هـ): كتاب الأغاني، تحقيق احسان عباس وآخرون، دار صادر، بيروت، ط 3، 2008.
10- عماد الدين بن كثير (ت 774هـ): البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، مصر، ط 1، 1998.
11- مجهول: العيون والحدائق في أخبار الحقائق، مطبعة بريل، 1869.
12- محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ): تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط 2.

المراجع:

13- إبراهيم بيضون: تاريخ بلاد الشام، إشكالية الموقع والدور في العصور الإسلامية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع.
14- أرشيبالد لويس: القوى البحرية والتجارية في البحر المتوسط 500-1100 م، ترجمة أحمد محمد عيسى، مراجعة وتقديم محمد شفيق غربال، مكتبة النهضة العربية، القاهرة.
15- جون كلود شينيه: تاريخ بيزنطة، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 1، 2008.
16- عائشة سعيد شحاتة: الإمبراطورية البيزنطية في القرن السابع الميلادي (الأول الهجري) دراسة في التطورات والتغيرات، دار المفردات للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1995.
17- علية عبد السميع الجنزوري: الثغور البرية الإسلامية على حدود الدولة البيزنطية في العصور الوسطى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2003.
18- فتحي عثمان: الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.
19- هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرون، دار العلم للملايين، بيروت، ط 3، 1979.

المصادر والمراجع الأجنبية:

1- Abdelaziz Ramadan: Arab Apostates in Byzantium: evidence from arabic sources, Institute of Historical Research, Section of Byzantin Research, National Hellinic Research Foundation, Volume 29, Athens, 2019.
2- Agapius de Menbidj: Histoire Universelle, Edite et traduite en français par Alexandre Vasiliev, Paris 1909.
3- George Ostrogorsky: History of the Byzantine State, Translated by Joan Hussey, Basil Blackwell, Oxford, 1968.
4- Hélène Ahrweiler: L'Asie Mineure et les Invasions Arabes (VII^{e}-IX^{e} siècles).
5- J. B. Bury: History of Later Roman Empire, Macmillan and Co, London, 1889.
6- J. Laurent: L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête Arabe jusqu'en 886, Fontemoing et Cie, Paris, 1919.
7- John Haldon: Warfare, State and Society in the Byzantin world 565-1204, UCL Press, London, 1999.
8- Jonathan Shepard: The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500-1492, Cambridge University Press, New York, 2008.
9- J. R. Partington: A History of Greek Fire and Gunpowder, The johns Hopkins University Press, Baltimore, 1999.
10- Michel le syrien: Chronique de Michel le Syrien, Traduite par J. B. Chabot, Paris 1901.
11- Peter Charanis: Studies on the Demography of the Byzantine Empire, Variorum reprints, London 1972.
12- Theophanes: The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History AD 284-813, Translated with introduction and commentary by Cyrill Mango and Roger Scott. Clarendon Press. Oxford. 1997.
13- Timothy Venning: A Chronology of the Bizantine Empire, Palgrave Macmillan, New York, 2006.
14- Warren Treadgold: A History of Byzantine State and Society, Stanford University Press, California, 1997.

الهوامش:

[1]- هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرون، دار العلم للملايين، بيروت، ط 3، 1979، ص 61.

[2]- Theophanes: The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History AD 284-813, Translated with introduction and commentary by Cyrill Mango and Roger Scott. Clarendon Press. Oxford. 1997. p 487.

[3]- Peter Charanis: Studies on the Demography of the Byzantine Empire, Variorum reprints, London 1972, p 143.

[4]- Theophanes: Op cit, p 511 / Michel le Syrien: Chronique de Michel le Syrien, Traduite par J. B. Chabot, Paris 1901, Partie 2, p 470.

[5]- عائشة سعيد شحاتة: الإمبراطورية البيزنطية في القرن السابع الميلادي (الأول الهجري)، دراسة في التطورات والتغيرات، دار المفردات للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1995، ص 187.

Warren Treadgold: A History of Byzantine State and Society, Stanford University Press, California, 1997, p 333 / Peter Charanis: Op cit, p 143.

[6]- Theophanes: Op cit, p 532 / Agapius de Menbidj: Histoire Universelle, Edite et traduite en français par Alexandre Vasiliev, Paris 1909, Partie 2, p 240 / Michel le Syrien: Op cit, Tome 2, p 482.

ملطية: من أكبر مدن الثغور متصلة ببلاد الروم فتحت لأول مرة في عهد عمر بن الخطاب على يد حبيب بن مسلمة الفهري، تتميز بموقع مهم باعتبارها ملتقى شبكة كبيرة من الطرق الحيوية والأنهار وكانت من أهم محطات عبور جيوش المسلمين إلى آسيا الصغرى. علية عبد السميع الجنزوري: الثغور البرية الإسلامية على حدود الدولة البيزنطية في العصور الوسطى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2003، ص 111-112.

[7]- أحمد بن يحي البلاذري (ت 279هـ): البلدان وفتوحها وأحكامها، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1992، ص 220.

طرندة: مدينة من بلاد الروم تقع على ثلاث مراحل من ملطية. شهاب الدين ياقوت الحموي (ت 626هـ): معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1977، م 4، ص 32.

[8]- Theophanes: Op cit, p 554.

[9]- Michel le Syrien: Op cit, Tome 2, p 490.

[10]- Theophanes: Op cit, p 554-555.

[11]- أرشيبالد لويس: القوى البحرية والتجارية في البحر المتوسط 500-1100م، ترجمة أحمد محمد عيسى، مراجعة وتقديم محمد شفيق غربال، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ص 93-94.

Timothy Venning: Op cit, p 175.

[12]- أحمد بن محمد بن عذاري المراكشي (ت 712هـ): البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، تحقيق بشار عواد معروف ومحمود بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 1، 2013، ج 1، ص 40-41-42.

[13] - Timothy Venning: Op cit, p 175.

[14]- علي بن الحسن بن عساكر (ت 571هـ): تاريخ مدينة دمشق، دراسة وتحقيق عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995، ج 21، ص 356.

[15]- البلاذري: فتوح البلدان، المصدر السابق، ص 148-149.

[16]- البلاذري: فتوح البدان، المصدر نفسه، ص 149. ابن عساكر: تاريخ دمشق، المصدر السابق، ج 21، ص 356-357.

[17]- البلاذري: فتوح البلدان، المصدر نفسه، ص 159-160.

يذكر كل من الأصفهاني (الأغاني، ج 15، ص 112)، وابن عساكر (تاريخ دمشق، ج 72، ص 33) أنّ عدد من كان مع جبلة عند التحاقه بأرض الروم خمسمائة رجل من قومه فقط.

[18]- عبد الرحمن بن الجوزي (ت 597هـ): المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1992، ج 5، ص 256-258 / ابن عساكر: تاريخ دمشق، المصدر نفسه، ج 72، ص 33 / عماد الدين بن كثير (ت 774هـ): البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، مصر، ط 1، 1998، ج 11، ص 263-266.

[19]- البلاذري: أنساب الأشراف، تحقيق وتقديم سهيل زكار ورياض زركلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1996، ج 10، ص 250-251 / ابن عساكر: تاريخ دمشق، المصدر السابق، ج 18، ص 52.

[20]- Timothy Venning: A Chronology of the Bizantine Empire, Palgrave Macmillan, New York, 2006, p 165.

[21]- علي بن الحسين الأصفهاني (ت 356هـ): كتاب الأغاني، تحقيق احسان عباس وآخرون، دار صادر، بيروت، ط 3، 2008، ج 6، ص 86 / ابن عساكر: تاريخ دمشق، المصدر السابق، ج 8، ص 387.

[22]- خليفة بن خياط العصفري (240هـ): تاريخ خليفة، تحقيق أكرم ضياء العمري، دار طيبة الرياض، ط 2، 1985، ص 311.

[23]- البلاذري: أنساب الأشراف، المصدر السابق، ج 7، ص 79-81 / ابن عساكر: تاريخ دمشق، المصدر السابق، ج 72، ص 53.

طرابزندة (أطرابزندة): من المدن الرئيسية ببلاد الروم تشرف على بحر بنطس (الأسود)، تقع في منطقة تتميز بطبيعتها الجبلية الوعرة. ياقوت الحموي: معجم البلدان، المصدر السابق، م 1، ص 216.

كمخ: مدينة ببلاد الروم تقع على الفرات الغربي وهي جنوب أرزنجان على مسيرة يوم واحد. ياقوت الحموي: معجم البلدان، المصدر نفسه، م 4، ص 479 / فتحي عثمان: الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ج 1، ص 238.

قاليقلا: منطقة بأرمينية الرابعة، أهم مدنها أرزن. ياقوت الحموي: معجم البلدان، المصدر نفسه، م 4، ص 299 / فتحي عثمان: الحدود الإسلامية البيزنطية، المرجع نفسه، ج 1، ص 238.

[24]- مجهول: العيون والحدائق في أخبار الحقائق، مطبعة بريل، 1869، ج 3، ص 91.

[25]- Theophanes: Op cit, p 482 / Agapius: Op cit, Partie 2, p 223-224 / Michel le Syrien: Op cit, Tome 2, p 445.
[26]- Theophanes: Ibid, p 494 / Michel le Syrien: Ibid, p 455.
[27] - ابن عساكر: تاريخ دمشق، المصدر السابق، ج 74، ص 140.
[28]- J. R. Partington: A History of Greek Fire and Gunpowder, The johns Hopkins University Press, Baltimore, 1999, p 12.
[29]- Warren Treadgold: Op cit, p326 / J. B. Bury: History of Later Roman Empire,Macmillan and Co, London, 1889, Vol 2, p 310-311.
[30]- George Ostrogorsky: History of the Byzantine State, Translated by Joan Hussey, Basil Blackwell, Oxford, 1968, p 124 / Timothy Venning: Op cit, p 178 / Jonathan Shepard: The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500-1492, Cambridge University Press, New York, 2008, p 233.
[31]- Theophanes: Op cit, p 546-547.
[32]- البلاذري: أنساب الأشراف، المصدر السابق، ج 9، ص 319.
[33]- البلاذري: أنساب الأشراف، المصدر نفسه، ج 9، ص 319.
[34]- ابن الجوزي: المنتظم، المصدر السابق، ج 5، ص 258. ابن عساكر: تاريخ دمشق، المصدر السابق، ج 72، ص 32.
[35]- البلاذري: أنساب الأشراف، المصدر السابق، ج 10، ص 251.
[36]- ابن عساكر: تاريخ دمشق، المصدر السابق، ج 18، ص 50.
[37]- الأصفهاني: الأغاني، المصدر السابق، ج 6، ص 86.
[38]- إبراهيم بيضون: تاريخ بلاد الشام، إشكالية الموقع والدور في العصور الإسلامية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ص 180 وما بعدها.
[39]- ابن عساكر: تاريخ دمشق، المصدر السابق، ج 72، ص 53.
[40]- ابن عساكر: تاريخ دمشق، المصدر نفسه، ج 21، ص 356.
[41]- جون كلود شينيه: تاريخ بيزنطة، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 1، 2008، ص 51-52.
[42]- Peter Charanis: Op cit, p 143 / John Haldon: Op cit, p 241.
[43]- Michel le Syrien: Op cit, Partie 2, p 470.
[44]- Theophanes: Op cit, p 511.
[45]- Theophanes: Ibid, p 482 / Agapius: Op cit, Partie 2, p 223-224 / Michel le Syrien: Op cit Tome 2, p 445.
[46]- Theophanes: Op cit, p 546.
[47]- Bury: Op cit, Vol 2, p 403.
أرشيبالد لويس: القوى البحرية، المرجع السابق، ص 104.
[48]- Bury: Ibid, p 403
[49]- Michel le Syrien: Op cit, Tome 2, P 482
[50]- J. Laurent: L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête Arabe jusqu'en 886, Fontemoing et Cie, Paris, 1919, p 205.
[51]- Michel le Syrien: Op cit, Tome 2, p 482.
[52]- J. Laurent: Op cit, p 33.
[53]- Michel le Syrien: Op cit, Tome2, p 490.
[54]- Theophanes: Op cit, p 507.
[55] - ابن عساكر: تاريخ دمشق، المصدر السابق، ج 72، ص 53.
[56]- Abdelaziz Ramadan: Arab Apostates in Byzantium: evidence from arabic sources, Institute of Historical Research, Section of Byzantin Research, National Hellinic Research Foundation, Volume 29, Athens, 2019, p 307.
[57]- Michel le Syrien: Op cit, Tome 2, p 482.
Theophanes: Op cit. P 487 [58] -
[59]- Miche le Syrien: Op cit, Tome 2, p 470.

[60]- محمد بن جرير الطبري (ت310 هـ): تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ج 7، ص 324.
[61]- البلاذري: فتوح البلدان، المصدر السابق، ص 195.
[62]- عائشة سعيد شحاتة: الإمبراطورية البيزنطية، المرجع السابق، ص 187.
Warren Treadgold: Op cit, p 333 / Peter Charanis: Op cit, p 143.
[63]- الطبري: تاريخ الرسل والملوك، المصدر السابق، ج 7، ص 324.
[64]- البلاذري: فتوح البلدان، المصدر السابق، ص 176.
[65]- Michel le Syrien: Op cit, p 482.
[66]- Hélène Ahrweiler: L'Asie Mineure et les Invasions Arabes (VII^{e}-IX^{e} siècles), p 18.
[67]- البلاذري: فتوح البلدان، المصدر السابق، ص 176.
[68]- Theophanes: Op cit, p 513.
[69]- Theophanes: Op cit, p 511.
[70]- Michel le Syrien: Op cit, Partie 2, p 470.
[71]- الأصفهاني: الأغاني، المصدر السابق، ج 15، ص 113-114-115. ابن الجوزي: المنتظم، المصدر السابق، ج 5، ص 258-259-260. ابن عساكر: تاريخ دمشق، المصدر السابق، ج 72، ص 33-34. ابن كثير: البداية والنهاية، المصدر السابق، ج 11، ص 266.
[72]- ابن عساكر: تاريخ دمشق، المصدر نفسه، ج 72، ص 53.
[73]- الطبري: تاريخ الرسل والملوك، المصدر السابق، ج 6، ص 436 / ابن الجوزي: المنتظم، المصدر السابق، ج 6، ص 288. عز الدين بن الأثير (ت 630هـ): الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1987، ج 4، ص 247.
[74]- ابن عساكر: تاريخ دمشق، المصدر السابق، ج 72، ص 53.
[75]- مجهول: العيون والحدائق، المصدر السابق، ج 3، ص 91.
[76]- خليفة: تاريخ خليفة، المصدر السابق، ص 288.
[77]- الطبري: تاريخ الرسل والملوك، المصدر السابق، ج 6، ص 390.
[78]- Theophanes: Op cit, p 520.
[79]- البلاذري: فتوح البلدان، المصدر السابق، ص 159-160.
[80] - الأصفهاني: الأغاني، المصدر السابق، ج 15، ص 114. ابن عساكر: تاريخ دمشق، المصدر السابق، ج 72، ص 33. ابن الجوزي: المنتظم، المصدر السابق، ج 5، ص 258.
[81] - الأصفهاني: الأغاني، المصدر نفسه، ج 15، ص 116. ابن الجوزي: المنتظم، المصدر نفسه، ج 5، ص 260.
[82] - البلاذري: أنساب الأشراف، المصدر السابق، ج 7، ص 81. الأصفهاني: الأغاني، المصدر نفسه، ج 12، ص 145. يذكر الأصفهاني أن الحجاج منح الجحّاف نصف راتبه السنوي البالغ خمسمائة ألف درهم.
[83] - البلاذري: فتوح البلدان، المصدر السابق، ص 149. ابن عساكر: تاريخ دمشق، المصدر السابق، ج 21، ص 256.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 767 – 780
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التصوف في المغرب الأوسط زمن الموحدين
-أبو مدين شعيب (ت594هـ) أنموذجا-

Sufism in the Middle Maghreb during the Almohad Era
- The Case of Abu Madin Shuaib (594AH)-

طالبة دكتوراه سليمة بن حسن[1] **د/ صلاح الدين هدوش**
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة1
مخبر الجزائر دراسات في التاريخ، الثقافة والمجتمع
salahh81@yahoo.fr salima.benhacene@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2021/12/12 **تاريخ القبول: 2022/02/22**

الملخص:
ظهرت في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس هجري الدولة الموحدية، التي قامت على أساس حركة دينية، وشهد المغرب الأوسط أثناء هذه الفترة نوعا من الاستقرار السياسي والعسكري، تبعه اهتمام بالجانب الثقافي والعلمي فظهرت وتطورت علوم كثيرة مثل التصوف. ويعتبر التصوف عند المسلمين ظاهرة دينية واجتماعية نفسية ظهرت منذ ظهور الإسلام، لأنّ القرآن والسنّة هما المنبعان الأساسيان له، حيث لقي رواجا كبيرا في المجتمعات الإسلامية ونخص بالذكر الدولة الموحدية، وبذلك ظهر علماء إجلاء في مختلف مناطق العالم الإسلامي بصفة عامة وفي المغرب الأوسط بصفة خاصة، ومن أبرز هؤلاء المتصوفة العالم أبو مدين شعيب (509ه- 594ه) الذي يعد من العلماء والفقهاء الزهاد والمتصوفة العُباد، نال من المعارف أسرارا، كان مبسوطا بالعلم كثير الالتفات بقلبه إلى الله تعالى.
الكلمات المفتاحية: التصوف؛ المغرب الأوسط؛ أبو مدين شعيب؛ الموحدين؛ المغرب الإسلامي.

Abstract:
The Almohad state appeared in the Islamic Maghreb during the sixth century AH, which was established by a religious movement. During this period, the Middle Maghreb witnessed a political and military stability, which led to a shift of focus on the cultural and scientific aspects and, thus, many sciences emerged and developed, most notably Sufism. For Muslims, Sufism is a religious, social, and psychological phenomenon that has emerged since the advent of Islam, because the Qur'an and the Sunnah are its main sources. Sufism, it must be noted, became gradually highly recognized in the Islamic societies such as Almohad community and led by many pioneering scholars in several Islamic regions and in Middle Mahreb. The scholar Abu Madyan Shuaib (509 AH - 594 AH) is one of those famous religious leaders who is considered as one of the most well-known scholars, ascetic jurists, and devout mystics.
Key words: Sufism; Central Maghreb; Abu Madyn Shuaib; Almohads; Islamic Maghreb.

[1]- المؤلف المرسل.

مقدّمة:

عرف تاريخ الجزائر (المغرب الأوسط) عددا من الشخصيات اللامعة؛ والتي كرست حياتها للجهاد بالنّفس والنّفيس من أجل نشر الإسلام والعلوم على الطريقة الصوفية، ويعتبر الإمام أبو مدين شعيب الغوث (ت594ه/1198م)، من أعلام التصوف في المغرب الأوسط خلال عهد الدولة الموحدية، وأحد المصلحين البارزين الذين ساهموا في نشر التصوف في الغرب الإسلامي عموماً والمغرب الأوسط خصوصاً.

يُعد التصوف واحدا من العلوم التي راجت زمن الدولة الموحدية بفضل علماء أكفاء أمثال أبو مدين شعيب. ونظرا لأهمية هذا الموضوع في مجال العلوم الدينية تولّد الدافع الذاتي والسبب العلمي لدراسة هذا العلم ودوره في نشر الدين الإسلامي.

حاولنا من خلال الدراسة الإجابة على الإشكالية التالية: إلى أي مدى ساهم أبو مدين شعيب في نشر التصوف بالمغرب الأوسط؟

وقد تفرعت عنها جملة من الأسئلة، منها: ما التصوف؟ وكيف نشأ في المغرب الأوسط؟ ومن هو أبو مدين شعيب؟ وما إسهاماته في مجال التصوف؟

تتمثل أهمية الدراسة في إبراز ودراسة أهم نوع من أنواع العلوم التي كانت سائدة في المغرب الأوسط خلال عهد الدولة الموحدية، لأنّ هذا العلم لقي تطورا ورواجا كبير خلال هذا العهد، وذلك بفضل جهود أجلاء أمثال أبو مدين شعيب.

ومن أهداف الموضوع أنّ هذا المُصلِح قام بنشر مختلف العلوم منها علم التصوف، واتّسمت حركته بالأصالة والاجتهاد في القضايا الدينية والدنيوية مع الاهتمام بالجانب التعليمي والسياسي، عن طريق إنشاء مدارس قرآنية وحلقات علم في المغرب الأوسط، وتخرَّج على يديه علماء أجلّاء حملوا لواء العلم من بعده، حيث سمي "معلم المعلمين".

للإجابة على إشكالية البحث اتبعنا المنهج التاريخي المقترن بالوصف والتحليل، وسعينا في المقال إلى التعريف بالتصوف ونشأته في المغرب الأوسط، وأبرزنا دور أبي مدين شعيب في ذلك.

لذلك قسمنا خطة الدراسة إلى مبحثين، تناولنا في المبحث الأول تعريف التصوف ونشأته، أمّا المبحث الثاني خصصناه للتعريف بالعالم أبي مدين شعيب وأهم إنجازاته العلمية.

المبحث الأول: تعريف التصوف ونشأته في المغرب الأوسط

عُرِف التصوف منذ العهود القديمة، لكن بطرق واتجاهات تختلف من ديانة إلى أخرى، غير أنّ هذه الدراسة تركز على التصوف عند المسلمين بصفة عامة وفي المغرب الأوسط بصفة خاصة.

المطلب الأول: تعريف التصوف

نقوم بتعريف التصوف لغة ثم نعرفه اصطلاحا، من أجل الوصول إلى أصل هذه الكلمة ومعرفة معناها.

الفرع الأول: تعريف التصوف لغة

هناك عدة أراء حول أصل كلمة تصوف فقد رده البعض إلى لبس الصوف، ورده البعض إلى الاسم اليوناني(صوفيا) وتعني الحكمة، لكن بالرجوع إلى بعض المعاجم لتوضيح المعنى اللغوي لكلمة التصوف وجدنا أصل التصوف مشتقا من كلمة "صوف"، الصوف للضأن وما أشبهه، الصوف للغنم كالشَّعْر للمعز والوبر للإبل، والجمع أصواف والصوف كل من أولى شيئا من عمل البيت، وصاف عنا شره يصوف، عدل[1].

وورد في القاموس المحيط: "صاف الكبش صوفا؛ فهو صافٌ وصافٍ وأصوف وصائف وصوف كفُرحَ، فهو صوف، ككتف، وصوفاني بالضم هي بهاء، إذا كثر صوفه[2]. ويقال أخذت بصوف رقبته أي بجلد رقبته[3]، والصَّفة: الضلة -البهو الواسع العالي السقف- مكان مظلل في مسجد المدينة كان يأوي إليه فقراء المهاجرين ويرعاهم الرسول ﷺ وهم أصحاب الصُّفَّة[4]. وتصوف: تنسك أو دعاه[5]، والتصوف لم يشهد له من حيث العربية قياس أو اشتقاق والأظهر فيه أنّه لقب، وهو طريقة سلوكية قوامها التقشف والتحلي بالفضائل لتزكية النّفس وسمو الروح[6].

نلاحظ أنّ القشيري (ت465هـ) جعله لقبا ورجح هذه النتيجة، وبما أنّ الكلمة ليس لها أصل عربي فليست مشتقة من كلمة أخرى، وهذا يطرح احتمالا ألاّ تكون الكلمة عربية أصلا[7].

الفرع الثاني: تعريف التصوف اصطلاحا

يعرّفه أبو التصوف الإسلامي الجنيد البغدادي (ت297هـ/881م)، فيقول: "التصوف هو أن تكون مع الله بلا علاقة"[8]، ويعرّفه ابن خلدون بأنّه العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا، وكان هذا عاما عند الصحابة والسلف فلما فشا الإقبال على الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية، ثمّ صار علما بعدما دونت فيه كتب كرسالة القشيري وكتاب "الإحياء" للغزالي[9]. والتصوف زهد في الدنيا لكسب رضا الله، والزهد بعد عن الدنيا لكسب ثواب الآخرة[10].

التصوف تدريب النّفس على العبودية وردها لأحكام الرَّبوبية[11]. وهو ذو علاقة بمختلف العلوم، منها الأخلاق والفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النّفس، وهو علم الرياضيات النّفسية والمواجيد القلبية والأحكام الباطنية، وأطلق البعض على المتصوفة أطباء النفوس ومرشدي الأخلاق[12].

يقول أحمد بن محمد بن عجيبة في كتابه "التشوف إلى حقائق التصوف": "علم التّصوف سيد العلوم ورئيسها ولباب الشريعة وأساسها، وكيف لا وهو تفسير لمقام الإحسان"[13]، ويقول المتصوف أبو العباس زروق الفاسي في "قواعد الطريقة بين الجمع بين الشريعة والحقيقة":

علم التصوف نور يستضاء به *** فاجتهد لتدركه إن كنت يقضانا

وألزم قواعده إن كنت قاصده *** فاعمل بحاصلها فالرشد قد بانا

يقال أنّ الزُّهاد يغلب عليهم لباس الصوف.[14] وقد أدرك الحسن البصري سبعين بدريا ما كان لباسهم إلاّ الصوف[15]. وفي هذا الصدد يذكر أبو القاسم القشري (أحد كبار الصوفية) الرجل الصوفي والجماعة صوفية، ومن يتوصل إلى ذلك يسمى متصوف وهو عبارة عن لقب.

يقول الروذ باري: "الصوفي من لبس الصوف على الصفا، وأطعم نفسه طعام الجفا، ونبذ الدنيا وراء القفا، وسلك سبيل المصطفى". فالتّصوف مبني على ثمان خصال: السخاء، والرضا، والصبر، والإشارة، والغربة، ولبس الصوف، والسياحة، والفقر[16]. وهو علم شريف، رفيع قدره، سني أمره[17].

وفي هذا الصدد قال ﷺ: "من زهد في الدنيا أدخل الله الحكمة قلبه، فأنطق بها لسانه وعرفه داء الدنيا ودواءها وأخرجه منها سالما إلى دار السلام"[18].

ولشدة تعلق النّاس بالصوفية رسخت في نفوسهم قدرة المتصوفين على شفاء المرضى، ومن ثمّ كانوا يقصدونهم لمداواة مرضاهم،[19] وأطلقت على المتصوفة عدة تسميات منها: الزهاد، الجوعية، الغرباء السائحون، المرابطون...، كانت لهم أماكن تشبه الأديرة عرفت بأسماء مختلفة منها: المصاطب، التكايا، الخوانق، الصوامع، الربط، الزاوية...[20].

مما سبق نصل إلى أنّ التصوف ينصرف إلى العديد من المعاني لا تختلف في الغاية، ويعود هذا التعدد إلى كون التجربة الصوفية تجربة شخصية ذاتية[21]، أمّا التّصوف كعلم يختلف عن بقية العلوم لأنّه ليس له نهاية لأنّ المقصود ليس له غاية، فهو إشارات وخواطر وعطايا وهبات يعرفها أهلها من بحر العطاء، وهو علم الفتوح يفتح الله تعالى به على قلوب أوليائه في فهم كلامه ما شاء كيف شاء، وكرم الله وعطاؤه ليس له نهاية[22].

المطلب الثاني: نشأة التصوف في المغرب الأوسط

لقد ظهر التّصوف في المشرق الإسلامي ثم انتقل إلى المغرب الإسلامي وتطور عبر مراحل نوجزها فيما يلي:

الفرع الأول: نشأة التصوف قبل ظهور الدولة الموحدية

إنّ فكرة التصوف نشأت مع الإنسان؛ منذ نشأته حيث كان يتطلع إلى معرفة الغيب وإلى اكتشاف عالم ما وراء الطبيعة، كما كان الرسول ﷺ يلجأ إلى العزلة والتعبد، أمّا التصوف كظاهرة عامة ظهرت بصورة ملموسة في أواخر القرن (2هـ/8م)، وظهر حينئذ مصطلح التصوف بينما كان مصطلح "الزهد" سائدا قبل ذلك، ويُعد الزهد أول حركات التصوف في الإسلام، وانتشر في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم خاصة بعد ثراء المسلمين وحكمهم للعالم القديم[23].

إن ظاهرة التصوف الإسلامي بدأت في المشرق ثُمّ انتقلت إلى المغرب عبر الحواضر الإسلامية خاصة القيروان، وذلك عن طريق الرحلات المشرقية[24]، لكن كانت الملامح البارزة في المغرب لهذا التصوف الزهد ومجاهدة النّفس والإكثار من العبادة والأذكار، ولم يكن تصوفا فلسفيا كما حدث بالمشرق[25].

لقد وردت ظاهرة الزهد والتصوف في المغرب الأوسط إبان الدولة الرستمية[26]، واشتداد الصراع المذهبي بين الخوارج والشيعة، كما شهد القرن (5هـ/11م) دخول مصنفات التصوف المشرقي بواسطة صوفية مغاربة وأندلسيين، ومن خلال الكتب التي أرّخت للتصوف بالمغرب الأوسط وبدأت في تحقيبه ابتداء من القرن (06هـ/12م)، وتحديدا في المرحلة الأخيرة من عمر الدولة الحمادية (500هـ-547هـ/1106م-1152م)، فمثلا نجد الغبريني (ت704هـ/1306م) أرّخ للحركة الصوفية في المغرب الأوسط في (ق7هـ/13م) واستهل كتابه بتعريف مجموعة من أعلام الصوفية عاشوا في القرن (6هـ/12م منهم: أبو مدين شعيب (ت594هـ/1197م) وأبو الحسن علي المسيلي (ت6هـ/12م) وغيرهم[27].

وعرفت الظاهرة تطورا مع هجرة رواد التصوف السُنّي والفلسفي من الأندلسيين خلال القرنين (6-7هـ/12-13م) خاصة في بجاية وتلمسان، وظلت البنية الفكرية والتنظيمية للحركة الصوفية بالمغرب الأوسط في توسع وتطور مستمر[28]. لكن لقي التصوف معارضة كبيرة من طرف الفقهاء[29].

الفرع الثاني: التصوف في عهد الدولة الموحدية

يرى المؤرخ الغربي "جاك كريت" أنّ ظهور التصوف في المغرب يعود إلى انتشار الأفكار الصوفية لأبي حامد الغزالي (ت505هـ)؛ الذي أعطى للتصوف مكانة مرموقة في الإسلام، ففي عهد المرابطين أمر يوسف بن تاشفين بإحراق كتاب "الإحياء" للغزالي فكان لهذه السياسة نتائج عكسية تدعم مكانة رجال التصوف وزيادة الإقبال عليهم في كنف الدولة الموحدية، والاهتمام بذلك الكتاب نظرا لما يتضمنه من مظاهر الابتعاد عن الدنيا والإقبال على حب الله والاهتمام بالجانب الروحي[30].

وقد ساهمت الدولة الموحدية في قيام الحركة الصوفية في بلاد المغرب، لأنّ المهدي بن تومرت تتلمذ على يد أبي حامد الغزالي وحمل أفكاره ونشرها في المغرب[31]، وحاولوا إزالة القيود التي وضعها

فقهاء الدولة المرابطية، وأصبحت الكتب الصوفية كالإحياء والرسالة القشيرية تدرّس في المؤسسات التعليمية والمجالس الفقهية[32]، وأصبح المتصوفة يشكلون شريحة واسعة في المجتمع الموحدي، مما جعل الحكام يتقبلون التعامل مع هذا الواقع، ووجدوا غطاء سياسيا يبرر سلوكاتهم[33].

وقد اتسمت بعض المدارس الصوفية المغربية في القرن السادس الهجري بالتشدد في شروط القبول والانضمام إليها، ومن بين تلك الشروط استيفاء الحظ الأوفر من مبادئ الشرع[34]، واستمر تطور التصوف إلى حدود القرن السابع الهجري، حيث اتحد المتصوفة في جماعات منظمة، وظهرت بعد ذلك ما يسمى بالطرق الصوفية، وأصبح لكل طريقة شيخ[35].

وجُل الطرق الصوفية التي ظهرت في المغرب الأوسط في العصر الوسيط، ربطت أسانيدها بآل البيت، تأكيداً للمنابع التي نهلت منها وتحقيقا للمشروعية، ويقول أبو مدين شعيب: "طريقتنا هذه أخذناها عن أبي يعزى بسنده عن الجنيد عن سرى السقطي عن حبيب العجمي عن الحسن البصري عن علي رضي الله عنه عن النّبي ﷺ عن جبريل عليه السلام عن رب العالمين"[36].

المبحث الثاني: دور أبي مدين شعيب في نشر التصوف بالمغرب الأوسط

يعد أبو مدين شعيب من كبار المتصوفة في المغرب الأوسط، وله باع طويل في مجال التصوف الإسلامي، وقبل التطرق لمجهوداته العلمية والدينية القيمة نوجز أولاً نبذة عن حياته.

المطلب الأول: مولد أبي مدين شعيب ونشأته

سنتطرق في هذا المطلب إلى حياة أبي مدين شعيب وكيف نشأ وتعلم، وعلا شأنه وطريقة حصوله على العلم.

الفرع الأول: نشأة أبي مدين شعيب

ترجم أبو مدين لنفسه وتناقل ترجمته عدد من المؤلفين: مثل ابن قنفذ القسنطيني (ت810هـ/1407م) في كتابه "أنس الفقير وعز الحقير"، والعربي الشوار في مقدمته لديوان أبي مدين التلمساني، وأبو مدين شعيب هو ابن الحسين ابن الأنصاري الأندلسي الفقيه المحقق الواصل ولد سنة (509هـ/1115م) بجزر إشبيليا ومن حصين يقال له "منتوجب" فتح الله عليه بمواهب قلبية وأسرار ربانية استفادها بالتوجه والعمل، وارتقى إلى غاية ما يؤمل[37]، نشأ يتيما لما توفي والده، كان أصغر إخوته سنا وكلفوه برعي المواشي التي تكلفه جهدا وتشق عليه[38].

كان إذا رأى مصليا أو قارئا دنا منه وتأسف من نفسه لعدم حفظه للقرآن[39]، وفي هذا الصدد يقول عن نفسه: "... أجد في نفسي غما لأنّي لا أحفظ شيئا من القرآن، ولا أعرف كيف أصلّي فقويت عزيمتي على الفرار لأتعلم القراءة والصّلاة، ففررت فلحقني أخي وبيده حربة، فقال لي: والله لئن لم ترجع لأقتلنّك، فرجعت وأقمت قليلا"[40]، لكن إقامته لم تدم طويلا حتى قويت عزيمته على الفرار مجددا، فسار حتى وصل البحر، حيث توجد خيمة خرج منها شيخ، سأله عن أمره فأخبره بمسألته فأشار عليه أن ينصرف إلى الحاضرة حتى يتعلم العلم فإنّ الله تعالى لا يُعبد إلا بالعلم[41].

كانت رحلته مليئة بالعجائب التي تُنبئ أنّه سيكون له شأن عظيم فرجع إلى إشبيليا ثُمّ ذهب إلى "شريس" ثُمّ إلى الجزيرة الخضراء ثُمّ جاز البحر إلى سبتة[42]، تعلّم بفاس ثُمّ حجّ وعند عودته استوطن بجاية، سُمي شيخ المشايخ لأنّه تعلم عنه عدد كبير من التلاميذ وصار منهم علماء كثر[43]. تردد بفاس على مجالس العلماء ولزم جامعها، لكنّه لم يكن يفهم عنهم شيئا، إلى أن جلس مجلس كلما تكلم صاحبه بكلام ثبت في قلبه وحفظه، فسأل عن الشيخ، فقيل له هو أبو الحسن بن حرزهم (ت559هـ)، فلما فرغ الشيخ من

درسه، دنا منه أبو مدين شعيب وقال: حضرت مجالس كثيرة، فلم أثبت على ما يقال، أنت كلما سمعت منك شيئا حفظته، فقال له الشيخ: هم يتكلمون بأطراف ألسنتهم، فلا يجاوز كلامهم الأذان وأنا قصدت الله بكلامي فيخرج من القلب[44].

تعلق قلب أبو مدين بهذا الشيخ الزاهد الصوفي فلازمه وتردد على مجلسه وكان مما قرأه وأخذه عنه: "الرعاية لحقوق الله" للحارث المحاسبي، و"إحياء علوم الدين" للإمام الغزالي، وفي نفس الوقت أخذ يعمل نساخا للكتاب لدى النّساخين حتى يحصل على ما يعيل به نفسه، ويقيم أوده، ويصلح شؤونه المادية[45].

تردد على مجلس فقيه فاس وعالمها أبي الحسن بن غالب القريشي (568هـ)، وأخذ عنه "كتاب السُنن في الحديث" للإمام أبي عيسى الترمذي، وأخذ التصوف كعلم نظري عن الشيخ أبي عبد الله الدقاق، أمّا التصوف السلوكي العملي مارسه أبو مدين شعيب على يد الشيخ أبي يعزى (572ه) الذي كان يختبر مريديه امتحانا عسيرا ليختبر صدق الإرادة من زيفها في المريد، وقد سجل أبو مدين شعيب جانبا من الابتلاء والاختبار الذي تعرض له مع شيخه[46].

الفرع الثاني: رحلة أبي مدين شعيب إلى المشرق

رحل أبو مدين شعيب إلى المشرق قصد أداء فريضة الحج، وتعرّف بشيخ الطريقة القادرية عبد القادر الجيلاني الحسيني (ت561هـ) أخذ عنه الكثير من الأحاديث في الحرم الشريف وألبسه خرقة الصوفية، ودامت رحلته أكثر من عقدين من الزمن ثُمّ عاد إلى المغرب، فكان أبو مدين شعيب أول من نقل الطريقة القادرية إلى بلاد المغرب[47].

لمّا عاد أبو مدين شعيب من المشرق تردد في بلاد إفريقية (تونس)، ثم استقر به المقام في بجاية وهي المدينة التي يفضلها، وكانت قد بلغت أوج إشعاعها الثقافي والحضاري على عهد الحماديين (408هـ-547هـ)، ثُمّ على عهد الموحدين بعدهم، وقد عاصر أبو مدين شعيب العهدين، حيث عُدّ من كبار فقهائها وأئمتها مهيبا معظما مكرما مشهودا له بالخير، يتوجه النّاس إليه للانتفاع بعلمه وكان له فضل عليهم[48].

تميز ونبغ في حلّ الكثير من عويص المسائل، والإجابة عن أسئلة حيرت النُّبهاء والفُطناء من العلماء، ومن تلك المسائل: نزاع طلبته في قوله ﷺ: "إذا مات المؤمن أعطي نصف الجنة"، فقال: إنّما أراد الرسول صلى الله عليه وسلم نصف جنته وبعد الحشر يعطى النصف الثاني[49]. وفي هذه الإجابة والتأويل البارع ما يدل على غزارة علمه وحضور بديهته، وهذا قليل من كثير علمه. فالمطلع على كتب التصوف التي تناولت الشيخ يجدها تعج بالكثير من مثل هذه المسائل[50].

له كرامات كثيرة تدل على علو مقامه وعظيم شأنه، منها أنّه إذا خطر له خاطر في نفسه يجد جوابه مكتوبا في ثوبه الذي عليه، فخطر له يوما أنّ يطلق امرأته بحضور العارف أبي العباس الخشاب فرأى مخطوطا في ثوب الشيخ "امسك عليك زوجك"[51]. كرامة الأولياء حق، وقد أشار إلى ذلك القرآن والسنة النّبوية الشريفة، على عكس ما يتبادر إلى أذهان بعض المشككين الذين يردون ذلك إلى ضرب من السحر والشعوذة وأمراض نفسية[52]، والدليل على كرامات الأولياء ما جاء في قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (سورة يونس: الآية 62).

أطلقت عليه مناقب الشهرة وألقابها منها: شيخ المشايخ، الجامع بين الحقيقة والشريعة، صاحب مقام التوكل، مخرج الألف شيخ، علم العلماء، الحافظ، المفتي، صاحب الكرامات والخوارق، القطب الغوث حتى شبه بالمهدي، نالها في أغلبها وهو في بجاية التي أحبها وتصدى فيها للتدريس والتربية، وتخرّج على يده طلاب العلم الظاهر والباطن على طريقة أستاذه أبي يعزى، وكان يدرّس كتاب "المقصد الأسنى في شرح

أسماء الله الحسنى" للإمام الغزالي، ولكن بتحفظ أثناء تدريسه للمقصد الأسنى لأنّ عيون الدولة الموحدية المتعصبة لعلم الظاهر والمتخوفة من شهرته وكثرة مريديه، كانت تترصده.

وقد بعث يعقوب المنصور (580هـ -595هـ) إليه في القدوم عليه ليختبره؛ فكتب لصاحبه ببجاية بالوصية والاعتناء به[53]. فخاف أصحابه عليه من دعوة الخليفة الموحدي، فطمأنهم أنّه شيخ كبير ضعيف لابد من الوصول إلى موضع المنية، فلمّا وصل به الموكب إلى تلمسان مرض أبو مدين شعيب مرض الموت ووافته المنية سنة (594هـ) عن نحو خمس وثمانين سنة، وحمل جثمانه إلى قرية العباد مدفن الأولياء، وكانت جنازته يوما مشهودا خرج فيه أهل تلمسان عن بكرة أبيهم تقديرا للولي الصالح الكبير[54].

وفي ذلك اليوم تاب الشيخ الصالح أبو علي عمر الحباك التلمساني وهو يقول: "ما رأيت أعزّ من الفقراء في ذلك اليوم ولا أذل من الأغنياء"[55]، ومنذ ذلك اليوم صارت تلمسان مدينة الولي الصالح أبي مدين شعيب يُعرف بها وتُعرف به، يحتفي بها وتحتفي به[56].

المطلب الثاني: دور أبو مدين الغوث في نشر التصوف بالمغرب الأوسط

كان لأبي مدين شعيب دور كبير في نقل العلوم إلى المغرب الأوسط خاصة في مجال التصوف، حيث نشأ على يده علماء أجلاء في مختلف المجالات العلمية.

الفرع الأول: إسهامات أبي مدين شعيب

لقد شكلت الهجرة الأندلسية إلى بلاد المغرب وخاصة هجرة رجال التصوف، إمّا عائدين من المشرق واستقرارهم ببلاد المغرب أو قادمين من الأندلس، عاملا رئيسا في انتشار التصوف حاملين معهم أفكارا ومصنفات صوفية، ويأتي في مقدمتهم أبو مدين شعيب (ت594هـ/1198م) الذي نزل بجاية سنة (559هـ) واستقر بها بعد رحلة مشرقية حاملا إليها كتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي و"الرسالة القشيرية" وتدريسه كتب الصوفية بها، إضافة إلى اتصاله بالشيخ عبد القادر الجيلالي وأخذ طريقته الصوفية عنه ونشرها في كامل أرجاء المغرب[57].

كان الهدف الأكبر لملوك دولة الموحدين أن يصلوا بدولتهم إلى أعلى المراتب حتى يسيطروا على الحدود الجغرافية للدولة ثُمّ التوسع، لذلك اعتنوا بكل القطاعات خاصة العلمية، فقد كان عبد المؤمن بن علي وخلفاؤه يهتمون بالعلم والعلماء، وببناء مؤسسات علمية كثيرة ومتنوعة[58].

لقد عاصر أبو مدين شعيب ثلاثة ملوك؛ عبد المؤمن بن علي وابنه يوسف والمنصور بن يوسف، حيث كان عهدهم العهد الذهبي للمغرب كله رغم الاضطرابات السياسية في العالم الإسلامي، مثل الحروب الصليبية، إضافة إلى اضطرابات داخلية ذات منشأ ديني مثل معارضة بعض الملوك المتعاقبين على هذه الدولة لبعض المذاهب الدينية، وموالاة بعضهم الآخر لمذاهب أخرى أو رفض بعضهم للحركة الصوفية التي انتشرت في زمنهم[59].

بدأت بذور النهضة العلمية والثقافية تنمو وتترعرع شيئا فشيئا حتى ثبت أصلها وتفرعت غصونها وآتت أكلها ثمارا يانعة، وساهمت في دفع النّاس إلى حب البحث والمطالعة والتفتح على الحضارة والتوسع في مختلف العلوم العقلية والنّقلية، وتجديد مفاهيم الدين والتفرع في أصوله وتأويل المسائل وتقارب الفكر الصوفي مع المنظور الإسلامي السُنِّي[60].

بلغ التصوف ذروته في عصر الموحدين، وتميز بالإتقان والدقة في العلوم وعدم الجمود وأطلقوا العنان للعقول في ميدان البحث والاستنتاج[61].

كانت مراكش عاصمة الموحدين تستهوي العلماء إضافة إلى فاس وتلمسان وبجاية التي استقر بها نخبة من أعلام الفقه والتصوف، مثل أبو مدين شعيب الذي اختار بجاية بعد طواف دام عقدين من الزمن ورأى أنّها معينة على الحلال، كما فضلها العديد من الفقهاء[62].

وقد اشتهر في هذا العصر كثير من شعراء الزهد والتصوف لإقبال النّاس على التمسك بالدين وعزوفهم عن الدنيا وشعر التصوف. والزهد نابع من ممارسة التصوف السُنّي المقيد بالقرآن والسنّة ويمثل هذا الاتجاه أبو مدين شعيب وأبو زكرياء الزواوي... والتصوف الفلسفي الذي يمثله ابن عربي[63]، كما برز في المغرب الأوسط ثلة من المتصوفين المشهورين الذين يُقتدى بهم خاصة في عهد الموحدين منهم: أبو مدين شعيب[64] (ت594هـ/1198م)، محي الدين بن العربي (ت640هـ/1242م)، عبد السلام بن مشيش (ت625هـ).

الفرع الثاني: مخلفات أبي مدين شعيب

يُعد أبو مدين شعيب واضع أول طريقة عرفت في الجزائر، وهي الطريقة المدينية التي نشرها في بجاية وضواحيها وانتقلت إلى تلمسان ومنطقة الغرب الجزائري، ونجد فيها أبرز ملامح الطريق الصوفي.[65] وهو من أبرز مشايخ وأقطاب الحركة الصوفية في شمال إفريقيا والأندلس، القطب الرباني الشيخ الفقيه المحقق الواصل شيخ مشايخ الإسلام في عصره وإمام العُبّاد والزُّهاد[66].

وهذه بعض أبياته الشعرية[67]:

طال اشتياقي ولا خل يؤانسني *** ولا الزمان بما نهوى يوافيني
هذا الحبيب الذي في القلب مسكنه *** عليه ذقت كؤوس الذل والمحن
عليه أنكرني من كان يعرفني *** حتى بقيت بلا أهل ولا وطن
قالوا جننت بمن تهوى فقلت لهم *** ما لذة العيش إلا للمجانين

وفي شعره نوع من التوصيف والتثبيت كما جاء في قوله مناجيا الله تعالى:

يا من علا فرأى ما في القلوب وما *** تحت الثرى، وظلام الليل منسدل

وقال أيضا:

الله ربي لا أريد سواه *** هل في الوجود الحي إلا الله

إنّ مجمل أشعار أبي مدين شعيب تعكس تجربته الصوفية التي عبّر فيها عما يختلج في نفسه من حب وجمال وقيم أخلاقية، وكان القرآن الكريم المصدر الذي يستقي منه أفكاره.[68]

ومن أشهر تلاميذه[69] محي الدين بن عربي الحاتمي الطائي الذي حفظ الكثير من أقواله وكراماته في كتبه مثل "الفتوحات المكية"، إضافة إلى أبي عبد الله محمد بن حماد الصنهاجي القلعي والفقيه أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الأنصاري.

كان أبو مدين شعيب فالحا في العلوم العقلية والنّقلية إلاّ أنّ مؤلفاته قليلة لأنّه أمضى وقته في مجال الدعوة والإرشاد، لا تتعدى مؤلفاته ستة، وأكثرها لا يزال مخطوطا منها: "أنس الوحيد ونزهة المريد في علم التوحيد"، "مفاتيح الغيب لإزالة الريب وستر العيب"، "تحفة الأريب ونزهة اللبيب"، "عقيدة أبي مدين"، "حِكم أبي مدين"، "رسالة أبي مدين"[70].

خاتمة:

من خلال هذه الدراسة الموضوعية للتصوف، توصلنا إلى عدة استنتاجات منها:

- التصوف فكر إسلامي نشأ مع الإسلام، ويعتبر القرآن والسنّة هما المنبعان الأساسيان له.
- الأصل في التصوف الإسلامي توبة إلى الله عز وجل وطهارة للقلب.
- نشأة التصوف تعود لعدة عوامل وظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية.
- يعود سبب انتشار التصوف في المغرب إلى النهضة المالكية في القيروان منذ القرن الثالث هجري خاصة بعد انتشار أفكار أبي حامد الغزالي، إضافة إلى التواصل بالمشرق عن طريق الرحلات العلمية والحج ومساهمة الدولة الموحدية في ذلك.
- يُعد أبو مدين شعيب من أبرز مشايخ الصوفية في المغرب الأوسط، وهو أول من نقل الطريقة القادرية إلى بلاد المغرب.
- جمالية العبارات الشعرية تنبع من عذب الأفكار والكلمات التي يختارها المؤلف، وهذا ما نستشفه من شعر أبي مدين شعيب.
- لقد حاولت الدولة الموحدية احتواء علماء الصوفية والتبرك بهم وبدعواتهم.

ونأمل في الأخير أن تتوالى الأبحاث حول هذه العلوم التي لم تلق العناية والدرس، والالتفات إلى جهود علماء المغرب الأوسط في التصوف وغيره، وذلك عن طريق البحث والتأليف وعقد ندوات وملتقيات تتناولهم وميراثهم.

قائمة المصادر والمراجع

1- أبو القاسم الجنيد (ت298ه): رسائل الجنيد، تح علي حسن عبد القادر، دار الكتب المصرية، القاهرة، 2003م.

2- أبو حامد الغزالي (ت505ه): إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986م، ج4.

3- ابن خلدون (ت808ه): المقدمة، تحقيق وتعليق عبد السلام الشدادي، مطبعة خزانة ابن خلدون، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005م.

4- ابن تيمية (ت728ه): الصوفية والفقراء، حققه محمد عبد الله السمان، سلسلة الثقافة الإسلامية، القاهرة، 1960م.

5- ابن عجيبة (ت1224ه): التشوف إلى حقائق التصوف، نشر محمد بن احمد بن العاشمي التلمساني، مطبعة الاعتدال، دمشق، ط1، 1937م.

6- ابن قنفذ القسنطيني (ت810ه): أنس الفقير وعز الحقير، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965م.

7- ابن مريم (ت1020ه): البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986م.

8- ابن منظور (ت711ه): لسان العرب، مادة (صنف)، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ج28.

9- أبو عبد الله الصنهاجي (ت723ه): أخبار ملوك بني عبيد، تحقيق جلول أحمد البدوي، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984م.

10- أبو مدين شعيب (ت594ه): ديوان أبي مدين شعيب الغوث، تحقيق عبد القادر سعود وسليمان القرشي، كتاب ناشرون، لبنان، ط1، 2011م.

11- أبو يعقوب يوسف بن يحي الشاذلي (ت303ه): التشوق إلى رجال التصوف، تحقيق التوفيق، مطبعة إنتاج الجديد، الدار البيضاء، ط2، 1997م.
12- أبو نصر السراج الطوسي (ت460ه): اللمع في التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود، وعبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960م.
13- البكري (ت487ه): المسالك والممالك، تحقيق سعد غراب، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1992م، ج2.
14- الجوهري (ت394ه): الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1979م، ج4.
15- الخطيب علي (ت463ه): اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن العربي، دار المعارف، القاهرة، 1404ه.
16- الزبيدي (ت379ه): تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الكريم العزباوي، الكويت، ط2، 1987م، ج3.
17- الطاهر بونابي: الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين (8-9ه/14-15م)، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2009/2008م.
18- الطاهر علاوي: العالم الرباني سيدي أبو مدين شعيب، دار الأمة للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2004م.
19- الطاهر فيلالي: نشأة المرابطين والطرق الصوفية، دار الفن القرافيكي، باتنة، 1976م.
20- السهروردي (632ه): عوارف المعارف، ضبطه وصححه محمد عبد العزيز الخالدي، دار صادر، بيروت، 1999م.
21- القشيري (ت261ه): الرسالة القشيرية، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، لبنان، د.ت.
22- الغبريني (ت714ه): عنوان الدراية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981م.
23- العربي بن مصطفى الشوار: ديوان أبي مدين شعيب، مطبعة الترقي، دمشق، ط1، 1983م.
24- الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
25- الهجويري الغزنوي (ت465ه): كشف المحجوب، ترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة للطباعة والنشر، مصر، 1980م.
26- بن حيدة يوسف: الطرق الصوفية في الجزائر وبلاد المغرب ودورها في نشر الوعي والإخاء والتضامن الاجتماعي، رسالة ماجستير، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر، 2010م/2011م.
27- بوغديري كمال: الطرق الصوفية في الجزائر، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف، 2014م/2015م.
28- حمزة احمد حمادة: جمالية الرمز الصوفي في ديوان أبي مدين شعيب، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر، 2007م/2008م.
29- جلال الدين السيوطي: تأكيد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشادلية، تحقيق وتعليق محمد حسني مصطفى، دار القلم العربي، سوريا، ط1 د.ت.
30- رابح محوي: المظاهر الأسلوبية في قصيدة أبي مدين اليائية، مجلة النص، جامعة جيجل، العدد 14، 2013م.
31- شوقي ضيف وآخرون: المعجم الوسيط، مشترك مجمع اللغة العربية، مصر، ط4، 2001م.
32- عبد الحميد حميدو التلمساني: السعادة الأبدية، المطبعة الجديدة، فاس، 1995م.

33- عبد الحليم محمود: شيخ المشايخ أبو مدين الغوث- حياته ومرجعه إلى الله- دار المعارف، مصر، د ت.
34- عبد الحليم محمود: أبو مدين الغوث، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ط3، د.ت.
35- عبد العزيز فيلالي: تلمسان في العهد الزياني، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2002م، ج2.
36- عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، د.ت.
37- علي محمد الصلابي: إعلام أهل العلم والدين بأحوال دولة الموحدين، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، ط1، 2003م.
38- عمارة محمد: مكانة المتصوفة في دولة الموحدين، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس، الجزائر، ع3، د.ت.
39- فاطمة الزهرة جدو: السلطة والمتصوفة في الأندلس عهد المرابطين والموحدين، رسالة ماجستير، جامعة منتوري، قسنطينة، 2007م/2008م.
40- محمد أبو بكر: التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
41- محمد الطاهر علاوي: العالم الرباني سيدي أبو مدين شعيب، دار الأمة، الجزائر، 2004م، ص46.
42- محمد سيد الجلينيد: من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1990م.
43- مختار حبار: شعر أبي مدين التلمساني، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002م.
44- مبارك الميلي: تاريخ الجزائر في القديم والحديث، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، ط4، دت، ج1.
45- منال عبد المنعم جاد الله: التصوف في مصر والمغرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1997م.
46- نقاز كريمة: بنية الخطاب الشعري الصوفي خلال القرنين السادس والثامن الهجريين، أطروحة دكتوراه، جامعة احمد بن بلة، وهران، 2018م/2019م.
47- نور الهدى الكتاني: الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، دار الكتب العلمية بيروت، 2008م.
48- يحي بوعزيز: مدينة تلمسان عاصمة المغرب الأوسط، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2003م.

الهوامش:

1- ابن منظور (ت711ه): لسان العرب، مادة (صنف)، دار المعارف، القاهرة، د ت، ج28، ص2557.
2- الفيروز آبادي (ت818ه): القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط8، 2005م، ص829
3- الجوهري (ت393ه): الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط2، بيروت، 1979م، ج4، ص1377.
4- شوقي ضيف وآخرون: المعجم الوسيط، مشترك مجمع اللغة العربية، مصر، ط4، 2001م، ص517.
5- الزبيدي (ت379ه): تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الكريم العزباوي، دار الكتاب، الكويت، ط2، 1987م، ج3، ص42.
6- القشيري (ت261ه): الرسالة القشيرية، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، لبنان، د ت، ص311، أنظر كذلك محمد أبو بكر: التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت، ص21.
7- نقاز كريمة: بنية الخطاب الشعري الصوفي خلال القرنين السادس والثامن الهجريين، أطروحة دكتوراه، جامعة احمد بن بلة، وهران، 2018م/2019م، ص62.
8- أبو القاسم الجنيد (ت298ه): رسائل الجنيد، تحقيق علي حسن عبد القادر، دار الكتب المصرية، القاهرة، 2003م، ص47

9-ابن خلدون (ت808ه): المقدمة، تحقيق وتعليق عبد السلام الشدادي، مطبعة خزانة ابن خلدون، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005م، ص517.
10- عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، دت، ص11.
11- نور الهدى الكتاني: الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، دار الكتب العلمية بيروت، 2008م، ص8.
12- منال عبد المنعم جاد الله: التصوف في مصر والمغرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1997م، ص116.
13- ابن عجيبة (ت1224ه): التشوف إلى حقائق التصوف، نشر محمد بن احمد بن العاشمي التلمساني، مطبعة الاعتدال، دمشق، ط1، 1937م، ص4.
14- محمد سيد الجلينيد: من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1990م، ص36، أنظر كذلك: السهروردي (ت632ه): عوارف المعارف، ضبطه وصححه محمد عبد العزيز الخالدي، دار صادر، بيروت، 1999م، ص41.
15- الكلاباذي (ت380ه): التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م، ص14، أنظر كذلك: ابن تيمية (ت728ه)، الصوفية والفقراء، حققه محمد عبد الله السمان، سلسلة الثقافة الإسلامية، القاهرة، 1960م، ص25.
16- الهجويري الغزنوي(ت465ه): كشف المحجوب، ترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة للطباعة والنشر، مصر، 1980م، ص253.
17- جلال الدين السيوطي (ت911ه): تأكيد الحقيقة العلية وتشييد الطريقة الشادلية، تحقيق وتعليق محمد حسني مصطفى، دار القلم العربي، سوريا، ط1، دت، ص08.
18- أبو حامد الغزالي (ت505ه): إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986م، ج4، ص235.
19- حسن علي حسن: المرجع السابق: ص477.
20- نقاز كريمة: المرجع السابق، ص70.
21- بوغديري كمال: الطرق الصوفية في الجزائر، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف، 2014م/2015م، ص154.
22- أبي نصر السراج الطوسي (ت460ه): اللمع في التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود، وعبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960م، ص37.
23- محمد عبد المنعم خفاجي: المرجع السابق، ص7.
24- نقاز كريمة: المرجع السابق، ص73.
25- حسن علي حسن: المرجع السابق: ص476.
26- البداية الجنينية للتصوف عند الإباضية تعود إلى ظاهرة الزهد في عهد الفاتحين، ومن مظاهر ذلك اتخاذ قبر عقبة بن نافع (ت64ه/683م) مزارا لهم، ونسجوا حوله أحاديث نسبوها إلى الرسول ﷺ منها" لا يزال عصابة من أمتي بالمغرب يقاتلون على الحق لا تضرهم من خالفهم، حتى يروا يوما قتاما فيقولون غشيتهم، فيبحثون خليهم ينظرون فيرجعون إليهم فيقولون الجبال سيرت فيخرون سجدا فتقبض أرواحهم"، وكرامات وظفوها لجلال المكان وأطلقوا على أبواب مدنهم أسماء للتابعين. الطاهر بونابي: الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين (8-9ه/14-15م)، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2008/2009م، ص22، البكري: المسالك والممالك، تحقيق سعد غراب، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1992م، ج2، ص257.
27- الطاهر بونابي: المرجع السابق، ص1.
28- المرجع نفسه، ص18.
29- حمزة حمادة: جمالية الرمز الصوفي في ديوان أبي مدين شعيب، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2007م/2008م، ص32.

30- بن حيدة يوسف: الطرق الصوفية في الجزائر وبلاد المغرب ودورها في نشر الوعي والإخاء والتضامن الاجتماعي، رسالة ماجستير، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر، 2010م/2011م، ص18.
31- بن حيدة يوسف: المرجع السابق، ص19.
32- عبد العزيز فيلالي: تلمسان في العهد الزياني، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2002م، ج2، ص384.
33- بن حيدة يوسف: المرجع السابق، ص20.
34- نقاز كريمة: المرجع السابق، ص76.
35- فاطمة الزهرة جدو: السلطة والمتصوفة في الأندلس عهد المرابطين والموحدين، رسالة ماجستير، جامعة منتوري، قسنطينة، 2007م/2008م، ص17.
36- ابن مريم (ت1020ه): البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986م، ص115.
37- الغبريني (ت714ه): عنوان الدراية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981م، ص56.
38- عبد الحليم محمود: أبو مدين الغوث، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ط3، دت، ص81.
39- مختار حبار: شعر أبي مدين التلمساني، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002م، ص15.
40- أبو يعقوب يوسف بن يحي الشاذلي (ت304ه): التشوق إلى رجال التصوف، تحقيق التوفيق، مطبعة إنتاج الجديد، الدار البيضاء، ط2، 1997م، ص320.
41- مختار حبار: المرجع السابق، ص15.
42- أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي: المرجع السابق، ص322.
43- العربي بن مصطفى الشوار: ديوان أبي مدين شعيب، مطبعة الترقي، دمشق، ط1، 1983م، ص44.
44- أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي: المرجع السابق، ص320، مختار حبار: المرجع السابق، ص16.
45- يحي بوعزيز: مدينة تلمسان عاصمة المغرب الأوسط، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2003م، ص79.
46- مختار حبار: المرجع السابق، ص15.
47- العربي بن مصطفى الشوار: المرجع السابق، ص8، يحي بوعزيز: المرجع السابق، ص81.
48- عبد الحميد حميدو التلمساني: السعادة الأبدية، المطبعة الجديدة، فاس، 1995م، ص51، الطاهر علاوي: العالم الرباني سيدي أبو مدين شعيب، دار الأمة للطباعة والنش، الجزائر، ط1، 2004م، ص22.
49- ابن قنفذ القسنطيني (ت810ه): أنس الفقير وعز الحقير، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965م، ص17.
50- حمزة احمد حمادة: المرجع السابق، ص06.
51- ابن قنفذ القسنطيني: المصدر السابق، ص03.
52- حمزة احمد حمادة: المرجع السابق، ص07.
53- مختار حبار: المرجع السابق، ص18-20.
54- ابن قنفذ القسنطيني: المرجع السابق، ص103، عبد الحليم محمود: شيخ المشايخ أبو مدين الغوث- حياته ومرجعه إلى الله- دار المعارف، مصر، د ت، ص148.
55- مختار حبار: المرجع السابق، ص.15
56- الخطيب علي (ت463ه): اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن العربي، دار المعارف، القاهرة،1404ه، ص148.
57- بن حيدة يوسف: المرجع السابق، ص20.
58- حمزة حمادة: المرجع السابق، ص21.
59- علي محمد الصلابي: إعلام أهل العلم والدين بأحوال دولة الموحدين، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، ط1، 2003م، ص93

60- رابح محوي: المظاهر الأسلوبية في قصيدة أبي مدين اليائية، مجلة النص، جامعة جيجل، العدد 14، 2013م، ص240
61- مبارك الميلي: تاريخ الجزائر في القديم والحديث، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، ط4، دت، ج1، ص335
62- الغبريني: المصدر السابق، ص38
63- نفس المصدر، ص45
64- حسن علي حسن: المرجع السابق: ص476
65- الطاهر فيلالي: نشأة المرابطين والطرق الصوفية، دار الفن القرافيكي، باتنة، 1976م، ص19.
66- حمزة احمد حمادة: المرجع السابق، ص21
67- أبو مدين شعيب: ديوان أبي مدين شعيب الغوث، تحقيق عبد القادر سعود وسليمان القرشي، كتاب ناشرون، لبنان، ط1، 2011م، ص67.
68- رابح محوي: المرجع السابق، ص242.
69- الطاهر علاوي: المرجع السابق، ص28.
70- نفس المرجع والصفحة.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 781 – 790
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

بلورةِ الوعي التّحرري الإفريقي من خلال (جورج بادمور) و(كوامي نكروما) - دراسة تحليلية نقدية -

Crystallizing the African Liberal Consciousness through (George Padmore) and (Kwame Nkrumah) Critical analytical study

طالب دكتوراه احمد فار
كلية العلوم الإنسانية - جامعة أبو القاسم سعد الله 2 الجزائر
المخبر دراسات إفريقية
ahmedfar16dz@gmail

تاريخ الإرسال: 2020/05/16 تاريخ القبول: 2022/06/05

الملخص:
عالج هذه الدراسة شخصيتين بارزتين في تاريخ إفريقيا جورج بادمور وكوامي نكروما مع ذكر السمات الشخصية ودورهما في بلورة الفكر التحرري الإفريقي من خلال المؤتمرات الإفريقية خارج القارة كمؤتمر مانشيستر 1945م ومؤتمر اكرا 1958م داخل القارة الإفريقية بالإضافة إلى الأيدولوجية الفكرية المتبعة للشخصيتين مع تطبيقها على الدول الحديثة الاستقلال كدولة غانا لتعمم على الدول الأخرى. فإلى أي مدى ساهم بادمور ونكروما في بلورة الفكر التحرري الأفريقي؟ وماهي الأيديولوجية الفكرية التي اتبعها الشخصيتين في مناهضة الإمبريالية؟
الكلمات المفتاحية: الفكر التحرري؛ جورج بادمور؛ كوامي نكروما؛ مؤتمر مانشيستر 1945م.

Abstract:
This study deals two prominent characters in African history. They are George Padmore and Kwame Nkrumah With mentioning their role in crystallizing the African liberation consciousness Through African conferences held inside and outside the continent such as Manchester Conference in 1945 and Accra Africa as conference in 1958. In addition to the Intellectual ideology of the two mentioned characters With execution it on newly established countries to generalize it to other countries. To how far did Padmord and Nkrumah contribute to crystallizing African liberal thought? And What is the ideology that the two people followed in the fight against imperialism?
Key words: Liberal Thought: George Padmore; Kwame Nkrumah; Manchester Conference 1945.

مقدّمة:

إن تاريخ إفريقيا من بين الدراسات القليلة في الجزائر نظرا إلى احتكاره من قبلِ المؤرخين الأوربيين بعدما حدث التّكالب على القارة الإفريقية، بحيث سخّرت أقلام أوربية وبكل ذاتية التّطرق إلى كتابة التاريخ الإفريقي الذي يساعدهم في السيطرة على هذه القارة، هذا ما هزّ في أنفسنا فكرة استنطاق بعض المصادر العربية والإفريقية على السّواء، ومن ثمّ الخوض في تجربة كتابة التّاريخ الإفريقي بأقلام إفريقية، كما نجد أن تاريخ إفريقيا قد ميّزه الغُموض، وبخاّصة، بعد استقلال جلّ الدّول في مطلع الستينيات، خاصة فيما

يخص دراسة الشّخصيات التي كأنت تعتبر في حد ذاتها حلقة محورية في استقلال البلاد من نير الاستعمار من خلال بعث الفكر التّحرري.

ومن هنا، بالضبط، نجد أن تجارة الرقيق، أو بما يسمى التّجارة المثلثية قد أدى إلى ميلاد مجموعة من الزنوج، خاصّة في جزر الهند الغربية أمثال (جورج بادمور)، الذي لعب دورا محوريا في بلورة الوعي التّحرري الإفريقي، وذلك من خلال احتكاكه مع مجموعة من الشّخصيات الإفريقية في القارة الأوربية من مثل (كوامي نكروما)، مع تبنّي الأفكار المشتركة لمواجهة ومناهضة الإمبريالية بشتّى أنواعها، والمطالبة كذلك بالحقوق بشتى أنواعها من خلال المِؤتمرات الإفريقية التي تنعقد خارجها.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فأن دور الشّخصيتين يكمن بشكل أو بآخر في المساهمة في تطبيق الأفكار المنتهجة لهما داخل القارة الأفريقية على دولة (غانا) أنموذجا. وذلك باعتبار أن هذه الأخيرة تعدّ من الدّول السّباقة لنيل الاستقلال والدّول الحديثة الاستقلال بعدها. ومن هنا فكان لزاما علينا طرح أسئلة جوهرية تدخلنا في صميم البحث. فإلى أي مدى ساهم (بادمور) و(نكروما) في بلورة الفكر التّحرري الأفريقي؟ وماهي الإيديولوجية الفكرية التي اتبعتها الشّخصيتين في مناهضة الإمبريالية؟

1- السّمات الشّخصية (لكوامي نكروما) و (جورج بادمور):

ولد جورج بادمور في (28يوليو 1902) في (تاكا ريجوا) في مستعمرة ترينداد البريطانية [1]حيثُ كأن والده مدرس محلي يدعى جيمس هوبرت الفونسو الذي تزوج من أناسوزانا سيستر من أنتغوا عالم طبيعي بارع، حيث كأن أسود ولو كأن أبيض لكأن من لمؤكد أن يرتقي في عمله حيث هاجر إلى ترينداد وعاش فيها لأكثر من قرن من الزّمن[2] كما أنه درس التاريخ والعلوم السياسية في جامعة فيسك ثم أنتقل إلى جامعة هوارد لدراسة القانون فتخلى عن السياسة والصحافة في وقت مبكر جدا[3]، أنضم إلى الحزب الشيوعي للولايات المتحدة في وقت متأخر وأصبح مسؤولا فيه.

اسمه الحقيقي مالكوم إيغان ميرديث[4]. تبنى اسم جورج بادمور كوسيلة لإخفاء هويته الشيوعية، فكأنت خطة ناجحة بما فيه الكفاية أن أحد أساتذته في هوارد رالف بانش لم يكن يعرف أن (بادمور) وممرضة كان نفس الشّخص[5]، من أجل حماية أسرته من تداعيات على نشاطه السياسي[6]. فكأن توجهه أو مغادرته لترينداد هو عدم وجود مدارس تعليمية التحق كطالب في الطب سنة 1925 بعد عامين أنتقل إلى جامعة هوارد في واشنطن لدراسة القانون. أسهب، كذلك، في دراسة ليبيريا واصل كتاباته خاصة في صحافة ترينداد ومجلات الجامعة كما أنضم إلى الحزب الشّيوعي وهو شاب في العشرينيات من هذا القرن في الولايات المتحدة التي كأنت قيادته تناصر المساواة العرقية، ومن هناك نجد أن انتقال بادمور من ترينداد إلى الولايات المتحدة الأمريكية منعطف حرج في حياته فأثناء وجوده هناك دفعه الحال إلى السياسة والنشاط الصحفي[7].

هذا فيما يخص (جورج بادمور) بينما (نكروما) نجده ينتمي إلى تيار الزعماء الأفارقة الذين حاولوا استخدام الميراث التاريخي، والخبرات العنصرية التي مرّ بها الأفارقة في بناء توجه ثوري يهدف لتحقيق وحدة سياسية بين الدول الأفريقية، وقد ولد (كوامي نكروما سنة 1909) في (نكروفل) بمنطقة (نزيما) التي كأنت عبارة عن مستعمرة إنجليزيه في ساحل الذهب (غانا) حاليا ودرس في المدارس التابعة للإرساليات المسيحية ، ثم التحق بكلية التدريب الحكومية، وتخرج منها ليعمل مدرسا قبل أن يقرّر السّفر إلى بريطانيا ثمّ إلى الولايات المتحدة الأمريكية ليدرس لفترة زمنية ما في جامعة لينكولن، وبعدها استطاع الحصول على فرصة لاستكمال دراسته الجامعية في جامعة بنسلفانيا، وبعد أن أتمّ دراسته، عمل مدرساً للعلوم السّياسية في جامعة لينكولن[8].

هذا، وقد تأثر (نكروما) بالطّلاب السّود الذين كانوا يأتون من عديد أنحاء العالم لجامعة لينكولن، كما أنه تأثر كذلك بالرؤى الجارفية التي كأنت تسيطر على العديد منهم، ولذا يصفه البعض بأنه ممثل الجارفية في حقبة ما بعد الاستقلال، كما تأثر بنشاط مجلس الشؤون الأفريقية والحزب الشيوعي، ولقد أنضم إلى جمعية الطلاب الأفارقة، ثم بعد ذلك أصبح رئيسا لها وكاتبا أساسيا في نشرتها "المترجم الأفريقي" وعاد إلى لندن في سنة 1945 ليقود اتحاد الطلاب الأفارقة، وقابل وقتها جورج بادمور صاحب الرؤى الفيدرالية للجامعة الأفريقية وشارك في التّحضير لمؤتمر مانشستر الذي عقد سنة 1945 وكأن له الدور البارز في اصدار " إعلان الشعوب المستعمرة في العالم " ثم سعى نكروما بعدها لإقامة شكل اتحادي بين الكيانات التي كأنت قائمة في غرب إفريقيا تارة ،وبين الكيانات الاشتراكية الموجودة في القارة تارة اخرى ،ولذا قابل ليوبولد سيدار سنجور لمناقشة سبل وحدة غرب إفريقيا، ونادى بتأسيس اتحاد جمهوريات إفريقيا الاشتراكية.

وصل (نكروما) في أوائل يونيو حيث التقى (بادمور) في المحطة حيث نظم هو وزميله (مكنوين) اجتماعا باسم اتحاد عموم إفريقيا حيث وصل المندوبون ففي 1945 ذهب (نكروما) إلى لندن ظاهريا للدراسة في الجامعة، ليصبح عظوا نشطا في اتحاد طلاب غرب إفريقيا. ثم نادى بتكوين منظمة الجماهير المستعمرة وكأن يرى أن الوصول لوحدة غرب إفريقيا سيكون خطوة في سبيل الوصول لوحدة قارية[9].

2. الإيديولوجية الفكرية لــ (بادمور) و (كوامي نكروما):

حاول بعض مفكري الهوية الأفارقة البحث في العلاقة التي يمكن أن تربط بين أسس الهوية والإيديولوجيات الفكرية السائدة وخاصة الأيدولوجية الاشتراكية ويعد جورج بادمور من أهم من اسهموا في هذا الاتجاه فقد كأن يرى أهمية قيام حكومة أفريقية من بين الأفارقة أنفسهم ومن أجلهم وعلى الرغم من أن الاشتراكية ترفض الرؤى القومية لكن بادمور كأن يراها التوجه الأفضل للأفارقة، وذلك رفضا للرأسمالية التي تأتي من الغرب، لذلك أنضم إلى الحركة الشيوعية ،ووصل به الحال إلى سكرتير اللجنة الدولية للنقابات العمالية السوداء ورئيس تحرير مجلة العالم الزنجي وكأن يرى أن الجامعة الإفريقية تعبر عن تجربة مشتركة من الغربة والنفي عن البلاد الأصلية وتجربة الإحساس بالعيش على هامش المجتمعات الغربية.

وقد حدث اختلاف بين (جورج بادمور) وبين قادة الحركة الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي، فبالرغم من أن الأخيرة كأنت تحاول التنسيق مع شعوب المستعمرات لكنها كأنت ترفض التوجهات والحركات القومية، لذلك، أنفصل بادمور عن هذه الحركة وتوجهها الفكري، وأكد على أن الاشتراكية كأنت هي بداية التطور الاجتماعي والتاريخي لأروبا الغربية ورأسماليها الاستغلالية، كما دعا إلى الأخذ بالتوجه الاشتراكي بعيدا عن التجربة السوفيتية حتى أن بعض الشيوعيين اتهمه بالشوفينية اللونية وأنه يشكل انحرافا عن صحيح التوجهات الاشتراكية[10].

وعلاوة على ذلك راح (نكروما) يصف في قصة حياته تأثره بكل من (هيجل وأنجلز) وبصفة خاصة (ماركس ولينين) على نشاطه الثوري وآرائه، أما آرائه الخاصة بالجامعة الإفريقية فكأن دافعه إليها ماركس جارفي وليس الدكتور (ديبوا) الاشتراكي الديمقراطي ثم الشيوعي فيما بعد، يذكر (نكروما)، كذلك، أن (بادمور) هو صاحب الأثر الأكبر على حياته أكثر من أي داعية للجامعة الإفريقية أو أي اشتراكي آخر، وعندما تم اللقاء بين هذين الرجلين كأن بادمور يجاهد ضد الحركة الشيوعية الدولية بعد أن تحول إلى الاشتراكية الديمقراطية بسبب خيبة أمله في روسيا الستالينية[11]، بالإضافة إلى تصرفات الولايات المتحدة بشأن غزو الإيطاليين لإثيوبيا عام 1935، حيث يسترسل بادمور في كتابه الوحدة الأفريقية أو الشيوعية أن

المنظمات الأفريقية ترى العدوان الإيطالي على أثيوبيا بمثابة صراع بين السود والبيض، فيكتب نكروما في سيرته الذاتية لدي شعور بأن إيطاليا أعلنت الحرب علي شخصيا[12]. فكأن الشخصيتين سيريل جيمس على الرغم من تورط الشيوعيين في بناء حملة "ارفعوا أيديكم عن أثيوبيا" فنجد أن الولايات المتحدة واصلت التجارة مع إيطاليا بعد عدوانها الفاشي في إفريقيا[13].

كان (بادمور) ماركسيا، ولكن بشكل أدق لينيني إلى حد كبير، لأنه تأثّر بأفكار لينين حول تقرير المصير، وتحليله ونقده لإمبريالية بالإضافة إلى الكثير من الكتاب والناشطين المثقفين السود الأخرين ، كما نجد انجذابه للشيوعية وتأثره بالثورة البلشوفية 1917[14]، كما يضيف بادمور حيث يقول إن الذين يمارسون الماركسية من السوفييت والصينيين، يتجاوز عددهم 700 مليون من البشر وهم يجعلون من الشيوعية قوّة ينبغي أن تـــــأخذ على محمل الجد، لذلك، كما نرى أن نكروما بدايته السياسية كانت اشتراكية متحدث باسم الوحدة الافريقية فكان ماركسيا لينينيا يدعوا إلى النضال المسلح الثوري لجعل كل إفريقيا اشتراكية ومتحالفة مع العالم الشيوعي، فكان يهدف الى تأسيس مجتمع اشتراكي في غانا حتى أثناء استخدام مصطلح الماركسية اللينينية لوصف أديولوجيته طوال الوقت الذي كان فيه في السلطة .فمن الجوهري بالنسبة إلينا في إفريقيا أن نفهم أساليب الفلسفة الماركسية وأهدافها حتى نعرف ما قد نتمكن أن نقتبسه منها ونجعله يتلاءم مع حاجاتنا الاقتصادية والاجتماعية دون أن نقبله جملة كعقيدة ، يجب علينا نحن الأفريقيين ألا نسمح للدعاية الغربية بأن تدفعنا إلى التعصب ضد الإنجازات العلمية الإيجابية التي حققها الروس، نرفض نظامهم السياسي ولكننا لا نستطيع أن نتجاهل إسهامهم العلمي والتكنولوجي إذا اردنا أن نتخلص من ركودنا وتأخرنا الحاليين[15].

كما يضيف (بادمور) أن الخطأ الكبير الذي ارتكبه الكثيرون ممن يقال لهم الماركسيون هو أنّهم حوّلوا تعاليم أستاذهم إلى عقيدة يقينية بدلا من أن يتخذوا منها أداة فكرية لفهم تطور المجتمع البشري، ومرشدا لرسم مجرى التّطور الاجتماعي في المستقبل، ولقد حذر الزّعيم الشّيوعي الصّيني (ما وتسي تونج) مواطنيه من أن يصبحوا عبيد الدّيموقراطية أو اليقينية الماركسية، فقال إنّ هناك من يظنون أن الماركسية نوع من حقيقة سحرية مكن بها شفاء أي مريض، يجب أن نقول لهم أن العقائد الجامدة أقل نفعا.

فالسؤال المطروح ما علاقة نكروما ببادمور؟ فكان بادمور يفعل ما بوسعه من أجل بادمور حيث عرض عليه منصب مسؤول إقليمي في الاتحاد الإفريقي ثم جعله مقررا للدورات حول غرب افريقيا في بالرغم من أن توجهه صوفي مسيحي إلا أنه تلقى حقن الماركسية من جورج بادمور فتم تعليم نكروما من طرف بادمور[16].

كما ربط (كوامي نكروما) بين الوحدة الإفريقية وتبني النهج الاشتراكي في الاقتصاد والتنمية والفكر، ولم يرَ تعارضا بينهما، إذ كان يؤكّد على أنّ الاشتراكية هي الأداة الأساسية للتنمية ومواجهة الاستعمار الجديد وأشكاله، بل إن الاشتراكية عنده كانت ترمز للتحرر الإفريقي ومكافحة كافة أشكال الإمبريالية، وقد حاول (نكروما) من خلال هذا التوجه أن ينأى بالوحدة الإفريقية عن السّيطرة الرأسمالية والتوجهات الإمبريالية سواء من خارج القارة أو من داخلها، حيث إن الاشتراكية والوحدة الإفريقية هما متكاملان، والتكامل، هنا، هو تكامل وظيفي في تحقيق أهداف بعينها.

3- علاقة (بادمور) و(كوامي نكروما) بالجامعة الإفريقية:

كان (نكروما) يتلقى العلم في أمريكا منذ عام 1935م واستماله الشيوعيون الأمريكيون إلى صفهم، وقد التقى بـ (بادمور) في لندن في سنة 1945، ومن ثمّة ساهم كـــــلاهما في ترتيب المؤتمر الخامس

بالاشتـــــراك مع (ديبوا)[17]، حيث جمع المؤتمر أكثر من 200 مندوب من مختلف المنظمات السياسية والاجتماعية والنقابات العمالية في إفريقيا وجزر الهند الغربية، لقد تحدو القوى الاستعمارية لأنهاء الحكم الاستعماري، وطالبوا بتقرير المصير والديمقراطية الاقتصادية للناس العاديين. كما تراس ديبوا المؤتمر واستمع المندوبون إلى تقارير حول الاستعمار والوضع في البحر الكاريبي وإفريقيا، وكذلك، مناقشة شريط الألوان في بريطانيا كما عين (نكروما) مقررا لجلستين يناقشان الإمبريالية في شمال وغرب إفريقيا يوميّ 16و19 أكتوبر[18].

هذا، ويختلف مؤتمر مانشستر عن المؤتمرات السابقة اختلافا ملحوظا، أولهما أنّ عدد المشتركين فيه كان كبيرا، وكان مقررا عقده في نفس موعد المؤتمر الثاني للاتحاد العمالي لنقابات العمال (WFTU). ولما كانت النقابات التي تكوّنت حديثا في المستعمرات تعطف على الآراء الوطنية، فإن الجمع بين الوطنيين ومندوبي النقابات ساعد على ازدياد عدد المشتركين في ذلك المؤتمر، والواقع أن المؤتمر كما يقول (بادمور) لم يعد يتكون من صفوة المثقفين، ولكنه كان تعبيرا عن حركة جماهيرية، وتدعيما للتحالف بين مثقفيّ الطبقة المتوسطة التقدميين وبين عامّة الناس، وثاني الاختلافات أن هذا المؤتمر كأن أول مؤتمر يتولى الأفريقيون الجانب الأكبر من ترتيبات انعقاده، وأوّل مؤتمر نادى بالحكم الذّاتي والاستقلال الإفريقي السّوداء، الذي يمكن أن تتمتع به حتى الآن الجماعات والشّعوب في هذا العالم السّائر في طريق الوحدة العالمية الحتمية ولا أكثر من ذلك[19]. كما يضيف (بادمور) أن كفاح الشّعوب الخاضعة والمستعمرة من أجل السّلطة السّياسية هو الشّرط اللّازم والخطوة الأولى في سبيل الّتحرر السّياسي والاقتصادي والاجتماعي الكامل، كما حثّ المؤتمر على تشكيل جبهة متّحدّة من المثّقفين والعمّال الفلاحين. يجب أن ينخرط عمال المستعمرات في جبهة المعركة ضد الإمبريالية، فليست هناك اليوم سوى وسيلة واحدة للعمل الفعال وهي تنظيم الجماهير.

حيث كانت التّعبئة لإحياء حركة عموم إفريقيا للمؤتمر الخامس الذي عقد في مانشستر نتيجة نداء تلقائي في اجتماع قادة العمال السود الذين حضروا مؤتمر الاتحاد الدولي للتجارة في باريس قبل شهر، فكان المؤتمر نتيجة مباشرة للتنظيم المكثف (لجورج بادمور) لأكثر من عقد من الزّمن زرع (بادمور) ورفاقه في إنجلترا علاقات سياسية قوية مع النقابيين السود والقادة الوطنيين في جميع أنحاء منطقة البحر الكاريبي وإفريقيا، وخاصّة، في المستعمرات البريطانية. وهنالك ناقش (بادمور) مفهوم مؤتمر عموم إفريقيا مع قادة النقابات العمالية السوداء في مؤتمر فبراير لاتحاد العالمي لنقابات العمال، وفي أوائل مارس تمّ تشكيل لجنة توجيهية، حيث عمل (بادمور) مع شاب قومي من جولد كوست (كوامي نكروما)، وكان أمين سياسي، و(جومو كينياتا) اعتبر بمثابة سكرتير مساعد، فلم يتعلم (ديبوا) عن خطط (بادمور) حتى منتصف مارس 1945م عندما نشر مجلة شيكاغو للدفاع فيمكن التكهن لماذا لم يتصل (بادمور) مباشرة بــ (ديبوا) في الوقت ذاته كان (بادمور) معاد بشدة للشيوعية، في حين كان (ديبوا) قريبا جدا من الحزب، إذ عكست رسالة (ديبوا) إلى (بادمور) تهيجا طفيفا، بحيث طلب منه تأجيل المؤتمر حتى ستة أشهر بعد الحرب واقترح عقده في إفريقيا ولكن فيما بعد كتب (ديبوا) لــ (بادمور) خلال أسابيع قليلة أنه يتعاطف تماما مع اقتراحه، كما أنه غير رأيه بشأن توقيت المؤتمر خلال الأشهر الستة التالية حيث عمل الرجلان بشكل وثيق في التنسيق للمؤتمر[20].

وعلى كل حال فقد واصل الرجلان (بادمور) و(نكروما) العمل معا بعد مؤتمر مانشستر؛ أي بعد مغادرة (نكروما) سنة 1947. وحسب مجلة إفريقيا التي صدرت سنة 1947 فقد تحدّثا مع (بادمور) عن المطالب النّيجيرية لاتخاذ خطوات فورية نحو حكمها الذّاتي ليس غير[21].

4- (جورج بادمور) وغانا:

ويذكر (جيمس هوكر) وقت (بادمور) في غانا من نهاية 1957 إلى وفاته في سبتمبر 1959، وتكلم كل من الدبلوماسيين الأمريكيين والسياسيين الغانيين على (بادمور)، من حيث الرغبة الشّديدة والراحة أثناء العمل مع (كوامي نكروما)، ومن ثم قاموا بتخليد ذكرى (بادمور) كواحد من أباء التّحرر الإفريقي، فانتقاله إلى غانا هو دعم لثورة اشتراكية، وذلك في الفترة الحديثة، فهو يمثل بلدا مستقلا حافظ على هذا الالتزام من خلال التزامه بالاشتراكية الإفريقية، بالإضافة إلى دعم (نكروما) التكتيكي الذي استمد من إيمانه، وبالتعايش ضمن الاشتراكية الإفريقية والوحدة الإفريقية. وعلى أيّة حال فإنّ حياة (بادمور) التي عاشها في غانا تحتوي على جميع الأفكار والتخطيط والاستراتيجية التي اكتسبها لمدة ثلاثة عقود.

ولا يختلف اثنان في أنّه ثمّة سببان مترابطان لانتقال (بادمور) إلى غانا، فالسبب الأوّل كان لدعم تحويل الثورة السياسية في غانا إلى ثورة اجتماعية، أمّا الثاني فكان لتدويل هذا التّحول السياسي والاجتماعي عبر القارة الإفريقية، فأصبحت ازدواجية (بادمور) في السياسة الرسمية وسلطة الدولة القومية أكثر إثارة للجدل في السّنتين اللّتين عاشهما (بادمور) في غانا، فتواجد (بادمور) في غانا كان حافزا للسلطة والسكان في آن واحد. فكان يشجع الملكية والاستثمار في عملية بناء غانا، كما عمل (بادمور) في غانا على التطور والتعاون مع الحركات القومية الأخرى في أكرا. أضف إلى ذلك فقد شجع التعاون بين غانا وجزر الهند الغربية بعدها سافر إلى بريتاون لمدة أسبوعين لدعم حركة الشّباب في سيراليون[22].

من هنا، بالضبط، تكلم (بادمور) عن القبلية معبرا عنها أنها تهديد حاضر يمكن أن يستغلها السياسيون عديمي الضمير لنشر الفتنة والانفصالية، فلم تخلق القوى الأوربية المستعمرة القبلية لكن لم تستطع الهروب من مسؤولية إبقائها على قيد الحياة من خلال كبح التصنيع للمستعمرات التي يمكنها وحدها تحرير الأفارقة والانفتاح في أفاق أوسع، حيث تواجه إفريقيا اليوم صعوبات هائلة من الانتقال السريع من المجتمع القبلي والإقطاعي إلى الدولة الحديثة القائمة على الديمقراطية البرلمانية[23].

ومن ذلك، فإنّ انتقال (بادمور) إلى غانا كان مليء بالتحفظات، وذلك من خلال خوض تجربة جديدة في الدول حديثة الاستقلال، والتي تطمح إلى الخروج من المخلفات الاستعمارية وبناء نفسها في ظل المشاكل التي تعاني منها الدول التي مازالت تحت نير الإمبريالية، والتي سعى (بادمور) و(نكروما) مساعدتهم من خلال مؤتمر أكرا، وذلك بتخصيص مبالغ مالية لمساعدتهم على التخلص من الاستعمار الأجنبي[24].

راح (بادمور) في غانا يؤكّد على أن نقطة البدء ستكون في التعمير الاقتصادي، هي الأرض بالطابع المشترك في الملكية والإنتاج، وبما تنضوي عليه من عنصر المساعدة الذاتية التعاونية، وهذا هو حجر الأساس الذي يجب أن نبني فوقه النمط الاشتراكي الجديد في غانا. يمكن أن نستعير أفكارا من أمريكا الصين الهند يوغسلافيا، السودان ومن أي مكان آخر، غير أنّ النمط الفعلي يجب أن يقوم على القاعدة الإفريقية. فالقطاع الزراعي هو في أيدي الأفارقة إلى حد كبير، بحث وجب رفعه إلى المستوى الذي لا يقف عند حد النّهوض بحالة الفلاح من مستوى الكفاف الذي يعيش فيه الآن، وإنّما يجعله فائضا من الثروة يوفر راس المال اللازم لدفع ثمن استراد الآلات والخبرة الفنية مما يتطلبه القطاع الصناعي.

ويضيف (بادمور) الحديث عن الجانب الزراعي يقوم على التنويع بقصد التقليل من اعتماد البلاد على اقتصادها الحالي القائم على محصول واحد، وهو الكاكاو، الذي يخضع سعره لتقلبات السوق العالمية، ومن ثم فإن إنشاء سوق أكثر توازنا بعناية، تهدف إلى الحفاظ على التوسع في الخدمات الاجتمـــاعية في البلاد، وكذلك، رفع المستوى المعيشي للسكان[25]. كما أن إنتاج الكاكاو في غانا لم يكن وحده فحسب، بل

ينضاف إليه المطاط، وهو كذلك، يمثّل المحصول النقدي الرئيس للبلاد. ولكن فيما بعد تجاوز الكاكاو المطاط، فمن بين الصناعات الزراعية، أيضا، نجد (السّكر/ الشّاي/ السّيزال/ القهوة)، والتي تمّ إدخالها إلى المناطق الاستعمارية من قبل مؤسسة أوروبية، ويجب قبل كل شيء أن يوضع التأكيد على إنتاج الغذاء مع تنويع الأغذية لاستهلاك المحلي حتى نستغني على الاستيراد البالغ القدر من المواد الغذائية التي تشكل في الوقت الحاضر عبئا على مواردنا من العملات الأجنبية، لولا هذا لمّكن استخدامها لأغراض التنمية ليس إلا[26].

وفي السّياق نفسه، ألفينا أن (بادمور) يؤكّد بأن تستهدف الصّناعات أوّلا إشباع الاحتياجات المحلية لتوفير الواردات، ويمكن حيثما يتيسر ذلك، توفير فوائض للتصدير حتى يتسنى دفع ثمن ضرورات الرفاهية، وينبغي إقامة صناعات ملحقة ترتبط بمنتجات الزراعة والتعدين.

ويردف قائلا، أيضا، في أنّ برنامجنا الاقتصادي (الزراعي والصناعي)، يجب أن يهدف إلى التحول من اقتصاد يقوم على الإتجار إلى اقتصاد صناعي، أن رجال الأعمال الإفريقيين مرتبطون اليوم بالإتجار، وهم معنيون كثيرا بتوزيع الواردات الأجنبية بدلا من أن يهتموا بإنتاج السّلع الاستهلاكية في غانا، نريد أن نشجع الرأسماليين المشتغلين بالصناعة، لا الرأسماليين المشتغلين بتجارة الجملة والتجزئة، ذلك أنّه طالما يظل رجال الأعمال الإفريقيون لا يفكّرون إلّا في بيع السلع التي ينتجها الغير. فلن يتغير النمط الاستعماري القديم لاقتصادنا. وفضلا عن التخطيط الاقتصادي بصفته هذه، يجب أن يكون هناك تخطيط فنّي، الأمر الذي يستلزم إيجاد نظام تعليمي جديد يزودنا بالأدوات البشرية التي تضطلع بإخراج التخطيط الاشتراكي إلى حيز التطبيق، يجب أن يزودنا نظام التعليم بمزيد من رجال الإحصاء وإمساك الدفاتر والمحاسبة والمراجعة، ومن الخبراء في القانون التجاري، والخبراء الفنيين في جميع المستويات والفروع وبالعلماء والمهندسين والمديرين والإداريين، وغير هؤلاء جميعا، وبهذا الصدد يمكن أن نتعلم الكثير من السوفييت الذين أحدثوا ثورة في نظام التعليم عندهم[27].

ولقد كان (نكروما) يبدي رأيه من خلال (بادمور)، وبخاصّة، عندما عرف الشخصية الإفريقية بأنها تمثل بشكل أو بآخر رمزاً إلى الوحدة السياسية الإفريقية، ومن ثم فهي تعبير عن جماعية الهدف والغرض التي ستجعلنا نتحدث بصوت واحد باسم قضية السلام، ومن أجل تحرير إفريقيا التابعة ودفاعا عن استقلالنا الوطني وسيادتنا ووحدتنا الإقليمية فالفكرة واحدة وأن اختلف التّعبير[28].

5- مؤتمر اكرا 1958م:

في 6 مارس 1957 توجه قادة سياسيون ومثقفون من جميع أنحاء العالم إلى أكرا للاحتفال باستقلال غانا عن بريطانيا وجد (بادمور) نفسه مع المحافظين البريطانيين السّابقين، والبريطانيين الوفد البرلماني والسفراء من الصين (بورما) فـ (بادمور) لم يستغل أي منصب قيادي رسمي منذ أن كان في ITUCNW. فاسمه كان معروفا ككاتب وصحفي لدائرة من الأشخاص في غرب إفريقيا ومنطقة بحر الكاريبي وبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية[29].

وفي ديسمبر 1957، حيث قام بمعية مجموعة من الموظفين في استئجار مكتب التي من شؤنها أن تركز على التحرير الإفريقي، وأطلق عليه مكتب الشؤون الإفريقية عام .1959 وكان هذا المكتب يهدف إلى تسخير الموارد والخبرات في إفريقيا التي من شأنها أن تشارك في المعلومات والتجميع والنشر، وكذلك، توفير الدعم العملي والأيديولوجي لمقاتلي الحرية الأفارقة[30].

وبعد وقت قصير من استقلال غانا سنة 1957 نظم (جورج بادمور) و(كوامي نكروما) المؤتمر الأوّل للدول الإفريقية المستقلة في أكرا في شهر أبريل من عام 1958، وهو حدث آخر هام لعموم إفريقيا يدل أن الوحدة الإفريقية قد عادت بالفعل إلى إفريقيا، حيث حضر مندوبون من إثيوبيا وليبيا وتونس والمغرب وليبيريا والسودان والجمهورية العربية المتحدة. فكان يهدف المؤتمر إلى تنسيق السياسة الخارجية بين الدول الثماني وصرح (نكروما) للمشاركين أنّه لأوّل مرّة في التاريخ يجتمع ممثلو الدول المستقلة ذات السيادة في إفريقيا، وذلك بهدف إقامة روابط وثيقة من الصداقة والتعاون والتضامن، حيث طغى على المؤتمر استعمال "الشخصية الإفريقية" كما نوّه (نكروما) و(بادمور) في أن تقدم الدّول الإفريقية كل المساعدات الممكنة لأولئك الذين لازالوا يكافحون من أجل الاستقلال في إفريقيا، كما أعرب الإعلان عن معارضته للعنصرية، خاصّة في جنوب إفريقيا ودعمها لنزع السلاح النووي، كما تعهد المندوبون بتنسيق التخطيط والتعاون الاقتصاديين، وكانت هناك التزامات لتشجيع التبادلات التعليمية والثقافية ودراسة التاريخ والثقافات الإفريقية وواقف المندوبون على ضرورة عقد مثل هذا المؤتمر كل عامين، وبعد فترة وجيزة قام (نكروما) و(بادمور) بجولة في الدول الإفريقية المستقلة الأخرى لتعزيز التقدم المحرز[31].

وكان استدعاء رؤساء الدول الافريقية المستقلة لحضور اجتماع القمة في غانا في أبريل 1958م من قبل (نكروما) يمثل نقطة تحول في التاريخ الإفريقي، فكأن اعظم تجمع لحركات تحرير وغيرهم من الأفارقة من إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية ومنطقة البحر الكاريبي على الأراضي الإفريقية، بحيث تكلّم (بادمور) ليكون المؤتمر السادس لعموم إفريقيا لأسباب استراتيجية، وكان من بين المشاركين البارزين كل من: نيلسون مانديلا، روبرت موغابي وباتريس لومبا، وجوليوس نيريري، وتوم مبويا، وفرانز فانون، وأميلكار كبرال، ومارغريت كارترايت، وهو صحفي أمريكي من أصل إفريقي، ولم يستطع (ديبوا) الحضور بسبب القيود التي فرضتها الخارجية الأمريكية على سفراته الخارجية[32].

وقد أعلن (نكروما) في خطابه الذي القاه في افتتاح مؤتمر أكرا 1958م المراحل الأربع للجامعة الأفريقية وهي: الاستقلال الوطني ـ التضامن القومي ـ إقامة وحدة وتجمع بين الدول ـ التعمير الاقتصادي والاجتماعي، ويجب أن يتم التعمير الاجتماعي على أساس الاشتراكية الإفريقية. كما يجب أن يكون خاليا من أي تأثير خارجي وردد (نكروما) تحذير (بادمور) في كلامه الافتتاحي حذر من أن الإمبريالية الجديدة قد تنشأ ليس بالضرورة من أوروبا[33]، وشكل مؤتمر 1958م لجنة توجيهية للنظر في برامج للوحدة كما برزت خطوات أكثر تحديدا نحو الوحدة في المؤتمرات اللاحقة التي اقترحت أنشاء قيادة عليا إفريقية وسوق إفريقية مشتركة، واتخذت موقفا متشددا في معارضة الحلول الإقليمية[34].

ومن هذا كله يتبين لنا من أن مشاركة (بادمور) الواضحة أدت في تطوير العديد من جوانب فلسفته وبرنامجه السياسي. لذا قرر (نكروما) تعيينه كمستشار للشؤون الإفريقية في غانا، وقد عيّن مجموعة من غير الغانيين في مناصب مهمة من مثل: (أرثر لويس)، (سام موريس)، (ماكونين) المسؤول عن تدريب المقاتلين من أجل الحرية، ولعلّ من بين أهداف التعينات هذه خروج غانا حديثا من نير الاستعمار، بالإضافة إلى كون هذه الشخصيات كانت من اليساريين غير الموالين والمناهضين الإمبريالية.

خاتمة:

- من خلال هذه الدراسة يتضح لنا أن (جورج بادمور) و(كوامي نكروما) كان من بين القادة الأفارقة الذين ساهموا في بلورة الفكر التحرري خارج القارة من خلال مؤتمر مانشستر إنجلترا وداخل القارة الإفريقية من خلال مؤتمر أكرا ومعالجة الهيمنة الإمبريالية على القارة بشتى أنواعها خاصة الاستعمار الفاشي على

اثيوبيا باعتبار أن هذه الدولة كأنت من بين الدولة التي لم يمسها الاحتلال هذا مما أدى بجورج بادمور من التخلص من الاشتراكية الدولية ودعوة القادة الأفارقة إلى الاشتراكية الإفريقية بحكم أن الاتحاد السوفياتي لم يبدي أي تدخل جراء احتلال إيطاليا لإثيوبيا .

- تبني (جورج بادمور) و(كوامي نكروما) الاشتراكية الدولية من خلال الانخراط في الأحزاب الاشتراكية الشيوعية في الدول الأوربية خاصة في روسيا باعتبارها الدولة التي نادت بالطبقة الكادحة البوليتاريا، وهذا يتجلى في ثورة 1917م مرورا بدعوة النقابات العمالية من شتى أنحاء المناطق التي تعيش تحت نير الإمبريالية لتنظيم مؤتمر مانشستر.

- كان هدف (بادمور) و(نكروما) تطبيق الاشتراكية والماركسية على دولة غانا باعتبارها من الدول السباقة لاستقلال وتكون الملكية للقطاع العام بالإضافة إلى استخدام غانا كقاعدة لنشر آرائهما في أنحاء القارة الأفريقية فهما يعتبران أن الاشتراكية والجامعة الإفريقية عاملان متلازمان.

الهوامش

[1]- Hakim adi and Marika sherwood, pan-african history, london, 2003, p 152.

[2]- James houker.black revolutionary .George padmore's path from communism to pan-africanism.london.1967, p 2.

[3]- Philippe decraene, Le panafricanisme, paris 1964, p 30.

[4]- Leslie james, George padmore and the practice of anti imperial, london, 2012, p 35.

[5]- Loyis .j, parascandola, look for me all around you, anglophone caribbean immigrrants in the harlem renaissance, london, 2005, p 256.

[6]- Ibid, p 36.

[7]- Leslie james op, cit, p 35.

[8]- باسم رزق عدلي مرزوق، الهوية الإفريقية في الفكر السياسي الأفريقي، القاهرة، 2014، ص 215.

[9]- Hakim adi and, marika sherwood, op,cit, p144.

[10]- باسم رزق عدلي مرزوق، الهوية الإفريقية في الفكر السياسي الأفريقي، نفس المرجع، ص 216.

[11]- William H.fridland and carl G.rosberg ,socialisme africain, California ,1964,p189.

[12]- Tétévi Godwin tété-Adjalogo, marcus Garvey pére de l'unité africaine des peuples Garveyisme et panafricanisme, paris, 1995, p 106.

[13]- Charles R. Holm Black Radicals and Marxist Internationalism: From the IWMA to the Fourth International, 1864-1948, Nebraska, 2014, p 134.

[14]- Fitzroy baptiste and rupert lewis, pan african revolutionary, jamaica, 2009, p148.

[15] William H.fridland and carl G.rosberg, socialisme africain, op, cit, p232.

[16]- Marika sherwood, Kwame nkrumah the years abroad 1935- 1947, London, 1996, p 23.

[17]- William H.fridland and carl G. rosberg, socialisme africain, op. cit, p 86.

[18] Ama biney, the political and social thought of kwame nkrumah, new york, 2011,p 2010.

[19]- Legum, Colin, Pan-Africanism: A Short Political Guide. London, 1962, p37.

[20]- Manning marable. w.E.B. DU BOIS black radical democrat, boston, 1950, P 164.

[21]- Fitzroy baptiste and rupert lewis, pan african revolutionary, op.cit, p136.

[22]- Ibid, p 167.

[23]- Ibid, p167.
[24]- Fitzroy baptiste and rupert lewis, pan african revolutionary .op.cit, p167.
[25]- George padmore, the GOLD COAST REVOLUTION, London, 1953, p194.
[26]- William H.fridland and carl G. rosberg, socialisme africain .op.cit, p 240.
[27]- Ibid .p242.
[28]- Ibid .p242.
[29]- Leslie james. George Padmore and Decolonization from Below Pan-Africanism, the Cold War, and theEnd of Empire, london, 2015, P 164.
[30]- Ibid, p 169.
[31]- Hakim adi and Marika sherwood .op. cit, p145.
[32]- Kwame botwe asamoah, kwame nkrumah 'h politico cultural thought and policies . London, 2005, p109.
[33]- Fitzory baptisteand rupert lewis, op. cit, p177.
[34]- William H. fridland and carl G. rosberg, socialisme africain, op. cit, p94.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 791 – 802
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مدينة أشير من خلال الكتابات التاريخية والمصادر الجغرافية في العصر الوسيط

Achiir City through Historical Writings and Geographical Sources In The Middle Age

د/ نعيمة بوكرديمي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف
مخبر تاريخ الإنسان والعمران والتراث في منطقة حوض الشلف
boukridiminaima@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/09 تاريخ القبول: 2022/03/01

الملخص:
شهدت مدينة أشير حسب ما تطلعنا به الدراسات التاريخية وأوصاف الرحالة الجغرافيين تطورات في الناحية السياسية ونمو اقتصاديا وازدهار في الحركة الفكرية والثقافية وتوسعا في الشبكة العمرانية، وهو ما انعكس على المجتمع الأشيري الذي عرف تنوعا وثراء ثقافيا، ورقيا حضاريا أخرجه من طور البداوة إلى طور الحضارة.
الكلمات المفتاحية: مدينة أشير؛ الكتابات التاريخية؛ المصادر الجغرافية؛ الخصائص الطبيعية؛ المقومات الاقتصادية؛ الثقافة والعمران.

Abstract:
The city of Achiir, as we look forward to historical studies and the descriptions of the geographical nomads, witnessed developments in the political field, economic growth, prosperity in the intellectual and cultural movement and expansion of the urban network, which was reflected in the Assyrian society, which knew a cultural diversity and wealth, and a cultural paper that brought it out of the stage of the obese to the development of civilization.
Key words: Achiir City; Historical writings; Geographic sources; Natural characteristics; Economic ingredients; Culture and Urban.

مقدمة:
بالرغم مما كتبه الكثير من المؤرخين والرحالة الجغرافيين من دراسات وأوصاف عن بلاد المغرب الأوسط، إلا أن ما كتبوه بخصوص هذه المنطقة بصفة خاصة يبقى ناقصا، ذلك لكون هؤلاء لم يكونوا يعرفون عن بلاد المغرب الأوسط إلا القليل، فماعدا إفريقية التي تمكنوا من معرفة مسالكها وأحوالها الاجتماعية والاقتصادية وشبكتها العمرانية بصفة جيدة امتازت دراستهم وأوصافهم لباقي جهات المغرب الأوسط ومنها مدنه الداخلية كمدينة أشير موضوع هذه الدراسة بالشمولية أن لم نقل بالتقزيم والنزر القليل، وذلك مقارنة بما لعبته من أدوار في صنع أحداث بلاد المغرب الأوسط بصفة خاصة والمغرب الإسلامي بصفة عامة. وعليه فإن من جملة من التساؤلات التي ينبغي الوقوف عندها نذكر ما يلي:
ما هو الموقع الجغرافي لمدينة أشير؟ إلى متى تعود نشأتها وتأسيسها؟ ثم ماهي أهم الخصائص التي تميزت بها مدينة أشير عن غيرها من مدن المغرب الأوسط من خلال الدراسات التاريخية والمصادر الجغرافية طبيعيا واقتصاديا وثقافيا وعمرانيا؟

أولا: الموقع الجغرافي لمدينة أشير[1]

تقع مدينة أشير حاليا حسب الدارسين والباحثين والمهتمين بتاريخ المنطقة ومنهم الدكتور حساني مختار بنواحي بوغار[2]، وهي تتواجد في طرفي إفريقية الغربي مقابل بجاية، وتبعد عن الجنوب الشرقي لمدينة الجزائر العاصمة بحوالي 150 كلم، كما تبعد عن عين يوسف الحالية التابعة لمدينة المدية في سفح جبل التيطري بحوالي 12 كلم[3]، يحدها جنوبا قصر البخاري، ومن الجنوب الشرقي مدينة مليانة والخميس ومن الناحية الغربية جبل شعبة[4] ، وذلك بالاستناد على ما ذكره قبله المؤرخ مبارك بن محمد الميلي عن موقعها الجغرافي الذي قال في شأنه: "وهي في سفح جبل التيطري بالجنوب الشرقي من البرواقية، وغربي جبل شعبة وشمال قصر البخاري قرب ثلاثا الدوائر ..."[5].

وقد ورد ذكرها في مؤلفات الجغرافيين العرب في العصر الوسيط، ومنهم البكري، وعبد الرحمن ابن خلدون، وغيرهم باعتبارها مدينة هامة في الفترة الزيرية، وقد أشار إليها ياقوت الحموي (ق..../ م) ووصفها بقوله: "أشير بكسر السين وياء ساكنة وراء، مدينة في جبال البربر بالمغرب في طرف إفريقية الغربي مقابل بجاية في البر"[6].

أما ابن حوقل (ت ق 367هـ/977م) ذكر مدينة أشير فوصفها بقوله: "مدينة حصينة لها عيون ترة"[7]، كما ذكرها الحسن الوزان (ق10هـ/16م) في كتابه وصف إفريقيا عندما زار بلاد المغرب الإسلامي قائلا: "أما مدينة أشير فتقع فوق ربوة تطلُّ على بلدية الكاف الأخضر ناحية شلالة الغداورة، وتبعد بحوالي 10 كلم عن شمال شرق عين بوسيف، وهي أول عاصمة للزيريين أجمع المؤرخون الجغرافيون على أن تأسيها يرجع إلى زير بن مناد الصنهاجي سنة 324هـ/936م، ووسعت على عهد خليفته بلكين سنة 361هـ/972م، ووقع اختيار مكانها نظرا لوفرة المياه به، وإطلالها على سفوح الجبال الدائرة بها، وكذا كما كانت الحياة العلمية فيها رائجة، جلب لها أشهر البنائيين من إفريقية والمسيلة، كما شُيِّدت بها القصور كقصر بنت السلطان الذي مازالت بعض أطلاله شاهدة عليه[8]، وبقد بُنيت المدينة على ثلاثة مراحل، التأسيس وبناء الصور وتشييد القصور والمنازل والحمامات[9].

كما وردت في بعض الدراسات الحديثة حيث ذُكرت بشأنها قائلة: "فهي تستند على السفح الجنوبي للكاف الأخضر في مقابلة مدينة بنية التي لا تبعد عنها إلا بمسافة 2 كلم ونصف، وهذه الأخيرة تقع على السفح الشمالي الغربي لجبل كاف تسيمسايل الذي يُشكل في هذه المنطقة هضبة تطل على سهل وادي الهواد[10].

وعليه ومن خلال تربعها على هذه الحدود يتضح لنا أنها قد استحوذت على مساحة إجمالية تجاوزت 53 هكتار[11]، وهو ما ساعد على تنوع خصائصها الطبيعية والبشرية والاقتصادية ونمطها العمراني وثرائها الثقافي[12].

ثانيا: نشأة وتأسيس مدينة أشير

أسست مدينة أشير في جبال التيطري على يد زيري بن مناد (ت360هـ/971م، وقد شرع في إنشائها سنة (334هـ/ 935م)[13]، ذكرها الرحالة الأندلسي البكري (ت487هـ/1094م)[14]، في إطار وصفه لجغرافية بلاد المغرب الإسلامي قائلا في شأنها: "هي مدينة أسست في زمان قريب من زمانه من سلطة كانت تحكم أيامه، وهذه الأخيرة كانت منطلق قبيلة صنهاجة نحو تأسيس دولة ستحكم ثلثي المغرب الأوسط ..."[15]، كما خصها الرحالة ابن حوقل (ت367هـ/977م) في حديثه عنها قائلا:" هي مسكن آل زيري بن مناد، كانت

المدينة في عصره مسكونة من قبل قبيلة تلكانة الصنهاجية، وهي المدينة الأولى التي أقامتها هذه القبيلة بعد انتقالها من مرحلة البداوة إلى التحضر"[16].

أما عن أسباب بناءها، فحسب ما تطلعنا به الدراسات التي اهتمت بتاريخ مدن المغرب الأوسط في العصر الوسط، ومنها مدينة أشير، فترجع بالدرجة الأولى إلى ذلك التنافس الشديد والمحموم والساخن الذي كان سائدا وقائما بين القبائل المغربية وفي مقدمتها قبيلة صنهاجة[17] وزناتة وكتامة، واستمرار التطاحن والحروب والصراعات بينهما وهو الأمر التي حتم الاهتمام بإقامة الحصون والتحصينات للحماية[18].

وفي هذا الصدد يذكر المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون (ت808هـ/1406م) قائلا: "خط زيري مدينة أشير ليتحصّن بها في سفح الجبل المسمى تيطري بأمر المنصور فكانت من أعظم مدن المغرب "[19].

وتذكر الدراسات التاريخية على أن المدينة شيدت في عهد الخليفة العباسي أبو جعفر القائم بأمر الله (ت467هـ/1075م)الذي ساعد زيري بن مناد (ت360هـ/971م) بالأموال والعمال، ومن ثم عمل على التحالف مع صنهاجة للوقوف أمام الخطر الزناتي الداهم[20]، ونخص بالذكر المؤرخ مبارك بن محمد الميلي الذي ذكر بشأن ذلك قائلا:" كانت بين صنهاجة وزناتة حروب بسبب الجوار في المواطن، فلما قوي أمر زيري بن مناد في قومه ارتاد مكانا حربيا اقتصاديا يجمع بين المناعة والإشراف على مواطن زناتة وكثرة المياه وسعة الفضاء ، فواقع اختياره على موضع أشير، فشرع في إنشاء مدينة سنة 324هـ/ 936م ، وجلب لها البنائين من المسيلة وطبنة وغيرهما"[21].

ويوافقه في قوله المؤرخ عبد الحليم عويس الذي قال عنها: "قد أختطها زيري للتحصن بها في سفح الجبل المسمى بتيطري، وجاء بالبنائين من المدن التي حولها، وهي المسيلة وطبنة وغيرها، وشرع في إنشائها سنة 334 ه /935م، وأسكن الناس فيها وبنى سورها وحصنها"[22].

ثالثا: الخصائص الطبيعية والاقتصادية:

1- **الخصائص الطبيعية**:

1-1- **حصانة الموقع**: يجمع المؤرخين والجغرافيين الذين أرخوا لمدينة أشير ووصفوا طبيعتها على قوة حصانتها[23]، وحول مسألة التحصين هذه يخبرنا الجغرافي المعاصر للحماديين البكري (ت 487هـ/1094م) من خلال كتابه المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب قائلا: "بأنها مدينة جليلة حصينة ليس في تلك الأقطار أحسن منها، ولا أبعد متناولا ومراما، ولا يوصل إلى شيء منها بقتال إلا من موضع يحميه عشرة رجال في شرقها وسائر نواحيها لا تزل عنها العيون، فكيف الإقدام، وهي مع ذلك بين جبال شامخة محيطة بها دائرة عليها"[24]، ثم يخبرنا البكري عن تفاصيل بناء سورها فيقول: "والذي بنى سورها بلقين يوسف بن زيري بن مناد الصنهاجي سنة سبع وستين وثلاثمائة (367ه)"[25].

ومن جهته يصف لنا الرحالة ابن حوقل (ت367هـ977م) بشأنها حصانة قائلا: "أشير مدينة بحصن يسكنها الزيري ابن مناد، ولها سور حصين"[26] كما ذكرها الجغرافي الإدريسي وهو أحد الجغرافيين المعاصرين للدولة (ت560هـ/1167م) ووصفها بأنها حصن حسن البقعة"[27].

أما صاحب كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار فيذكر بشأنها قائلا: "بنى زيري سورها وحصنها وعمرها، فليس في تلك الأقطار أحصن منها، وهي بين جبال شامخة محيطة بها "[28].

وقد أكدت الاستكشافات الأثرية والحفريات ما أورده البكري عن أن المدينة كانت محصّنة طبيعيا كما يجب[29].

ومن خلال جملة النصوص هذه يتضح لنا تأكيد وإجماع واتفاق المصادر التاريخية والجغرافية على حصانة موقع مدينة أشير من الناحية الطبيعية، حيث استطاعت من خلال موقعها أن تصبح من أعظم مدن المغرب الأوسط من ناحية التحصين والمناعة.

1-2- **طبيعة المناخ:** حسب ما تطلعنا عليه المصادر الجغرافية التي تعرضت إلى موقع مدينة أشير، ومنها صاحب كتاب معجم البلدان، فإن المدينة تنتمي إلى منطقة الأطلس التلي، وبالتالي فإن طابع المناخ الذي يميزها هو المناخ المعتدل الذي يمتاز بالدفء والأمطار شتاء والحرارة والجفاف صيفاً[30].

1-3- **الغطاء النباتي (الثروة النباتية):** أما فيما يخص هذا الجانب فإن المصادر التاريخية والجغرافية لم تطلعنا على أي معلومات حول نوع الغطاء النباتي الذي كانت تشتهر به مدينة أشير ومع ذلك، فبما أن النبات هو امرأة صادقة عن طابع المناخ السائد في أي منطقة من المناطق الجغرافية كما يؤكد لنا الجغرافيين وأهل الاختصاص في هذا المجال، وبحكم أن طابع المناخ الذي يسود مدينة أشير هو المناخ المعتدل، فإن نوع الغطاء النباتي الذي تشتهر به مدينة أشير هو نباتات المناطق المعتدلة التي تتناسب مع طبيعة هذه البيئة[31].

1-4- **الثروة المائية (مصادر المياه):** بالرغم مما توضحه النصوص الجغرافية عن غنى مدينة أشير بمصادر المياه، ومن ذلك نص الرحالة والجغرافي البكري، وصاحب كتاب الاستبصار اللذان يصفانها بقولهما: "وداخل مدينتها (يقصد أشير) عينان، لا يبلغ لهما غور، ولا يدرك قمر إحداهما تعرف بعين سليمان، والأخرى بعين تلانترغ"[32]، إلا أن ما تؤكده المصادر المتأخرة عن زمان البكري، والحفريات التي أجريت في موقع المدينة مؤخرا، تظهر أن المدينة كانت قليلة المياه، وأن سكانها كانوا يضطرون إلى تخزين مياه الأمطار المتساقطة على سقوف ديارهم لاستهلاكها عند الحاجة إليها أيام الجفاف والقحط وندرة الأمطار في فصل الصيف[33].

2- **المقومات الاقتصادية**:

إلى جانب الخصائص أو المظاهر الطبيعية التي تميزت بها مدينة أشير في العصر الوسيط، اشتهرت المدينة بمميزات اقتصادية شملت النشاط الزراعي والحرفي والتجاري.

غير أن الملفت للانتباه، أن هذا الجانب الاقتصادي لم يحض بنوع من التوسع والتفصيل، وإنما اكتف فيه المؤرخين الدارسين لمدينة أشير، وكذا الجغرافيين والرحالة بإشارة عابرة وعامة وسطحية صعبت للباحثين مهمة الوقوف على المعطيات والمعلومات بكل تفاصيلها ودقتها في هذا الجانب المهم من الدراسات.

2-1- **النشاط الزراعي**: من بين ما يذكره المؤرخين والجغرافيين الرحالة من معلومات حول مدن الدولة الحمادية، ومنها مدينة أشير، أن هذه الأخيرة كانت تشمل أراضي طيبة، وجبال للأمطار وأودية حافظة لها[34].

وقد ساعدتها هذه الإمكانيات التي تمتعت بها في تطوير نشاطها الفلاحي، وذلك من خلال العمل على إحياء الأراضي القاحلة والجرداء، وتزيين المدينة والبوادي والقرى المجاورة لها بالمزارع على اختلاف أنواعها ونصب الأرجاء على كافة أرجاء الأودية والجداول، وغرس البساتين الجامعة لأنواع الأشجار والأزهار[35].

وفي هذا الصدد تخبرنا كتب الجغرافية عن أهم القرى والأسواق الواقعة بين أشير ومليانة ومنها سوق كران الذي أشار إليه الرحالة ابن حوقل في حديثه قائلا بأنه "سوق وحصن روماني، وكانت الأراضي المحيطة به مستغلة في الزراعة لأنها تقع على نهر وهو على مرحلة من مليانة"[36].

أما فيما يخص الثروة المائية فقد وصفها بقوله: "بها عيون مطردة ومزارع وأجنة واسعة، والمياه لم تكن تستعمل لشرب سكانها، بل لري الأراضي المجاورة لها"[37].

إلا أن ومن خلال استعراضنا للنشاط الزراعي لمدينة أشير، نجده غير كاف ومقتضب وناقصا جدا، وذلك بسبب سكوت المصادر التاريخية والجغرافية عن هذا النشاط خاصة فيما يتعلق بأهم المنتوجات الزراعية التي كانت تشتهر بها مدينة أشير في العصر الوسيط، وأهم مراكز أو أماكن تواجدها وكمياتها ونسبها المئوية، وهذا وإن دل على شيء، فإنما يدل على أن هذه المصادر سواء كانت تاريخية أو جغرافية قد أولت اهتماما بدراسة الجانب السياسي على حساب غيره من الجوانب الأخرى.

2-2- **النشاط الحرفي:** حسب ما تظهره النصوص التاريخية والجغرافية في هذا الجانب، أن مدينة أشير اشتهرت بكثرة حرفيها الذين ساهموا مساهمة كبيرة في استغلال المواد الخام التي كان إنتاجها وفير في الريف[38].

وحول هذا النشاط الحرفي الذي شهدته مدينة أشير يذكر مبارك بن محمد الميلي قائلا:" تعددت الصنائع، وترقت الحرف من خشابه ونجارة وخراطة وحياكة وقطن وحرير، واستخرجت المعادن من مختلف الجهات"[39].

وبذلك عرفت المدينة تنوعاً في الحرف والمهن، كمهنة أو حرفة النجارة أو الخراطة والحدادة والحياكة وصناعة القطن والحرير أو ما يعرف بصناعة الملابس وصناعة الأثاث نتيجة لوفرة الثروة الخشبية، ويعود سبب هذا التنوع في الحرف والمهن إلى غنى المدينة بالمواد الأولية، سواء كانت سطحية أو باطنية.

3-2- **النشاط التجاري**: تشير النصوص التاريخية والجغرافية على أن مدينة أشير، شكلت خلال العصر الوسيط مركز إنتاج كبير للمنتوجات من جهة، ونقطة هامة لتجمعات الهائلة من المستهلكين سواء كانوا من الطبقة المتوسطة الكثيرة العدد أو من طبقة الأثرياء[40].

وفي هذا الصدد، فقد أفادنا الرحالة البكري (ت487هـ/1094م) في كتابه المسالك من خلال وصفه لبلاد المغرب الأوسط في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر ميلادي بمعلومات هامة حول هذا الإقليم، وذلك لكون أن هذا الأخير كان على إطلاع واسع بأحوال مدن المغرب الأوسط من جميع النواحي[41].

ومن بين المعلومات التي أخبرنا بها المؤرخ حول مدينة أشير ما ذكره قائلا:" أن المتوجه من أشير إلى مليانة فإنه يمر بقريتين هامتين، هما سوق هوارة، وسوق كرم، والملاحظ أن هاتين القريتين كانت ذات أهمية تجارية، وإلا ما ذكرها البكري، غير أن المؤسف أن المؤلف البكري لم يهتم بتقديم تفاصيل مهمة عن أهم منتوجاتها[42].

كما يخبرنا مبارك بن محمد الميلي عن أهم الطرق والمسالك التجارية التي كانت تربط بين مدينة أشير وباقي المناطق المجاورة قائلا: "وكانت الطرق تخرج منها إلى سوق حمزة غربا على طريق شعبة وإلى متيجة شمالا على طريق المدية، وإلى تيهرت غربا وإلى مليانة على شلف شمالا غربيا وإلى المسيلة جنوبا شرقيا"[43]، ويؤكد قول هذا المؤرخ رشيد بورويبة الذي ذكر في ذات الشأن قائلا: "أنه في العهد الحمادي كانت عدة طرق تخرج من بجاية وقلعة بني حماد وقسنطينة وأشير وغيرها من مدن المغرب الأوسط"[44].

وبذلك استطاعت مدينة أشير من خلال هذه الشبكة من الطرق والمسالك البرية التي توفرت عليها أن تستوقف الرحالة والتجار خاصة في مجال التجارة الداخلية بسبب تفقت أسواقها بمختلف البضائع[45]كما ربطها هذا العدد الكبير من المسالك بأقطار العالم الخارجي، ذلك لكونها شكلت مركزا تجاريا هاما من خلال

ما توفرت عليه من أسواقا نافقة غاصت بأنواع المنتوجات[46]، إلا أن وكعادتها المصادر التاريخية والجغرافية نجدها قد سكتت عن أنواع المنتوجات هذه والبضائع هل هي مواد خام أو مواد مصنعة ، كما نجدها قد سكتت عن أهم المبادلات التجارية من صادرات و واردات، وعن قيمها ونسبها المئوية.

4- **الجانب الثقافي والعمراني**:

4-1- **الجانب الثقافي**: لم يتوان علماء مدينة أشير عن غيرهم عبر عصورهم في صناعة الثقافة الإسلامية، والتحلي بها، فقد كانت مدينة أشير حاضرة فكرية تتميز بتراثها الإسلامي والمادي والروحي والأدبي الذي أشاعت به على العالم الإسلامي خلال العصر الوسيط من خلال إسهامات علمائها الأجلاء في تنشيط الجانب الثقافي والعلمي[47].

وتخبرنا المصادر التاريخية والجغرافية في هذا الإطار، أن من بين العلماء الذين نسبوا لمدينة أشير، وكان لهم الفصل الكبير في نشر العلوم وتنوير العقول، وتنشيط الحركة العلمية ونهضتها بمدينة أشير نذكر العالم الفاضل والجليل أبو محمد عبد الله بن محمد الأشيري (ت561هـ/1166م) الذي لم تذكر المصادر التي اهتمت بترجمة سيرته تاريخ مولده، ومراحل تكوينه العلمي، وشيوخه، ولا العلوم التي تلقاها، ما عدا تلك المعلومات التي يذكره ياقوت الحموي في شأنه حيث قال عنه: "ومن أشير هذه الشيخ الفاضل أبو محمد عبد الله بن محمد الأشيري إمام أهل الحديث والفقه والأدب بحلب خاصة وبالشام عامة، استدعاه الوزير عون الدين أبو المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة وزير المقتفي والمستنجد وطلب من الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي، فسيره إليه، وقرأ كتاب ابن هبيرة الإيضاح في شرح معاني الصحاح بحضوره، ثم سار من بغداد إلى مكة ثم عاد إلى الشام فمات في بقاع بعلبك سنة (561هـ/1166م)"[48].

من خلال النص، يتضح لنا جليا أن الشيخ العالم أبو محمد عبد الله بن محمد الأشيري كان أحد العلماء الأشيريين الذين نبغوا في حقل العلوم النقلية أو الدينية وفي مقدمتها علم الحديث وعلم الفقه إلى جانب إجادته وتفوقه في فن الأدب، حتى ضرب به المثل فيهم ببلاد المشرق خاصة بحلب وبلاد الشام بشكل عام.

وقد ساعده نبوغه هذا في هذا النوع من العلوم في علو مكانته ومنزلته بين علماء عصره، الأمر الذي دفع بالملك العادل نور الدين محمود بن زنكي لاستدعائه، الجلوس إليه لسماعه وهو يقرأ كتاب ابن هبيرة الإيضاح في شرح المعاني الصحاح، كما أنه مارس الرحلة في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي، ومن ذلك مدينة بغداد، ومكة وبلاد الشام كما سبق وأن أشرنا لذلك، وهو ما ساهم في علو كعبه العلمي واتساع رصيده المعرفي، وهي السمة التي عرف بها وبقي مواظبا عليها إلى أن توفي في بعلبك سنة 561ه، وكان بفقدانه هذا، قد شكل أكبر خسارة للمغرب الأوسط بصفة خاصة والعالم الإسلامي بصفة عامة.

كذلك من رجال العلم والصلاح الذين اشتهرت بهم مدينة أشير في العصر الوسيط نجد محمد بن القاسم بن منداس أبو عبد الله المغزلي البجائي الجزائري الأشيري (ت557-643هـ/1162-1245م)[49].

ويرجع تعريفه بالأشيري بالدرجة الأولى إلى أسرته التي تعود أصولها إلى مدينة أشير، هذه الأخيرة التي انتشر سكانها في الأقاليم القريبة والبعيدة من مدينتهم[50].

من بين المصادر التي ترجمت له المؤرخ الذهبي الذي يذكر أنه ولد سنة (557هـ/1162م)[51]، غير أنه لم يوضح لنا أين ولد، هل بمدينة أشير أو بمنداس، أما فيما يخص تكوينه، قد تلقى تعليمه على عدة شيوخ، ومنهم الشيخ الجزولي الذي استفاد منه في علم العربية الذي اشتهر فيه فدرسه، أما عن أهم تلامذته من الأندلس الذين اتصلوا به واستفادوا منه. تذكر المصادر التاريخية لنا ابن البار صاحب كتاب التكملة الذي أجازه، أما بالنسبة لوفاته، فكانت في محرم سنة (643هـ/ 1245م)[52]، ودائما مما يؤسف له هو سكوت

المصادر التاريخية والجغرافية عن العديد من العلماء والأدباء الذين ذاع صيتهم بمدينة أشير خلال العصر الوسيط، خاصة أولئك الذين كان لهم باع كبير، ودور فعال في تنشيط الحركة العلمية من أمثال الشيخ العالم أبو محمد عبد الله محمد الأشيري والشيخ العالم محمد بن القاسم بن منداس أبو عبد الله المغربي البجائي الجزائري الأشيري الذين ذكرناهم سابقا، ولعل هذا السكوت يعود بالدرجة الأولى إلى اهتمام هذه المصادر والنصوص بالجانب السياسي والعسكري على حساب باقي الجوانب الأخرى ومنها الجانب الثقافي .

4-2- **الجانب العمراني**: شهدت مدينة أشير توسعا عمرانيا ملحوظا نتيجة التضخم الثقافي الذي نتج عن اختطاط المدينة، وتزايد عدد المهاجرين من التجار وطلبة العلم القادمين إليها[53].

ويعود سر في التوسع العمراني هذا إلى المجهودات المضاعفة التي قام بها بلقين بن زيري (971-994م) لتوفير مختلف شروط النمو وتعمير مدينة أشير بالإنجازات العمرانية، حيث أكثر منها المساجد والفنادق والأسواق والمنازل والحمامات والدكاكين، وهو ما دفع طلاب العلم والتجار إلى الارتحال إليها، الاستقرار بها، وفي هذا الصدد يذكر المؤرخ مبارك بن محمد الميلي قائلا: "ولما أخذ زيري بدعوة بني عبيد أذن له المنصور بن القائم في اتخاذ القصور والمنازل والحمامات بأشير، وطبع بها نقودهم ذهبا وفضة، وعين بها أبناؤه من بعده"[54].

وتشير النصوص التاريخية والمصادر الجغرافية على أن مدينة أشير كانت تتكون من ثلاثة أحياء سكنية هي منزة بنت السلطان وأشير (القصر) وبنية، وقد كانت هندسة بناءها عموما خاصة من ناحية التصميم والتنظيم لا تختلف عن هندسة البناء في بلاد المغرب الإسلامي المستوحاة من الهندسة المعمارية العربية الإسلامية والمتمثلة في القصور والأسوار وغيرها من الموافق[55].

1- **منزه بنت السلطان**: هي حصن، له شكل قمة الصخرة، وهو مثبت على صخرة المدرجة بطريقة تجعلها متينة، أستخدم في بنائها دعامات على شكل سلم أو على شكل حرف لا تيني (T)، وتدخل السور من باب مفتوح في الجدار الغربي ونصل إليه بواسطة سلم وهذا الباب يحميه برج[56] يوجد البرج النصف الدائري بالطرف الشمالي للحصن، وهو يشمل على غرفة تستعمل كمأوى للجند، أو كنقطة لمراقبة المناطق الشمالية[57]، أما الجهة الغربية فيوجد بها برج آخر وظيفته الرئيسية هي التحكم في المسلك الوحيد المؤدي إلى الحصن الرئيسي[58].

يحتوي الحصن على عمارتين يفصل بينهما صحن داخلي يساوي طوله 15 متر وعرضه 6 أمتار، ويشمل غرفتين متساويتين المساحة، أما الفناء فكان يستعمل كمركز احتشاد إضافة إلى أربع حجرات، اثنان تقع شمال الحصن الداخلي واثنين جنوبه وخزان مربع الشكل كانت البئر المتصلة به أسطوانية الشكل سعتها 7363 لترا[59].

2- **قصر أشير:** هو قصر مشيد بالحجر، محاط بصور مستطيل ومحصن بدعائم مربعة الزوايا ومستطيلة بالأضلاع، ندخله من باب يؤدي إلى صحن كبير، وبصحونه الخمس أشكال مختلفة مزينة بألواح منقوشة وبخيوطه المزينة أقواس مثل الأشكال والنقوش الموجودة بجامع سيدي عقبة بالقيروان أو جامع الزيتونة بتونس[60] .

أُستخدم القصر كحصن من قبل الرومان قبل الفتوحات الإسلامية ومن بين القرى والمدن المجاورة للحصن له نذكر قرية رطل ماوزغة التي تقع بين سوق كران ومدينة أشير وتتميز بالمياه العذبة ومدينة هازم الذي قال في شأنها اليعقوبي (ت277هـ/888م) أنها تحيط بها قرى ومنازل للقبائل البربرية[61]، وحسب

ما ذكره البكري (ت487هـ/1094م) عنها أنه كان أغلب سكانها من بني برزال وبني دمر الأباضين، ولعل هذا هو السبب الذي دفع زيري بن مناد إلى الهجوم عليها وتدميرها.

3- **مدينة البنية**: تقع قبالة أشير وتبعد عنها بمسافة 2.5كلم[62]، تتمتع بموقع استراتيجي ساعدها على التحكم في المنطقة ومراقبتها نظرا لإطلالها على ثلاثة اتجاهات هي الغرب والشمال والشرق، من بين أثار التي وجدت بها نذكر سورها الذي يساوي حوالي مترين، وبئر وكذلك المسجد الذي أكد على وجوده جورج مارسي الذي زار المدينة سنة 1912م، وبالإضافة إلى العمود الرخامي والكتابة المنقوشة على الحجر الذي اكتشفها.

وقد ساعد هذا التوسع العمراني على إنشاء حضارة من أرقى الحضارات التي تميزت بالنقش والتزيين، وتذكر النصوص التاريخية في هذا الشأن أنه قد عثر على أدوات من الخزف المطلي فيها كتابات عربية بارزة وبعض الأدوات من الزجاج وكلها تدل على صناعة خزفية وزجاجية راقية[63].

غير أنه وبتأسيس حماد القلعة سنة(398هـ/1007م) أخذت عمارة أشير تتراجع بسبب تعرضها للعديد من التغيرات، فقد خربها يوسف بن حماد أيام ثورته على أخيه محسن الأمير الحمادي الثالث واستباح أموالها سنة (446هـ/1054م)، ثم تراجع الناس إليها بعد سنة(455هـ/1063)، ثم تعرضت لغارات الهلاليين، ثم استولى عليها سنة (468هـ/1057م) ابن خزرون الزناتي ، ثم أعيدت إلى بني حماد حتى استولى عليها المرابطون بقيادة تاشفين بن تامر والي تلمسان ثم أعاد بناءها الحماديون بعد الضعف الذي شهدته دولتي المرابطين والزيريين إلى أن سقطت الدولة[64].

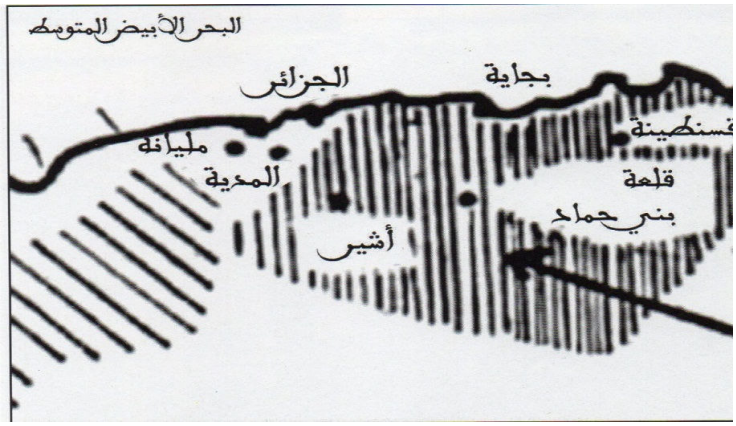
ويشير عبد الحليم عويس إلى أن أطلال أشير لا تزال باقية اليوم عند كاف الأخضر وتسمى اليوم بنية أو منزة بنت السلطان، وتبلغ مساحتها 5 فدانا وأطلالها الحالية مقابلة لأشير القديمة، ومن آثارها ثلاث أبواب لازالت لها بقايا، وعلى بعد 5.6 كلم جهة الغرب من المنحدر الشمالي لكاف الأخضر نجد أطلال منزة بنت السلطان قائمة على أعلى قمة صخرية، ويوجد بقايا بنائية وصهريج وبرج كبير ومساحة داخله أما البقعة التي كانت تقوم عليها المدينة فهي حقول مزروعة اليوم[65].

خاتمة:

وعليه، فإن ما يمكن استنتاجه في الأخير، هو أن مدن المغرب الأوسط بصفة عامة ومدينة أشير بصفة خاصة قد استطاعت أن تشارك بمجهود كبير في بناء معالم الحضارة الإسلامية والإنسانية وإرسائها وإثرائها من خلال تقديمها الكثير من الأعمال الإبداعية والمنجزات الحضارية خلال العصر الوسيط.

الملاحق:

خريطة تمثل موقع مدينة أشير[66]



صورة تمثل طبيعة مدينة أشير[67]

صورتان تمثلان النمط العمراني بمدينة أشير[68]

فهرس المصادر والمراجع:

1) الإدريسي أبو عبد الله الشريف، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ... (د.ط) (ب.ت).
2) إيمان زيان، مدينة أشير، النشأة والتطور (324ه/ 935م) مذكرة ماستر، تخصص القرون الوسطى، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2017.
3) حساني مختار، الحواضر والأمصار الإسلامية الجزائرية، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر 2011.
4) ابن حوقل أبو القاسم، صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1996.
5) خلف محمد نجيب، المغرب الأوسط في كتابة الرحالة والجغرافيين العرب. مقال ضمن كتاب تاريخ الجزائر في العصر الوسيط من خلال المصادر، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954 – طبعة خاصة، الجزائر 2007.
6) الذهبي خير الدين، سير أعلام النبلاء، تح حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، لبنان، 2004.
7) رشيد بورويبة، الدولة الحمادية تاريخها وحضارتها، ديوان المطبوعات الجامعية والمركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر، 1977.
8) رشيد بورويبة، مدن مندثرة تاهرت، سيدراتة، أثير قلعة بن حماد (د.ط) سلسلة فن وثقافة الجزائر.
9) الطاهر طويل، المدينة الإسلامية وتطورها في المغرب الأوسط بين النصف الثاني للقرن الهجري الأول إلى القرن الهجري الخامس – ط1، المتصدر للترقية الثقافية والعلمية والإسلامية، الجزائر، 2011.
10) عبد الحليم عويس، دولة بني حماد صفحة رائعة من التاريخ الجزائري، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991.
11) عبد الرحمن بن خلدون، العبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1957.
12) أبي عبد الله البكري (ت 487ه) جمال طلبة كتاب المسالك والممالك، منشورات محمد علي بيضور. دار الكتب العلمية ط1، بيروت – ج1، 2003.
13) مبارك بورطان، مدينة أشير النشأة والتطور، المدرسة العليا بوزريعة، الجزائر.
14) مبارك محمد الميلي تاريخ الجزائر في القديم والحديث، تقديم وتصحيح محمد الميلي، المؤسسة الوطنية للكتاب، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1989.
15) مجهول كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، تعليق ونشر سعد زعلول عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق.
16) ياقوت الحموي، معجم البلدان، المجلد الأول، دار صادر، بيروت، 1997.
17) C.F.R Massiera,Milan du X .au XV Bulletin de la société d'histoire et de géographie de Serif 1941, T11.
18) Capitaine Rodet ,les ruines d'Achir,in revue Africaine,1908,p86, Marcais(G),Manuel d'art musulman,tl,Paris,1926.
19) Golvin(L), le maghrib central a' L'époque des zirides, Paris, 1957.
20) Marcais(G), Achir (Recherches d'archéologie Musulmane), in revue africain, 1922,30-n

الهوامش

[1]- أشير: بكسر الشين وسكون الياء والراء معناها باللهجة البربرية المخالب، ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، المجلد الأول، دار صادر، بيروت، 1997، ص 202.

[2]- حساني مختار، الحواضر والأمصار الإسلامية الجزائرية، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر 2011، ج2، ص 295.

[3]- رشيد بورويبة، الدولة الحمادية تاريخها وحضارتها، ديوان المطبوعات الجامعية والمركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر، 1977، ص 9.

[4]- عبد الحليم عويس، دولة بني حماد صفحة رائعة من التاريخ الجزائري، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991، ص 86.

[5]- مبارك محمد الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، تقديم وتصحيح محمد الميلي، المؤسسة الوطنية للكتاب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1989، ج2، ص ص 215 259-260.

[6]- ياقوت الحموي، المصدر السابق، ص 202.

[7]- إبن حوقل أبو القاسم، صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1996، ص89-90.

[8]- الحسن الوزان، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حاجي، دار الغرب، ط2، بيروت، 1983م، ص41.

[9]- رشيد بورويبة، مدن مندثرة تاهرت، سدراتة، أشير، قلعة بني حماد، الجزائر، وزارة الثقافة والإعلام، ط1981م، ص85، مبارك بورطان، مدينة أشير النشأة والتطور، المدرسة العليا بوزريعة، الجزائر، ص342.

[10] -Capitaine Rode , les ruines d'Achir,in revue Africaine,1908,p86, Marcais(G),Manuel d'art musulman,tl,Paris,1926-p112,

[11]- إيمان زيان، مدينة أشير، النشأة والتطور (324ه/ 935م) مذكرة ماستر، تخصص القرون الوسطى، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2017، ص 7.

[12]- مبارك محمد الميلي المصدر السابق، ج2 ص 272.

[13]- المصدر نفسه، مادة أشير، ص ص 253-254، رشيد بورويبة، المرجع السابق، ص 87 خلف محمد نجيب، المغرب الأوسط في كتابة الرحالة والجغرافيين العرب. مقال ضمن كتاب تاريخ الجزائر في العصر الوسيط من خلال المصادر، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر، طبعة خاصة، الجزائر 2007، ص 248.

[14]- هو أبو عبيد الله بن أبي مصعب عبد العزيز بن أبي زيد محمد أيوب بن عمر البكري، نسبة إلى بكر بن وائل، ولد في شلطين غربي أشبيلية، ينظر ترجمته في مقدمة كتاب المسالك والممالك، لأبي عبد الله البكري المتوفي 487ه، منشورات محمد علي بيضون. دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ج1، ص.ب.

[15]- المصدر نفسه، ص 241.

[16]- ابن حوقل، المصدر السابق، ص 90.

[17]- صنهاجة بكسر الصاد، وقد تضم، لا يكاد قطر من أقطاره يخلو من بطن من بطونهم، كانوا فيما بين زناتة وزواوة وانحدرت منهم أمة إلى الجنوب في أزمنة قديمة، فكثروا بالصحراء جنوب المغرب تشعبت صنهاجة إلى شعبين عظيمين إحداهما بالجزائر والآخر بالصحراء وهم الملثمون فأما صنهاجة الجزائر فهم أهل مدر من مدنهم أشير والمدية ومليانة ومتيجة والجزائر ينظر حول ذلك مبارك بن محمد الميلي، المصدر السابق ج2، ص 215.

[18]- حساني مختار، المرجع السابق، ج2، ص 297.

[19]- عبد الرحمن بن خلدون، العبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت،1957، ج6، ص 318 حساني مختار، المرجع السابق، ج2 ص 298.

[20]- خلف محمد نجيب، المرجع السابق، ص 24، C.F.R Massiera,Milan du X .au XV Bulletin de la société d'histoire et de géographie de Serif 1941, T11,pp183-215

[21]- مبارك بن محمد الميلي، المصدر السابق، ج 2، ص 272.

[22]- عبد الحليم عويس، المرجع السابق، ص 87.

[23]- ينظر حول ذلك ابن حوقل، المصدر السابق، ص 91، البكري، المصدر السابق، ص 60، مبارك بن محمد الميلي، ج2، المصدر السابق، ص272.

[24]- البكري أبو عبيد الله، المسالك والممالك، المصدر السابق، ص60.

[25]- خلف محمد نجيب، المرجع السابق، ص 88.

[26]- ابن حوقل، المصدر السابق، ص 91.

[27]- الإدريسي أبو عبد الله الشريف، نزهة المشتاق في إختراق الآفاق ... (د.ط) (ب. ت) ص 61.

[28]- مجهول كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، تعليق ونشر سعد زعلول عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، ص 170.

[29]-Golvin(L) ,le maghrib central a' L'époque des zirides,Paris,1957, p47, Marcais(G), Achir (Recherches d'archéologie Musulmane),in revue africain,1922,30-n=130.

[30]- ينظر: ياقوت الحموي، المصدر السابق، ص203، شموس، المرجع السابق، ص 248.

[31]- المصدر نفسه، ص 248.

[32]- البكري، المصدر السابق، ص 49.
[33]- خالف محمد نجيب، المرجع السابق، ص 89.
[34]- مبارك بن محمد الميلي، المصدر السابق، ج2، ص 259.
[35]- المصدر نفسه، ص 259.
[36]- ابن حوقل، المصدر السابق، ص 95، حساني مختار، المرجع السابق، ج2 308.
[37]- ابن حوقل، المصدر السابق، ص96، حساني مختار، المرجع السابق، ج2 296.
[38]- المرجع نفسه، ص 206.
[39]- مبارك بن محمد الميلي المصدر السابق، ج2، ص 250.
[40]- خالف محمد نجيب، المرجع السابق، ص 206.
[41]- البكري، المصدر السابق، ص 60.
[42]- خالف محمد نجيب، المرجع السابق، ص 249-250.
[43]- مبارك بن محمد الميلي، المصدر السابق، ج2، ص 272.
[44]- رشيد بورويبة، المرجع السابق، ص 147.
[45]- مبارك بن محمد الميلي، المصدر السابق، ج2، ص 259.
[46]- خالف محمد نجيب، المرجع السابق، ص 206.
[47]- مبارك بن محمد الميلي، المصدر السابق ج2، ص 259.
[48]- ياقوت الحموي، المصدر السابق، ص 212.
[49]- حساني مختار، ج2، المرجع السابق، ص 302.
[50]- المرجع نفسه، ج2، ص 309.
[51]- الذهني خير الدين، سير أعلام النبلاء، تح حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، لبنان، 2004، ص 64.
[52]- المرجع نفسه، ج2، ص 303.
[53]- مبارك بن محمد الميلي، المصدر السابق، ج2، ص260.
[54]- المصدر نفسه، ج2، 272.
[55]- إيمان زيان، المرجع السابق، ص 48.
[56]- رشيد بورويبة، مدن مندثرة تاهرت، سيدراتة، أثير قلعة بن حماد (دط)، سلسلة فن وثقافة، الجزائر، ص 74.
[57]- محمد شموس، المرجع السابق، ص 260.
[58]- إيمان زيان، المرجع السابق، ص 50.
[59]- المرجع نفسه، ص 50.
[60]- رشيد بورويبة، المدن المندثرة، المرجع السابق، ص 71، إيمان زيان، المرجع السابق، ص 51.
[61]- اليعقوبي، كتاب البلدان، د.ط، بريل، ليدن، 1890، ص95.
[62]- الطاهر طويل، المدية الإسلامية وتطورها في المغرب الأوسط بين النصف الثاني للقرن الهجري الأول إلى القرن الهجري الخامس، ط1، المتصدر للترقية الثقافية والعلمية والإسلامية، الجزائر 2011، ص 271.
[63]- مبارك بن محمد الميلي، المصدر السابق، ج2، ص 260.
[64]- المصدر نفسه، ج2، ص 273، عبد الحليم عويس، المصدر السابق، ص 311.
[65]- ينظر دائرة المعارف الإسلامية، ج2، ص 234، المرجع السابق، ص 87، خير الدين الزركلي، قاموس تراجم الأعلام، ط7، دار العلم للملايين بيروت، 1986، عبد الحليم عويس، المرجع السابق، ص 87.
[66]- حساني مختار، المرجع السابق ص 366.
[67]- المرجع نفسه ص 367.
[68]- المرجع نفسه، ص -ص 368 -353.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 803 – 814
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

دور مؤتمر المغرب العربي في تفعيل النضال السياسي المغاربي المشترك 1947-1949

The Role Of The Arab Maghreb In Activating The Common Maghreb Political Struggle 1947-1949

طالبة الدكتوراه عزيزة طرودي[1] د/ صالح حيمر
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة العربي التبسي التبسة
مخبر دراسات الأدبية والإنسانية
Himeur43@yahoo.fr Azizatroudi77@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/07 تاريخ القبول: 2022/04/20

الملخص:
يعتبر مؤتمر المغرب العربي نقطة تحول في نشاط الحركات السياسية المغاربية، لما له من أهمية بارزة في تبني الخيار السياسي المشترك وإعادة هيكلة وتفعيل مكتب المغرب العربي ولجنة تحرير المغرب العربي، ومن خلال هذا المقال سنحاول التطرق إلى أهم القرارات التي انبثقت عن مؤتمر المغرب العربي سنة 1947م، والدور الذي لعبه في النضال المشترك.
الكلمات المفتاحية: مؤتمر؛ المغرب العربي؛ النضال السياسي المشترك.

Abstract:
The Arab Maghreb Conference is considered a turning point in the activity of the Maghreb political movement because of its outstanding importance in adopting the joint political option, restructuring and activating the Arab Maghreb Office at the Maghreb Liberation Committee, and through this article we will try to address the most important decisions the emerge from the Morocco conference Arab in 1947 And the role he played in the joint struggle
Key words: conference; Arab Maghreb; Common political struggle.

مقدّمة:

شهد الوطن العربي بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، حركية سياسية ميزها انتشار الأفكار التحررية، وتبلور الوعي السياسي التحرري، فلم يأت ذلك من فراغ، وإنما أفرزته جملة من العوامل العربية والظروف المختلفة في الداخل والخارج. فقد تأكدت النخبة السياسية في الداخل من عدم جدوى مسايرة الاستعمار الفرنسي بالطرق القديمة، خاصة بعد أحداث 8 ماي بالجزائر والقمع الذي شهدته قريتي زمرديين وبني حسان بتونس في 30ماي 1946، والحوادث التي شهدتها مدينة مكناس سنة 1945. ومع تأسيس جامعة الدول العربية وتأكيدها على مساندتها لدول المغرب العربي بكل الوسائل اللازمة للعمل تخفيضا لمعاناة شعوبها. كل هذا جعل ممثلوا الأحزاب السياسية المغاربية يتفقون على تنظيم مؤتمر عام من اجل بحث وسائل لتنسيق فيما بينها وإعادة تفعيل النضال السياسي المغاربي المشترك ضد الاستعمار الفرنسي، وبحث

[1]- المرسل المؤلف.

مسالة تحرير واستقلال شمال إفريقيا. ومن خلال هذه الدراسة سنحاول الإجابة على الإشكالية المطروحة: ما الدور الذي قام به المؤتمر في تفعيل النضال المغاربي المشترك؟

1- مؤتمر المغرب العربي 15الى 22 فيفري 1947:

تعود فكرة مؤتمر المغرب العربي إلى سنة 1946، وإلى جهود الوطنيين المغاربة ورجال القومية العربية في سوريا من شيخ يوسف الروسي، هذا الأخير الذي حدثا في زيارة ابن عبود سوريا ولبنان قائلا "إنا قد مكنتني من فرصة الحديث معه حول القضية المغاربية والنظر إليها من منطلق قوي يؤمن بوحدة المصير، ووحدة النضال، وتم الاتفاق فيما بيننا على الدعوة لعقد مؤتمر يضم ممثلي الحركات التحررية لأقطار المغرب العربي الموجودين بالخارج لدراسة قضايا المغرب العربي، واتخاذ القرارات الضرورية بشأنها وتعهد بن عبود من جانبه أن يمهد لعقد هذا المؤتمر بمجرد دعوته إلى القاهرة، رغم أن الكثير من الكتابات للمشارقة يرجعون فكرة مؤتمر المغرب العربي تعود إلى السيد عبد الرحمان عزام الأمين العام لجامعة الدول العربية ،إلا أن مذكرات الزعماء المغاربة أثبتت العكس، وقد قام الزعماء المغاربة بتكثيف اتصالات واللقاءات ليتم الاتفاق على تنظيم مؤتمر جامع يظم الحركات الاستقلالية رائدة العمل الوطني في المغرب العربي ، للنظر والتخطيط لمرحلة المواجهة القادمة[1]، وقد عقد مؤتمر المغرب العربي في القاهرة ما بين 15 و22 فيفري 1947م[2]، تظم الأحزاب المغاربية الثلاثة من تونس الحزب الدستوري التونسي في القاهرة ودمشق ، وممثل رابطة الدفاع عن مراكش المغربي ، وممثل حزب الشعب الجزائري في القاهرة[3].

افتتح المؤتمر جلساته بحفلة عامة أقيمت يوم السبت 15 فيفري 1947م، بالمركز العام لجمعيات الشباب المسلمين، تحت الرعاية السامية لسيد: عبد الرحمان عزام باشا الأمين العام لجامعة الدول العربية، الذي ألقى كلمة حول أوضاع المغرب العربي المتدهورة في ظل الاستعمار الفرنسي، والإسباني مؤكدا على عمل الجامعة الدؤوب لمساعدة هذه الدول، وبأن الجامعة هي رمز الحرية وكرامة العرب في المشرق والمغرب على حد سواء[4].

أهم القرارات التي عالجها المؤتمر من القادة المغاربة والعرب ما يلي:

- الاستعمار الفرنسي
- تنسيق الحركات الوطنية في بلاد المغرب.
- مكتب المغرب العربي والجامعة
- عرض قضية المغرب العربي على الهيئة الأمم المتحدة.
- توحيد جهود المكاتب المغاربية وإعادة تفعيلها للعمل الموحد في مصر
- خطورة الأوضاع في المغرب العربي الذي يعمل الاستعمار على إلحاقه بالاتحاد الفرنسي[5].

وأكدوا على العمل المغاربي المشترك ضد الوجود الاستعماري الفرنسي، حيث اقروا ببطلان معاهدتي الحماية على تونس والمغرب الأقصى وعدم الاعتراف بأي حق لفرنسا في الجزائر ،ن وذلك بإعلان الاستقلال التام لبلدان المغرب العربي وإجلاء القوات الأجنبية عنها، واعتبروا أيام احتلال الأقطار المغاربية الثلاثة أيام حدادا في جميع بلدان المغرب العربي (5 جويلية، 12 ماي، 30 مارس) كما ركزوا على ضرورة الاتفاق بين الأحزاب الوطنية المغاربية الثلاثة، وذوبانها في جبهة واحدة والعمل على إحكام الروابط بين حركات الوطنية في المغرب العربي والوصل إلى غاية واحدة في الاستقلال والجلاء، وهذا بتكوين لجنة دائمة من الرجال مهمتها توحيد الخطط وتنسيق العمل للكفاح المغاربي المشترك إلى جانب

توحيد المنظمات العمالية، الاجتماعية والثقافية، الاقتصادية وتوجيهها توجها قوميا، وعلى مستوى أخر، قرر المؤتمرون مطالبة جامعة الدول العربية بإعلان بطلان الحماية على تونس والمغرب، وعدم شرعية الاحتلال على الجزائر، وتأكد لهم ضرورة تعيين ممثلين للمغرب العربي بجامعة الدول العربية، كذا المطالبة على حل مشكلة الطلاب المغاربة بالمشرق العربي بهدف استكمال دراستهم وطلبوا من الجامعة عرض قضية المغرب العربي على هيئة الأمم المتحدة والهيئات الدولية للمطالبة بالاستقلال، وفيما يخص التمثيل في جامعة الدول العربية تقرر مايلي:

- تكوين رابطة الدفاع عن مراكش والوفد المراكشي في لجان جامعة الدول العربية ومكتب حزب الشعب ومكتب الحزب الدستوري الحر الجديد تتوحد ويطلق عليها اسم مكتب المغرب العربي[6].
- كما حدد المؤتمر الهدف الأساسي الذي تسعى إليه الأحزاب المغاربية ، وهو توحيد جهود مكاتبها وإعادة تفعيلها ، للدعوة إلى النضال السياسي المشترك وتجسيد أفكارهم إلى واقع فعلي، يحقق الهدف المنشود وهو استقلال بلدان المغرب العربي، وهذا ما أوضحه عبد الكريم الخطابي في بيانه الذي أعلنه بعد عقد المؤتمر قائلا " في هدا الوقت الذي تعمل فيه الشعوب على تامين مستقبلها وتتطلع فيه أقطار المغرب العربي إلى استرجاع استقلالها المغتصب وحريتها المضاعة، يتحتم على جميع زعماء المغرب العربي أن يتحدوا وعلى كافة الأحزاب الاستقلالية أن تتألف وتتساند اذا، وان هذا هو الطريق الوحيد الذي سيوصلنا إلى تحقيق غايتنا وإدراك أمنياتنا"[7].

لم يخرج مؤتمر المغرب العربي بقرارات وتوصيات فحسب، فقد صادق على ميثاق القاهرة الذي أكد على المبادئ الأساسية، التي تهدف إلى وضع الخطوط العريضة لكفاح بلدان المغرب العربي الثلاث وحركاته الاستقلالية وهي كالأتي :

- المغرب جزء لا يتجزأ من بلاد العروبة وتعاونه في دائرة جامعة الدول العربية مع الأقطار العربية على قدم المساواة امر طبيعي ولازم.
- الاستقلال المأمول للمغرب العربي هو استقلال التام لكافة أقطاره.
- لا غاية يسعى لها قبل الاستقلال.
- للأحزاب الأعضاء في لجنة تحرير المغرب العربي التدخل في مفاوضات مع ممثلي الحكومة الفرنسية والإسبانية على شرط أن تطلع اللجنة على سير مراحل هذه الاتصالات.
- حصول قطر من الأقطار الثلاثة عل استقلاله التام لا يسقط عن اللجنة واجبه في مواصلة الكفاح لتحرير الشعوب[8]، وبعد انتهاء أشغال المؤتمر أقيمت حفلة ختامية مساء يوم 24 فيفري 1947م، كما تلقى المؤتمر برقيات تشجيع من مختلف جهات في مشرق والمغرب، حيث يحدث الرشيد إدريس ول صدى هذا المؤتمر والمشاركة فيه قائلا: "وقد نال هذا المؤتمر تأييد الهيئات الإسلامية والعربية في المشرق وساندته الصحافة وابرق إليه الزعماء المغاربة بتأييدهم"[9].

وفي هذا الخصوص نشرت جريدة الريف المغربية مقالا بعنوان "لبيك صوت القاهرة" جاء فيه: "كان من بين القرارات التي اتخذها مؤتمر المغرب العربي توجيه دعوة عامة إلى كل الحركات الوطنية في شمال إفريقيا للعمل على توحيد جهودها وتجنيد قواتها للمطالبة بالاستقلال"[10].

ويتفق معظم الذين أرخو المؤتمر المغرب العربي الرشيد إدريس في مذكراته، عبد الكريم غلاب، الحبيب بورقيبة، علال القاسي، إن أهم قرار خرج به المؤتمر هو الاتفاق على توحيد مكاتب الأحزاب

السياسية في القاهرة وبنطاق أطلق عليه "مكتب المغرب العربي"، الذي حاول من خلاله القادة المغاربة أن يضعوا استراتيجية موحدة لخدمة وحدة المغرب العربي باعتبارها قضية واحدة، والاتحاد فيما بينهم أساسي للكفاح السياسي المشترك، وهذا ما اقلق فرنسا[11]. وقد كان مؤتمر المغرب العربي بالقاهرة انطلاقة جديدة لنضال الحركات الاستقلالية في شمال إفريقيا، حيث قام بإعادة هيئة جديدة إلا وهي مكتب المغرب العربي من توحيد جهود الحركات المغاربية لمواصلة الكفاح من اجل الاستقلال، بعد أن فشلت المحاولات السابقة في توحيد العمل السياسي المغاربي المشترك.

2- قرارات مؤتمر المغرب العربي1947:

لقد اقر مؤتمر المغرب العربي المنعقد في القاهرة في فيفري 1947م تأسيس مكتب المغرب العربي من اجل مباشرة والعودة إلى النضال السياسي في إطار مغربي موحد بين حركاته الاستقلالية الثلاث المتمثلة في حزب الشعب الجزائري والحزب الدستوري الجديد التونسي، ورابطة مراكش عن المغرب الأقصى، لتوحيد الكفاح السياسي المغربي المشترك[12].

1.2. مكتب المغرب العربي 1947:

1.1.2- تأسيس مكتب المغرب العربي 22فيفري 1947: تعود جذور تأسيس مكتب المغرب العربي في أوروبا بالضبط في برلين وكان له فرع في باريس ويعود الفضل في تأسيسه إلى مجموعة من المناضلين الوطنيين التونسيون منذ نهاية سنة 1942م-1943م، وكان ذلك بتشجيع من الحاج أمين الحسين، مفتي فلسطين، الذي احتضن هذا المسعى منذ بدايته ووفر للمكتب الناشئ فضاء بالمعهد الإسلامي، الذي كان يديره لمدينة برلين[13]، وقد كانت أهدافه العمل على استقلال المغرب العربي ووحدته في نطاق الوحدة العربية، وذلك بالسعي إلى إصدار وإنشاء محطة إذاعية مغاربية مستقلة، بدأت بثها نحو شمال إفريقيا في أوت 1943م [14]، انطلاقا من إيطاليا. وقد شملت اسم إفريقيا من اجل فضح السياسة الاستعمارية وإيصال صوت سكان المغرب العربي إلى العالم، إلى أن هذه التجربة لم تنجح بسبب خسارة ألمانيا الرب العالمية الثانية.

واستطاع مؤتمر المغرب العربي إعادة تفعيل هذه المبادرة المغاربية المشتركة، ونشأة مكتب المغرب العربي بالقاهرة سنة 1947، كفرع من الفروع السابقة كهيئة جديدة تضم ثلاث أقسام، أما اللجنة تألفت من الحبيب ثامر ممثل تونس، عبد الكريم غلاب علال الفاسي ممثلين لمراكش المغرب، أما الجزائر فقد عينت الشاذلي مكي، أما اللجنة السياسية للمكتب فقد ضمت كذلك أعضاء الحركات الاستقلالية المغربية، منهم الدائمون ومنهم الزائرون ، الذين كانوا يتصلون بالمكتب خلال وجودهم في القاهرة ويشاركون في نشاطه، أما مدير المكتب ينتخب في جمعية عمومية لمدة 5 سنوات وله لجان فنية متعددة[15]، وكان أول مدير للمكتب هو حبيب ثامر من الحزب الدستوري[16]، بالإضافة إلى توفر المكتب على مكتبة، اشتملت على المؤلفات والنشرات المتعلقة بالمغرب العربي[17]، ومن اجل تكثيف العمل السياسي المغاربي فتح المكتب عدة فروع له في عواصم عربية وأوروبية، منها دمشق وبيروت، نيويورك[18].

أما في ما يخص أعضاؤه فقد اختلفوا في أصولهم، حيث نجد محامين والأطباء والصحفيين، هدفهم الوحيد هو خوض كفاح موحد ضد الاستعمار الفرنسي، من اجل حصول بلدانهم على الاستقلال.

1.2.2- نشاط مكتب المغرب العربي: جسد تأسيس مكتب المغرب العربي بارقة آمل في نفوس المناضلين المغاربة الذين ادركوا ضرورة الوحدة السياسية، والكفاحية من اجل تحرير بلدانهم والتأثير عل النظام الاستعماري الذي يسعى بكل الطرق لإفشال كل المحاولات الوحدوية، بين النخب السياسية المغاربية، ولأجل هذا قاموا بعدة نشاطات في إطار مكتب المغرب العربي بالقاهرة، حيث اتبعوا خطة عمل حكيمة

لتحقيق هدف استقلال بلدان المغرب العربي وتوحيدها باعتمادهم النضال السياسي المغاربي المشترك كوسيلة، أيضا اعتمدوا على وسائل متعددة نذكر منها:

أ- العمل الدبلوماسي والسياسي: قام قادة مكتب المغرب العربي بعمل مشترك ومنسق نحو البعثات الدبلوماسية العربية عبر جامعة العربية، فلم ينحصر نشاطهم في القاهرة بل تجاوز حدودها إلى عواصم أوروبية وإسلامية ، وإلى نيويورك بصفتها مقر جمعية الأمم المتحدة من جهة أخرى ، ومن أهم المؤتمرات التي شارك فيها ممثلو مكتب المغرب العربي في القاهرة المؤتمر الثقافي الأول ببيروت شهر سبتمبر 1947م[19]، عن طريق محمد بن عبد الذي حضر المؤتمر، ودافع عن الوحدة العربية كمطلب حيوي رغم معارضة بعض مسيحي لبنان الذين حاولوا جعلها تقتصر على مجرد التعاون الثقافي، واقترح إرسال تليقراف احتجاج لفرنسا وإسبانيا على اضطهادهما الفكر والثقافة العربية في المغرب، كما دافع عبد الكريم غلاب عن الأدب المغاربي وتاريخه في الكتب الدراسية فقبلت اقتراحات[20]، أيضا مشاركة مكتب المغرب العربي في المؤتمر الاقتصادي للدول الإسلامية المنعقد في كراتشي شهر ديسمبر 1949م، مناسبة عالمية هامة شرح فيها الوفد الأوضاع المزرية التي يعاني منها أبناء المغرب العربي في طل السياسة الاستعمارية الفرنسية ،وكان الوفد يتكون من الحبيب ثامر من تونس ، أمحمد احمد بن عبود من المغرب، والذين وافتهم المنية بعد مشاركتهم في المؤتمر، اثر تحطم الطائرة في باكستان في 12 نوفمبر 1949م[21].

وقد عالج المؤتمر موضوع الاستعمار بمختلف أشكاله وشجب الهيمنة الغربية على اقتصاد الدول الفقيرة والضعيفة، وهو ما جعل الحكومة الفرنسية والإسبانية تقدمان احتجاجا لدى باكستان على قبولها الوفد المغاربي من بين هيئة المؤتمر الإسلامي الاقتصادي، ما يؤكد نجاح مهمة الوفد المغاربي في عرض قضية الاستعمار في المغرب العربي.

وأما على المستوى المحافل الدولية فقد قدمت الأحزاب المغاربية مذكرة مشتركة إلى الأمانة العامة لهيئة الأمم المتحدة في شهر نوفمبر 1948م، ودعت فيها إلى إلغاء الهيمنة الاستعمارية بشمال إفريقيا، والاعتراف باستقلال المغرب الأقصى وتونس والجزائر وطالبت بانتخاب مجلس تأسيسي في كل بلد من البلدان الثلاث.

ب- النشاط الثقافي والإعلامي: شكل المكتب هيكل للدعاية والتنسيق الفعال بين الحركات الوطنية، وتركزت أعماله على الدعاية، من اجل التعريف بالقضية الوطنية عبر الصحافة المصرية وغيرها، ونشر البلاغات السياسية باسم المكتب لشرح القضية المغاربية وظروف كفاحها، ونشر سلسلة من الرسائل تعرض فيها قضايا المغرب العربي، إضافة إلى مجموعة من التقارير التي يعدها ويقدمها في مناسبات مختلفة إلى الحكومات والهيئات العربية وغيرها[22]، كما قام المكتب على إصدار نشرته ثلاث مرات في الأسبوع من اجل فضح التصرفات الاستعمارية وكشفه أمام الرأي العام العربي والعالمي، لفضح التعتيم الإعلامي الذي ضربته المصالح الاستعمارية حول ممارساتها اللاإنسانية في حق شعوب وأبناء المغرب العربي.

وقد قام السيد علال الفاسي وفي إطار المكتب العربي بتنشيط ندوى صحفية بتاريخ 25 ماي 1947م، عرض من خلالها أوضاع المغرب الأقصى الاجتماعية والاقتصادية، واستمرار السياسة التعسفية الاستعمارية الظالمة في حق الشعب المغربي، موضحا أن فرنسا أصبحت مجرد ذيل لأمريكا في سياستها الخارجية، وإنها من اجل الاحتفاظ بمستعمراتها تسمح لأمريكا باكتساب حقوق اقتصادية وعسكرية في إفريقيا وفي فرنسا نفسها[23]، وفي إطار الدعاية الإعلامية عكف مكتب المغرب العربي بإصدار نشرته الإعلامية المنتظمة والتي تطرقت في كثير من المرات إلى الأوضاع الداخلية للشعوب المغاربية، كالمجاعة

التي عرفتها تونس سنتي 1947م و1948م، والمذبحة التي ارتكبها الاستعمار الفرنسي في الدار البيضاء وغيرها من الأحداث المغاربية[24].

كما أصدر مكتب المغرب العربي عدة مؤلفات وكتب سياسية وأدبية وقانونية من أجل خدمة القضية الوطنية المغاربية نذكر منها:

- مركز الأجانب في مراكش لـ أمحمد بن عبود.
- هذه تونس لـ الدكتور الحبيب ثامر.
- هذه مراكش لـ عبد المجيد بن جلول.
- تونس الثائرة لـ أستاذ على البهلوان.
- الحركات الاستقلالية في المغرب العربي لـ أستاذ علال الفاسي.

كما نشرت منشورات وكراريس بالغتين الفرنسية والإنجليزية عن القضية الجزائرية وقضايا مغاربية أخرى[25].

من أهم الأعمال التي قام مناضلوا الحركات التحريرية المغاربية باسم المكتب المغرب العربي هي عملية تحرير محمد بن عبد الكريم الخطابي 30 ولجوئه إلى القاهرة، وذلك بعد ما تواجدت سفينته بالسويس مما أدى بأعضاء المكتب بالقاهرة وبلجان جامعة الدول العربية، حيث تقرر أن يقوم السيد أمحمد بن عبود بعملية اتصال بالقصر الملكي لتامين حق اللجوء وتحرير عبد الكريم الخطابي، الذي نزل لمكتب المغرب العربي في 30ماي 1947م، واتخذه منطلق لنشاطه السياسي الثوري[26]، عبر تواصله بالمستمر مع قادة مكتب المغرب العربي، حيث لاحظ أن المكتب لا يقوم بالدور الذي يقوم به إلا وهو الكفاح والنضال من اجل الاستقلال التام، وأن المكتب لا يقوم إلا بالنضال السياسي، وهذا المفهوم يتنافى مع طموحه .فالخطابي يحث على الكفاح المسلح والثورة ضد الاستعمار، حيث صرح في هذا الموضوع قائلاً سألتهم، قادة مكتب المغرب العربي ما هو الهدف الذي أنشاتم من أجله هذا المكتب. فقالوا: مكتب أسسناه للدعاية ضد فرنسا "وهنا اضطررت لبيان الحقيقة لهؤلاء المحترمين جدا، إيمانا مني بأنهم سيستجيبون للعمل الثوري، والسبب الذي دعاني لبيان هذه الحقيقة يعود إلى أنني ما كنت اعرف أن يسمى بالمحادثات السياسية أو الدعائية تنفع وحدها مع العدو، الذي احتل بلادنا بالقوة"[27].

إن طرح عبد الكريم الخطابي كان له صدى في نفوس بعض أعضاء مكتب المغرب العربي حيث دعمه كل من الحبيب ثامر ، الذي كان يرى أن الحركة الاستقلالية المغاربية تدعمت بوجود عبد الكريم الخطابي ، وان أطروحة الثورة في الهدف المنشود لاستقلال بلدان المغرب العربي، مع ذلك هذا النشاط الجديد تخوفت الإدارة الاستعمارية من نشاط مكتب المغرب العربي في القاهرة، حيث نبهت إلى خطورة التوجه الذي كان يدعو إليه، وهو ما جعل إحدى المجلات الفرنسية مجلة فرانس تصفه بأنه أصبح امتداد نوعي من امتدادات جامعة الدول العربية أو قسما مكملا لها، ونبهت أيضا جريدة لوموند le Monde الفرنسية بخطورته حيث كتب مقال بعنوان جبهة ثلاثية من تونس، الجزائر ومراكش جاء فيه: "إن اهتمام جامعة الدول العربية بشعوب المغرب لم ينشأ فقط عن طبيعة الأمور فإن الشاذلي الملكي وأصدقاءه لا يبرحون غرفة انتظار عزام باشا كل يوم تقريبا، ويترددون على جميع المفوضات العربية والمقامات الأخرى في القاهرة، ويغذون الصحف بأخبار إفريقيا الشمالية ويثيرون حماسة الرأي العام العربي ويرفعون العرائض إلى رؤساء الدول"[28].

تميزت تجربة مكتب المغرب العربي بالقاهرة بريادتها، ذلك أن هذه المؤسسة مهدت الطريق لتأسيس لجنة تحرير المغرب العربي في بداية سنة 1948م.

2.2- لجنة تحرير المغرب العربي1947

1.2.2- تأسيس لجنة تحرير المغرب العربي: لم يتوانى ممثلو الحركات التحررية المغاربية وهم متواجدون في القاهرة في بذل المزيد من مجهوداتهم من اجل تنسيق وتوحيد نضالهم لخدمة القضية المغاربية، لذلك كونوا لجنة دائمة من رجال الحركات الوطنية تنفيذا لتوصيات مؤتمر المغرب العربي، مهمتها توحيد الخطط وتنسيق العمل للكفاح المشترك 34، لذلك أعلن مكتب المغرب العربي المتكون من ممثلي الحركات التحررية المغاربية المتواجدة بالقاهرة في 22 فيفري 1947م إلى إنشاء لجنة تحرير المغرب العربي، لتخليص أقطار الثلاثة من الاحتلال الفرنسي وإجلاء القوات الفرنسية والإسبانية.

وبهذا تأسست لجنة تحرير المغرب العربي بالقاهرة بتاريخ 09 ديسمبر 1947م وأعلن عنها رسميا في 05 جانفي 1948م، وانتخب عبد الكريم الخطابي رئيسا لها بصفة دائمة، وتم توزيع ميثاق لجنة تحرير المغرب العربي وقد أذاعت الخبر صحف الأحزاب المغاربية في شمال إفريقيا كلها ونصه الأتي" منذ أن منا الله علينا بإطلاق سراحنا والتجأنا إلى ساحة الفاروق العظيم، ونحن نواصل السعي إلى جمع كل الزعماء، وتحقيق الائتلاف بين الأحزاب الاستقلالية في كل من مراكش والجزائر وتونس، بقصد مواصلة الكفاح في جبهة واحدة لتخليص البلاد من ربقت الاستعمار...، واتفقت مع الرؤساء والمندوبين للأحزاب الذين خابرتهم على تكوين لجنة تحرير المغرب العربي من سائر الأحزاب الاستقلالية من كل من تونس والجزائر ومراكش استمدت اللجنة أهدافها ومبادئها من الميثاق التالي"[29].

2.2.2- مبادئ اللجنة:

- لقد وجد المغرب بالإسلام وعاش بالإسلام وسيقدم مستقبل في الإسلام.
- ينتمي المغرب العربي إلى العالم العربي، وتعاونه ضمن جامعة الدول العربية على قدم المساواة مع البلدان العربية الأخرى هو أمر طبيعي وإلزامي.
- الاستقلال المأمول هو استقلال البلدان الثلاثة تونس، الجزائر والمغرب الأقصى
- ليس هناك هدف أخر قبل الاستقلال[30].
- لا مفاوضات مع المستعمر في الجزئيات ضمن النظام الحاضر.
- لا مفوضات إلا بعد إعلان الاستقلال.
- للأحزاب المنظمة إلى لجنة تحرير المغرب العربي إن تدخل في مخابرات مع ممثلي الحكوميتين الفرنسية الإسبانية على شرط أن تطلع لجنة على سير مراحل هذه المخابرات أولا بأول.
- حصول قطر من الأقطار الثلاثة على استقلاله التام لا يسقط عن اللجنة واجبها في مواصلة الكفاح لتحرير البقية[31].

نلاحظ أن الإسلام شكل المحرك الأساسي لهذا التوحيد، سواء في سلطة اللجنة أو مشاريعها، فقد ركز الأمير عبد الكريم الخطابي على الإسلام وجعله المحور المشترك بين الأقطار العربية سواء في المغرب أو المشرق العربي.

3.2.2- أهداف لجنة تحرير المغرب العربي: استمدت اللجنة أهدافها ومبادئها ميثاق 1947م الذي احتوى على مجموعة من النقاط كانت برنامج عمل سطرت له اللجنة من اجل تحقيق الوحدة النضال المغاربي المشترك، حيث تضمن هذا الميثاق ثمانية نقاط كانت بمثابة قوانين للجنة التي يجب على كل عضو

من أعضائها الالتزام به وعدم الحيادة عنها. فقد ركزت على المفهوم القومي المغرب العربي، أدخلت عنصر الدين الإسلامي على المفاهيم القومية للمغرب العربي، وسعت بذلك لتوحيد الجهود، ودعوة مختلف الأحزاب المغاربية للانضمام إليها، ونجحت في ضم جبهة الدفاع عن إفريقيا الشمالية بدمشق، وجمعية الدفاع عن المغرب العربي ببيروت وأنظم فيها بعد إليها حزب البيان الجزائري[32].

فقد كان هدفها الأساسي هو توحيد سبل النضال المغاربي المشترك، وقد أنشأت فروع لها في كل من سوريا ولبنان، حيث أشرف يوسف الرويسي على فرع سوريا، أما فرع لبنان فقد أشرف عليه المناضل بوعزة الجزائري رئيس جمعية تحرير المغرب العربي[33].

- كما قامت اللجنة برط علاقاتها مع المنظمات الدولية والعربية، حيث راسلت وقدمت مذكرات وعرائض إلى كل من جامعة الدول العربية والأمم المتحدة، بالإضافة إلى مشاركة التي قامت بها في التجمعات الدولية.
- كما سعت لجنة تحرير المغرب العربي إلى جلب أكبر عدد ممكن من طلبة من كافة أقطار المغرب العربي وإلحاقهم بالكليات العسكرية بالقاهرة ودمشق وبغداد.
- التهيئة للقيام بثورة مسلمة تبتدئ من حدود ليبيا إلى أغادير.
- توحيد المغرب العربي عن طريق الكفاح وخلق الدولة الواحدة المستقلة المتحررة من الاستعمار كخطوة أولى نحو الوحدة العربية الشاملة.
- جلب طلاب من المغرب وتوزيعهم على المعاهد والكليات والجامعات لتكوين الإطارات ولتقريب الإدارة والتعليم في المغرب العربي[34].

انطلق الوطنيون المغاربة نشاطهم ضمن لجنة تحرير المغرب العربي بدراسة الأوضاع التي آل إليها المغرب العربي منذ الحرب العالمية الأولى، وما يمكن القيام به من اجل أنقاض هذا الوطن من هذا الغزو الاستعماري الصليبي[35]، حيث أكد هذا الجانب الأمير عبد الكريم الخطابي قائلا: "إن شعوب المغرب العربي لا ترضى عن الاستقلال بديلا، وانه ينبغي على فرنسا أن تعلم أن الاستقلال هو الحل الوحيد لإرضاء قومنا، كما طالب البلدان العربية الإسلامية بضرورة مقاطعة فرنسا دبلوماسيا واقتصاديا، وحث بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية بضرورة الضغط على فرنسا من اجل وضع حد للسياسة التي تنتهجها ضد شعوب المغرب العربي، وأنها ستستفيد من المغرب العربي في حربها ضد الشيوعية في إطار الحرب الباردة"[36].

بالموازاة مع هذه التحركات السياسية لقادة الحركات التحررية المغاربية ضمن لجنة تحرير المغرب العربي، كان الخطابي يجري اتصالات مع نوع أخر ولي مستوى عالي، فقد كان يرمي إلى تكوين ضباط عسكريين من اجل إعداد جيش مغاربي تحضيرا لانطلاق ثورة مسلحة مغاربية شاملة، حيث وجه عدة رسائل إلى قادة سوريا والعراق بقبول شبان مغاربة في مؤسساتها العسكرية وبالفعل تلقت لجنة تحرير المغرب العربي في سبتمبر 1948م إذن من الحكومة العراقية بشان قبول مجموعة من الشبان المغربة من اجل متابعة دراستهم بإحدى كليات بغداد[37]، وبهذا بدا اتجاه اللجنة يتحول إلى العمل العسكري، بالموازاة مع العمل السياسي ،فقد قام أعضاء لجنة تحرير المغرب العربي في القاهرة بعمل مشترك سواء على مستوى التخطيط أو التنفيذ، وكان هذا النشاط موجه بالدرجة الأولى نحو هيئات عربية موجودة بالقاهرة، كذا منظمة الأمم المتحدة، والتي أعلنت بوضوح حق الشعوب في تقرير مصيرها، وقد رأت الحركات الوطنية المغاربية ممثلة في لجنة تحرير المغرب العربي، انه عليها الاستفادة من هذه المتغيرات لدعم نضالها المغاربي المشترك، ومن اجل هذا كلفت اللجنة أمينها العام السيد الحبيب بورقيبة للقيام بجولة دعائية بداية من 20

مارس 1948م عبر مم مختلف العوالم العربية في المشرق العربي، فقد زار عمان وبيروت ودمشق، بغداد والرياض للمطالبة بالدعم والتأييد من ملوك ورؤساء العالم العربي في القضية المغاربية [38]، ولم يقتصر عمل اللجنة بالتعريف بالقضية المغاربية على المستوى العربي وجامعة الدول العربية فحسب، بل بادر عبد الكريم الخطابي إلى إرسال وفد متكون من جلولي فارس واحمد مزعنة والمهدي بن بركة للمشاركة في اجتماع الدورة الثالثة للجمعية العامة للهيئة للأمم المتحدة وذلك بتاريخ 26 نوفمبر 1948م من اجل توضيح خطورة الوضع الذي يمر به المغرب العربي جراء العمليات القمعية الوحشية التي يقوم بها المستعمر الفرنسي[39].

وعلى إثر اكتشاف المنظمة السرية بالجزائر سنة 1950م، وإلقاء القبض على الكثير من أعضائها، وجهت لجنة تحرير المغرب العربي احتجاجا إلى الأمم المتحدة على لسان رئيسها عبد الكريم الخطابي، جاء فيه: "إن لجنة تحرير المغرب العربي المستنكرة للجور الاستعماري والتعسفات التي اصح الشعب الجزائري ضحيتها رجالا، نحتج ضد هذا الظلم والمخالفات لميثاق الأمم المتحدة وحقوق الإنسان"[40]، كما طالبت اللجنة بإطلاق صراح المعتقلين في سجن البليدة.

وأخيرا لقد شكل تأسيس لجنة تحرير المغرب العربي منعطفا هاما في مسيرة الحركات المغاربية التي توحدت أهدافها ومبادئها، وهو ما مكن القضية الوطنية المغاربية من جلب الاهتمام الدولي ومهد الطريق نحو التحول إلى الكفاح الثوري وتكوين جيش مغاربي مشترك.

خاتمة:

بعد نهاية الحرب العالمية الثانية والتحولات السياسية العالمية والعربية برزت القاهرة كقبلة لزعماء الحركات الوطنية المغاربية الذين لجؤو إليها بعد تأسيس جامعة الدول العربية، والتي حملت على عاتقها تسهيل عقد مؤتمر المغرب العربي الذي أسس لخطوة جديدة في مسار النضال المغاربي المشترك، وأدى إلى تفعيل مكتب المغرب العربي من جديد، وإرساء العمل السياسي المغاربي المشترك، كما أنتج لجنة تحرير المغرب العربي بقيادة عبد الكريم الخطابي، الذي مهد إلى الطريق النضالي المغاربي بالعمل على المستويين السياسي والتحضير للعمل المسلح المشترك بين دول المغرب العربي

قائمة المصادر والمراجع:

أولا الكتب:

- أحمد صالح العرامي، دور جامعة الدول العربية في استقلال بلدان المرب العربي 1945-1962، كلية الاداب والعلوم، جامعة آل البيت، الاردن، 2003.
- ادريس الرشيد، ذكريات عن مكتب المغرب العربي في القاهرة، الدار العربية للكتاب، تونس ،1981.
- إدريس الرشيد، ذكريات عن مكتب المغرب العربي في القاهرة، الدار العربية للكتاب، تونس، 1981.
- أمحمد بن عبود، النضال الوطني للشهيد أمحمد بن عبود في المشرق، منشورات جمعية تطاون أسمير، طنجة، 1997.
- جامعة الدول العربية، مؤتمر المغرب العربي، مؤتمر المرب العربي، مطبعة الحي الثقافي الدولي الجيزة، مصر، 1947.
- خيرية عبد الصاحب وادي، الفكر القومي العربي في المغرب العربي، دار الرشيد للنشر الرباط ،1982.
- زكي مبارك، محمد الختمس وبن الكريم الخطابي واشكالية استقلال المغرب، فيدي برانت، الرباط، 2003.
- الطاهر عبد الله، الحركة الوطنية التونسية، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 2008.
- عبد الرحمان عزام باشا (ت1970)، الثورة الجزائرية والجامعة العربية ، منشورات ثالة ، الجزائر، ط2، 2009.
- عبد الكريم غلاب، تاري الحركة الوطنية بالمغرب من نهاية الحرب الريفية الى استرجاع الصحراء، مطبعة النجاح الجديدة،الدار البيضاء، المجلد1، 2000.
- عثمان بناني، النشاط السياسي للوطنية المغاربية 1947 بالقاهرة دار توبقال، الرباط، 1986.
- علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003.

- معمر العايب، مؤتمر طنجة المغاربي،دار الحكمة للنشر، الجزائر، 2010.
- محمد المنوني، في النهضة والتراكم دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية، دار توبقال، المغرب، 1986.
- محمد بلقاسم، وحدة المغرب العربي فكرا وواقعا، دار البصائر الجديدة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013.
- محمد زنيبر، صفحات من الوطنية المغاربية من الثورة الريفية الى الحركة الوطنية، دار النششر المغربية، المغرب، 1990.
- محمد نويصر، دور ومساهمة الجزائريين في حركة التحرر العربي خلال القرنين 19-20، مؤسسة الوطنية للدراسات والابحاث في الحركة الوطنية وثورة اول نوفمبر 1945، الجزائر، 2015.
- مؤمن العمري، الحركة الثورية في الجزائر من نجم شمال افريقيا الى جبهةالتحرير الوطني، دار الطليعة، الجزائر، 2003.
- نوال المتزكي، جيش التحرير المغاربي، الاحزاب الوطنية المغربية ومكتب المغرب العربي بالقاهرة، مؤسسة محمد بوضياف، الجزائر، 2001.

ثانيا رسائل الدكتوراه:

- الطيب لباز، علاقة حزب الاستقلال المغربي بالحركتين الوطنيتين الجزائرية والتونسية، الجزائر، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، الجزائر، جامعة الجزائر، 2014.

ثالثا المجلات:

- ادريس الرشيد، اربعة رسائل من المرحوم يوسف الرويسي، المجلة التاريخية المغاربية، تونس، العدد 21-22، 1981.
-عامر رخيلة، انفتاح التيار الاستقلالي على الفضاء العربي. مجلة المصادر، مؤسسة الوطنية للدراسات والابحاث في الحركة الوطنية وثورة اول نوفمبر 1945، الجزائر العدد 6، 2002.

رابعا الجرائد:

- جريدة المغرب العربي، ع 35، 26-11-1948.
- جريدة المغرب، ع 4، 18-07-1947.
- جريدة المنار، ع 11، 8-9-1951.

مراجع الاجبية:

- Agerone, C. contribution a l etude de la poorpagande allamde au maghreb pendant la 2eme gurre mondiale, France, 1977.

الهوامش

[1]- معمر العايب، مؤتمر طنجة المغاربي، الجزائر، 2010، ص 48.
[2]- معمر العايب، مؤتمر طنجة المغاربي، مرجع نفسه، ص 49.
[3]- علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003، ص375.
[4]- أحمد صالح العرامي، دور الجامعة العربية في استقلال بلدان المرب العربي 1945-1962، كلية الاداب والعلوم: جامعة آل البيت، الارن، 2003، ص78.
[5]- عبد الكريم غلاب، تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب من نهاية الحرب الريفية الى استرجاع الصحراء، المجلد ج1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2000، ص440.
[6]- ادريس الرشيد. أربعة رسائل من المرحوم يوسف الرويسي، المجلة التاريخية المغاربية، العدد (22-21)، ص77.
[7]- خيرية عبد الصاحب وادي، الفكر القومي العربي في المغرب العربي، دار الرشيد للنشر الرباط، 1982، ص182.
[8]- خيرية عبد الصاحب وادي، الفكر القومي العربي في المغرب العربي، مرجع نفسه، ص ص 182-183.
[9]- ادريس الرشيد، ذكريات عن مكتب المغرب العربي في القاهرة، الدار العربية للكتاب، تونس، 1981، ص17.
[10]- جامعة الدول العربية، مؤتمر المغرب العربي. مؤتمر المرب العربي، مطبعة الحي الثقافي الدولي الجيزة، مصر، 1947، ص 83.
[11]- إدريس الرشيد، ذكريات عن مكتب المغرب العربي في القاهرة، ص 20.
[12]- علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مرجع سابق، ص 378.
[13]- ادريس الرشيد، اربعة رسائل من المرحوم يوسف الرويسي، مرجع سابق، ص78.

[14]- Agerone, C. contribution a l etude de la poorpagande allamde au maghreb pendant la 2eme gurre mondiale, France, 1977 rhm, p28.

[15]- علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي ، المرجع السابق، ص 379.

[16]- عثمان بناني، النشاط السياسي للوطنية المغاربية 1947 بالقاهرة دار توبقال،الرباط ،1986ص 170.

[17]- أمحمد بن عبود، محمد بن عبود، مناضل مغربي مشبع بالثقافة العربية والإسلامية، درس الحقوق بجامعة فؤاد الأول وتخرج منها سنة 1943، حيث عين ممثلا رسميا للمغرب الشمالي في لجان الجامعة العربية توفي اثر حادثة الطائرة التي كانت تقل المشاركين في مؤتمر الدولي الاقتصادي للدول الإسلامية في باكستان يوم 12 ديسمبر 1994م، النضال الوطني للشهيد أمحمد بن عبود في المشرق، منشورات جمعية تطاون أسمير، طنجة، 1997، ص40.

[18]- أمحمد بن عبود، النضال الوطني للشهيد بن عبود في المشرق، مصدر نفسه، ص43.

[19]- أمحمد بن عبود، النضال الوطني للشهيد بن عبود في المشرق، مصدر نفسه، ص 11.

[20]- أمحمد بن عبود، النضال الوطني للشهيد بن عبود في المشرق، مصدر نفسه، ص 12.

[21]- أمحمد بن عبود، النضال الوطني للشهيد بن عبود في المشرق، مصدر نفسه، ص 18.

[22]- أمحمد بن عبود، النضال الوطني للشهيد بن عبود في المشرق، مصدر نفسه، ص43.

[23]- علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي،مرجع سابق ، صفحة 393

[24]- نوال المتزكي، جيش التحرير المغاربي، الاحزاب الوطنية المغربية ومكتب المغرب العربي بالقاهرة، مؤسسة محمد بوضياف، الجزائر،2001، ص151.

[25]- عثمان بناني، النشاط السياسي للوطنية المغاربية 1947 بالقاهرة دار توبقال، مرجع سابق، ص171.

[26]- نوال المتزكي، جيش التحرير المغاربي، الاحزاب الوطنية المغربية ومكتب المغرب العربي بالقاهرة، مرجع سابق، ص151.

[27]- الطيب لباز، علاقة حزب الاستقلال المغربي بالحركتين الوطنيتين الجزائرية والتونسية، الجزائر، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، الجزائر، جامعة الجزائر، 2014.

[28]- مؤمن العمري، الحركة الثورية في الجزائر من نجم شمال افريقيا الى جبهةالتحرير الوطني، دار الطليعة، الجزائر، 2003، ص 148.

[29]- محمد زنيبر، صفحات من الوطنية المغاربية من الثورة الريفية الى الحركة الوطنية، دار النششر المغربية، المغرب، 1990، ص34.

[30]- محمد زنيبر، صفحات من الوطنية المغاربية من الثورة الريفية الى الحركة الوطنية ، مرجع نفسه، ص 24.

[31]- إدريس الرشيد، ذكريات عن مكتب المغرب العربي في القاهرة، مصدر سابق، ص 140.

[32]- علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مرجع سابق، ص 141.

[33]- محمد نويصر، دور ومساهمة الجزائريين في حركة التحرر العربي خلال القرنين 19-20، مؤسسة الوطنية للدراسات والأبحاث في الحركة الوطنية وثورة اول نوفمبر 1945، الجزائر، 2015، ص ص 394-365.

[34]- الطاهر عبد الله، الحركة الوطنية التونسية، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 2008، ص 72.

[35]- عامر رخيلة، انفتاح التيار الاستقلالي على الفضاء العربي، مجلة المصادر، مؤسسة الوطنية للدراسات والأبحاث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر1945 الجزائر، ع 6، 2002، ص38.

[36]- جريدة المغرب العربي، ع 35، 26-11-1948.

[37]- زكي مبارك، محمد الختمس وبن الكريم الخطابي واشكالية استقلال المغرب، فيدي برانت، الرباط، 2003، ص70.

[38]- ادريس الرشيد، ذكريات عن مكتب المغرب العربي في القاهرة، مصدر سابق، ص 146.

[39]- جريدة المغرب العربي، ع 35، 26-11-1948.

[40]- جريدة المنار، ع 11، 8 -9-1951.

- عبد الرحمان عزام باشا، ولد في 08 مارس 1893م بالجيزة درس الطب في مصر، ثم سافر إلى بريطانيا، تطوع في الجيش العثماني وحارب في البلقان عام 1913م، تطوع أيضا في حركة احمد السنوسي التي عرفت بحرب طرابلس في عام 1923م، عاد إلى مصر وبدا نشاطه السياسي، حيث أصبح وزير للأوقاف في عام 1939م، وعين أمين عام للجامعة العربية

في 22 مارس 1945م إلى غاية سنة 1952م، توفي في 02 جوان 1970م للمزيد انظر أحمد البشيري، الثورة الجزائرية والجامعة العربية، ط2، منشورات ثالة، الجزائر، 2009، ص ص19-20.

- محمد بن عبود، مناضل مغربي مشبع بالثقافة العربية والإسلامية، درس الحقوق بجامعة فؤاد الأول وتخرج منها سنة 1943، حيث عين ممثلا رسميا للمغرب الشمالي في لجان الجامعة العربية توفي إثر حادثة الطائرة التي كانت تقل المشاركين في مؤتمر الدولي الاقتصادي للدول الإسلامية في باكستان يوم 12 ديسمبر 1994م، انظر أمحمد بن عبود، المصدر السابق، ص ص 9-10.

- وليد عبد السلام بو عزة الجزائري، ولد سنة 1907م ببيروت ، من أب جزائري وأم لبنانية ، بدا نشاطه السياسي سنة 1936م ضمن حركة شبابية سرية اسماها حركة شباب العربي في لبنان، تأثر السيد عبد السلام بالقضية الفلسطينية بعد لجوء الحاج أمين الحسني إلى بيروت، فقد كان يقدم المساعدات عن طريق حركة الشباب العربي والتي تتحصل على بعض الأسلحة من الجنود المغاربة في الجيش الفرنسي وتقدمها إلى المجاهدين الفلسطينيين الوافدين إلى بيروت، بعد الحرب العالمية الثانية، أصبح عبد السلام مهتما بقضايا المغرب العربي، حيث قام بتأسيس جمعية تحرير المغرب العربي في لبنان، بعدها توجه إلى القاهرة لمقابلة الأمير الخطابي، وعند ما اندلعت الثورة الجزائرية قام بتقديم المساعدات والدعم لقادة الثورة الجزائرية بفتح بيته لهم، توفي يوم 10 فيفري 1991م ، للمزيد انظر مصطفى نويصر، عبد السلام بوعزة الجزائري من حركة الشباب العربي في لبنان إلى جمعية تحرير المغرب العربي ، أعمال الملتقى الدولي دور مساهمة الجزائريين. انظر: محمد نويصر، المرجع السابق، ص ص 365-394.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 815 – 828
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الأمراض والأوبئة بمنطقة الأوراس خلال الاستعمار الفرنسي 1844- 1900م

Diseases and Epidemics in the Auras Region During the French Colonization 1844-1900

طالب الدكتوراه وادفلي يسين
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة 1
مخبر الجزائر دراسات في التاريخ والثقافة والمجتمع
yasinewad@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/06 تاريخ القبول: 2022/02/28

الملخص:
يعالج هذا المقال جانبا من معانات الجزائريين الاجتماعية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأثناء الاستعمار الفرنسي في جانبها الصحي، حيث حاولت إبراز أهم الأمراض والأوبئة التي عان منها سكان الأوراس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مستهلا هذه الورقة البحثية بالظروف والأسباب التي ساعدت على انتشار مختلف الأمراض والأوبئة في منطقة الأوراس، ثم بعد ذلك استعرضت بعض الأمراض والأوبئة الخطيرة التي انتشرت في المنطقة في الفترة التي تناولتها الدراسة ، ثم تطرقت إلى موقف الإدارة الاستعمارية من الأزمات الصحية التي مرت بها المنطقة.
الكلمات المفتاحية: الجراد؛ الأمراض؛ الأوبئة؛ الأوراس؛ الكوليرا؛ الاستعمار الفرنسي.

Abstract:
This article treats with an aspect of the social suffering of Algerians in the second half of the nineteenth century, and during the French colonialism, in its health aspect, as it tried to highlight the most important diseases and epidemics that the people of Auras suffered from in the second half of the nineteenth century, opened this research paper with the circumstances and reasons that helped on the spread of various diseases and epidemics in the Auras region, after that I reviewed some of the dangerous diseases and epidemics that spread in the region during the period covered by the study. And then come closed to the colonial administration's attitude towards the healthy crises that the region had experienced.
Key words: Locusts; Diseases; Epidemics; Auras; cholera; French Colonization.

مقدمة:

مما لا شك فيه أن التاريخ الاجتماعي يعد ميدانا خصبا لكل راغب في البحث، نظرا لما يشمله من جوانب عديدة ومتنوعة تفتح شهية كل باحث.

ولمّا كانت الأوضاع المعيشية للسكان وما يرتبط بها من مستوي المعيشة والحالة الصحية لمجتمع ما تشكل جزءًا أساسيا من الدراسات الاجتماعية. فان أحوال الجزائريين المعيشية والصحية في فترة الاحتلال الفرنسي تشكل أرضية واسعة للدراسات التاريخية الاجتماعية ووعاءً شاسعا للأحداث في كل جوانبها المتنوعة.

ومن هذا المنطلق حاولت أن اطرح مقاربة تاريخية اجتماعية تدرس جانبا مهما من أحوال السكان في منطقة الأوراس- باعتبارها جزءًا من الجزائر- في الفترة الاستعمارية، وتتعلق بالأمراض والأوبئة التي عانت منها المنطقة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهي الفترة المحددة للدراسة. وعليه فان إشكالية الموضوع تدور حول تنوع الأوبئة وتعدد فترات ظهورها في منطقة الاوراس وتأزم الأوضاع الصحية بالمنطقة خلال الفترة الاستعمارية وتتفرع عن هذه الإشكالية جملة من التساؤلات وهي:

- ماهي أسباب انتشار الأوبئة والإمراض في منطقة الأوراس؟ وما هي أهم الأمراض والأوبئة المنتشرة والمناطق المتضررة أكثر؟ وهل اتخذت الإدارة الاستعمارية الإجراءات اللازمة لمكافحة هذه الأوبئة؟

وتكمن أهمية موضوع البحث في كونه يعالج أزمة من الأزمات الاجتماعية الخطيرة التي عان منها المجتمع الجزائري خلال الفترة الاستعمارية ، واقصد هنا الأزمة الصحية وما لها من تأثير على الجانب الديموغرافي والمعيشي للسكان، أما أهداف الموضوع فهي الوقوف على أهم الأسباب التي تضافرت لتشكل بيئة ملائمة لظهور الأمراض والأوبئة في منطقة الاوراس، التعرف على بعض الأمراض والأوبئة التي انتشرت في المنطقة وشكلت أزمات صحية في فترات مختلفة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إبراز موقف السلطات الاستعمارية من هذه الأزمات الصحية والإجراءات التي قامت بها.

إن البحث في أسباب وعوامل انتشار الأوبئة والأمراض في منطقة الاوراس يدفعنا بالضرورة إلى البحث في ثلاث متلازمات أساسية هي الظروف الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية لتفسير علة هذه الأوبئة والأمراض.

أولا: أسباب انتشار الأمراض والأوبئة في منطقة الأوراس

1- الأسباب الطبيعية: تعددت وتنوعت الأسباب الطبيعية التي تضافرت لتشكل بؤرة ملائمة لظهور مختلف الأمراض في منطقة الاوراس، والتي سرعان ما تحولت إلى أوبئة كالكوليرا والتيفوس والحمى والجذري وغيرها، وتحصد المئات إن لم نقل الآلاف من الأنفس، ومن هذه الأسباب:

1-1- المناخ: لا يختلف مناخ منطقة الاوراس عن مناخ باقي مناطق الهضاب العليا الشرقية عموما فالتغيرات المناخية التي تحدث من فصل الصيف إلى فصل الشتاء تظهر بوضوح، ففي الصيف ترتفع درجة حرارة الرياح الجنوبية الجافة التي تصل إلى المنطقة، بسهولة عبر ممر مفتوح في اتجاه الجنوب الغربي، أما في الشتاء فالبرودة شديدة بسبب الارتفاع والرياح الباردة الشديدة القادمة من الشمال [1].

وهكذا فان اختلاف الظروف المناخية من فصل إلى آخر والفارق الكبير في المدى الحراري ساعدا على ظهور أمراض وأوبئة مختلفة في المنطقة.

ومن جهة أخري فان الأودية الراكدة مثل وادي باتنة، في كثير من الأحيان تشكل مكانا لتراكم الأوحال والأتربة ومصدرا لانبعاث الروائح الكريهة كلما هبت الرياح، ومع سقوط الأمطار تتحول هذه المجاري إلى مستنقعات، توفر بيئة مثالية لظهور الأوبئة وانتشارها[2].

1-2- الجفاف: يعد الجفاف هو الأخر ظرفا طبيعيا ملائما لظهور وانتشار الأوبئة، إن توقف الأمطار عن السقوط لفترة طويلة خلال السنة وحتى في فصل الشتاء، وخاصة إذا كانت الأراضي فقيرة للغطاء النباتي و قاحلة، ومع ارتفاع درجة الحرارة في فصل الصيف تصير أشعة الشمس حارقة ومصحوبة برياح شديدة حارة قادمة من الجنوب ومحملة بالغبار، فتصبح الحياة في هذه البيئة صعبة للغاية، وفي مثل هذه الظروف وقساوة الطبيعة تظهر الأوبئة[3].

1-3- الجراد: يصاحب سنوات الجفاف اجتياح الجراد الذي يزحف ويتكاثر في اتجاه المناطق التي تتواجد بها بعض المزروعات خاصة في فصل الخريف، فالجراد الذي يموت بالآلاف في المستنقعات وفي الآبار والمجاري المائية يؤدي إلى تسمم منابع المياه[4].

إن الأعداد الهائلة من الجراد الميت في الحقول والوديان والمتحلل بفعل الحرارة نتج عنه تلوث الهواء بالجراثيم، وبذلك انتشرت الروائح الكريهة المنبعثة من التربة ومن المستنقعات، والتي كانت سببا في انتشار العديد من الأوبئة والأمراض[5].

وقد دأبت الإدارة الاستعمارية في كل مرة يظهر فيها الجراد على نصح السكان بجمعه حين يكون صغيرا ولا يستطيع الطيران، وبهذه الطريقة يمكن القضاء على شره[6].

وهكذا فان الإدارة الاستعمارية لم تكلف نفسها عناء مواجهة موجات الجراد التي غزت حقول ومزارع الجزائريين، وفي المقابل نجدها تدعم المستوطنين بكل الوسائل المادية والتقنية لمواجهة هذه الآفة، ففي منطقة الأوراس غزى الجراد مساحات شاسعة من أراضي القبائل في ناحية باتنة ومنها، قبيلة الأخضر الحلفاوي، وقبيلة أولاد سلطان، وأولاد سلام، وأولاد علي بن صابور، وقد بلغت المساحة التي غزاها الجراد في تسعة قبائل ناحية باتنة حوالي 109650هكتار[7].

2- العوامل البشرية والاجتماعية: يعتقد الكثير من الأطباء الفرنسيين الذين مارسوا مهامهم في الجزائر أن الأهالي هم أكثر عرضة لمختلف الأوبئة خاصة الكوليرا والتيفوس، ويفسرون ذلك بغياب قواعد النظافة الأساسية في طريقة معيشة السكان وإهمالهم للنظافة الذاتية ونظافة المحيط الذي يعشون فيه، فالفضلات المنزلية وبقايا المنتجات الزراعية والغذائية ترمي حول المنازل، وفي مجاري الأودية خاصة المواد الأكثر تحللا، وهي تشكل أكواما من النفايات والقمامة المحيطة بالمساكن والأكواخ، كما أن جثث الحيوانات الميتة تترك بالقرب من المساكن أو ترمي في الأودية، تتعرض للتحلل فتنبعث منها روائح كريهة، ومن هذه الأودية يجلبون مياه الشرب لأنها المصدر الوحيد للمياه وما يشكله ذلك من خطر الإصابة بمختلف الأمراض على صحتهم[8].

3- الأسباب الاقتصادية: تعاقبت سنوات الأزمات والنكبات على منطقة الأوراس كباقي مناطق الوطن خلال القرن التاسع عشر، مما افرز واقعا اقتصاديا صعبا عانى بسببه السكان من الفقر والعوز والفاقة. ولم تكن الكوارث الطبيعية من جفاف وجراد السبب الوحيد في ما حل بسكان المنطقة من أزمات اقتصادية واجتماعية، بل كانت السياسة الاستعمارية وأساليبها القمعية في جباية الضرائب وقمع الثورات الشعبية والمصادرات ونزع الأراضي والممتلكات من السكان وحرمانهم من مصادر رزقهم[9].

لقد ألقت هذه السياسة الاستعمارية بمساوئها على الشعب الجزائري، حيث تناقص دخل الفلاح المعدم والذي تحول إلى خماس فقير وبائس، وأصبح دخله من محصول القمح أو الشعير قليلا حتى في السنوات المطيرة، أما في سنوات الجفاف والقحط فان دخله يتراجع اقل من النصف، هؤلاء الخماسين في غالبيتهم يفتقرون إلى اللباس، ويسكون في بيوت عبارة عن أكواخ لا تتوفر على أدنى الشروط الصحية تشكل بيئة مثالية لانتشار مختلف الأوبئة[10].

ساهمت الأوضاع الاقتصادية الصعبة التي عاني منها سكان الأوراس على غرار الشعب الجزائري في انتشار الكثير من الأمراض والأوبئة، وارتباطها بالفقر وسوء التغذية والمجاعة وندرة المياه الصالحة للشرب[11].

ثانيا: أهم الأمراض والأوبئة المنتشرة في منطقة الأوراس

1- الأمراض: تنتشر في الجزائر الكثير من الأمراض، ومنها الأمراض الجلدية والأمراض التي تصيب الجهاز الهضمي وأمراض العيون وحمى المستنقعات والأمراض الصدرية كالسل وغيرها من الأمراض و الأوبئة، التي تسببت في ارتفاع نسبة الوفيات بين الجزائريين[12]، ومنطقة الأوراس كغيرها من مناطق الجزائر عرفت انتشارا واسعا لمختلف الأوبئة والأمراض(انظر الملحق رقم 1) ومنها :

1-1- السل (La Tuberculose)[13]: يعد من اخطر الأمراض التي انتشرت في الجزائر بشكل واسع، وساعدت على انتشاره سوء الظروف الاجتماعية للجزائريين[14]، ويذكر الدكتور "روبولو" (Reboulleau) وهو كبير الأطباء في المصالح الاستشفائية بقسنطينة انه بعد دراسة استمرت خمسة عشر عاما في منطقة قسنطينة وضواحيها أنجزنا إحصائيات حول نسبة المصابين بالسل فكانت النتيجة أن من بين مائة (100) وفاة وجدنا ست (6) وفيات من المصابين بالسل[15]. ومنطقة الأوراس عرفت انتشارا واسعا لهذا المرض بين السكان وما زادا في حدة انتشاره بالاوراس المناخ القاري الذي يسود المنطقة[16]. وقد تسبب في موت أعداد كثيرة من سكان منطقة الأوراس. يقول الطبيب إميل الكيس (Alix Emile) طبيب جراح من الدرجة الأولى في المستشفيات العسكرية: "عندما كنت أقوم بتشريح جثث الموتى من الجزائريين في غرف عملياتي اكتشفت وجود درنيات كثيرة في رئاتهم، كانت في المرحلة الأولية من ظهورها، لكنها على وشك التحول قريبا، حيث يموت اغلب المرضى لاحقا بالسل الرئوي، لقد واجهت العديد من هذه الحالات في باتنة، وحتى في بسكرة، واندهشت من عدد مرضى السل في هذه المناطق"[17].

1-2- الحمى (Les Fièvres): تعد الحمى بمختلف أنواعها من أخطر الأمراض التي أصيب بها سكان الجزائر ومنها الحمى التي تنتشر في فصل الربيع و تعرف بالحمى الصفراء والحمى الصيفية الخطيرة التي تؤدي إلى وفاة أعداد كثيرة من المصابين بها[18]. ففي منطقة قسنطينة وأريافها تنتشر الحمى الموسمية التي تؤدي إلى وفاة ما بين 5 % إلى 6 % من المرض المصابين بها في المتوسط وقد تنخفض النسبة إلى 3% أو ترتفع إلى 10 %حسب درجة شدة المرض، وتعد السنوات الحارة والممطرة بيئة ملائمة لانتشار المرض عكس السنوات الحارة والجافة ففي سنتي 1860 و 1866 كانت الحمى الموسمية فيها نادرة بسبب الجفاف[19]، إلى جانب أنواع الحمى السابقة الذكر تنتشر حمى المستنقعات أو الملاريا (Paludisme)[20]، والسبب الأساسي لهذا المرض هو ارتفاع الحرارة ووجود المستنقعات، هذه الأخيرة توفر الظروف الملائمة لظهور الملاريا، وهي مرض موسمي لا ينتشر طول العام[21]، ويظهر في نهاية الربيع ويستمر إلى غاية بداية الخريف، وتنتشر الملاريا في منطقة الأوراس و خاصة في قرى سهل الواد الأبيض[22].

1-3- مرض الزهري (La Syphilis): مرض جلدي خطير من الإمراض المعدية سببه جرثومة تنتقل عن طريق الدم وعن طريق العلاقات الجنسية، أو من الأم إلى الجنين في بطنها، يسبب تشوهات جلدية خطيرة[23]، وحسب المصادر الفرنسية انتشر هذا المرض بكثرة وأصاب أعدادا كبيرة من الجزائريين وإذا أصبح المرض حالة مزمنة فإنه يؤدي إلى ظهور أعراض الروماتيزم[24]، انتشر مرض الزهري في وسط سكان الاوراس كغيره من الأمراض، ويصاب السكان به عن طريق العدوى أو الوراثة[25]. ويبدو أن المصالح الصحية الفرنسية اختلط عليها الأمر بين مرض الزهري وبعض الأمراض الجلدية الأخرى كمرض البرص لتشابه الأعراض بينهما، الأمر الذي جعل بعض الأطباء يصرحون بأن الزهري منتشر بكثرة بين الجزائريين وهذا يتعارض مع قيم وعادات المجتمع الجزائري[26].

1-4- أمراض العيون: تعد الظروف المناخية وتغيراتها عاملا مؤثرا في إصابة العين بالأمراض كالرمد والتهاب العين، والتي تصيب الكبار والصغار معا، نتيجة الظروف المعيشية الصعبة وغياب كل وسائل الوقاية والعلاج[27]، وتنتشر أمراض العيون في الأوراس بشكل كبير في مناطق الواحات مثل منفذ تيغانمين، نارة، منعة، اقلفن، مشونش، وخاصة مرض ماء العين والحول والرمد وهذا الأخير أكثر انتشار بين السكان[28].

2- الأوبئة الأكثر انتشارا في الأوراس:

2-1- وباء التيفوس (Le Typhus)[29]: يعد التيفوس من أكثر الأوبئة انتشار ا في الجزائر، إلى جانب الطاعون والكوليرا، وهو يظهر في التجمعات البشرية الفقيرة والمحرومة وتساعده في الظهور والانتشار ظروف الحرب والكوارث الطبيعية وانخفاض درجات الحرارة والمجاعات[30]، انتشر هذا الوباء في منطقة الأوراس في فترات مختلفة، وكان أخطرها في نهاية القرن التاسع عشر حيث كانت المنطقة الواقعة في شمال الطريق الربط بين خنشلة و باتنة، ثم انتقل فيما بعد إلى منطقة وادي عبدي، أما مسار انتشار المرض فهو كالتالي، بريكة، نقاوس ،باتنة، منعة، ناره، شير، بني معافة، عين التوتة، وبعض الأجزاء من منطقة تكوت العسكرية[31].

2-2- الجذري (La Variole)[32]: معظم التقارير الصادرة سنة 1852م عن المصالح الصحية الاستعمارية تصف الوضع الصحي في الجزائر بالمتدهور جدا، حيث انتشر وباء الجذري بشكل كبير خصوصا في عنابة وضواحيها عام 1852م، وتكرر ظهور الوباء في دورات عديدة[33]، ينتشر هذا الوباء بأنواعه في منطقة الأوراس، وهو مرض يظهر بشكل مفاجئ ويؤدي في كثير من الأحيان إلى الموت أو العمى أو الحول، على الرغم من حملات التطعيم المحتشمة التي تقوم بها مصالح الصحة الاستعمارية في بعض المناطق من الأوراس[34]. ويعتبر الأطفال الفئة الأكثر عرضة لهذا المرض نظرا لضعف مناعتهم، وينتقل الوباء بالعدوى عن طريق تبادل مختلف الأشياء بين الشخص المصاب وغيره. ومن أعراض هذا الوباء الارتعاش، وارتفاع درجة حرارة المريض إلى أكثر من 40° إضافة إلى الغثيان وأوجاع العمود الفقري وأوجاع الرأس [35].

2-3- الكوليرا (Le Choléra)[36]: تعد الكوليرا التي تنتشر في آسيا والمعروفة بالكوليرا الأسيوية، من اخطر الأوبئة التي انتشرت في الجزائر خلال القرن التاسع عشر، وكان سبب ظهورها وانتقال العدوى إلى الجزائر السفن القادمة من المناطق الموبوءة من آسيا وأروبا وروسيا وخاصة السفن القادمة من موانئ اسبانيا وفرنسا[37].

ولم تكن منطقة الأوراس بمنائ عن هذا الوباء، حيث شهدت عدة موجات وفترات من هذا الوباء نذكر منها:

وباء عام 1849م الذي استمر إلى غاية 1852م، ويذكر الدكتور لاري فيرا (Larrivière) أن الأشخاص الذين أصابهم الوباء في منطقة باتنة، سجل لديهم مضاعفات أساسية منها إصابة العينين، والالتهاب المخاطي، السل، ولعل أخطرها مرض الرئتين[38].

ثم كانت الموجة الثانية لوباء الكوليرا، وهي الأخطر على الإطلاق، في سنة 1867م، ففي صيف عام 1867م ظهر وباء الكوليرا مجددا في منطقة الأوراس، وفي هذا الصدد أكد المسؤول العسكري لمنطقة الأوراس في التقرير الذي أعده بعد جولة له في المنطقة للاطلاع على الأوضاع بعد أن انتشرت أخبار عن ظهور الوباء، أن المرض هو فعلا وباء الكوليرا الأسيوية مصحوبا ببعض أنواع الحمى الخبيثة[39]، ويذكر التقرير نفسه انه خلال ثلاثة أيام قضاها السيد دوبوا Dubois في منطقة الوباء، عاين خمس وثمانون (85)

وفاة، منها خمس وستون (65) وفاة بالكوليرا والباقي بالحمى الخبيثة. وفي غضون هذه الأوضاع الصحية بمنطقة الأوراس، كانت الأخبار القادمة من بسكرة أكثر إزعاجا للسلطات الاستعمارية حول سوء الوضعية الصحية بالنظر إلى ارتفاع حالات الإصابة والوفيات بهذا الوباء[40].

وتشير تقارير الأطباء انه لا يمكن حصر العدد الإجمالي للوفيات بين سكان الأوراس بدقة، لان المعلومات التي تم جمعها من مختلف المناطق التي مسها الوباء، ليست بعيدة في الواقع عن الأرقام الرسمية التي تقترب من 3000 وفاة من أصل 108000 نسمة بنسبة قدرت ب 2.77 % من مجموع سكان دائرة باتنة. وكانت أكثر المناطق تضررا هي منطقة لحراكة المعذر، ومنطقة أولاد سيدي علي تاحمامت، إضافة إلى عرش أولاد عبدي في المنطقة الجبلية، بينما اعراش الأوراس الشرقي لم تتأثر كثيرا، وكانت الإصابة فيها قليلة كعرش بني اوجانة والعمامرة[41].

كما أن منطقة بسكرة عاشت فترة عصيبة لم تشهد مثلها من قبل ففي صيف عام 1867م، بلغ عدد الموتى في اليوم مائة تقريبا، من إجمالي السكان المقدر عددهم بحوالي 56000 نسمة مع سكان المناطق المجاورة لها، وهي الجائحة التي دفعت بالسكان إلى مغادرة المدينة بشكل سريع هربا من الموت[42].

ولم تكن كارثة سنة 1867م هي الأخيرة بل استمر وباء الكوليرا في حصد أرواح ألاف السكان من الأوراس من حين إلى أخر، وتواصلت موجات الوباء والتي تعاقب على فترات مختلفة منها وباء 1878-1880م، ثم وباء 1887-1888م، وبعده وباء 1897-1898م، ولم تتوقف دورات هذا الوباء الكارثي مع نهاية القرن التاسع عشر مخلفة وراءها آلاف الموتى من سكان الأوراس.

هذه عينة من الأوبئة والأمراض الخطيرة التي فتكت بسكان الأوراس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إضافة إلى أمراض أخري لم نتطرق إليها ومنها على سبيل المثال لا الحصر وباء الحصبة والذي تسبب في هلاك قطعان الماشية لعرش لعلاونة من قبيلة النمامشة، و فتك الوباء بعدد كبير من أطفال هذا العرش، حيث بلغ عدد أطفالهم المتوفين من الجنسين بسبب وباء الحصبة مائة وثلاثة أطفال[43].

كما أن سكان جنوب دائرة تبسة تعرضوا لوباء فتاك، مات بسببه عدد كثير من الجزائريين، ليس من السهل تقديره نظرا لحجم الكارثة التي ألمت بالمنطقة وأثرها النفسي والمعنوي على السكان[44].

ثالثا: الإدارة الاستعمارية والأزمات الصحية في منطقة الأوراس

في ظل الأوضاع الصحية الخطيرة التي أضحى يعاني منها سكان الأوراس، وأمام استمرار ظهور الأوبئة والأمراض وانتشارها بشكل متواصل، وفي ظل التهديد الذي تشكله هذه الأوبئة على المستوطنين والقوات الاستعمارية ومن اجل حمايتهم لجأت الإدارة الاستعمارية إلى اتخاذ بعض الإجراءات الوقائية لمواجهة هذه الأوبئة والحد من انتشارها، (انظر الملحق رقم 2) ومن هذه الإجراءات الوقائية:

1- الحجر الصحي الكرنتينة (quarantaine)[45]: يعد احد الإجراءات التي اتخذتها الإدارة الاستعمارية خاصة في فترة الأوبئة المعدية كالكوليرا والتيفوس والطاعون، وأهمها: منطقة الحجر الصحي في عين القصر على الطريق الرابط بين بسكرة و باتنة في المدخل الجنوبي لمدينة باتنة .

يذكر الدكتور ديكرلي (Dukerley)، وهو طبيب من الدرجة الأولى، في نشرية أعدها حول الإجراءات الوقائية لمواجهة الوضعية الوبائية في دائرة باتنة لوباء الكوليرا لسنة1867م ما يلي: "إجراءات العزل والتفريق المختلفة التي تم تطبيقها لمواجهة وباء الكوليرا سنة 1867م ليست جيدة ، ومن حين لآخر نحاول تبرير النقائص والأخطاء التي لوحظت أثناء عمليات تنفيذ هذه الإجراءات"[46]، ومن جهة أخرى يؤكد على

أن عمليات العزل والتفريق كان يجب أن ترافقها إجراءات وقائية تتلخص في التهوية والنظافة، وهذا الإجراء يجعل العدوى المحتملة أقل خطورة[47] .

ومن اللوائح الصحية المطبقة في الحجر الصحي:

- وضع رقابة صارمة على جميع الوافدين الجدد عن طريق عزلهم على مسافة 100متر على الأقل عن ساكنيها السابقين.
- في كل يوم وفي عدة مرات يجب مراقبة الظروف الصحية في مكان الحجر الصحي بصرامة.
- كل يوم وفي كل معسكر يجب حفر حفرة جديدة لردم الفضلات فيها وتطهيرها عدة مرات في اليوم بكبريتات الحديد وتغطيتها بالتربة كل مساء.
- عزل في عربة إسعاف منفصلة كل شخص لديه أعراض مشبوهة.
- في حالة رفع الحجر الصحي يجب تقديم ضمان صارم بان المكان سليم[48].

إن الاعتراف السابق من طبيب تابع للمصالح الصحية الاستعمارية والذي اقر فيه بضعف الإجراءات الوقائية ووجود نقائص وأخطاء كثيرة خلال مراحل تنفيذها، مما يؤكد غياب الإرادة الحقيقية لدى السلطات الاستعمارية لإنقاذ ألاف الجزائريين الذين يموتون بسبب هذه الأوبئة، والدور السلبي للمصالح الصحية الاستعمارية حين يتعلق الأمر بالجزائريين، فكل ما كان يهمها من هذه الإجراءات الوقائية هو الحفاظ على صحة المستوطنين وإبعاد العدوى عنهم.

أما فيما يتعلق بالإجراءات الخاصة بالتهوية والنظافة لدى السكان وتحميلهم المسؤولية في غياب النظافة و التهوية في مساكنهم وتجمعاتهم البشرية، فالسؤال الذي يجب طرحه على الإدارة الاستعمارية في هذا الصدد هو، هل عملت الإدارة الاستعمارية على توفير الظروف الاجتماعية والاقتصادية المريحة للأهالي حتى يتمكنوا من مساكن لائقة نظيفة و التهوية فيها مثالية؟ هل وفرت لهم الخدمات الصحية التي تمكنهم من إدراك قيمة الإجراءات الوقائية وفهمها وتطبيقها في حياتهم اليومية لتجنب الموت الجماعي جراء هذه الأمراض الوبائية؟

وبطبيعة الحال فالواقع الصحي للجزائريين عامة أثناء فترة الاستعمار يجيب على هذه الأسئلة إجابة صريحة وواضحة، فحواها أن الإدارة الاستعمارية تحاول تبرير سياستها وتقاعسها في مواجهة هذه الأزمات الصحية بإلقاء اللوم على العادات الصحية للجزائريين وطريقة معيشتهم، ولا تتحرك بجدية إلا إذا كان الخطر يهدد المستوطنين.

2- التلقيح (La Vaccination): يعد التلقيح إحدى أهم الإجراءات التي اتخذتها الإدارة الاستعمارية لمواجهة الأوبئة والأمراض المختلفة التي عرفتها منطقة الأوراس على غرار باقي مناطق الوطن، ونظرا للرفض الشعبي لعمليات التلقيح المختلفة من جهة، والسياسة المتبعة من طرف مصالح الصحة الاستعمارية التي لم تكن جادة في مواجهة الأوبئة من جهة أخرى، فإنها لم تكن ناجحة ولم تكن تمس غالبية السكان، إن المتتبع لهذا الإجراء ومنذ بداية تطبيقه في الجزائر عامة، يلاحظ إن عمليات التلقيح كانت مناسبتيه وكانت موجهة لفيئه قليلة من السكان والهدف منها حماية المستوطنين من انتقال المرض إليهم أكثر من هدف إنقاذ السكان المحليين.

وترجع الإدارة الاستعمارية فشل معظم حملات التلقيح التي كانت تقوم بها، إلى امتناع الأهالي عن تلقي التلقيح، ولكنها لم تبحث في أسباب هذا الامتناع والرفض بقدر ما اتخذته ذريعة للتنصل من مسؤوليتها في حماية الأهالي، لقد كان رفض الأهالي لعمليات التلقيح يفسره تخوفهم من آثار ذلك على مستقبلهم ومستقبل

أبنائهم، وخاصة خوفهم من تأثير عمليات التلقيح على الإنجاب، وهو ما يفسر غياب حملات التوعية حول أهمية التلقيح وتوضيح فوائده في مواجهة الأوبئة والأمراض وتأثيراته الجانبية، وهذا ما دفع سكان تبسه لرفض التلقيح ضد الجذري رغم موت أبنائهم وماشيتهم بهذا المرض[49]، كما حدث ذلك أيضا في بسكرة بسبب إشاعات حول مضار عمليات التلقيح، فرفض السكان ذلك وتوقفت عمليات التلقيح والتطعيم في بسكرة[50]. ويعترف الفرنسيون أنفسهم أن جولات التلقيح التي يقوم بها الأطباء، لم تكن نتائجها مرضية، لأنها كانت تتم بسرعة كبيرة وبرعاية البلديات المختلطة والمكاتب العربية[51].

3- إرسال الأطباء في حملات طبية: في ظل الأوضاع الصحية الخطيرة التي كان الأهالي يواجهونها في كل موجة من موجات الأوبئة المختلفة ، اضطرت السلطات الاستعمارية إلى تعيين أطباء في مختلف البلديات يقومون بجولات في الدواوير والأعراش وفي المناطق الجبلية في إطار مهمات طبية، حيث نجد طبيب مثلا في بلديات خنشلة، وعين لقصر، وعين التوتة، وأريس، أما في المنطقة العسكرية فلا اثر للخدمات الصحية إذا جاز التعبير، فمن وقت لأخر يتم تكليف طبيب يجوب أنحاء بلاد الأوراس مهمته الأساسية القيام بعمليات التطعيم[52].

يذكر الدكتور دوروتي (Dorothée) والذي أرسل في مهمة خاصة لجبال الأوراس، وبعد مدة قضاها في فحص الأهالي بجمورة ولوطاية وناره وزقاق وغيرهم من الدواوير أن: "أمراض كثيرة تصيب الأهالي في جبال الأوراس، كمرض الزهري والملاريا المنتشرة بكثرة وعمليات الولادة تتم بطرق تقليدية خطيرة وأمراض الرحم نادرة لأن اغلب النساء المصابات بمضاعفات النفاس يمتن في الغالب، وأمراض العيون كالرمد وماء العين، إضافة إلى أمراض الأطفال وغيرها من الأمراض"[53].

وأمام نقص الأطباء وعدم القدرة على تغطية كل الدواوير والقرى والأعراش المختلفة ظلت الرعاية الصحية ضعيفة جدا، وكانت إجراءات مواجهة الأوبئة والأمراض المختلفة غير فعالة، ومع تركيز الإدارة الاستعمارية على حماية المناطق التي يتواجد بها المستوطنون وتدعيمها بالوسائل المادية والبشرية لجأ الأهالي إلى الطرق والوسائل التقليدية لمواجهة الأوبئة.

وما يدل على استبعاد الإدارة الاستعمارية للصحة الأهلية من دائرة اهتماماتها هو نوعية الأدوية التي كانت تزود بها المرافق الصحية المختلفة والأطباء، في غالبيتها موجهة للرجال وخاصة عناصر الجيش والمستوطنين لحمايتهم وإهمال الأدوية الموجهة لإمراض الأطفال والنساء[54]، هذا من جهة ومن جهة أخرى قلة عدد الأطباء الذين لم يتعد عددهم في كامل مقاطعة قسنطينة تسعة عشر طبيبا سنة 1854م[55].

4- لازاريت (Le lazaret)[56] ومراكز المراقبة: أقامت الإدارة الصحية الاستعمارية عدة منشاة طبية لعزل المرض ومراكز للمراقبة خاصة في سنوات الأوبئة الخطيرة واهما لازاريت أولاد بوعون ولازاريت القرقور، كما أنشأت حوالي ثمانية عشر مركزا للمراقبة شكلتها من فرق الصبايحية والفرسان المحليين مرتبة في خطين منحنيين، الخط الأول يشمل القصور أولاد شيحة عين شلاله جرمه أم الأصنام المعذر عيون العصافير وتيزي شير وتافرنت، أما الخط الثاني فهو قريب من باتنة ويمتد من الأبيار وأولاد شليح وعين فسديس وعيون العصافير وتزروين[57].

هذه المراكز التي شكلت تطويقا صحيا مزدوجا، كان الهدف منها منع البدو العائدين من منطقة التل إلى الصحراء من دخول منطقة باتنة تجنبا لانتقال العدوى، وتبقي هذه الإجراءات الوقائية قائمة في منطقة ظهور الوباء، ولا يتم رفعها إلا بعد اختفائه من المنطقة[58].

وفي ظل غياب التغطية الصحية ونقص الأطباء من جهة ونفور الجزائريين من الطب الفرنسي لعدم الاطمئنان إليه، كان الطب التقليدي الشعبي هو ملاذ الجزائريين لمواجهة مختلف الأمراض والأوبئة ،حيث كان الفصد والكي واستعمال الأعشاب والنباتات كالحنة ،والعسل في علاج الجروح والأورام وآلام الجهاز الهضمي، كما تستعمل في علاج الكسور[59]، وفي هذا الصدد يقول الدكتور باريس اميدي (Paris Amédée) أن عملية ثقب الجمجمة في الأوراس هي امتياز لبعض الأطباء التقليدين الذين يقومون بعمليات تشريح الجمجمة في حالات كسور الجمجمة البسيطة، وفي حالة الكسور التي بها شظايا، وفي حالة تحلل العظم وتحول لونه إلى اللون الأسود وفي علاج الصداع الشديد[60]. كما أن الطبيب ا. فانسن (A. Vincent) روى انه حضر لطبيب شعبي في الأوراس أعاد كسر اليد اليمنى لشخص مصاب بعد أن لاحظ أنها جبرت بطريقة غير صحيحة، وأعاد جبرها بطريقة دقيقة وسليمة[61].

لقد اختار الجزائريون العلاج التقليدي بمختلف وسائله وفضلوا الذهاب إلى المرابطين والطلبة على أن يزوروا الطبيب الفرنسي، إلا في حالة اشتداد المرض وعجز الطب التقليدي في علاج المريض[62].

هكذا واجه سكان الاوراس مختلف الأوبئة والأمراض بالطرق التقليدية، أحيانا والاستسلام للمرض والموت أحيانا أخرى، وفضلوا هذا المصير على تلقي العلاج الفرنسي.

الخاتمة

نستخلص مما سبق عرضه أن ألازمات الصحية التي شهدتها منطقة الأوراس كغيرها من مناطق الشرق الجزائري والجزائر عامة، لم تكن وليدة الظروف الطبيعية والعادات الصحية للسكان كما تدعي الإدارة الاستعمارية، بقدر ماهية نتيجة السياسات الاقتصادية والاجتماعية التي انتهجتها الإدارة الاستعمارية والتي رمت بأغلب سكان الأوراس إلى الثالوث الأسود الفقر والمرض والجهل.

اجتاحت منطقة الأوراس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مختلف الأمراض والأوبئة الخطيرة في موجات متعاقبة، وخلفت آلاف الموتى مما أثر على النمو الديموغرافي لسكان منطقة الأوراس.

وقفت السلطات الاستعمارية بقطاعها الصحي موقف المتفرج على معانات الجزائريين، على الرغم من عمليات التدخل المتأخرة وعمليات التلقيح والبعثات الطبية التي ترسلها كلما نزلت كارثة وبائية بمنطقة الأوراس، والتي لم تكن موجهة لحماية سكان الأوراس وإنما لحماية المستوطنين بمحاصرة الوباء في منطقة تواجده وعزله حتى لا ينتشر في وسط المستوطنين.

اعتماد السلطات الاستعمارية على سياسة انتقائية في مواجهة الأمراض والأوبئة، وهذا ما تؤكده عملية فحص نوع الأدوية التي تستقدمها وتوزعها على المراكز الصحية، فهي في غالبها موجهة للرجال وتحديدا للمستوطنين والجنود وقوات الأمن وإهمال السكان المحليين خاصة الأطفال والنساء، فكانت الأزمات الصحية في كل مرة تخلف آثارا كارثية في منطقة الأوراس كما حدث في وباء الكوليرا لسنة 1867م.

الملحق رقم 1: سجل للأمراض المعالجة في مستشفيات عمالة قسنطينة (باتنة، بسكرة، بوسعادة، سطيف)، من 1 نوفمبر 1861 إلى 1 افريل 1869 (خاص بالجزائريين المدنيين)

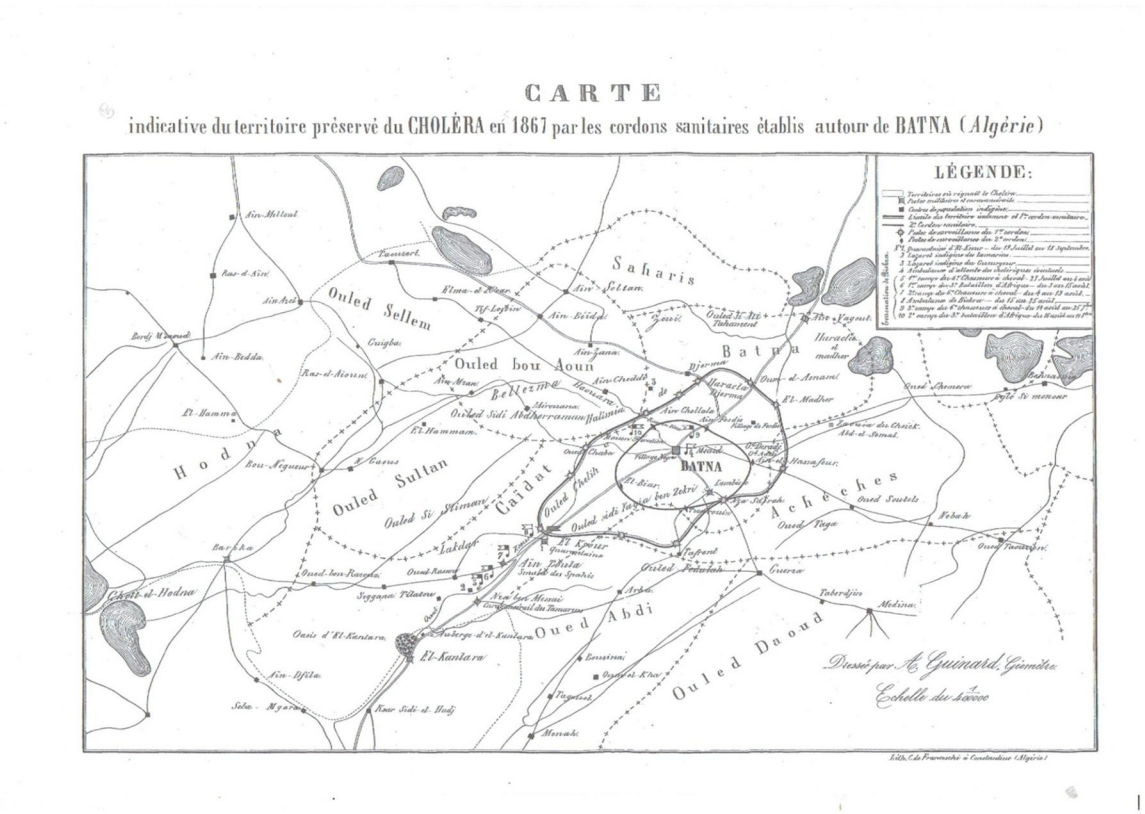
CIVILS INDIGÈNES.

Relevé général des maladies traitées aux hôpitaux de la province de Constantine (Batna, Biskra, Bousaada, Sétif), du 1er novembre 1861 au 1er avril 1869.

GENRE DE MALADIES.	RESTANT à la prise de service	JANVIER.	FÉVRIER.	MARS.	AVRIL.	MAI.	JUIN.	JUILLET.	AOUT.	SEPTEMBRE.	OCTOBRE.	NOVEMBRE.	DÉCEMBRE.	TOTAL des entrées.	DÉCÈS.	OBSERVATIONS.
Fièvre typhoïde	»	»	»	1	»	»	»	»	»	»	»	»	»	1	»	
Typhus	»	»	»	»	»	2	21	20	»	»	»	»	»	43	8	
Fièvre intermittente	1	9	11	12	13	8	21	19	37	97	30	23	19	240	3	
Idem, pernicieuse	»	»	1	»	»	1	1	5	2	1	»	»	1	10	6	
Idem, rémittente	»	»	»	»	»	3	4	8	17	12	7	»	»	51	13	
Idem, *idem*, typhoïde	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	
Variole	»	»	»	»	»	»	3	2	1	1	1	»	1	9	1	
Rougeole	»	»	»	»	»	»	1	1	»	»	»	»	»	2	»	
Syphilis	2	9	18	17	24	4	9	11	7	9	3	11	17	141	4	
Méningite cérébro-spinale	»	»	»	1	»	»	»	»	»	»	»	»	1	1	1	
Céphalalgie	»	1	»	»	»	»	»	»	1	»	»	1	»	3	»	
Congestion cérébrale	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	1	»	
Ramollissement du cerveau	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	1	»	
Affection organique du cœur	»	24	4	2	1	13	9	8	4	7	11	4	8	95	28	
Anémie	4	10	9	6	5	10	4	4	7	3	2	7	10	78	5	
Bronchite	»	5	1	3	6	»	1	»	»	»	1	»	1	18	9	
Pneumonie	»	1	»	1	»	»	»	»	1	»	»	»	»	1	»	
P eurésie	»	»	1	»	»	»	1	»	»	»	»	»	»	4	4	
Phthisie pulmonaire	»	2	»	1	3	»	2	3	4	4	4	5	4	1	1	
Congestion pulmonaire	»	1	1	3	4	1	3	1	4	4	4	6	4	24	13	
Dyssenterie	»	2	2	4	4	3	»	10	10	3	4	»	»	40	8	
Diarrhée	»	1	»	»	»	»	3	»	»	»	»	»	»	23	20	
Choléra	»	»	»	1	2	»	»	»	»	»	»	1	»	3	2	
Hépatite	»	»	»	2	2	1	2	2	»	»	»	»	1	11	»	
Hypertrophie de la rate	»	1	»	»	»	1	2	1	»	»	»	»	»	5	»	
Ictère	»	»	»	»	»	»	2	»	»	»	»	»	»	»	»	
Péritonite	»	»	»	3	»	2	2	3	1	1	2	1	»	15	3	
Ascite	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	2	1	
Ténia	»	»	»	»	»	1	»	»	»	»	»	»	»	4	2	
Néphrite	»	1	»	»	»	»	»	1	»	1	1	2	»	8	»	
Albuminurie	»	»	1	»	»	2	»	»	»	»	1	1	»	4	2	
Affection de l'urètre	»	1	»	4	10	»	12	4	5	3	2	8	17	80	»	
Vaginite	6	1	5	»	»	»	»	»	»	1	»	»	1	1	»	
Arthrite aiguë	»	»	»	2	»	»	»	1	»	1	»	»	1	5	»	
Fractures (luxations, entorses)	»	»	»	1	2	1	1	1	»	»	»	»	1	10	»	
Aliénation mentale	»	»	»	3	»	»	»	»	»	3	»	»	»	1	»	
Delirium tremens	»	»	»	»	»	»	»	1	»	1	»	1	»	1	»	
Epilepsie	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	»	1	»	
Ophthalmie	1	1	»	4	4	1	4	2	1	1	1	5	5	28	1	
Otite	»	1	2	»	»	»	1	2	»	1	»	»	»	6	»	
Scrofule	1	1	»	5	2	2	3	1	1	»	1	1	»	11	»	
Teigne	1	1	3	1	4	3	3	3	2	»	1	4	2	25	»	
Erésipèle	»	1	»	»	1	1	1	1	»	1	»	»	»	2	»	
Phlegmons	»	2	2	1	1	»	»	4	2	»	»	1	»	9	3	
Abcès en général	2	5	1	8	3	3	3	2	3	6	4	4	8	66	4	
Plaies en général	4	1	»	2	3	4	2	»	»	1	1	»	11	17	2	
Contusions	»	»	41	140	9	»	»	»	»	»	»	»	»	190	70	
Misère (inanitiation)	»	»	1	11	»	»	»	»	»	»	»	»	4	3	»	
Clou de Biskra	3	7	7	14	9	10	5	12	7	4	3	3	10	94	4	
Maladies diverses																
Totaux	18	83	119	239	109	94	113	124	118	100	76	92	109	1394	216	
TOTAL GÉNÉRAL								1394								

Charles-Émile Alix : Observations médicales en Algérie: Op. cit, p319.

الملحق رقم 2: خريطة تبين أهم المناطق التي اتخذت فيها الإجراءات الوقائية من وباء الكوليرا عام 1867 بمنطقة باتنة



E. L. Dukerley : Notice sur les mesures de préservation prises à Batna (Algérie) pendant le choléra de 1867 et sur leurs résultats, Op. cit, p 71.

المصادر والمراجع العربية

1- المبشر: أخبار العمالات، عمالة قسنطينة، دار مطبعة الدولة، العدد، 16، 30 افريل 1848.

2- حفيظة خشمون: الأوبئة والطواعين من خلال كتاب إتحاف المنصفين لحمدان خوجة ،الكوارث الطبيعية والمحارق الاستعمارية وأثرها على البنية التحتية للمجتمع الجزائري، سلسلة الملتقيات الوطنية السنوية لمخبر الدراسات والأبحاث حول الرحلة والهجرة ،جامعة قسنطينة، الجزائر،2013.

3- صليحة علامة: الأحوال الصحية بالجزائر خلال الاحتلال الفرنسي من 1830 إلى 1962 (عمالة الجزائر نموذجا)، أطروحة دكتوراه، جامعة تلمسان، الجزائر، 2016 -2017.

4- عبد الحميد زوزو: الأوراس أبان فترة الاستعمار الفرنسي التطورات السياسية الاقتصادية والاجتماعية 1837-1939م ،ج1، مسعود حاج مسعود، طـ خ، دار هومة، الجزائر، د.ت.

5- عبد الحميد زوزو: نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1900، موفم، الجزائر، ط. م. م، 2009.

6- فلة موساوي- القشاعي : الواقع الصحي والسكاني في الجزائر أثناء العهد العثماني وأوائل الاحتلال الفرنسي 1518-1871، وزارة الثقافة، الجزائر.

7- جلالي صاري: الكارثة الديموغرافية1867-1868، تر: عمر المعراجي، منشورات ANEP، ط خ، وزارة المجاهدين، 2008.

8- مختار هوا ري: نماذج من القمع الإداري الاستعماري تجاه بعض القبائل في الجنوب القنسطيني 1871-1916، أطروحة دكتوراه، جامعة باتنة ،الجزائر ، 2016-2017.

9- يمينه مجاهد: تاريخ الطب في الجزائر في ظل الاستعمار الفرنسي 1830-1962م، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران 1، الجزائر، 2017-2018م.

المصادر والمراجع الأجنبية

1- Amédée Paris. : Mémoire sur la trépanation céphalique pratiquée par les médecins indigènes de l'Aoures (tribus des Ouled-Zian et des Beni-Ferrah), province de Constantine (Algérie) Paris, 1865.

2- Charles-Émile Alix : Observations médicales en Algérie, VICTOR ROZIER, Éditeur, Paris, 1869.

3- Dommartin : Du paludisme en Algérie, Imprimerie - Librairie Beun, Batna, 1900.

4- Dorothée CHELLIER: Voyage dans l'Aurès, notes d'un médecin envoyé en mission chez les femmes arabes, Imp. Nouvelle J., CHELLIER, Tizi Ouzou, 1895.

5- E. L. Dukerley: Notice sur les mesures de préservation prises à Batna (Algérie) pendant le choléra de 1867 et sur leurs résultats, Adrien Delahay, libraire-éditeur, Paris,

6- Émile Laurent: Géographie Médicale, A. Maloine, Editeur. PARIS.1905.

7-L' Abbé Burzet : Histoire des désastres de l'Algérie, 1866.1867.1868, sauterelles, tremblement de terre, choléra, famine, Imprimerie Centrale Algérienne, Alger. 1869.

8- LT. (Colonel): Monographie de l'Aurès, Constantine, 1904.

9- M. A. Vincent – V. Collardot : Le Choléra d' après les neuf épidémies qui ont régné à Alger depuis 1835 jusqu'en 1865, Victor Rozier, Éditeur, Paris, 1867.

10- Reboulleau : Essai de Topographie Médicale de la ville de Constantine, Imprimerie de Louis Marle, Constantine, 1867.

11- T. Morsly: De l'épidémie cholérique qui a sévi aux environs de Constantine et notamment dans la commune mixte de Fedj-M'zala, Imprimerie Adolphe Braham, Constantine, 1886,

المراجع الإليكترونية

1- L. Abid, Les épidémies de choléra en Algérie au cours du 19ème siècle, Santemaghreb.com, le guide de la médecine et de la santé en Algérie. Date de publication 04/12/2006. Date d'entrée 4/2/2020. www.santetropicale.com/santemag/algerie/poivne46.htm

الهوامش:

[1]- Émile Laurent: Géographie Médicale, A. Maloine, Editeur. PARIS.1905, P 58.

[2]- Dommartin: Du paludisme en Algérie, Conférence faite au Cercle militaire de Batna Imprimerie-Librairie Beun, Batna, 1900, P 11.

[3]- L'Abbé Burzet: Histoire des désastres de l'Algérie, 1866.1867.1868, sauterelles, tremblement de terre, choléra, famine, Imprimerie Centrale Algérienne, Alger.1869, P .57.

[4] - عبد الحميد زوزو: نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1900، موفم، الجزائر، ط.م.م، 2009، ص113.

[5]- Dommartin: Du paludisme en Algérie Op.cit. P 56.

[6]- المبشر: أخبار العمالات، عمالة قسنطينة، دار مطبعة الدولة، العدد، 16، 30افريل 1848.

[7]- عبد الحميد زوزو: نصوص ووثائق، المرجع السابق، ص114.

[8]- T. Morsly,: De l'épidémie cholérique qui a sévi aux environs de Constantine et notamment dans la commune mixte de Fedj-M'zala, Imprimerie Adolphe Braham, Constantine, 1886, p.p 31-32.

9- عبد الحميد زوزو: الأوراس أبان فترة الاستعمار الفرنسي التطورات السياسية الاقتصادية والاجتماعية 1837-1939م تر، مسعود حاج مسعود، دار هومة، الجزائر، ط.خ، د تاريخ، ج1، ص 264.

[10]- مختار هواري: نماذج من القمع الإداري الاستعماري تجاه بعض القبائل في الجنوب القسنطيني 1871-1916، أطروحة دكتوراه، جامعة باتنة، الجزائر، 2016-2017، ص322.

[11]- صليحة علامة: الأحوال الصحية بالجزائر خلال الاحتلال الفرنسي من 1830 إلى 1962 (عمالة الجزائر نموذجا)، أطروحة دكتوراه، جامعة تلمسان، الجزائر، 2016-2017، ص180.

[12]- صليحة علامة: الأحوال الصحية بالجزائر خلال الاحتلال الفرنسي من 1830 الى 1962، المرجع السابق، ص180.

[13]- السل مرض معدي متوطن يصيب المجتمعات، تتسبب فيه جرثومة تسمى عصبية كوخ BK التي تدخل جسم الإنسان وتتكاثر فيه وهي شديدة المقاومة، ويعد اللعاب أهم وسيلة لانتقال العدوى وذلك عن طريق السعال. انظر يمينه مجاهد: تاريخ الطب في الجزائر في ظل الاستعمار الفرنسي 1830-1962م، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران 1، الجزائر، 2017-2018م، ص157.

[14]- يمينة مجاهد: المرجع نفسه، ص175.

[15]- Reboulleau: Essai de topographie médicale de la ville de Constantine, Imprimerie de Louis Marle, Constantine, 1867, P 105.

[16]- L.T. (Colonel): Monographie de l'Aurès, Constantine, 1904, P 236.

[17]- Charles-Émile Alix : Observations médicales en Algérie, Victor Rozier, Éditeur, Paris, 1869, P 116.

[18] - فلة موساوي - القشاعي: الواقع الصحي والسكاني في الجزائر أثناء العهد العثماني وأوائل الاحتلال الفرنسي 1518-1871، وزارة الثقافة، الجزائر، ص 253.

[19]- Reboulleau: Essai de topographie médicale de la ville de Constantine Op.cit, p.p 104-106.

[20]- الملاريا: مرض طفيلي معد ينتشر في المناطق الحارة والرطبة، وتتسبب فيه جرثومة لافران (Laveran) الموجودة في الأرض وتنتقل إلى الإنسان عن طريق لسعة بعوضة الانوفيل (Anophèle) فيصاب الشخص بحمى مصحوبة بمضاعفات وأمراض أخرى كفقر الدم. انظر صليحة علامة: الأحوال الصحية بالجزائر خلال الاحتلال الفرنسي من 1830 إلى 1962، المرجع السابق، ص 181.

[21]- Reboulleau: Essai de topographie médicale de la ville de Constantine Op.cit. P 103.

[22]- L.T. (Colonel): Monographie de l'Aurès, Constantine Op.cit., P 237.

[23]- يمينه مجاهد: تاريخ الطب في الجزائر في ظل الاستعمار الفرنسي 1830-1962م، المرجع السابق، ص241.

[24]- Charles-Émile Alix: Observations médicales en Algérie, Op.cit. P 93.

[25]- Charles-Émile Alix: Ibid., P 236.

[26]- صليحة علامة: الأحوال الصحية بالجزائر خلال الاحتلال الفرنسي من 1830 إلى 1962، المرجع السابق، ص 213.

[27]- فله موساوي - القشاعي: الواقع الصحي والسكاني في الجزائر أثناء العهد العثماني وأوائل الاحتلال الفرنسي، المرجع السابق، ص 259.

[28]- Dorothée Chellier: Voyage dans l'Aurès, notes d'un médecin envoyé en mission chez les femmes arabes, Imp. Nouvelle J., CHELLIER, Tizi Ouzou, 1895, P 38.

[29]- يعرف التيفوس بأنه حمى خبيثة وبائية وهو من الأمراض المعدية، ينتقل إلى الإنسان بواسطة الحشرات، ويظهر أثناء الحروب والمجاعات، انظر يمينه مجاهد: تاريخ الطب في الجزائر في ظل الاستعمار الفرنسي 1830-1962م، المرجع السابق، ص154.

[30]- يمينه مجاهد: تاريخ الطب في الجزائر في ظل الاستعمار الفرنسي 1830-1962م، المرجع نفسه، ص 154.

[31]- L.T. (Colonel): Monographie de l'Aurès, Constantine Op.cit., p 237.

[32]- الجذري مرض جلدي شديد العدوى مصدره فيروس يسبب الحمى، ويظهر على شكل حويصلات صلبة جدا تتقيح وتترك تشوها، على الوجه ويخلف عاهات كالعمى والصم، للمزيد حول المرض انظر صليحة علامة: الأحوال الصحية بالجزائر، لمرجع السابق.

[33]- يمينه مجاهد: تاريخ الطب في الجزائر في ظل الاستعمار الفرنسي 1830-1962م، المرجع السابق، ص148

[34]- L.T. (Colonel): Monographie de l'Aurès, Constantine Op.cit., p237.

[35] - صليحة علامة: الأحوال الصحية بالجزائر خلال الاحتلال الفرنسي من 1830 إلى 1962، المرجع السابق، ص147م.

[36] - الكوليرا وباء معدي يصيب الأمعاء الدقيقة مسببا حدوث إسهال شديد وقيء وتقلصات عضلية وجفاف الجسم، سببه بكتيريا الكوليرا الواوية. انظر صليحة علامة: الأحوال الصحية بالجزائر خلال الاحتلال الفرنسي، المرجع السابق، ص 168.

[37]- يمينه مجاهد: تاريخ الطب في الجزائر في ظل الاستعمار الفرنسي، المرجع السابق، ص 47.

[38]- M.- A. Vincent, et V. Collardot : Le Choléra d' après les neuf épidémies qui ont régné à Alger depuis 1835 jusqu'en 1865, Victor Rozier, Éditeur, Paris, 1867, P 167.

[39]- E- I. Dukerley: Notice sur les mesures de préservation prises à Batna (Algérie) pendant le choléra de 1867 et sur leurs résultats, Adrien Delahaye, libraire-éditeur, Paris, p 8.

[40]- E- I. Dukerley: Ibid, p 09.

[41]- E- I. Dukerley: Ibid, p.p 41.42.43.

42- الجلالي صاري: الكارثة الديموغرافية 1867-1868، تر، عمر المعراجي، منشورات ANEP، ط خ، وزارة المجاهدين، 2008، ص128.

43- مختار هواري: نماذج من القمع الإداري الاستعماري تجاه بعض القبائل في الجنوب القسنطيني، المرجع السابق، ص 323.

44- الجلالي صاري: الكارثة الديموغرافية 1867-1868: المرجع السابق، ص 129.

45- يقصد به المدة التي يقضيها المريض إجباريا في العزل، وهي أربعين يوما، ويحجر على كل مصاب بمرض معدي أو كل شخص مشكوك فيه بانه مريض، ولا يسمح له بدخول البلاد ولا الاتصال بأهلها إلا إذا تأكد شفاءه وخلوه من المرض... انظر حفيظة خشمون: الأوبئة والطواعين من خلال كتاب إتحاف المنصفين لحمدان خوجة، الكوارث الطبيعية والمحارق الاستعمارية وأثرها على البنية التحتية للمجتمع الجزائري، سلسلة الملتقيات الوطنية السنوية لمخبر الدراسات والأبحاث حول الرحلة والهجرة، جامعة قسنطينة، الجزائر،2013، ص 50.

[46]- E. -I. Dukerley, :Notice sur les mesures de préservation prises à Batna Op,Cit, p64 .

[47]- E -I. Dukerley, Ibid., p66.

[48]- Abid, L. : Les épidémies de choléra en Algérie au cours du 19ème siècle, Santemaghreb.com, le guide de la médecine et de la santé en Algérie. Date de publication 04/12/2006. Date d'entrée 4/2/2020. www.santetropicale.com/santemag/algerie/poivne46.htm

[49]- مختار هواري: نماذج من القمع الإداري الاستعماري تجاه بعض القبائل في الجنوب القسنطيني، المرجع السابق ص325.

[50]- فسر الدكتور برتراند (Bertherand) ذلك بان الجزائريين كانوا يرفضون التلقيح ضد الجذري لما يتركه من علامة على الذراع ظنا منهم أن فرنسا تتعمد وضعه التعداد أتباعها...انظر صليحة الأحوال الصحية بالجزائر خلال الاحتلال الفرنسي من 1830 إلى 1962 المرجع السابق ص 359. كما يفضلون الموت على كشف حرمتهم أمام الأجانب، ورفض تلقي العلاج على يد طبيب كافر وغيرها من القناعات. انظر هواري مختار: نماذج من القمع الإداري الاستعماري تجاه بعض القبائل في الجنوب القسنطيني المرجع السابق ص 325.

[51]- L.T. (Colonel): Colonel Delartigue: Monographie de l'Aurès Op. cit, p 238.

[52]- Ibid, P236.

[53]- Dorothée CHELLIER: Voyage dans l'Aurès, notes Op.cit. p 38.

[54]- صليحة علامة: الأحوال الصحية بالجزائر خلال الاحتلال الفرنسي من 1830الى1962 المرجع السابق، ص 335.

[55]- يمينة مجاهد: تاريخ الطب في الجزائر في ظل الاستعمار الفرنسي، المرجع السابق، ص 70.

[56]- لازرات منشاة صحية يتم فيها إجراء الفحوصات الطبية وعزل المرضى والاحتفاظ بهم في الحجر الصحي.

[57]- Abid, L: Les épidémies de choléra en Algérie au cours du 19ème siècle, Op.cit. www.santetropicale.com/santemag/algerie/poivne46.htm

[58]- Ibid, www.santetropicale.com/santemag/algerie/poivne46.htm

[59]- يمينه مجاهد: تاريخ الطب في الجزائر في ظل الاستعمار الفرنسي، المرجع السابق، ص 81.

[60]- Paris. Amédée: Mémoire sur la trépanation céphalique pratiquée par les médecins indigènes de l'Aouress (tribus des Ouled-Zian et des Beni-Ferrah), province de Constantine (Algérie) Paris. 1865, P 9.

[61]- يمينه مجاهد: تاريخ الطب في الجزائر في ظل الاستعمار الفرنسي، المرجع السابق، ص 81.

[62] - فله موساوي القشاعي: الواقع الصحي والسكاني في الجزائر أثناء العهد العثماني وأوائل الاحتلال الفرنسي، المرجع السابق، ص 414.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 829 – 842
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أحداث العنف الدامية بالولاية الخامسة بوهران يوم 5 جويلية 1962
Massacre of 5July 1962 in Oran

د/ خديجة بختاوي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة سيدي بلعباس
مخبر الجزائر والحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط
bekhtaouikhadidja@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2022/02/08 تاريخ القبول: 2022/06/07

الملخص:
بعد مرور ثلاثة أشهر من توقيع اتفاقية ايفيان والتي بموجبها تم إيقاف إطلاق النار بين جيش التحرير الوطني وفرنسا، ويومين قبل الاعتراف الرسمي باستقلال الجزائر، وفي يوم انتقال السلطة بين الحكومة الفرنسية والحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية، تم إطلاق النار في الولاية الخامسة من مصدر مجهول، خلق حالة من الرعب والذهول في الأوساط الشعبية التي كانت تحتفل بعيد الاستقلال، لم يتم التعرف عن مصدر الرصاص ولا عن الطرف الذي يقف وراء ذلك. اختلفت الدراسات في تسمية ما حدث في الولاية الخامسة وبالتحديد مدينة وهران، فالدراسات الفرنسية أطلقت عليها مصطلح "مجازر" واتهمت جيش التحرير فيها، بينما اعتبرتها بعض الدراسات الجزائرية على أنها مجرد "أحداث" ونسبتها للمنظمة العسكرية السرية، وبين هذين المصطلحين اختلاف كبير كون الأول يشير إلى عمل مدروس ومتعمد، أما الثاني فيرى فيه مجرد حدث غير مقصود جاء تزامن من انتقال السلطة إلى الجزائر.

تتجاذب الأطراف الجزائرية والفرنسية التهم حول ما عرفته مدينة وهران من فوضى، ومع أنه موضوع شائك وجب رفع اللبس عنه، وما هده الدراسة، إلا محاولة لتسليط الضوء عليه في ظل سعي بعض الأطراف الفرنسية استغلاله لأغراض سياسية، وما تأسيس منظمات فرنسية لعائلات فرنسية ضحايا ما حدث، واعتراف الرئيس الفرنسي إيمانويل ماكرون مؤخرا بأنها مجزرة ارتكبت في حق المستوطن صبيحة الاحتفالية بعيد الاستقلال إلا دليل على ذلك.

الكلمات المفتاحية: أحداث؛ وهران؛ المنظمة الإرهابية؛ الحكومة المؤقتة؛ جيش الحدود.

Abstract:

Three months after the signing of the Evian Agreement, according to which the ceasefire between the National Liberation Army and France was stopped, and two days before the official recognition of Algeria's independence, and on the day of the transfer the authority between the French government and the Provisional Government of the Algerian Republic, the shooting took place in Oran from an unknown, creating terror in the popular that were celebrating Independence, neither the source of the bullets nor the party behind it was known. The French studies called them “massacres” and accused the Liberation Army, and Algerian studies called her “events” and attributed them to the secret military organization, between these two terms there is a big difference, the first refers to a deliberate action, while the second sees it as a mere unintended event.

The Algerian and French exchange accusations, it is a subject that must be studied to remove confusion about it especially after the establishment organizations victims of the latest, and French President Emmanuel Macron's recent admission that it was a massacre against the settler on the morning of the Independence Day celebrations is proof of that.

Keywords: events; Oran, terrorist; organization; provisional government; Frontier Army.

مقدمة:

يدور موضوع الدراسة حول أحداث دامية عرفتها جل الولايات والمدن الجزائرية خاصة الولاية الخامسة نظرا لطبيعتها فقد كانت منطقة استيطانية بالدرجة الأولى الأمر الذي أثر على مسار الثورة فيها، فقد كان المحتل جد متمسكا بمصالحه في المنطقة، وأدرك انعكاس استقلال الجزائر على مصالحه الخاصة الأمر الذي أذى إلى انطلاق عصيان مدني تزعمته المنظمة الإرهابية العسكرية السرية أواس OAS . وعشية الاحتفال بعيد الاستقلال حدث تصادما بين الفرنسيين والجزائريين كاد أن يتحول إلى مواجهة حقيقية بين المدنيين والعسكريين من الطرفين، واتخذ الصراع منعرجا خطيرا بسبب الأعمال التي نفذتها المنظمة العسكرية السرية، ولا زالت تلك الأحداث الدامية حية في ذاكرة الجزائريين الذين عايشوها فترة انتقال السلطة إلى الحكومة المؤقتة وصبيحة الاحتفال بالاستقلال، وفي هذا الإطار يدور موضوع هذه الدراسة الموسومة "بأحداث العنف الدامية بالولاية الخامسة بوهران يوم 5 جويلية 1962".

ولفهم الموضوع اعتمدنا على الإشكالية التالية: هل كان للأحداث الدامية وقع على مجريات انتقال السلطة بين الجزائر وفرنسا؟ وتفرعت هذه الإشكالية إلى أسئلة فرعية وهي: من المتسبب في هذه الأحداث؟ وهل منعت المجتمع الجزائري عن الاحتفال بعيد النصر؟ وكيف انتهت هذه الأحداث الدامية؟

تكمن أهمية الدراسة في أنه موضوع جديد يحتاج إلى التمحيص والتدقيق، لأنه يشكل حلقة ضمن سلسلة المراحل التاريخية التي لم تلق الاهتمام وهي أخر مرحلة حساسة من عمر الثورة.

ونظرا لحداثة الموضوع فإن الدراسات حوله حديثة وقليلة فغالبا ما يتم تناوله ضمن السياق العام لتاريخ الجزائر حيث يتم إدراجه ضمن الأعمال الإرهابية التي ارتكبتها منظمة المنظمة الإرهابية الفرنسية فهو موضوع جدير بالدراسة رغم حساسيته، فالتهم متبادلة بين الطرف الجزائري والفرنسي، فالأول يرى أنه راح ضحية مؤامرة فرنسية دارت خيوطها بين العسكريين والمدنيين الفرنسيين في حين يرى المستوطن الفرنسي أن الجزائريين بادروا إلى الانتقام منهم عشية الاحتفال بالنصر، بينما رأى الجنرالات الفرنسيون أن تضحياتهم حسب اعتقادهم ذهبت في مهب الريح.

على أنه وجدت دراسات حاولت تسليط الضوء على الموضوع أهمها دراسة الباحث صوفي فؤاد بمداخلته المعنونة بحرب الثلاثة سنوات بين جبهة التحرير الوطني والمنظمة الإرهابية الفرنسية وهي مداخلة ألقاها في جامعة السربون بفرنسا سنة 2000، وأخرى بعنوان بين الذاكرة والنسيان سنة 2007، أما بقية الدراسات فكانت عبارة عن شهادات حية لبعض مجاهدي الولاية الخامسة إلى جانب بعض الرسائل الجامعية التي تطرقت الموضوع، أما عن الدراسات الفرنسية فقد وجدت مؤلفات حديثة كانت في غالبيتها متحيزة للفرنسيين باستثناء كتاب بن نمو جورج مارك Benamou Georges Marc الذي عنون كتابه ب"الأكذوبة الفرنسية" "Le mensonges Français"، أما البقية فقد استخدمت مصطلحات تعكس توجها سياسيا منها "التراجيديا"، "المأساة"، "المختفون الفرنسيون في الجزائر" تصف كللها معانات الفرنسيين عشية الاستقلال.

اهتمت الصحف الوطنية والفرنسية مؤخرا بالموضوع فكُتِبت مقالات صحفية سردت الأحداث معتمدتا على الشهادات الحية مما أعاد فتح الملف خاصة الجانب الفرنسي الذي أسس جمعيات مدنية للمطالبة بما سموه بملف المفقودين، وهنا تطلب الأمر منا الرد عليهم لتوضيح حقيقة ما عاشته الولاية الخامسة.
تهدف الدراسة العلمية الوصول إلى:

- تسليط الضوء على مرحلة مهمة من تاريخ الجزائر.
- الوقوف في وجه الادعاءات الفرنسية التي تحاول تأكيد فرضية الإرهاب على الثورة الجزائرية باستغلال أحداث عان منها الجزائري قبل الفرنسي.
- إظهار ضلوع الجيش الفرنسي في المجازر لإفساد فرحة الجزائريين.
- الرد على المطالب الفرنسية المطالبة بفتح ملف المفقودين الفرنسيين خاصة بعد أن تدخلت الدولة الفرنسية في القضية وتأسست كطرف كداعم للجمعيات الفرنسية.

أولا- لمحة عامة عن الولاية الخامسة:

تعدّ الولاية الخامسة التاريخية إحدى أهم الولايات التي رسمها القادة لتنظيم الثورة التحريرية، تميزت هذه الأخيرة بموقعها الاستراتيجي الممتاز كونها كانت منطقة عبور بين مناطق الجزائر وهمزة وصل بين الجزائر والمغرب الأقصى من الجهة الغربية، وقريبة من أوروبا (فرنسا وإسبانيا)، كما واعتبرت من بين أهم الولايات العسكرية خلال الثورة، حيث شهدت تنظيما وعملا مسلحا في الفترة الممتدة ما بين 1958 و1962 [1].

كان للمنطقة الغربية خصية اجتماعية، فقد كانت منطقة استيطانية بسبب موقعها القريب من أوروبا، تعايش فيها مجتمعين مختلفين جنبا إلى جنب، طبقت خلالها فرنسا سياسة كرّست العداوة والكراهية وتجل هذا في السنوات الأخيرة من عمر الثورة.

1- **لمحة جغرافية**: أُطلق عليها عدة أسماء منها المنطقة الغربية، القطاع الوهراني وهو مصطلح لغوي مركب من جزأين: القطاع وتعني منطقة جغرافية للدلالة على مساحة واسعة تمتاز عما جاورها بمجموعة من الخصائص الطبيعية، يقابلها مصطلح "Oranie" بالفرنسية، وهو اسم أطلقته سلطات الاحتلال الفرنسي على الجهة الشمالية الغربية من الجزائر، لاتساع رقعتها، والموقع الاستراتيجي الذي عكس تنوعا جيولوجيا واضحا، في حين منح لها مصطلح عمالة وهران ابتداء من سنة 1870 بعد تطبيق النظام المدني في الجزائر[2]، وأصبحت الولاية الخامسة بعد اجتماع قادة الثورة[3].

تميزت بالموقع الاستراتيجي الممتاز[4]، فهي منطقة عبور وهمزة وصل بين الولايات الأخرى، زيادة إلى تجاورها مع دول أجنبية عربية وأوروبية، تمتد من البحر الأبيض المتوسط شمالا إلى أقصى جنوب الجزائر ومن حدود المغرب الأقصى غربا إلى حدود الإدارية لعمالة الجزائر شرقا، وتمثل ثلثي مساحة الجزائري[5].

هي من اكبر الولايات لأنها تتقاسم مساحة مع الصحراء الكبرى أو الولاية السادسة، تقع بين الأطلسين الصحراوي والتلي الغربي، بها مدن هامة هي: وهران عاصمة الغرب، تلمسان، معسكر، تيارت، سعيدة، عين الصفراء، البيض وافلو، بعضها لها اتصال بالمغرب[6]، كما زادت أهميتها بسبب اتصالها مع الموريتانية، الصحراء المالية وكذا نيجيريا[7]، إلى جانب إطلالها على البحر الأبيض المتوسط وبالخصوص على إسبانيا ومرسيليا مما ساعدها على عبور الأسلحة وتنقل عناصر الجيش الوطني[8].

2- **اندلاع الثورة في المنطقة الخامسة (عمليات أول نوفمبر):** كان العربي بن مهيدي قائد الولاية، عرفت تنظيمات سياسية وعسكرية محكمة، ارتكزت على العمل الفدائي والعسكري، كان تنظيمها الإداري

مختلف بين المدن والولايات فكانت المدن عبارة عن مناطق والمناطق نواحي، وكانت وهران عاصمة الغرب وهي بمثابة قاعدة وملجأ للمجاهدين[9]، وكان بن مهيد مكلفا بالتنظيم حيث كان يسهر على هيكلة الأفواج وعلى التعبئة الشاملة[10].

وسميت المنطقة الخامسة بعد اجتماع مجموعة 22، والولاية الخامسة بعد انعقاد مؤتمر الصومام سنة 1956، ومثلت أكبر ولايات الجزائر متميزة بحدودها الإدارية الشاسعة، كان للولاية الخامسة جيش تحرير مثل الولايات الأخرى، حيث نظمته القيادة في المنطقة، وقد انشأ القادة هياكل عسكرية وسياسية[11].

تأخرت الثورة بالولاية الخامسة مقارنة مع بقية الولايات بسبب اكتشاف العدو لخلايا وتشكيلات القادة، وإلقاء القبض عليهم خصوصا بعد الهجوم على بريد وهران واعتقال المسئولين، زيادة إلى معاناتها من نقص الأسلحة فقد تنازلت عن حصتها لصالح الولاية الأولى ولم تصل الشحنة التي اشترتها من الريف المغربي في الوقت المحدد[12].

لم يمنع هذا من تنفيذ عمليات فدائية في أول نوفمبر 1954 فشهدت عمليات بسيطة ومحدودة في مجالها الجغرافي، بسبب ضعف المنطقة من الناحية التنظيمية والعسكرية عكس الشمال القسنطيني والجزائر، فحسب شهادة الحاج بن علا أحد مساعدي بن مهيدي في المنطقة الخامسة فإن عدد أفواج المجاهدين بلغ أثنى عشرة فوجا، تكون كل فوج من مجموعات صغيرة مقسمة على كل مناطق الولاية الخامسة قبل انطلاقة الثورة، عانت من نقص السلاح، ومن ضعف التجهيز العسكري، ونفس الشهادة أدلى بها بوضياف حيث قال "المنطقة الخامسة والرابعة لم تكن لهم عند الانطلاقة سوى عشرة قطع من الأسلحة الحربية"[13]، ومع هذه النقائص بدأت الثورة، استهدفت حرق المزارع، ومحطات البنزين، وشن هجوم على الثكنات العسكرية، ومخافر الشرطة والدرك لجمع الأسلحة[14].

توالت العمليات الثورية في كل مناطق الولاية كتخريب سكك الحديدية، قطع أسلاك الهواتف لمنع الاتصالات، حرق المزارع، الهجوم على مراكز الدرك، إتلاف مولدات الكهرباء، والهجوم على الثكنات ومقر الدرك، وحرق عدة غابات[15].

ومع بساطة الهجمات إلا أنها أربكت العدو الذي تمكن من تصفية بعض القادة منهم بن عبد المالك رمضان في 1954/11/4 واعتقال زبانة في عمليات غار بوجليدة يوم 1954/11/11 [16].

تميزت عمليات أول نوفمبر في الغرب الجزائري باندلاعها في عدة أماكن في فترة واحدة، كان الهدف منها الحصول على الأسلحة وإيصال القضية الوطنية إلى الرأي العام العالمي[17].

ثانيا- ظروف اندلاع الأحداث:

في الوقت الذي كانت فيه الأطراف المتنازعة على وشك توقيع اتفاقية وقف إطلاق النار عرفت الولاية الخامسة أحداثا دامية اختلفت المراجع في تحديد مصطلح لها، فهناك من يصفها بالمجازر وهو وصف ورد في الكاتبات الفرنسية، في حين نجدها في مراجع أخرى تحمل مصطلح أحداث أو أزمة[18]. وسنطلق عليها مصطلح الأحداث للتميز بينها وبين الأزمة السياسية الذي دارت بين جبهة وجيش التحرير الوطني، وللدلالة على ما شهدته مدينة وهران من أحداث.

1- **جذورها**: لم تكن هذه الأحداث وليدة سنة 1962 وإنما هي وليدة إرهاصات سنوات سابقة عانى خلالها الشعب الجزائري من ظلم المحتل الفرنسي خاصة المستوطنون الذين اقتنعوا بفكرة "الجزائر أرض فرنسية" وهم الأسياد. وقد تعمقت الكراهية بعد اندلاع الثورة فأصبح كل طرف يحاول القضاء على الطرف

الأخر، وازدادت مخاوف ورغبة الفرنسيين في الحفاظ على مكاسبهم المادية، في المقابل تمسك الجزائريون بفكرة انتزاع الحرية والتخلص من تسلط الفرنسيين وقد وجد كل مجتمع في ممثليه مصدر قوته.

كان لهذه الأحداث وقعا خطيرا على مسار اتفاقية وقف إطلاق النار فتم تبادل التهم بين الطرفين الجزائري والفرنسي حول المتسبب الفعلي فيها، ومازال تبادل التهم قائما لحد الساعة، فإذا كان الجانب الفرنسي يطالب بإعادة فتح ملف المفقودين الفرنسيين أو الذين قتلوا في الأحداث الدامية التي عرفتها الولاية الخامسة في صيف 1962، فإننا نقف عند الجرائم الفرنسية المرتكبة في حق الجزائريين مند بداية الاحتلال إلى غاية الاحتفال بعيد الاستقلال، فعلى الرغم من توقيع اتفاقية وقف إطلاق النار في مارس 1962، إلا أن العدو الفرنسي واصل تطبيق سياسة الأرض المحروقة من خلال شن هجمات متكررة على الشعب الجزائري وحتى فئة من الفرنسيين.

2- **ظاهرة العنف في مدينة وهران**: بعد التوقيع على وثيقة وقف إطلاق النار عرفت وهران سلسلة من الاعتداءات الموجهة ضد الأشخاص والممتلكات راح ضحيتها الجزائريين والفرنسيين، وقد بدأت هذه الأحداث في الحقيقة قبل الاتفاق على وقف إطلاق النار. وتعتبر أحداث صيف 1962 من القضايا التي لم تحظ بالدراسة والاهتمام من قبل الباحثين والمؤرخين لتداخلها وحساسية موضوعها، وسنحاول تسليط الضوء عليها خاصة وقد تم طرحها مؤخرا في بعض الملتقيات في فرنسا، وتناولت بعض الصحف الفرنسية والوطنية مجريات أحداثها من خلال التحقيقات الصحفية، وتمسك الأقدام السوداء على معرفة حقيقة ما جرى، وقد تمكن ضحايا هذه الحادثة في فرنسا من تأسيس جمعيات لأقرباء المفقودين وبعض الباحثين في هذا الموضوع.

يعتبر هذا الموضوع من المواضيع الشائكة بسبب تبادل التهم بين الجزائريين والفرنسيين حول المتسبب في أحداث صيف وهران 1962 فالطرف الفرنسي يرى أن جبهة وجيش التحرير الوطني هما من تسببا فيها، بينما تتهم الجزائر الفرنسيين كون أن المنظمة الإرهابية العسكرية هي التي بدأت في إثارة الأزمة، وبين تبادل التهم سنحاول تسليط الضوء على هذه القضية.

مع نهاية سنة 1960 بدأت جبهة التحرير الوطني تسعى لاكتساب شعبية الجزائريين في وهران، فكسبت تعاطف 220.000 جزائري، في المقابل التف حوالي 213.000 فرنسي حول المنظمة الإرهابية في فترة تم السيطرة نسبيا على الإرهاب في المدينة، ونجم عن هذا التنافس تصاعد الأعمال الإرهابية، مما أرغم جبهة التحرير الوطني علة مواجهة الأوروبي التابع للمنظمة العسكرية الإرهابية[19].

ازدادت الأمور تعقيدا بعد توقيع اتفاقية وقف إطلاق النار في 18 مارس 1962، فلم يعد لجيش فرنسا حق التدخل في حالة الاضطرابات، في فترة بدأت مطاردة الأوربيين حيث قتل سائق سيارة أجرة فرنسي، طالبين فرنسيين،[20] كما بدأت هجمات ضد "الحركى" والأوروبيين، مما أرغم العديد منهم على الهجرة الجماعية في شهر أبريل،[21] بالمقابل زادت الهجمات العشوائية للمنظمة الإرهابية، وأصبحت القوة النظامية الفرنسية من بين فكي كماشة؛ جبهة التحرير الوطني والمنظمة الإرهابية العسكرية "OAS"، فقتل العديد من الضباط منهم الرائد راسون (Raçon) ولمناس (Lamanans) رئيس المكتب الثاني للقوات المسلحة بوهران، والمحافظ جوردان، (Jordan) والمفتش لمانانس، وجرح المحافظ ميسلي (Miceli) [22].

وبعد اعتقال جوهو وسلان أوقفت المنظمة أعمالها، وغادر عناصرها إلى إسبانيا[23]، وتكونت لجنة مصالحة حددت لقاء في مقر الولاية في 1962/06/28حضره مسئول جبهة التحرير الوطني والنقيب بختي وطمئنوا الحضور بحرص جبة التحرير الوطني على الحفاظ على حياة ومصالح الأوروبيين[24].

في 25 جوان جابت الشاحنات العسكرية شوارع وهران، وزعت مناشير لطمأنة الأوروبيين، وتشجيعهم على ممارسة حياتهم بشكل طبيعي، ومع ذلك تم اختطاف العديد منهم مما اذى إلى استمرار الهجرة الجماعية[25].

في الوقت الذي كانت فيه منظمة OAS تحرص على إثبات نفسها بالقوة العسكرية، كانت جبهة التحرير الوطني بصدد لم شمل خلاياها وفروعها، وإعادة النظام في الولاية الخامسة بسبب الصراع الذي ظهر بين بعض القيادات في المدينة بين سي عبد الحميد قائد منطقة المدينة الجديدة وعبد الباقي قائد منطقة الحمري، وقد انتهى الصراع بفوز سي عبد الحميد[26].

بعد الاستفتاء والتصويت لصالح الاستقلال، بدأ جيش الحدود في الدخول وبدأت هيأة الأركان برئاسه الرائد هواري بومدين والمساند لـبن بلة في مواجه أعضاء الحكومة المؤقتة، فقد كانت تعارض فكرة بقاء الأوروبيين[27]، وعليه نجد كل من الولاية الأولى والسادسة والخامسة مساندة لمجموعة وجدة، أما الولاية الثانية والثالثة والرابعة فكانت تابعة للحكومة المؤقتة[28].

هذا الصراع جعل من الفرنسيين يؤكدون فرضية أعمال عنف متعمدة نفذتها قوى خاصة للسماح لجيش الحدود دخول مدينة وهران، ولتأكيد ضعف الحكومة المؤقتة في الحفاظ عن الاستقرار[29]، بينما ترى أطراف أخرى أن العملية قامت بها كتيبة الشيخ بلقاسم التي كانت متمركزة في كبداني بالمغرب، وكانت متواجدة في وهران يوم الحادثة.[30]

ثالثا- الدعوة للاحتفال في 5 جويلية 1962م

في 01 جويلية طلبت الحكومة المؤقتة من الشعب الجزائري بالتجمع فرحا بالاستقلال بقيادة يوسف بن خدة وكريم بلقاسم، بالمقابل لم تخخ لها في وهران التي كانت تحت إمرة بن بلة، وأمر بن بختي بعدم الاحتفال إلا في 5 جويلية في منتصف النهار، ويرى كاتز (Katz) أن الشعب الجزائري لم يكن بحاجة للاحتفال فقد خرج إلى الشوارع في كل مدن الجزائر بمجرد ما سمع إعلان الحكومة المؤقتة للاحتفال في المدياع[31].

يعارض المؤرخ الفرنسي مونوريت (Monneret Jean) فكرة أن سكان مدينة وهران كانوا غير متعاطفين مع الحكومة المؤقتة، ويرى أن جيش الحدود لم يكن بحاجة إلى مبرر لدخول وهران، فالمظاهرة كانت منظمة من طرف جبهة التحرير، ومدينة وهران سيطر عليها أنصار بن بلة، ولم بهتم النقيب بختي بأمر المظاهرة كونها قضية جزائرية عادية لا علاقة لفرنسا بها[32].

1- **بداية الاحتفالية**: تواجد في وهران في 5جويلية 1962 حوالي 100.000 فرنسي استفادوا من الحماية بموجب اتفاقية ايفيان، بدأت الاحتفالية في حدود السابعة صباحا، فتعطل سير السيارات، شارك فيها: الكشافة الإسلامية بأوشحة خضراء وبيضاء، حملوا لافتات معارضة لتقديس الأشخاص، ضد بن بلة، وأخرى تؤكد أن البطل الوحيد هو الشعب[33].

حسب الرواية الفرنسية انطلق الموكب من المدينة الجديدة، مروا بعدة شوارع رئيسية حتى وصلوا ساحة أول نوفمبر حاليا (ex place d'arme)، كان من المقرر حضور مراسيم خاصة مع رفع العلم الجزائري مقابل دار البلدية بحضور جيش التحرير الوطني الذي كان يرتدي بذلة عسكرية ، وكان على الشرطة المؤقتة حفظ الأمن، شارك الموطنون من نساء ورجال وأطفال في هذه الاحتفالية، وفي حدود الساعة 11سا و15د انطلق رصاص مجهول المصدر، فتعالت الأصوات لواس (l'OAS) تهاجمنا!، بدا الأمر عادي للمرة لأولى كون أن الشعب الجزائري اعتاد على الوضع غير أن تتابع إطلاق الرصاص وانضمام مسلحون

جزائريون إلى المظاهرة ارتدى بعضهم ملابس جيش تحرير والشرطة المؤقتة تبين أن عدد من المتظاهرين كانوا مسلحين.[34] شنوا هجوما استهدف الأوروبيين[35]، وأضرموا النار في الأحياء الأوروبية فهاجموا العمارات والمطاعم، وقتل عشوائي مع الاختطاف[36]، حسب الرواية الفرنسية.

عرفت المدينة أعمال شنيعة كانت الأحياء الأوروبية مسرحا لها، قتل وإعدام وتنكيل دون وجه حق حسب شهادة الفرنسيين، كانت عبارة عن رسائل وجهها الجزائريون للفرنسيين تشير إلى الرغبة في الانتقام، وخطورة بقائهم في الجزائر بعد الاستقلال، كما شهدت عمليات اختطاف مئات الفرنسيين أخذو إلى البحيرة الصغيرة حاليا (Petit Lac ex)، قتل معظمهم بشكل جماعي في حين أنقد القلة منهم من طرف جزائريين[37].

أما الروية الجزائرية ترى زيادة نشاط المنظمة الإرهابية الفرنسية مع تواصل المفاوضات، فعرفت وهران في 14 فيفري 1962 انفجار ما يقارب 45 حي سكني ذوي الأغلبية السكانية الجزائرية، ووقعت مشدات بين الفرنسيين والجزائريين خلفت تسعة قتلى وثمانية جرحى، كما تم قتل ضابط في الجيش الفرنسي وجرح أربعة جنود، وقد حملت فرنسا منظمة" OAS" مسؤولية هذه الأحداث[38].

وابتداء من 03 جانفي إلى غاية 19مارس 1962 شهدت وهران عدة هجمات، حيث حدثت مواجهة بين جبهة التحرير الوطني والمنظمة الإرهابية العسكرية خلفت 42 قتيل و32 جريح، كما تم ضرب فرق من جيش التحرير الوطني بطائرة من نوع "ت28" كانت متواجدة بمطار السانيا، وتفجير سيارتين ملغمتين في حي تفطنه الأغلبية الجزائرية مما أدى إلى قتل وجرح العديد من الجزائريين[39].

وحسب الدراسة التي أجرها صادق بن قادة فإن المنظمة الإرهابية قد خلفت أزيد من 1100 ضحية من المدنيين بوهران بين 1961 و1962، وقد امتد خطر ورعب هذه المنظمة إلى كل المنطقة الغربية، وكانت مدينة تلمسان إحدى المدن التي مسها العنف، فامتلأت مصلحة حفظ الجثث بالموتى[40].

وابتداء من شهر ماي 1961 قتل ثمانية أشخاص واغتيال 15 عاملة نظافة كانت متوجهة للخدمة فجرت عدة مناطق، ووقعت مشادات تخريب المخازن والمحلات الخاصة وحدثت اضطرابات بين الفرنسيين والجزائريين[41].

لقد كان التوقيع على اتفاقية وقف إطلاق النار بمثابة خيانة بالنسبة لبعض الضباط وللأقدام السوداء، لذلك أعلنوا الحرب على السلطة الفرنسية، فقامت المنظمة العسكرية بشن هجوم على كل رموز السلطة الفرنسية في الولاية الخامسة من جند ومؤسسات مدنية، فعرفت المدينة سلسلة من العمليات من تبادل إطلاق النار من على أسطح المنازل وحتى الكنائس والعمارات، وإطلاق القنابل على بعض الأحياء ومحاصرة أحياء أخرى. وعشية التوقيع على اتفاقية وقف إطلاق النار قامت (OAS) بسرقة مليارين فرنك فرنسي من البنك الجزائري، وقد مست العملية سرقة عدة بنوك ومؤسسات مالية منها، البريد والموصلات، مؤسسات القروض، صندوق الاحتياط، كما خربت مصالح الضرائب وأحرقت الملفات[42].

لقد أشارت الاتفاقية إلى إمكانية تدخل الجيش الفرنسي في حالة انفلات الوضع الأمني وهذا إلى غاية تسليم السلطة إلى الجزائريين، وقد وضح لويس جوكس (Jox Louis) من مخاوف المستوطنين والحركى من انتقال السلطة إلى الجزائر، وهنا وضح الرئيس ديغول أن فرنسا ليست مسئولة على حفظ الأمن في الجزائر بعد الاستقلال، قد تقدم لها دعما تقنيا في حالة الفوضى فقط، ولهذا حمّل البعض ديغول مسؤلية ما تعرض له المستوطنون والحركى، أما جبهة التحرير الوطني كان لزاما عليها تهدئة الأوضاع وفرض الأمن، فشكلت شرطة محلية في 10 أبريل1962م[43]، تكونت من الجنود الذين التحقوا بصفوف الجيش الوطني في سنة 1962 حسب شهادة أحد المنخرطين فيها، وقد تم تسليحهم وإقامة مراكز للشرطة

من أجل مراقبة الأشخاص والسيارات ومداخل الأحياء التي يقطنها الجزائريون، كما تم إقامة محاكم في المدينة الجديدة وضواحي المدن، ودخل الجيش الذي كان متواجدا في وجدة[44]، وتم نشره في عدة أحياء من المدينة مثل حي سان توجان والكميل، فتم الهجوم على المحافظة الجديدة من قبل بعض الأوربيين، والسيطرة على محطة الهاتف مدة ستة ساعات، تخريب عيادة الطبيب لريبار Laribert، وأخيرا الهجوم على حي سكني "الزيتون" نجم عنه مقتل عشرون شخصا، كما كان يتم قتل كل جزائري وجد في المناطق الفرنسية ومع محاولة فرض الأمن فقد انفجرت قنبلتين في 07 أبريل في شاطوا ناف (château neuf) أمام موكب وزير الأسلحة وقد تسبب الانفجار في مقتل ضابط ومجموعة من الجنود الفرنسيين[45].

وأمام تأزم الوضع أصدرت جبهة التحرير لوطني دعوة للجيش الفرنسي للتعاون مع بعض لمواجهة أخر معاقل المنظمة الإرهابية، فتم إلقاء القبض على الجنرال جوهو في شقته بواجهة البحر وذلك في 25 مارس، وعرفت الفترة الممتدة من 25 إلى 28 عملية تمشيط واسعة مست الأحياء الفرنسية بحثا عن أعضاء المنظمة الإرهابية، وألقي القبض على 209 أوروبي بتهمة الانتماء للمنظمة، وتم تطويق عدة مناطق من المدينة مثل كارطو وقمبيطا وغيرها، وقد ساعد هذا على انتشار الأمن جزئيا في وهران[46].

وأمام خطورة الوضع كان لزاما تدخل الجيش الفرنسي لأن الأمر متعلق بمنظمة فرنسية تعمل على بث الرعب في الوسط الفرنسي والجزائري، وهنا ظهرت إشكالية تدخل الجيش من عدمه، فحسب بعض المراجع فإن القوات الفرنسية التي كانت متواجدة بالمدينة والمقدر عددها ب 12000 جندي[47]، إلى جانب القوات الجزائرية لم يكن لها رد فعل سريع كونها لم تتلقى الأوامر بذلك، وقد أدلى الجنرال كاتز بتصريح مفاده بأن الجيش تدخل بشكل فوري وقد منح هو شخصيا الأمر بذلك[48]، وهذا عكس ما قيل، وقد رأت بعض الأطراف أن التدخل الفرنسي المتأخر سببه طول المحادثات، ومع ذلك وجدت بعض المحولات الفردية من قبل بعض الفرق العسكرية التي أنقدت عددا كبيرا من ا لفرنسيين[49]، وقد تم تحرير 400 شخص تمَ توجيههم إلى بعض المراكز الفرنسية، كما تمَ إرسال قوات درك خاصة للحفاظ على أمن الفرنسيين في الأحياء الفرنسية[50].

وفي 26 جوان توقفت الأحداث بعد أن غادر أعضاء المنظمة الإرهابية إلى إسبانيا، وتم تأسيس لجنة المصالحة بين المجتمعين من أجل تفادي وقوع صدامات وللحفاظ على الهدوء، وقد عقدت أول اجتماع لها في 28 جوان 1962، وقد تطرقت جريدة "إيكو دوران" إلى انتشار حالة من الاستقرار في المدينة، وقد قامت بعض القوات الفرنسية بطمأنة المجتمع الفرنسي وتعهدت بحماية ممتلكاته وأرواحهم[51]. ومع ذلك بقي الخوف هو السائد خاصة بعد دخول جيش التحرير إلى الولاية الخامسة وتعين مجموعة وجدة التي كان يترأسها الرئيس الراحل هواري بومدين وعبد العزيز بوتفليقة النقيب بختي المعروف بالنميش على رأس الجيش في الولاية، وقد تعهد الجيش بحماية المدنيين، غير أن الفرنسيين انتابهم الخوف من الجبهة والجيش الوطني/ والحقيقة أنه ما بين 26 و29 جوان استمرت ظاهرة الخطف ودام الحال على حاله إلى غاية 04 جويلية 1962.

رابعا- بداية الهجمات المعاكسة

كانت عملية مطاردة الأوروبيين حسب بعض التصريحات الفرنسية همجية، فقد ساد المدينة الذبح والتقتيل لكل فرنسي وجد بالخطأ أمام الجزائريين، تم الهجوم على المطاعم والمحلات وحتى المنازل، وقد قام مساعدو الجيش الجزائري بنقل بعض الأقدام السوداء إلى السجون حيث تعرض البعض منهم للقتل، أو نقلوا إلى الأحياء الشعبية مثل البحيرة الصغيرة والمدينة الجديدة (petit lac - ville novelle) وانقسم

الشارع الجزائري إلى فئة مساندة للفرنسيين ساعدتهم في الهرب والاختفاء، وفئة ساندت الجيش وكانت تحدد أماكن تواجده[52].

بعد اشتداد الأحداث قام الجنرال JOSEPH KORTZ بأعلام السلطات الفرنسية في باريس والممثلة في شخصية الرئيس ديغول وطلب ضرورة التدخل لإنهاء ما يحدث خاصة وأنه يترأس كتيبة عسكرية تتكون من 180000 جندي، غير أن الأوامر كانت بعدم التحرك طبقا لبنود اتفاقية أيفيان والتي جاء فيها:

- حفظ الأمن في الجزائر هو من صلاحيات السلطات الجزائرية.
- بقاء الجيش الفرنسي في ثكناته مهما يحدث من انحرافات.

ومن هذا المنطلق لم يكن من حق القوات الفرنسية التدخل في هذه الأحداث والتي استمرت لغاية الساعة 17 حيث خرجت فرق من الدرك الفرنسي إلى الشوارع فعاد الهدوء[53].

لقد حاولت السلطة الجزائرية تسليط الضوء على مجريات هذه الأحداث خاصة تلك التي شهدتها المدينة في 05 جويلية، فأدلى مسئول الولاية النقيب بن بختي بعد خمسة أيام من الأحداث الدامية بتصريح للصحفيين بشأن الأحداث التي عرفتها وهران، وقد قال أن المتسبب في الأحداث مجموعة من والمجرمين بقيادة المدعو "عتو" وهو عضو سابق في جبهة وجيش التحرير الوطني، وحسب البيان فإنه كان مطلوبا من طرفها وقد تم قتله في 09-07-1962 ، كما تم اعتقال كل المجموعة التي كان يتزعمها، غير أن المنظمة الإرهابية" OAS" قد أعلنت مقتله قبل وقوع الأحداث[54].

نتائج الأحداث:

- امتلاء شوارع المدينة بالقتلى لدرجة تعاون الجيش الفرنسي والجزائري لجمع الجثث في بتي لاك ورشهم بالجير.
- سقوط عدد كبير من القتلى بلغ عددهم 95 في يوم 05 جويلية، في صفوف الجزائريين والفرنسيين، وقد جرى الحديث عن مئات القتلى بعد عدة أسابيع، وحسب الأقدام السوداء فقد بلغ العدد إلى 2000 قتيل دون احتساب عدد المفقودين اللذين تم التبليغ عنهم في المناجم والسجون.
- اختفاء عدد كبير من الفرنسيين والجزائريين.
- تعجيل رحيل الأقدام السوداء وتحطيم حلم البقاء والتعايش مع الجزائريين تعايش مستعمر ومسلم في جزائر مستقلة، ومغادرتهم جماعيا من وهران.
- ارتفاع أصوات فرنسية لإعادة فتح ملف المفقودين الفرنسيين.
- عدم تمكننا لغاية هذا التاريخ حقيقة وطبيعة تلك الأحداث
- تبادل التهم بين الجزائريين والفرنسيين حول هذا الملف

يبقى هذا الموضوع من المواضيع الجديرة بالبحث وملف حي يجب العمل على كشف خباياه، خاصة وأن الأصوات الفرنسية قد تعالت في السنوات الأخيرة للمطالبة بالتحقيق في هذه القضية، وتحولت القضية إلى مطلب سياسيي بعد أن اعترف الرئيس الفرنسي إيمانويل ماكرون بالملف على أنه مجزرة ارتكبت في حق الفرنسيين في وقت يتجاهل الإرهاب الفرنسي الذي مارسه ضد الشعب الجزائري.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب باللغة العربية:

- البجاوي محمد صالح، الولايات التاريخية لثورة التحرير الجزائرية 1962/1956، ط1، دار المكتب العربي للمعارف، القاهرة، 2017.
- الصديق محمد صالح، أيام خالدة في حياة الجزائر، موفم للنشر، الجزائر، 2007.
- حماميد حسينة، المستوطنون الأوروبيون والثورة الجزائرية (1954-1962)، ط1، منشورات الحبر، بني مسوس، الجزائر، 2007.
- خيثر عبد النور، تطور الهيئات القيادية للثورة التحريرية 1962/1954، ط1، دار العلم والمعرفة، الجزائر، 2013.
- قداش محفوظ، وتحررت الجزائر: تر العربي بوينون، شركة دار الأمة، برج الكيفان، الجزائر، 2011.
- قليل عمار، ملحمة الجزائر الجديدة، ج1، دار العثمانية، الجزائر، 2013.
- قندل جمال، إشكالية تطور وتوسع الثورة الجزائرية 1954-1956، ج1، ابتكار للنشر والتوزيع، الجزائر (دس).
- قندل جمال، إستراتيجية الاستعمار الفرنسي في تطويق الثورة الجزائرية من خلال خطي موريس وشال (1957-1962)، دار الكوثر للنشر وتوزيع، الجزائر، 2013.
- مرتاض عبد المالك، دليل مصطلحات ثورة التحرير الجزائرية 1954-1962، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، المطبعة الحديثة للفنون المطبعية، الجزائر .
- نهاري علي، من سجل شهداء ومجاهدي الولاية الخامسة، (د.ط)، منشورات مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر،2008.

الرسائل الجامعية:

- عبد المجيد بوجلة، الثورة التحريرية في الولاية الخامسة 1954-1962، الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2007-2008، ص 84.
- جيلالي بولوفة عبد القادر، حركة الانتصار للحريات الديمقراطية في عمالة وهران الخروج من النفق من اكتشاف المنظمة الخاصة إلى اندلاع الثورة التحريرية الجزائرية 1954/1950، الدكتوراه في الحديث والمعاصر، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2008/2007.
- رفاس محمد، الواقع الصحي في القطاع الوهراني (1914-1962)، دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة سيدي بلعباس، 2015-2016.
- مصمودي بن عزة، استراتيجية الولاية الخامسة في مواجهة السياسة الديغولية إبان الثورة التحريرية 1962/1958، ماجيستر تاريخ الحركة الوطنية والثورة التحريرية 1962/1830، جامعة آبي بكر بلقايد، تلمسان، 2016-2017.
- هشماوي وردة، تطور الثورة التحريرية الجزائرية في المنطقة الأولى من الولاية الخامسة (1956-1962)، دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان (2017-2018).

الجرائد:

- جريدة الخبر 17-03 -2012.
- جريدة الخبر 17 -03- 2012.
- جريدة المجاهد العدد 41، 1959.

المجلات:

- بليل محمد، اندلاع الثورة التحريرية بالقطاع الوهراني في الفاتح نوفمبر 1954 الصعوبات والتحديات، مجلة_العصور الجديدة، العدد 09، عدد خاص بالخمسينيات الاستقلال الوطني، الجزائر، 2013.

الأرشيف:

- AOM, F80/1683, Situation générale de l'Algérie, 1870.

الكتب باللغة الأجنبية:

- Andre Larane, d'après CENEVIEVE DE TERMANT, L'agonie de l'Oranie, 3volume, Ed Gandini, 2001.

- Benamou Georges-Marc, Une mensonge français : retour sur la guerre d'Algérie, Robert Laffont, Paris, 2004.
- Bruno Etienne, Algérie, culture et révolution, Lib le seuil, Paris, 1977.
- Dalpard Raphaél, les oublies de la guerre d »Algérie, Ed Michel Affront, Paris 2003.
- Jordi (JJ), Un silence d'Etat : Les disparus civils Européens de la guerre d'Algérie, Soteca, 2011.
- Levy-Willard Annette, il était une fois la guerre d'Algérie, rencontre d'histoire algérienne et française, «30/03/1996.
- Monneret(Jean), la phase finale de la guerre d'Algérie, éd l'harmattan, paris, 2001.
- Monneret (Jean), La tragédie dissimulée : Oran, 5 juillet 1962, Michalon, Paris, 2006.
- Pierre Fitte(A), Cétaia De Gaulle : la France devant la France, Ed Fayard, T 1, 1994.
-Katz (Joseph), L'Honneur d'un général : Oran, 1962, L'Harmattan, 1993.
- Soufi (F), Une guerre de trois- armée française, OAS, et FLN, colloque en Sorbonne,2000.
- Soufi (F), l'histoire entre mémoire et l'oublie, colloque en France, 2007.
- Teguia. (Mohamed), l'Algérie en guerre, OPU, Alger.
- Vallaud (pierre), La Guerre d'Algérie : de la conquête a l'indépendance, 1830-1962, Acropole, 2006.

الجرائد:

- Bierebent Paul Oran juillet 1962, le FLN massacre la population française d'Algérie, in Algérianiste, N° 110.
- Echo d'Oran, 29 juin 1962.
- Echo d'Oran 1960.
- Echo d'Oran, 05/04/1947.
- JOF, 14/07 /1962.
- Le Monde, 28guin1962.
- L'expresse, 14- 09- 2006.
- la sécadale des disparus, in Agnés la cambe, valeurs actuelles, 2006.
- (SA), La fin de la guerre, Evocation historique, 1962.

المواقع الإلكترونية:

- Hlton Getty, Barricade à Alger, Janvier 1960, https:/www.universalis.fr/media, 02/02022.
- Paya (Jean François), Oran 5 juillet 1962 : les causes du massacre, www. Pagesperso-orange.fr, 28/01/2022, 21H40M.
- Guy Perville, Oran 5juillet 1962 : Un massacre oublié, presse.fr/doc/outre 1631, 29/01/2022, 20H06M.

الهوامش:

[1]- علي نهاري، من سجل شهداء ومجاهدي الولاية الخامسة، (دط)، منشورات مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2008، ص 7.

[2]- AOM, F80/1683, Situation générale de l'Algérie, 1870 .

[3] - عبد المجيد بوجلة، المرجع السابق، ص 84.

[4]- علي نهاري، من سجل شهداء ومجاهدي الولاية الخامسة، منشورات مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2008، ص 7.

[5]- العقيد لطفي، "الثورة في ولاية وهران اطوارها العظيمة انجازاتها الخالدة "، جريدة المجاهد، العدد 41، 1959، ص 6.

[6]- Teguia. (Mohamed), l'Algérie en guerre, OPU, Alger, pp 118- 119.

[7]- عبد المالك مرتاض، دليل مصطلحات ثورة التحرير الجزائرية 1954-1962، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، المطبعة الحديثة للفنون المطبعية، الجزائر، ص 89.

[8]- جمال قندل، استراتيجية الاستعمار الفرنسي في تطويق الثورة الجزائرية من خلال خطي موريس وشال، (1957-1962)، دار الكوثر لنشر والتوزيع، الجزائر، 2013، ص 14.

[9]- رفاس محمد، الواقع الصحي في القطاع الوهراني (1914-1962)، دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة سيدي بلعباس، 2015-2016، ص ص 207-269.

[10]- جمال قندل، إشكالية تطور وتوسع الثورة الجزائرية 1954-1956، ج1، ابتكار للنشر والتوزيع، الجزائر، دن سنة، ص 115.

[11]- بن عزة مصمودي، إستراتيجية الولاية الخامسة في مواجهة السياسة الديغولية إبان الثورة التحريرية 1962/1958، ماجيستر تاريخ الحركة الوطنية والثورة التحريرية 1962/1830، جامعة آبي بكر بلقايد، تلمسان، 2016-2017, ص 27.

[12]- عمار قليل، ملحمة الجزائر الجديدة، ج1، دار العثمانية، الجزائر، 2013، ص 223.

[13]- محمد صالح البجاوي، الولايات التاريخية لثورة التحرير الجزائرية 1962/1956، ط1، دار المكتب العربي للمعارف، القاهرة، 2017، ص ص 211،212.

[14]- محمد بليل، " اندلاع الثورة التحريرية بالقطاع الوهراني في الفاتح نوفمبر 1954 الصعوبات والتحديات "، مجلة العصور الجديدة، العدد 09، عدد خاص بالخمسينيات الاستقلال الوطني، الجزائر، 2013، ص ص 44،45.

[15]-عبد المجيد بوجلة، الثورة التحريرية بالولاية الخامسة، أطروحة دكتوراه، المرجع السابق، ص ص 76،77.

[16]- عبد النور خيثر، تطور الهيئات القيادية للثورة التحريرية 1962/1954، ط1، دار العلم والمعرفة، الجزائر، 2013، ص ص 295، 296.

[17]- جيلالي بولوفة عبد القادر، حركة الانتصار للحريات الديمقراطية في عمالة وهران الخروج من النفق من اكتشاف المنظمة الخاصة إلى اندلاع الثورة التحريرية الجزائرية 1954/1950، الدكتوراه في الحديث والمعاصر، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2008/2007، ص 337.

[18] - JOF, 14/07 /1962.

[19] - Monneret (Jean), La tragédie dissimulée: Oran, 5 juillet 1962, Michalon, Paris, 2006, P 39.

[20]- Levy-Willard Annette, il était une fois la guerre d'Algérie, rencontre d'histoire algériens et français, «30/03/1996.

[21] -Le Monde, 28guin1962.

[22] -Soufi (F), Une guerre de trois- armée française, OAS, et FLN, colloque en Sorbonne,2000.

[23]- Paya (Jean François), Oran 5 juillet 1962 : les causes du massacre, www. Pagesperso-orange.fr, 28/01/2022, 21H40M

[24]- Echo d'Oran 29/06/1962.

[25]- Jordi (JJ), Un silence d'Etat : Les disparus civils Européens de la guerre d'Algerie, Soteca, 2011, pp63-64.

[26]- Soufi (F), Ibid.

[27]- Benamou Georges-Marc, Une mensonge français : retour sur la guerre d'Algérie, Robert Laffont, Paris, 2004, P 245.

[28]- Delpard Raphaël, Les oublies de la guerre d'Algérie, éd Michel affront, Paris 2003, P 129.

[29]- guy perville, Oran 5juillet 1962 : Un massacre oublié, presse.fr/doc/outre 1631, 29/01/2022, 20H06M

[30]- Bruno Etienne, Algérie, culture et révolution, Lib le seuil, Paris, 1977, P 334.

[31]- Katz(J), L'Honneur d'un général : Ora, 1962, L'Armattan, 1993, P356.

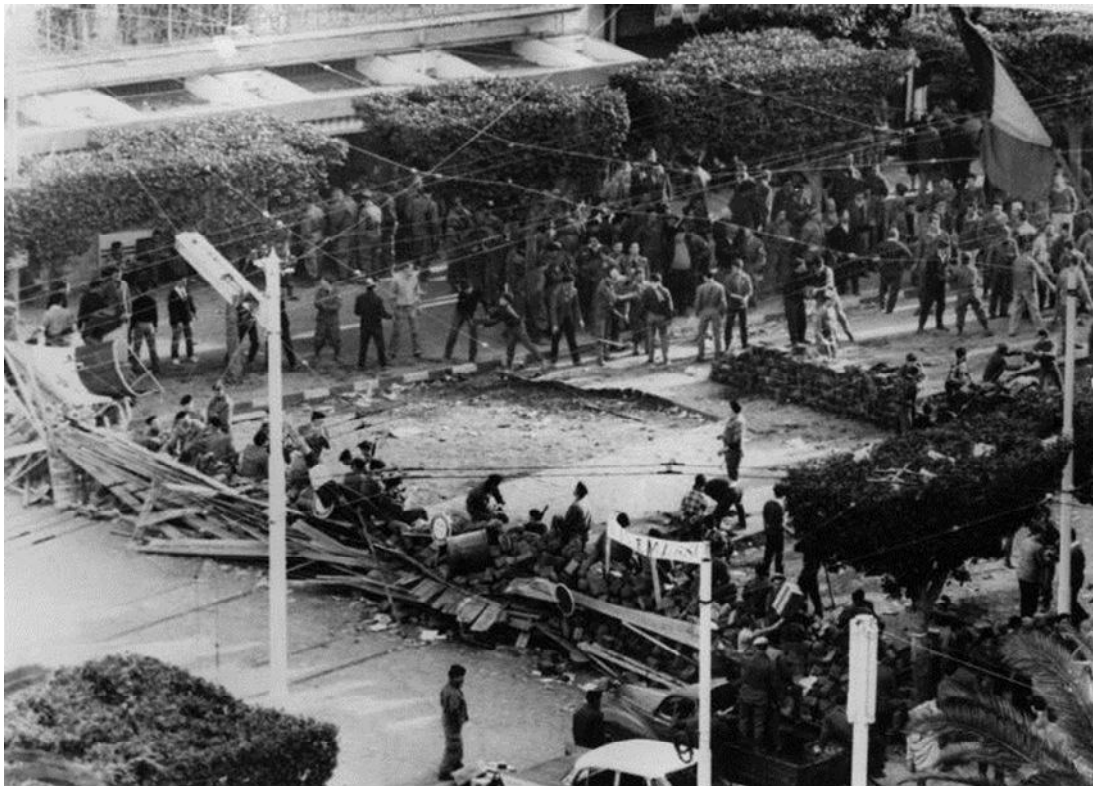
[32]- Monneret (Jean), La Tragédie, Op Cit, P 97-101.

[33]- Monneret (Jean), La phase, P245.
[34]- Monneret (Jean), La tragédie, Op Cit P 102-103
[35]- Benamou (G M), Op Cit, P 258.
[36]- Vallaud (pierre), La Guerre d'Algérie : de la conquête a l'indépendance, 1830-1962, Acropole, 2006, P 277.
[37]- Monneret (Jean), La tragédie, Op Cit, P 104-105.
[38]- Soufi (F), une guerre, Op Cit.
[39]- (SA), La fin de la guerre, Evocation historique, 1962.
[40]- جريدة الخبر 17-03 -2012
[41]- جريدة الخبر 17 مارس 2012
[42]- Soufi (F), une guerre, Op Cit.
[43]- (SA), La fin de la guerre, Evocation historique, Op Cit.
[44]- Soufi (F), l'histoire entre mémoire et l'oublie.
[45]- (SA), La fin de la guerre, Evocation historique, Op Cit.
[46] - Soufi (F),une guère, Op Cit.
[47]- Dalpard Raphaél, les oublies de la guérre d »Algérie, Ed Michel Afront, Paris 2003, P129.
[48]- la sécadale des disparus, in Agnés la cambe, valeurs actuelles, 2006
[49]- Ibid.
[50]- Pierre Fitte(A), Op Cit, P137.
[51]- Echo d'Oran, 29 juin 1962.
[52]- Andre Larane, d'après CENEVIEVE DE TERMANT ? L'agonie de l'Oranie, 3volume, Ed Gandini, 2001.
[53]- Andre Larane, d'après CENEVIEVE DE TERMANT ? L'agonie de l'Oranie, 3volume, Ed Gandini, 2001,
[54]- Bierebent Paul Oran juillet 1962, le FLN massacre la population française d'Algérie, in Algérianiste, N° 110, P01.

الملاحق:

ملحق رقم01: يوضح الحواجز التي أقامها الفرنسيون في الجزائر سنة 1960.

Hlton Getty, Barricade à Alger, Janvier 1960, https:/www.universalis.fr/media, 02/02022.



مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 843 – 862
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التعليل المصلحي بين الانضباط والتسيب

Maslahi Reasoning between Discipline and Laxity

طالب دكتوراه حمزة سهايلية[1] **أ.د/ مليكة مخلوفي**
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
hamsehai@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2022/01/25 **تاريخ القبول: 2022/06/12**

الملخص:
إنّ الشريعة الإسلامية الغراء تتضمن حِكما وغايات ومصالح سامية، أفصح الشارع عن بعضها خاصة فيما لا مجال للعقل فيها، وأومأ إلى بعضها، وترك للناس فيها مجال للإستنباط والاجتهاد.
ولعل التعليل المصلحي يُعد من أهم روافد استنباط الأحكام وفق منظور شرعي منضبط غير متروك للأهواء والأذواق، ومن هنا عالج موضوعنا التعليل المصلحي من وجهة نظر شرعية، وبيان الضوابط اللازمة التي تحفظه من الخروج عن الحكمة التي قررها الشارع، والوقوف على حقيقة مراد الذين يزعمون التشبث بالمصلحة بدعوى التجديد والمعاصرة، متترسين بأغراض خفية تؤول إلى تمييع التعليل المصلحي وتفريغه من كل ضابط يعصمه من الانزلاقات الخطيرة، مما أدخل الاجتهاد المعاصر في ساحة محتدمة الصراع، واسعة الجدل.
ولذلك جاء هذا البحث للخروج بالضوابط التي تعصم من التسيب، الذي يسعى المفرطون في استعمال المصلحة إلى فرضه في ميدان الاجتهاد المعاصر خاصة، وَرَدِّ الاجتهاد والتعليل إلى النصاب الشرعي المنضبط الملائم لمبادئ الشرع، والخادم للمصلحة لا الخارم لها.
الكلمات المفتاحية: التعليل؛ المصلحة؛ الضوابط؛ التسيّب.

Abstract:
The mighty Islamic Sharia contains supreme rules, goals and interests, some of which has been revealed by the legislator, especially those who has no room for reason, and alluded to some of them, leaving them to people in a space for deduction and ijtihad.

Perhaps one of the most important tributaries of deriving verdicts from a disciplined legal perspective that is not subject to whims and tastes is the Maslahi Reasoning. As a result, our subject addressed the Maslahi Reasoning from a legal perspective, clarifying the necessary controls that preserve it from departing from the purpose decided by the Legislator, and standing on the truth of the intentions of those who claim to hold on to Maslaha under the pretext of modernization, armored with hidden purposes that lead to diluting the Maslahi Reasoning and discharge it from every constraint which protects it from dangerous slippages, which brought contemporary ijtihaad into an arena of intense conflict and wide controversy.

Therefore, this research came out with the controls that protect against laxity, which those who overuse the Maslaha seek to impose in the field of contemporary ijtihaad in particular, and to return Ijtihaad and Reasoning to a disciplined Sharia quorum that is appropriate to the principles of Sharia, and the servant of the Maslaha, not the breacher of it.
Key words: Reasoning; Maslaha; Controls; Laxity.

[1]- المؤلف المرسل.

مقدّمة:

الحمد لله تعالى الذي بفضله تتم الصالحات، والصلاة والسلام على رسول الله خير الأنام المبعوث رحمة للعالمين، وبعد:

استعمل القدامى فقهاء وأصوليّون المصلحة كمقصد شرعي يُتوخى تحقيقه على مستوى التأصيل عند اعتبارهم المصلحة من الأدلة الشرعية - بغضّ النظر عن كونها تبعية أم أصلية- أو على مستوى التفريع باعتبار المصلحة نوع تعليل يؤدي إلى الاستنباط وفق معايير شرعية، فأثمرت الساحة الاجتهادية فتاوى واقعية وفاعلة خدمت الفكر التعليلي، وكشفت عن منهج استنباطي راق، منتج، وترجمت الاستعمال العقلاني المتّزن الذي يقود إلى تحقيق مصلحة حقيقيّة غير وهميّة، ملائمة لتصرّفات الشارع، غير مصادمة، ولا هادمة لها، في حين استعمل بعض المعاصرين المصلحة بديلا عن العلة بلا قيود ولا ضوابط، الأمر الذي أدى إلى اضطراب في المفاهيم والتصورات، وأفرز فتاوى وأحكام فوضويّة لا تنضوي تحت أيّ ضابط، أو قاعدة، أو قانون.

من هنا يمكن أن نطرح الإشكالية التالية:

إشكالية البحث

هل يمكن للتعليل المصلحي أن يكون بديلا عن التعليل بالعلة الجزئية التي شهدت القرون الطويلة على فاعليتها في الاجتهاد والقياس والاستنباط؟ وإلى أيّ مدى يمكن للتعليل المصلحي أن يضبط مسائل الخَلق المتداخلة والمتشابكة؟ وأن يجد الحلول التي تضبط تعاملاتهم بعيدا عن كل نزاع، ويحفظ مقاصد الشارع؟

وتنبثق من هذه الإشكالية عدة تساؤلات منها:

- ما حقيقة التعليل المصلحي؟ وما حجيته؟
- ما أهم الضوابط الشرعية للتعليل المصلحي المتّزن، والتي تجعله منتجا وفاعلا بعيدا عن الخيالات والأوهام؟
- هل التعليل المصلحي بإطلاق ظاهرة صحية في الاجتهاد المعاصر؟ أم مرحلة مرضية يجب تشخيصها وكشف أسبابها، وتوصيف علاجها.
- ما مخاطر الإفراط في استعمال المصلحة دون ضوابط ولا قيود؟

أهداف البحث:

- بيان مفهوم المصالح، وتحديد ضوابطها الشرعية الدقيقة التي تحكمها، مما يضمن استنباطا ملائما ومناسبا لظاهر التشريع وقواعده العامة حتى تعصم الفكر من الزلل والانحراف، وتمنع من إتباع الأهواء، وطغيان الرؤى والأفكار، حتى لا يتلاعب البعض بهذا الرافد الاجتهادي الهام، ويَحُولُونَ دون مساره الصحيح.
- إظهار فعالية منهج التعليل المصلحي المنضبط، في إمكانية إيجاد حلول وإجابات حقيقيّة وواقعيّة ورصينة لكثير من النوازل المعاصرة، مما يحقق صلاحية هذه الشريعة لكل زمان ومكان.
- الدفاع عن منظومة الفكر الإسلامي، ومنهجيته الأصولية المضبوطة والبنّاءة، وفي المقابل الرد على شبهات المغرضين أصحاب التسيّب في إعمال المصالح.

أهمية البحث

- يسهم في تحديد مفهوم المصلحة بما لا يدع مجالا لأصحاب الأهواء والانحرافات التسلل منه لخدمة أغراض بعيدة كل البعد عن هذه الشريعة السمحاء.

- يكشف عن معايير وضوابط التعليل المصلحي وفق مبادئ الشريعة.
- يبين مكانة التعليل المصلحي في إثراء وخدمة الشريعة في مجال استنباط الأحكام التي تتماشى مع مستجدات العصر، ومواكبة حركة التطور بما ينفع الناس، دون مصادمة أو هدم للأصول والقواعد العامة للشريعة الإسلاميّة.
- يبين خطورة منهج دعاة التسيب من الضوابط، والانفلات من الأحكام، كما يدحض دعوى الاستناد إلى روح الشريعة الإسلامية.

الدراسات السابقة: من الدراسات التي اطلعت عليها في الموضوع:

1- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه لمحمد سعيد رمضان البوطي، استفدت منها حديثه واسترساله في ضوابط المصلحة الشرعية.

2- التعليل المصلحي لتصرفات الحاكم، رسالة ماجستير لسعيدة بومعراف من جامعة باتنة1، وهي دراسة تؤصل للتعليل المصلحي، غير أنها تُركّز على الجانب الخاص بتصرفات الحاكم، وكانت إضافتي التحذير من مزالق الحداثيين حول مفهوم المصلحة.

3- التعليل المصلحي وتطبيقاته في المذهب الشافعي، وهو مقال لصاحبه محمد خالد منصور، منشور في مجلة: دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد 43، العدد2، 2016م، تعرّض فيه صاحبه إلى موضوع التعليل المصلحي وأهميته وأدلته عند الشافعي، واعتنى فيها بمسلك المناسبة عند الشافعية، وكانت إضافتي طرح الموضوع كصراع بين اتجاهين اتجاه أصيل في تحقيق المصلحة واتجاه متسيب في إقحام المصلحة.

منهج الدراسة: اعتمدت في هذه الدراسة على المنهج العلمي الذي قوامه:

1- **الاستقراء**: من خلال تتبع نصوص الأصوليين والفقهاء لضبط الآراء، وتحديد الوجهات، ومن خلال الاطلاع على آراء ومواقف الحداثيين من مصادرها لمعرفة اتجاهاتهم وأهدافهم.

2- **التحليل**: من خلال محاولة تحليل الأقوال والآراء ومحاولة شرحها والتأمل فيها لفهم مراميها وضبط جزئياتها.

3- **المقارنة**: من خلال المقارنة بين اتجاهين يبدو تباينا شديدا في منهجيهما.

خطة البحث: يتناول البحث مسألة التعليل المصلحي في مقدمة ومبحثين وخاتمة، اشتملت المقدمة على بيان إشكاليّة البحث وأهميته وأهدافه.

أما المبحث الأول فيتناول التعليل المصلحي مفهومه وحجيّته، ويتناول المبحث الثاني معايير المصلحة عند دعاة التسيّب، وعند دعاة الانضباط، مع إعطاء نماذج لاستعمال المصالح عند كلّ من الاتجاهين.

المبحث الأول: التعليل المصلحي مفهومه وحجيته

سأتناول في هذا المبحث: مفهوم كل من التعليل المصلحي في اللغة والاصطلاح، مع التعرض لحجيته.

المطلب الأول: مفهوم التعليل المصلحي

الفرع الأول: مفهوم التعليل لغة واصطلاحا

1- العلة والتعليل لغة: التعليل مصدر للفعل علّل، أي بَيَّنَ واستخرج عِلَّةَ الشيء، والعلة لغة تأتي بمعان عديدة من أهمها:

- **الضعف والمرض:** جاء في المصباح المنير: «واعتل إذا مرض واعتل إذا تمسك بحجة وأعلّه جعله ذا علة ومنه إعلالات الفقهاء واعتلالا تهم»[1].

ووجه المقابلة بين العلة والمرض، فكما أن العلة بمعنى المرض لها تأثيرها على المريض إذ تُغيّر حاله من الصحة إلى السقم، فكذلك العلة الشرعية لها تأثير في الحكم الشرعي إذ تُغيّر حاله من إيجاب إلى عدم.

- **التكرار:** إذ العلة مأخوذة من العَلَل: وهو الشُّرْبَة الثانية، نقل عن الأصمعي: إذا وردت الإبل الماء فالسقية الأولى النهل، والثانية العلل[2].

ووجه المقابلة بين العلة والتكرار يبدو في كون المجتهد عندما يريد استخراج علة الحكم فإنه يعاود النظر مرة بعد مرة، أو لأن الحكم يتكرر كلما تكررت العلة.

- **السبب:** جاء في لسان العرب: «وهذا علة لهذا أي سبب. وفي حديث عائشة: فكان عبد الرحمن يضرب رجلي بعلة الراحلة أي بسببها، يظهر أنه يضرب جنب البعير برجله وإنما يضرب رجلي»[3].

ووجه المقابلة بين العلة والسبب أنه بوجود العلة يتضح سبب إقامة الحكم.

2- العلة والتعليل اصطلاحا: أما العلة اصطلاحا فقد احتدم فيها النقاش، وإنّ المتصفح لكتب الأصوليّين في تعريف العلّة يجد أنّ أغلب التعاريف تدور حول معاني المعرّف، والمؤثر، والموجب، والباعث، وأهم هذه التعاريف:

أولا: تعريف الغزالي: أكد الغزالي على نفي الذاتية، وأبقى على التأثير، فيكون بذلك قد أكد أن العلة هي الوصف المؤثر في الحكم بجعل الشارع لا لذاته[4].

ثانيا: تعريف الآمدي: «والمختار أنه لا بد وأن تكون العلة في الأصل بمعنى الباعث، أي مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم»[5].

ثالثا: وقد تابع البيضاوي الرازي في كون العلة هي المعرّف فقال: «وهي المعرف للحكم»[6].

واتفق الأصوليون بعد ذلك على أن العلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي يكون مظنة للمعنى المناسب لشرع الحكم[7].

ونحا الشاطبي بالعلة منحى آخر فقال: «وأما العلة؛ فالمراد بها: الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي»[8]، فيكون بذلك من أوائل من تطرّق إلى التعليل بالحكم والمصالح.

وأما التعليل: «هو انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر، كانتقال الذهن من الدخان إلى النار، والاستدلال: هو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر، وقيل: التعليل، هو إظهار علية الشيء، سواء كانت تامة أو ناقصة، والصواب: أن التعليل هو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر، والاستدلال: هو تقرير ثبوت الأثر؛ لإثبات المؤثر. وقيل: الاستدلال هو تقرير الدليل؛ لإثبات المدلول سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر أو العكس أو من أحد الأثرين إلى الآخر»[9]. وهذا تعريف المناطقة.

وعلى هذا فالتعليل إذا ما أضيف إلى من يظهر ثبوت العلة فهو: إظهار علية الشيء، وإذا ما أضيف إلى واضع العلة فهو: ما يفيد السببية والتأثير.

فعندما نقول: الإسكار هو علة تحريم الخمر، فالإسكار هو المؤثر، وحرمة الخمر هو الأثر المثبت.

أما الأصوليّون فيطلقون التعليل على معنيين: **الأول**: بيان وإظهار علل الأحكام الشرعيّة وطرق استخراجها، وذلك هو مبحث القياس الأصولي، **والثاني**: البحث عن علة حكم المنصوص عليه وإن كانت علة قاصرة[10].

الفرع الثاني: مفهوم المصلحة لغة واصطلاحا:

1- لغة: المصلحة واحدة المصالح، قال الفيومي: «صَلَحَ وَأَصْلَحَ أَتَى بِالصَّلَاحِ وَهُوَ الْخَيْرُ وَالصَّوَابُ وَفِي الْأَمْرِ مَصْلَحَةٌ أَيْ خَيْرٌ وَالْجَمْعُ الْمَصَالِحُ»[11].

2- اصطلاحا: وردت بشأنها تعريفات عديدة، وبخاصة عندما كثر الجدل حولها، نذكر منها:

أولا: تعريف الغزالي: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع»[12].

فالغزالي يؤكد على تعريف المصلحة من الجانب الشرعي، وهو أنّها مقصود الشرع، فكل مصلحة وإن تعارف عليها الناس لا يعتد بها إلا إذا وافقت مقاصد الشارع.

ثانيا: تعريف الرازي: أشار الرازي إلى تعريف المصلحة عند تطرقه لتعريف المناسبة، فقال: «الناس ذكروا في تعريف المناسب شيئين: **الأول**: أنه الذي يفضى إلى ما يوافق الإنسان تحصيلا وإبقاء وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الإبقاء بدفع المضرة، ... **والثاني:** أنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات فإنه يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة أي الجمع بينهما في سلك واحد متلائم، وهذه الجبة تناسب هذه العمامة أي الجمع بينهم متلائم»[13].

ثم علَّق على التعريفين بقوله: «والتعريف الأول قول من يعلل أحكام الله تعالى بالحكم والمصالح، والتعريف الثاني قول من يأباه»[14].

وما نلحظه في تعريف الشاطبي أنه يربط المنفعة والمضرة بالدنيا والآخرة تماما كما يحددها الغزالي، وهذا عين الصواب، أما من يُقْصِر المصلحة على الدنيا فقط فهو لا محالة جاهل، ولذلك نجد من القوانين الغربية اليوم أو حتى في القديم من يبيح الزنا، أو الخمر، أو الاحتكار على سبيل المثال باعتبار أنها مصالح لأصحابها، وهي نظرة دنيوية بحتة، ولو تأمل هؤلاء لوجدوا أنّها تشمل مضارا في الدنيا قبل الآخرة، أليس في الزنا مفسدة عظيمة هي اختلاط الأنساب، المؤدي إلى فوات مقصد رعاية الأبناء، وتربيتهم والسهر على حاجاتهم، كما يؤدي إلى أمراض عديدة أثبت الطب الحديث بعضها كالسيدا ، ثم أليس في الخمر مفسدة ذهاب العقول، وما يترتب عليها من هرج ومرج، أليس في الاحتكار ما يضر بأفراد المجتمع، والزج بهم في متاهات الجشع والاستغلال؟

فالمصلحة إذن تحتاج في تحديدها إلى عقل راجح متميز حكيم يقدّر المسائل من جميع جوانبها، وليس من جانب واحد، مُرْتَكَزُه النظرة الآنية الضيّقة، والأهواء، والشهوات.

والشيء نفسه يقال في ما يثيره بعض الحداثيين من المضار التي تلحق السارق من قطع يده أو بالزاني من جلد بدنه، إن الشارع نظر إلى هذه العقوبات من جهة عظم مصالحها، حيث يعيش المجتمع آمنا فيحقق رفاهية اقتصادية وتعاونا بشريا ملؤه العطف والتكافل بعيدا عمّا يضر بالمجتمع من جراء هذه الآفات الاجتماعية وفي هذا يقول العز بن عبد السلام: «وربما كانت أسباب المصالح مفاسد فيؤمر بها أو تباح لا لكونها مفاسد بل لكونها مؤدية إلى مصالح، وذلك كقطع الأيدي المتآكلة حفظا للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد، ... وربما كانت أسباب المفاسد مصالح فنهى الشرع عنها لا لكونها مصالح بل لأدائها إلى المفاسد وذلك كالسعي في تحصيل اللذات المحرمات والشبهات المكروهات»[15].

فأوهام العقل وخيالاته غير معتبرة في تقدير المصالح، ألم يحكم المجتمع القرشي بوأد البنات في الجاهلية بدعوى أنه يحقق مصلحة دفع العار، وظلّ قانونا يسري على الجميع ومن يرفضه يكون أضحوكة آباء الجهل واللهب، وبقي الوضع على ما هو عليه حتى جاء الشرع من رب العالمين وحدد المصلحة الحقيقيّة وألغى المصالح الموهومة قال تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ، يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِي ٱلتُّرَابِ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [النحل:58- 59].

قرر ربّ العالمين أن هذا حكم فاسد لا صلاح فيه من جميع الأوجه، ثم بين عاقبته في الآخرة لمن يؤمن بالآخرة فقال: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ،بِأَيِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: 8-9] لإثارة العقول إلى الانتباه وتحديد المسؤولية.

ولذلك نرى في تحديد مفهوم المصلحة أن يقال: المصلحة تكون بتحديد الشارع وهي ما يقره ويتفق عليه العقلاء من منافع ومضار، وليست هي أبدا ما ينفرد به آحاد الناس، ويوظفها كما شاء تعويلا على مطلق العقل.

الفرع الثالث: مفهوم التعليل المصلحي

لقد مر معنا تعريف لفظ التعليل لغة واصطلاحا، وكذلك لفظ المصلحة. فما المراد باللفظ المركب: التعليل بالمصلحة؟

لم يعتن الأصوليون بوضع تعريف اصطلاحي للتعليل بالمصلحة، مع أنهم استعملوه بوضوح في استدلالاتهم، وأقوالهم، وعلى ما ظهر لي أنّ التعليل بالمصلحة يأتي بمعنيين:

المعنى الأول: إظهار المصلحة في حكم الأصل، ثم تعدية هذا الحكم إلى فروع أخرى وجدت فيها هذه المصلحة، أي القياس بناء على العلة المنضبطة التي تقود إلى المصلحة.

ومثال ذلك: تعليل الصحابة منع إقامة الحدود في الغزو؛ لمصلحة الخوف من التحاق المذنب بالعدو، وهذا التعليل المصلحي قاسوه على نص شرعي وهو الحديث: «عَنْ جُنَادَةَ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ، قَالَ: كُنَّا مَعَ بُسْرِ بْنِ أَرْطَاةَ فِي الْبَحْرِ، فَأُتِيَ بِسَارِقٍ يُقَالُ لَهُ: مِصْدَرٌ، قَدْ سَرَقَ بُخْتِيَّةً، فَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَا تُقْطَعُ الْأَيْدِي فِي السَّفَرِ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَقَطَعْتُهُ»[16].

ومثاله أيضا: تحريم قضاء القاضي حال الغضب؛ لمصلحة: عدم تشوش الفكر مما يدهش العقل عن النظر، فقاس عليه الأصوليّون: تحريم القضاء على القاضي حال الجوع الشديد لتحقق المصلحة نفسها.

المعنى الثاني: ويستعمل التعليل بالمصلحة أيضا في بناء الحكم على مصلحته، فهو يتأثر بها، فإن وجدت كانت علامة على وجود الحكم، وإن لم توجد دل ذلك على غياب الحكم، فمتى قامت هذه المصلحة نُصب هذا الحكم، وهذا أغلب ما يقصده الباحثون المعاصرون خاصة، أي الاجتهاد انطلاقا من المصلحة.

ومثاله: اجتهاد عمر في إيقاف سهم المؤلفة قلوبهم، وذلك لعدم تحقق مصلحة إعزاز الأمة بهم، وقد صار الإسلام عزيزا منتشرا.

المطلب الثاني: حجية التعليل المصلحي وضوابطه

الفرع الأول: حجية التعليل المصلحي

من الثابت أنّ الشارع قصد تحقيق مصالح العباد من جميع الجوانب سواء من الناحية المادية أو المعنوية، وسواء كانت المصلحة دنيوية، أو أخروية، فنظرة الشريعة بعيدة المدى جامعة للمصالح العاجلة والآجلة دون تغليب مصلحة على أخرى، ولا شك أن المصالح والمفاسد من حيث مواقع الوجود ليست خالصة على الإطلاق فهي ممتزجة، ولكن الشارع ينظر لها من جهة الغالب منها.

قال القرافي: «فإن أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة»[17].

وهو تعريف مجمل مختصر فصله الشاطبي بعده فقال: «المصلحة إذا كانت غالبة؛ فلا اعتبار بالندور في انخرامها، إذ لا توجد في العادة مصلحة عَرِيَّة عن المفسدة جملة؛ إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة، ولم يعتبر ندور المفسدة إجراء للشرعيات مجرى العاديات في الوجود، ولا يعد هنا

قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة -مع معرفته بندور المضرة عن ذلك- تقصيرا في النظر، ولا قصدا إلى وقوع الضرر، فالعمل إذا باق على أصل المشروعية»[18].

ولا شك أن المصلحة في الشريعة معتبرة، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء:107].

فمن مقتضيات الرحمة أن تتصف هذه الشريعة بالمصلحة، وفي هذا يقول: الطاهر بن عاشور: «وحكمة تمييز شريعة الإسلام بهذه المزية أنّ أحوال النفوس البشرية مضت عليها عصور وأطوار تهيأت بتطوراتها لأن تساس بالرحمة وأن تدفع عنها المشقة إلا بمقادير ضرورية لا تقام المصالح بدونها، فما في الشرائع السالفة من اختلاط الرحمة بالشدة وما في شريعة الإسلام من تمحض الرحمة لم يجر في زمن من الأزمان إلا على مقتضى الحكمة، ولكن الله أسعد هذه الشريعة والذي جاء بها والأمة المتبعة لها بمصادفتها للزمن والطور الذي اقتضت حكمة الله في سياسة البشر أن يكون التشريع لهم تشريع رحمة إلى انقضاء العالم»[19].

ويكفي أن الله سبحانه وتعالى أكد في أكثر من موضع أنه لا يحب المفسدين، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [القصص:77].

كما أن عماد كل الدعوات الناجحة الإصلاح، وقد تقرر هذا المفهوم في وصية موسى عليه السلام أخاه هارون ، عندما تركه حاكما في قومه، قال تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخۡلُفۡنِي فِي قَوۡمِي وَأَصۡلِحۡ وَلَا تَتَّبِعۡ سَبِيلَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [الأعراف:142].

وأدلة ذلك في السنة لا حصر لها، ولعل على رأسها الحديث المشهور: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»[20]، فالضرر المنهي عنه هو إلحاق الفساد بالغير، والضرار هو إلحاق الفساد المتبادل من الطرفين ظنا منهما أنه لا إثم فيه.

فليس كلّ ما يتوارد على ذهن المجتهد يُعدّ معنى مصلحيّا مناسبا لشرع الحكم، وقد قسم الأصوليون المصلحة بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: المصلحة المعتبرة: وتسمى أيضا المناسب المعتبر، وهي المصلحة التي شهد الشرع باعتبارها، وشهادة الشرع تعني وجود الأصل الذي يشهد بنوع المصلحة، أو جنسها، والاعتبار يكون بالنص أو الإجماع، يقول ابن الحاجب: «والمناسب مؤثر، وملائم، وغريب، ومرسل؛ لأنه إما معتبر أو لا، والمعتبر بنص أو إجماع هو المؤثر، والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط، إن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم، أو بالعكس، أو جنسه في جنس الحكم، فهو الملائم، وإلا فهو الغريب»[21].

وبهذا يكون المناسب المعتبر: هو أن يثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم، فإن كان ذلك:

1- بنص أو إجماع فيدعى: المؤثر، ومن أمثلته:

- الإسكار علة تحريم الخمر. إذ: ثبت اعتبار عين الوصف (الإسكار) في عين الحكم (التحريم) وهذه العلة ثابتة بنص الحديث: «كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ»[22].

الصغر علة ولاية المال. إذ: ثبت اعتبار عين الوصف (الصغر) في عين الحكم (ولاية المال) وهذه العلة ثابتة بالإجماع.

2- وإن كان ذلك بترتيب الحكم على وفقه، فلا يعدو أن يكون بأحد طريقين:

أ- إن ثبت بنص أو إجماع فيدعى: الملائم وهو على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: عين الوصف في جنس الحكم، **ومثاله:** الصغر علة ولاية النكاح: لم يثبت عين الوصف في عين الحكم في هذا المثال بنص ولا بإجماع، بل بترتيب الحكم على وفقه، أي على وفق أنه ثبت أن الصغر علة ولاية المال بالإجماع فحكم الولاية: جنس يشمل (ولاية المال، وولاية النكاح).

فيكون بذلك قد ثبت تأثير اعتبار الصغر (وصف واحد بعينه) في ولاية النكاح (جنس الحكم)، وإثبات عين الوصف في جنس الحكم في هذا المثال يعتبر قد ثبت بالإجماع؛ لأن الإجماع على اعتبار الصغر علة في ولاية المال، إجماع على اعتباره علة في جنس الولاية بصورة عامة.

القسم الثاني: جنس الوصف في عين الحكم، **ومثاله:** المطر الشديد علة جواز الجمع في الحضر : لم يثبت هذا بنص ولا بإجماع، بل بترتيب الحكم على وفقه، أي على وفق أنه ثبت أن السفر علة الجمع بالنص ، فالوصف الجامع بين الأمرين هو الحرج وهو جنس يشمل (عواقب السفر من انقطاع وغيره، وعواقب المطر من التأذي به)، والحكم رخصة الجمع هو حكم واحد بعينه، فيكون بذلك قد ثبت تأثير الحرج (جنس الوصف) في رخصة الجمع (عين الحكم)، وإثبات جنس الوصف في عين الحكم في هذا المثال يعتبر قد ثبت بالنص و بالإجماع؛ لأن اعتبار حرج السفر ثابت في الحج.

القسم الثالث: جنس الوصف في جنس الحكم، **ومثاله:** القتل بالمثقل علة وجوب القصاص، لم يثبت عين هذا الوصف في عين هذا الحكم بنص ولا بإجماع، بل بترتيب الحكم على وفقه، أي قياسا على أن القتل بالمحدد علة وجوب القصاص بالنص والإجماع، فالوصف الجامع بين الأمرين هو جناية القتل العمد العدوان وهو جنس يشمل: (الجناية في النفس، في الأطراف، وفي المال)، والحكم وجوب القصاص، وهو جنس يشمل: (القصاص في النفس، وفي الأطراف)، فيكون بذلك قد ثبت تأثير القتل العمد العدوان (جنس الوصف) في وجوب القصاص (جنس الحكم) بالنص والإجماع وهو ظاهر.

ب- وإن لم يثبت بنص أو إجماع فيدعى: الغريب، **ومثاله:** البات في المرض: وهو من يطلق زوجته طلاقا بائنا بالثلاث في مرض الموت حرمانا لها من الميراث فإنه يقابل بنقيض مقصوده فترثه، قياسا على القاتل لا يرث[23].

حكم المصلحة المعتبرة: عند القائلين بالقياس يجوز التعليل بالمناسب المعتبر، وبناء الأحكام عليه.

قال الزركشي: «المصلحة المعتبرة؛ أي: ما علم اعتبار الشرع لها، وهي كل مصلحة ثبت الحكم المؤدي إليها بدليل من نص، أو إجماع. وقد عبر الأصوليون عنها بالمصلحة المعتبرة، أو المناسب المعتبر، وهذا النوع يجوز بناء الأحكام عليه، والتعليل به بإجماع القائلين بحجية القياس»[24].

ويقول الشاطبي: «فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد»[25].

النوع الثاني: المصلحة الملغاة: وهي المصلحة التي تبدو للوهلة الأولى في نظر أصحابها، ولكن بالرجوع إلى الشرع يتبين أنه ألغاها ولم يعتبرها، فوجب الوقوف دونها واعتبارها في حكم المعدوم، ومثالها ما يُرَوِّج له الحداثيون اليوم والعلمانيون من ضرورة المساواة بين الأبناء ذكورا وإناثا في الميراث بدعوى تساويهما في درجة القرابة من المورث، ولتطور الحياة العصرية حيث صارت البنت تقوم بمهام الرجال وتتحمل الأعباء نفسها، هذه المصلحة كيفما كانت باطلة لشهادة الشرع ببطلانها من خلال النص القرآني المحكم في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء:11].

ومثالها أيضا: ما يزعمه دعاة التفتح على مظاهر الحضارة الزائفة من التحلل من الأحكام الشرعية، كالدعوة إلى التبرج والسفور لحاقا بالمرأة الغربية، والدعوة إلى الاختلاط في المدارس وأماكن العمل بدعوى

التخفيف من الضغوط الجنسية، فهذه المصالح الموهومة حسب عقول أصحابها الموبوءة ألغاها الشارع إلغاء صريحا في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾ [الأحزاب:59]، وقوله تعالى: ﴿قُل لِّلۡمُؤۡمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِمۡ﴾ [النور:30]، وقوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلۡمُؤۡمِنَٰتِ يَغۡضُضۡنَ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِنَّ﴾ [النور:31].

وقد يتوجس البعض من الجمع بين المصلحة والإلغاء فكيف تكون مصلحة ويلحقها الإلغاء؟ يجيب الريسوني على هذا الإشكال بقوله: «والحقيقة أن ما أهدرته الشريعة من المصالح -وهي المصلحة الملغاة، حسب تقسيم الأصوليين- إنما هي المصالح المرجوحة، التي عارضتها مصالح أولى منها بالتقديم والاعتبار. فترجح حفظ الأهم على غيره، وذلك عندما تعذر الجمع بينهما، وليس في هذا أيّ إلغاء أو إهدار لحقيقة المصلحة، ولعلّ في آية الخمر والميسر أوضح مثال على هذا، فقد صرّحت الآية أن في الخمر والميسر مفاسد ومصالح، ولكن جانب المفسدة كثير، والمفسدة عامة، بينما منافع الخمر والميسر قليلة، وفردية، فرجّح الشارع جانب المصلحة الكثيرة والعامة، بدفع مفاسد الخمر والميسر وتحريمهما، وأهمل جانب المنافع القليلة الخاصة»[26].

حكم المصلحة الملغاة: لا يصح التعليل بها، ولا بناء الأحكام عليها اتفاقا.

قال الرازي: «وأما المناسب الذي علم أن الشرع ألغاه، فهو غير معتبر أصلا»[27].

وقال الإسنوي: «الوصف المناسب على ثلاثة أقسام، أحدها: أن يلغيه الشارع أي: يورد الفروع على عكسه فلا إشكال في أنه لا يجوز التعليل به»[28].

قال الشاطبي: «المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية»[29]، ثم قدم الأدلة على ذلك.

وبهذا يتضح أن المصالح الملغاة، وإن ادّعى أصحابها وجوها من الحق في زعمهم فهي مردودة اتفاقا ولا يُلتفت إليها، خاصة وأنّ أصحابها عادة ينظرون بنظرة قاصرة مركزين على الدنيا فقط، والأصل أن لا نفرق بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة.

النوع الثالث: المصلحة المرسلة: وتدعى أيضا: المناسب المرسل، أو الاستصلاح: واصطلاحا هي المصلحة التي لم يشهد الشرع بإلغائها ولا باعتبارها[30].

وما ألاحظه أنّ التعريف بهذا الإطلاق غير دقيق؛ لاتفاق الجميع بما في ذلك المالكية على أنه من شروط المصلحة المرسلة: أن تكون معتبرة من جهة الشارع بالجنس البعيد الذي يشهد لها، وهذا ما يلغي عدم الاعتبار المطلق المشار إليه في جميع التعريفات، إذن فليس معنى ذلك أنّ المصلحة المرسلة تخلو من أيّ دليل شرعي، بل سميت مرسلة للتفريق بينها وبين القياس،

وفي ذلك يقول البوطي: «وذلك لأنّ ما عورض بشيء منهما فقد ثبت شاهد على إلغائه فبطل بذلك أن يكون مرسلا»[31].

وما أراه تعريفا للمصلحة المرسلة: «هي كل وصف ملائم لمقاصد لم يشهد الشرع باعتباره العيني، ولا بإلغائه العيني، ولكن شهد له الجنس البعيد من أصول وكلّيات الشريعة».

قال العضد: «وينقسم المرسل إلى ما علم إلغاؤه، وإلى ما لم يعلم إلغاؤه، والثاني ينقسم إلى ملائم وقد علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم وإلى ما لا يعلم منه ذلك وهو الغريب، فإن كان غريبًا أو علم إلغاؤه فمردود اتفاقًا»[32].

حجية المصلحة المرسلة: اشتهر عن المالكية اعتبار المصلحة المرسلة حجة، وعند التحقيق نجد هذا الاعتبار للمصلحة المرسلة ليس على الإطلاق، إنما هو الاعتبار المشروط بملاءمتها لمقاصد الشريعة، وأن تدخل تحت أصل كلّي شهدت له النصوص في الجملة، والتي تسمى بظواهر التشريع، وهي معتبرة عند الشافعية ضمن دليل القياس، وكذا الحنابلة، كما اعتبره الأحناف وأدخلوها ضمن الاستحسان، وحاصل هذا أنّ الجميع معتبر لها، وإنما الاختلاف حاصل في كونها دليلا مستقلا وفي التسمية، ومعروف أنّ الاختلاف في التسمية لا يحيل المعاني[33].

الفرع الثاني: ضوابط التعليل المصلحي

وضع الأصوليون ضوابط للمصلحة، حتى لا تترك على الإطلاق، أو للأهواء، وللفائدة نوجزها في النقاط الآتية:

1- تحقيقها لمقاصد الشريعة: إن تزاحم المصالح في ظل واقعنا المعاصر، مردّه إلى كثرة حاجات الناس ومتطلبات حياتهم، ومن هنا وجب ضبط هذه المصالح بمقاصد الشريعة العامة حتى لا تقود أصحابها إلى التسيب والهلاك، وقد أبرز الشاطبي هذا الاعتبار عندما أدرك أن فهم مقاصد الشريعة هو مفتاح الاجتهاد والفتوى، حيث قال: « إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها»[34].

فالالتفات إلى المصالح دون مراعاة مقاصد الشريعة طريق المخاطر والزلل، وذلك حتى يكون لها مسوغا شرعيا تستند إليه، وقد حصر العلماء مقاصد الشارع في خلقه من خلال استقراء شامل في نصوص وأحكام الشريعة في ثلاثة أقسام وهي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

وقد راعت الشريعة حفظ هذه الكليات من جانب الوجود، ومن جانب العدم.

2- عدم معارضتها للنصوص الشرعية: الحقيقة أن هذا الضابط من باب التأكيد فقط ؛ لأن معارضة المصلحة لنص شرعي من الكتاب، أو السنة، أو ممّا يلحق بهما من الإجماع والقياس يجعلها مصلحة ملغاة لا عبرة بها، فهي مسألة محسومة تماما لا تقبل أيّ تسامح وأيّ مناقشة، وإن محاولة تقديم المصلحة على النص خاصة من قبل الحداثيين تدعونا للوقوف على إثارة هذه النقطة من خلال اعتمادهم على ما نسب للطوفي من تقديم المصلحة على النص في حالة التعارض وذلك في كتابه شرح الأربعين النووية أثناء شرحه لحديث "لا ضرر ولا ضرار"، والحقيقة أنه عند قراءة متأنّية في شرحه نخرج بالنقاط التالية التي نلخص بها نظريته مع بيان أوجه الصواب وأوجه الخطأ فيها:

- النص المقصود في كلام الطوفي هو النص الظني، وليس القطعي كما نسب البعض ذلك إليه، والدليل قوله: «وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة، أو يخالفاها، فإن وافقاها فبها ونعمت، إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"، وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما، بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما»[35].

إن قوله بوجوب تقديم رعاية المصلحة عليهما تبعه بقوله: بطريق التخصيص والبيان لهما، أي أن المصلحة تعارض النص العام أو المطلق، وكلاهما ظني الدلالة عند جمهور الفقهاء، وهكذا فالتعارض عنده بَيْنَ المصلحة والنص الظني، وليس النص القطعي، وهذا ما يؤكده قوله السابق: "لا بطريق الافتئات والتعطيل لهما".

- المصلحة المرادة عند الطوفي هي المصلحة التي يستقل العقل بها، دون الاهتداء بالنصوص التي تشهد لنوعها، أو لجنسها بالاعتبار، وهذا موضع الخلل في نظريته، والذي خالف به كل من سبقه.

والدليل قوله: «واعلم أن هذه الطريقة التي ذكرناها مستفيدين لها من الحديث المذكور- ليست هي بالقول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهو التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام»[36].

فالمعلوم أنّ المصالح المرسلة التي يقول بها الإمام مالك هي المصالح التي تعتمد في حجيتها على شهادة النصوص لنوعها، أو لجنسها بالاعتبار، والطوفي يقرر أن طريقته ليست كذلك، بل هي أبلغ، وهذا فيه دلالة على أن المصلحة عنده هي التي تتجاوز الاعتبار الشرعي إلى استقلالية العقل بذلك، رغم استثنائه للعبادات، وحصر هذه الاستقلالية في نطاق المعاملات والعادات، فتفريقه بين العبادات والمعاملات تناقض منه إذ يفرق بين النصوص مع أن المشرع واحد، لأنّ الشارع أعلم بمصالحنا في العبادات وفي المعاملات، كما لا ينسى الطوفي أنّ العادات فيها شبهة العبادات، وليست معاملات محضة تستغني عن النص الشرعي حتى يوكلها إلى العقل المستقل بالتشريع.

- اعتبار الطوفي المصلحة بإطلاق: وقد خالف بذلك إجماع الأمة حيث يعتبرون المصلحة بشروط وهي:
  أن تكون ملائمة لتصرفات الشارع أي: دخولها تحت جنس شهدت له النصوص بصورة عامة، وإلا فهي ملغاة، أو غريبة، كما سبق بيانه.
- لم يقدم الطوفي مثالا واحدا على تعارض النص مع المصلحة.
- إن فرضية تعارض العقل مع النقل لم يقل بها أحد من السلف، بما فيهم الطوفي، ولكن الحداثيين يقولون بضرورة هذا التعارض بدعوى تاريخية النص[37].

نحن لا ننكر أن المصالح مقصودة للشارع ولكننا ننكر اتخاذها مطية لبلوغ غايات غير مشروعة كما يفعل بعض الحداثيين الذين تترّسوا بداعي المصلحة الشرعيّة فهدموها.

فمعلوم أن الأدلة الشرعية منها ما يكون قطعيّ الدلالة ومنها ما يكون ظني الدلالة، فأما قطعي الدلالة فيرجح على المصلحة لأنها ظنية الدلالة، والقطعي يرجح على الظني.

وأما ظني الدلالة وهو ما يحتمل أكثر من معنى، فإذا تعارض مع المصلحة، يكون تعارضا بين ظنّين، وهو أمر سائغ يلجأ فيه إلى محاولة الجمع بينهما، فإن تعذر ذلك يرجح بينهما وفق قواعد الترجيح المعروفة[38].

3- العلم بفقه الموازنات بين المصالح والمفاسد المتعارضة: في ظل تزاحم المصالح والمفاسد، وبخاصة في عصرنا الحالي الذي تطورت فيه متطلبات العيش، وكثرت فيه وسائل الرفاهية، صار من الصعب ضبط المصالح خاصة إذا تعارضت، ولذلك وجب على المجتهد أن يكون مدركا وواعيا لقواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد، حتى لا يُضيِّع المصلحة الراجحة، ويحتفظ بالمصلحة المرجوحة، أو حتى لا يتخبط في المفاسد دون أن يعي وجه الحق فيها، وقد صار فقه الموازنات اليوم ضرورة شرعية ، يقول ابن تيمية: «أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، فتُحصّل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما»[39].

فالإلمام بقواعد التعارض بين المصالح والمفاسد مطلوب حتما، وإلا فلا يمكن خوض باب المصلحة والمفسدة، وعلى سبيل المثال نذكر جانبا من هذه القواعد، حتى ندرك أن الأمر غير متروك للأهواء والنفحات.

- إن تعارضت مصلحتان: تقدم المصلحة الراجحة على المصلحة المرجوحة.
- إن تعارضت مفسدتان: روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما.
- إن تعارضت المصلحة والمفسدة:

. تقدم المصلحة الغالبة على المفسدة المغلوبة: كجواز نبش القبر لأجل تغسيل الميت[40]

. تدرأ المفسدة الغالبة على المصلحة المغلوبة؛ لأن درء المفاسد أولى من جلب المصالح: كما هو الحال في قطع اليد المتآكلة حفاظا على باقي الأعضاء[41].

4- تحقق المجتهد أو الخبير بتحديد المصلحة: إنّ تحديد المصلحة أو المفسدة لا محالة مسلك وعر المنال، وذلك لتداخل وتزاحم المصالح والمفاسد مما يفوت بعض المصالح رغم أنها الأهم، ويحقق بعض المفاسد رغم أنها الأسوأ، وهذا ما يتطلب حذقا خاصا لا يوكل لكل من هبّ ودبّ، بل يوكل إلى المجتهد الملم بفقه المآلات وضوابط الشرع، وإلى الخبراء في مجال اختصاص المصلحة، يقول العز بن عبد السلام: «ومن المصالح والمفاسد ما لا يعرفه إلا كلُّ ذي فهم سليم وطبع مستقيم يعرف بهما دَقَّ المصالح والمفاسد وَجَلَّهُمَا، وأرجحَهما من مرجوحهما»[42]، ويقول السرخسي: «وإنما يرجع إلى معرفة كل شيء إلى من له بصر في ذلك الباب»[43].

وخاصة في زماننا حيث غلب على النفس الميل إلى تحقيق حظوظها ورغباتها دون تمحيص أو التزام بالضوابط الشرعية على الأقل، وحيث ظهر دعاة الحداثة بما يحملونه من أفكار هدامة.

المبحث الثاني: معيار المصلحة، ونماذج تطبيقيّة لاستعمال المصالح

المطلب الأول: المعيار الحداثي لإدراك المصالح (معالم وضوابط)

إن المعيار الأول والأخير عند أصحاب هذا الاتجاه المتهافت على المصلحة، وغير المبالي بالمفسدة هو معيار العقل وحده بعيدا عن الشرع، والحقيقة أنّ هذا المعيار وحده يقود إلى المهالك لا محالة؛ لأنّ العقول ليست على درجة واحدة من الفهم، وهذا ما يدعو إلى الاختلاف في تقدير المصلحة، فتتعدد المصالح وإن كانت متناقضة، إذ أنّ ما يراه هذا مصلحة قد يراه ذاك مفسدة، بل إنّ الشخص نفسه ينقض اليوم ما كان يراه بالأمس القريب مصلحة، واعتماد هذا المعيار بإطلاق يقود أصحابه إلى تأويل النصوص وليِّها لتتوافق مع مصالحهم، وهو طريق لتحكيم الأهواء والشهوات.

قال الشاطبي مُفنّدا دعوى استقلاليّة العقل بمعرفة المصالح: «فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل»[44].

وهكذا تبطل دعوى بعض الحداثيين في اتكائهم على الشاطبي في هذه المسألة فها هو يقرر أن العقل لا يمكنه أن يعمل إلا في جوار الشرع.

والغريب أن هؤلاء يضعون منطلقات خاطئة تماما لتقرير المصالح والمفاسد نذكر منها:

1- اعتبار المصلحة الدنيوية وحدها ميزانا ومقياسا: وهذا لعمري لا يقول به عاقل؛ لأنّ المعلوم أن حظوظ النفس تتشبث بملذات الدنيا وأفراحها، وتطلب نعيمها وخيراتها، ولا تهتم إلا بالمصالح العاجلة دون الآجلة، قال تعالى: ﴿ٱلۡمَالُ وَٱلۡبَنُونَ زِينَةُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَٱلۡبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيۡرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابٗا وَخَيۡرٌ أَمَلٗا﴾ [الكهف:46].

فمن اقتنع بالدنيا وحدها موطنا لهذه المصالح أقدم على الرذائل، وعلى الظلم والهيمنة والتعدي في سبيل تحقيق رغباته الجامحة، فعاش في هرج ومرج، وعانى الناس من تصرفاته وأفعاله، وما يثير الاستغراب في حال هؤلاء أنهم دائما يبحثون عن الزيادة وإن حققوا الكفاية لِلَهفٍ في أنفسهم، ورغبة مُلِحّة تدفعهم لتملك الدنيا، بل للتحلّل من الشرع؛ لأنهم يرونه ضابطا للتصرّفات.

قال الشاطبي: «المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية»[45].

2- اعتبار اللذة المادية وحدها في تقييم المصلحة (الاعتناء بالجسم دون الروح): وهذه نتيجة حتمية لمن تمسك بالمصالح الدنيوية دون الأخروية؛ لأنّ المنافع المعنوية بعيدة عن تصوراتهم وأذهانهم فاللذة المعنوية لا تنبع إلا من النظرة الدّينيّة القائمة على أساس اعتبار حساب جِدّي لليوم الآخر[46].

قال البوطي: «وإذا كانت الأنانية الفردية هي منبع المنفعة حتى عندما تقدم للغير، وإذا كان المراد من المنفعة إنما هو أن تبذر وسيلتها، وتحصد نتيجتها في هذه الحياة الدنيا وحدها، فماذا عسى أن تكون هذه المنفعة إذن سوى اللذة الماديّة المجردة مهما كان الشكل الذي قدّمت فيه، ومهما كانت الوسيلة التي اتخذت إليها»[47].

3- تعطيل الدين مقابل المصالح الفردية: ولذلك عطلوا الحدود بنظرتهم الضيّقة واعتبروها مؤلمة لا تخدم الإنسان المعاص، ولو تأملوا جيدا لوجدوها هي المصلحة ذاتها سواء بالنسبة لصاحبها، أو بالنسبة للمجتمع كله.

وبلغت بهم الجرأة إلى حد أن قال عبد المجيد الشرفي: «إن قطع يد السارق، مثله مثل أية عقوبة أخرى، ليس مقصودا لذاته، ولا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة»[48]، ونسي أنّ هذا ليس محلا للاجتهاد؛ لأنّه من الحدود والمقدّرات شرعا، والتي لا مدخل للعقل فيها.

4- إخضاع النص القرآني لآلية الهرمينوطيقا: الهرمينوطيقا هي فن التأويل، ويقصد بها دعاتها تفسير النصوص - حتى الدينية- انطلاقا من ذواتنا وإن اقتضى الأمر تجاوز صاحب النص نفسه، بعيدا عن أيّة قدسية تجعل النص القرآني في مأمن ومنأى عن المساءلة والنقد، فالقرآن عندهم مجرد كتاب تراثي تاريخي اجتماعي، ولذلك قالوا بتعارض المصلحة مع النص بإطلاق.

يقول نصر أبو زيد: «وقد آن آوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر - لا من سلطة النصوص وحدها- بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا، قبل أن يجرفنا الطوفان»[49].

وبلغ بهم الإغراق في التأويل الحد الذي دعوا فيه إلى تجاوز الألفاظ والمعاني، واستبدالها بما يحقق مصالح أوهامهم وشهواتهم، ولو في النصوص القطعية.

يقول حسن حنفي: «ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به»[50].

ويعتبر الجابري ونصر أبو زيد من الذين تولّوا كبر تأويل التأويل ليشمل كل النصوص - حتى القطعية، والمُحكمة – دون التزام بأدنى الضوابط؛ من أجل تحقيق المصالح العقلية البحتة بدعوى تجاوز الجمود على النصوص.

يقول الجابري: «أما دوران الأحكام مع المصالح فشيء يفرض نفسه ما دمنا نقرر أن المصلحة هي الأصل في التشريع»[51].

ولكن المصلحة التي ذكر الجابري عريّة عن ضبط الشرع، والمصلحة التي هي أساس التشريع منوطة بالشرع منضبطة بميزانه.

ولقد تجاوز الحداثيون حدود التأويل إلى التاريخية التي تعني عندهم حبس النص في حدوده الزمانية والمكانية، وبالتالي إلغاؤه، وإقصاؤه وفق تكريس مبدأ واقعية المصلحة، ونسخ النص بالتاريخ، فكل ما تسعى العلمانية إلى تحقيقه هو نزع القداسة من الدين وإحلال مجرّد المصلحة والمادة مَحَلّه، وهكذا تسلب الإنسان إنسانيته ليصبح مجرد شيء، أو مجرد سلعة عليه أن يخضع للواحدية المادية[52].

وببساطة نقول لهؤلاء أنتم تدعون إلى تجاوز صاحب النص وسياقاته ومقاصده، وفي الوقت ذاته تنقضون مبدأكم هذا، وتَدْعُون إلى الالتزام بسياقاتكم، وتأويلاتكم، إن في قولكم هذا دور، فسيتجاوز غيركم أيضا ما ألّفتم، ويستمرّ التجاوز إلى اللانهاية، وهذا عين التناقض.

المطلب الثاني: المعيار الشرعي لإدراك المصالح (معالم وضوابط)

إن معيار النقل بالاعتماد على النصوص الشرعية هو المحدد الأول للمصلحة، ولا يمكن أن يكون العقل إلا سندا ومدعما، فالنقل قبل العقل؛ خاصة وأن الشريعة مبناها وأساسها رعاية المصلحة، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها[53].

فالخالق سبحانه وتعالى هو المشرع، وهو أعلم بمصالح عباده عاجلا أو آجلا، يقول ابن تيمية: «لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة»[54]، ومن الأسس التي يعتمدها معيار النقل:

1- اعتبار المصلحة الدنيوية والأخروية ميزانا ومقياسا: المؤمن ينطلق من أن الدنيا هي معبر للآخرة ولذلك لا تراه يعمل عملا حتى يحقق في مآله في الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [القصص:77].

2- قيمة المصلحة مادية ومعنوية (اعتبار الجسم والروح): إن تحقيق ما ينمو بالجسم يكاد يكون أمرا فطريا عند الجميع، ولكن الاعتناء بالجانب الروحي مغمور، ومغطى بطبقة من الغبار تمنع رؤيته وتحجب مصالحه الضرورية، ويكفي ما جرّته الكفاية الجسدية من ويلات الحقد والحسد والرياء، رغم ما في الكفاية الروحية من سمو بالنفس وراحة للبال يغفل عنها أصحاب الكفاية الجسدية.

3- مصلحة الدين مقدمة على جميع المصالح الأخرى: الدين هو قوام حياة الإنسان، ومن ثم كان هو المبيّن للمصلحة، والضابط لحدودها، والمحدد لشروطها، وإن اقتضى الحال التضحية بالنفس في سبيل الدين وجب ذلك كما في الجهاد، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ﴾ [الأنعام:153].

المطلب الثالث: نماذج لاستعمال المصالح بين دعاة الانضباط ودعاة التسيب

الفرع الأول: نماذج تطبيقية لاستعمال المصالح عند دعاة الانضباط

1- نظام الانتخابات: يتفق أغلب العلماء المعاصرين على جواز ما يعرف بنظام الانتخاب العام، وذلك لما يحققه من مصلحة للأمة في اختيار ولي أمرها الذي يسوسها بالحق والعدل.

يقول الأنصاري: «ونحن لا نجد وسيلة عصرية مناسبة تحقق الاشتراطات السابقة مثل نظام الانتخاب العام»[55].

فهذا الاتفاق مبناه اعتماد المصلحة المرسلة، حيث أن نظام الانتخاب يعوض النظام الطبيعي الذي كان سائدا في البيئات السابقة لبساطة عيشها، وسلامة ذممها، ولكني أقول: قد يتغير الحال فيتواطأ أهل الباطل على اختيار الحاكم الظالم المعطل لحدود الله فهنا لا بد من منع هذه الطرق التي تؤدي إلى الحيف والجور.

فهل يا ترى يمكن ترسيم صلاحية هذا النظام في جميع الدول، أم يمكن أن يؤدي دورا معاكسا تماما فيستبدل بنظام غيره يحقق مصلحة الأمة؟

المؤكد أنه إذا كان نظام الانتخابات مبني على التزييف والكذب ويُمَكّن لأهل الباطل والسرقة فإنه يجب أن يُتَخَلّى عنه، ويعوض بنظام آخر يعود على الأمة بتحقيق مصالحها وازدهار أحوالها، خاصة وأن الذمم تغيرت عند الكثير فصار الضمير يشترى بفلس رخيص، والمبادئ تباع كما تباع الثياب.

يقول أبو فارس: «وفي رأينا أن طريقة الاختيار ليست ثابتة، فقد تصلح طريقة معينة ولفترة معينة، ويظهر غيرها أكثر ملاءمة منها في زمن آخر، وفترة أخرى، فما كان بالأمس قد لا يناسب ظروف اليوم، وما يناسب الحياة اليوم قد لا يصلح غدا»[56].

وعليه يمكن وضع شروط لأهل الحل والعقد تتماشى مع مصلحة الأمة ومع ظروف الزمان والمكان وتغير الأحوال، بناء على المصلحة المرسلة.

يقول عبد القادر عودة: «ولم تحدد الشريعة عدد أهل الشورى ولا طريقة اختيارهم، وإنما يرجع ذلك إلى ظروف الزمان والمكان»[57].

2- تسجيل عقود التعامل بين الناس في معاملاتهم المختلفة: يعتبر هذا العقد في مجالات مختلفة كالبيع والشراء والقرض والزواج مصلحة مرسلة لم يأت دليل عليها بالاعتبار أو بالإلغاء، ولكنها تعود على الطرفين بالفائدة حيث يكون الناس في حاجة ماسة إليها وبخاصة إذا كثر التزوير والغش والاحتيال والتحايل في المعاملات، وعم فساد الذمم والأخلاق.

3- الطب الشرعي: وهو تشريح جثة الميت المقتول بجناية وفق شروط محددة، لمعرفة سبب الوفاة، وبالتالي تحقيق مصلحة العدل، بإثبات التهمة على المتهم أو بنفيها عنه، وإثبات براءته، وهذه المصلحة راجحة على مفسدة هتك حرمة الجثة من خلال تشريحها، قال أحمد حماني: «وقد أمر الإسلام بالتزام العدل، ودرء الحدود بالشبهات، ونهى عن اعتماد الظن في الحكم؛ فإذا حقق التشريح مثل هذه المصلحة، فهو مُقَدَّم على مفسدة انتهاك حرمة الميت، وجائز الإقدام عليه»[58].

4- الاحتجاجات والمظاهرات السلمية: رغم أن القوانين الوضعية تبيحها، إلا أن حراس القوانين وأصحاب المصالح يمنعونها، فهي واقعة في قسم المصالح المرسلة حيث لم يرد دليل شرعي على منعها أو إلغائها رغم محاولة البعض إعطاء بعض التآصيل الشرعية لها كعدم جواز الخروج على الحاكم، ولكن أيّ حاكم العادل أم الظالم؟ القائم على حقوق الناس أم المستولي على ممتلكاتهم؟ الملتزم بمصالح نفسه المهمل لمصالح شعبه، أم الذي لا يشبع حتى تشبع رعيته؟ فهي وسيلة لتحقيق مطالب مهضومة لأصحابها، أو نصرة لبعض المظلومين، أو إغاثة لبعض المحتاجين المعدمين، وقد توسع في دراستها عدلان عطية وخرج بجوازها بشروط حددها منها:

- ألا تكون مشتملة على مخالفات شرعية، كالتخريب والتدمير والاختلاط ورفع شعارات منافية للإسلام.
- أن تكون هذه المظاهرات محققة للمصلحة ولو بغلبة الظن.
- أن لا تأتي هذه الوسيلة إلا بعد استفراغ الوسع في النصيحة والإنكار وإبداء الرأي والتقويم، عن طريق الوسائل الأقل منها مفاسد وأضرارا[59].

الفرع الثاني: نماذج لاستعمال المصالح عند دعاة التسيب، والرد عليها

1- تحليلهم فوائد المصارف: اتجه الكثير من الحداثيين إلى إباحة معاملات البنوك بصورة عامة، وفوائدها بصورة خاصة، وباسم المصلحة لم يعتبروا هذه الفوائد من الربا حتى توسع هؤلاء في إباحتهم ففرقوا بين الربا القليل والربا المضاعف، وفرقوا بين الفوائد على القروض بغرض الإنتاج والفوائد على القروض بغرض الاستهلاك، بل وفرقوا أيضا بين فوائد الأفراد وفوائد الحكومات، وفرقوا بين الفوائد الضئيلة والفوائد الكثيرة.

ومن أهم ما رددوه أن هذه المعاملات فيها تراض بين الطرفين، ومصلحة لهما، وحيثما كانت المصلحة فثم شرع الله، وعلى هذا الاعتبار أجازوا فوائد البنوك مع أنّ الله سبحانه وتعالى لم يفرّق في كل آيات الربا بين حالة وحالة.

قال تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة:279]، والردود على هذه الشبهات مفحمة، ولكن تمادي هؤلاء أبعدهم عن الصواب.

فالمعلوم أنّ التراضي على المحرّم لا يُحلّه، فالتراضي على الزنا لا يحله، ومن المعلوم أنه لا يجوز التراضي لإسقاط حقوق الله تعالى والربا من حقوق الله تعالى وليس من حقوق المتعاقدين، ثم إن المصلحة من شروطها أن لا تعارض نصا شرعيا.

أما الرد على شبهة أن هذه الفوائد ناتجة عن الاستثمار وليس عن الاستهلا ، ولهذا فهي جائزة حسب زعمهم، فلو انتبه هؤلاء إلى أن الربا في الجاهلية عند نزول القرآن الكريم كان ربا استثماريا، ولم يكن استهلاكيا إلا في حالات نادرة، ومع ذلك لم يفرق القرآن بين ربا وربا فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران:130].

2- دعوتهم إلى المساواة بين الذكر والأنثى في الميراث: هذه المسألة أثارها في البداية المستشرقون، ورددها الحداثيون بدعاوى متعددة، تارة باسم الاجتهاد والتجديد، وتارة باسم إنصاف المرأة، بل وتجاوزوا حد الدعاوى إلى حد التطبيق في بعض الدول.

وما أدرك هؤلاء وجه المصلحة والحكمة التي توخاها الشرع في هذا التفريق بين الذكر والأنثى في نصيب الإرث.

قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء:11]. وقال تعالى: ﴿وَإِن كَانُوٓاْ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمُۢ﴾ [النساء:176].

ومع أنّ هذه النصوص قطعية، دالّة دلالة قويّة لا تحتمل أيّ تأويل على تفضيل الذكر على الأنثى، وعدم التسوية بينهما في هذه الحالة وليس على الإطلاق، ففي حالات أخرى، وفي الميراث نفسه نجد أن المرأة تأخذ أكثر من الرجل في مواضع كثيرة، عدها البعض أكثر من ثلاثين حالة. وقد أكدت السنة النبوية ذلك في أكثر من مرة، وجاء الإجماع حاسما لهذه المسألة فلم تعد محل نقاش.

ومن أهم ما يُرد به على هؤلاء: أن مسألة التفضيل في الإرث بين الذكر والأنثى في هذه الحالة خاصة، وتقدير الأنصبة في الحالة العامة قرار إلهي، قرره الله الذي بيده نواصينا، والذي يعلم مصالح العباد في الدنيا والآخرة، فقدر أقواتهم ومعاشهم سبحانه وتعالى، وهي مسألة محسومة ليس لعقل البشر الخوض فيها، ولذلك عندما تحدث نساء في عهد النبيّ صلى الله عليه وسلم عن تمنيهنّ المساواة مجرد تمنّ وليس اعتراضا عاتبهم القرآن بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُواْۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَۚ وَسْـَٔلُواْ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء:32].

وقد حاول بعض العلماء تقريب فهم وجه المصلحة في هذه المسألة من الأذهان فربط هذا التفضيل بوجه المشقة والتكاليف المنوطة بكل من الرجل والمرأة، فالرجل بعد أخذه نصيبه المضاغف مطالب بدفع الصداق للمرأة عند الزواج، قال تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗ﴾ [النساء:4].

ومطالب بالنفقة على زوجته وأبنائه، قال تعالى: ﴿لِيُنفِقۡ ذُو سَعَةٖ مِّن سَعَتِهِۦۖ﴾ [الطلاق:7] وهو المطالب بدفع ديّة الخطأ وزكاة الفطر وغيرها من التكاليف الخاصة به دون المرأة.

الخاتمة

نخلص في خاتمة البحث إلى النتائج التالية:

- المصلحة قوامها تحقيق مقاصد الشريعة.
- الشريعة معلّلة بمصالح العباد في الدنيا والآخرة.
- التعليل المصلحي يعتمد على العلّة المنضبطة التي تقود إلى المصلحة، ومن ثمّ وجود الحكم الشرعي وتعديته.
- التعليل المصلحي له ضوابطه الشرعيّة بعيدا عن الأهواء، واستقلاليّة العقل بمعرفة المصالح.
- معايير المصالح عند الحداثيين مؤدّاها النّظرة المادّية البحتة، وعدم الالتفات إلى المعايير الشرعيّة لتحديد المصلحة.
- التعليل المصلحي يفتح آفاقا واسعة في إثبات صلاحيّة الشريعة في كلّ زمان ومكان من خلال استيعاب كل المستجدات والنوازل.

التوصيات:

- اعتناء مخابر البحث بموضوع المصلحة من الناحيتين الأصولية والفقهية، مع الردود المناسبة على أصحاب التهافت على المصلحة دون التزامهم بضوابط الشرع.
- اعتماد التعليل المصلحي المنضبط في أحكام النوازل والمستجدات، من خلال مجامع فقهية معتمدة. حتى لا يتسلل دعاة التسيب إلى الفتوى بغير علم.
- إعادة دراسة نظرية المصلحة عند الطوفي من خلال الندوات والملتقيات لِمَا كثر من القيل والقال حولها.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية حفص.

- إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت: 790هـ)، الموافقات، ت: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ - 1997م.
- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د.ت، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط1، 1412 هـ - 1992م.
- أحمد حماني، فتاوى الشيخ أحمد حماني، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1433هـ-2012م.
- الأرموي صفي الدين (ت: 715هـ)، الفائق في أصول الفقه، ت: محمود نصار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ، 2005م، 268/2.
- الإسنوي عبد الرحيم بن الحسن (ت: 772هـ)، نهاية السول شرح منهاج الوصول، د.ت، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1420هـ- 1999م..
- الأصفهاني محمود بن عبد الرحمن (ت: 749هـ)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ت: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، ط1، 1406هـ - 1986م.
- الطاهر بن عاشور (ت:1393هـ)، التحرير والتنوير، د.ت، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1984 م.
- الآمدي بن أبي علي بن محمد (ت:631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان، ط2، 1402هـ.
- الآمدي بن أبي علي بن محمد (ت: 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت،201/3.
- الإيجي عضد الدين عبد الرحمن (ت: 756 هـ)، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1424 هـ - 2004 م.
- البخاري محمد بن اسماعيل (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 2001م.

- البوطي، ضوابط المصلحة، مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت.
- البيضاوي عبد الله بن عمر، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.
- ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم (ت:728هـ)، مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، د.ط، 1416هـ/1995م.
- الجرجاني علي بن محمد (ت: 816هـ)، التعريفات، ت: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1403هـ -1983م، ص61.
- الجويني عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي (ت: 478هـ)، البرهان في أصول الفقه، ت: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1418 هـ - 1997 م.
- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1988م.
- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، ت: شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالمية، ط1، 2009م.
- الرازي محمد بن عمر (ت: 606هـ)، المحصول، ت: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط3، 1418 هـ - 1997م.
- الزركشي أبو عبد الله (ت: 794هـ)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، مكتبة قرطبة، ط1، 1998م.
- الشرفي عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001م.
- الطوفي، شرح الأربعين النووية ملحق برسالة المصلحة في التشريع الإسلامي لـ: مصطفى أبو زيد.
- أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت: 273هـ)، سنن ابن ماجة، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
- عبد الحميد اسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، منشورات المكتبة العكرية، بيروت، ط3، د.ت.
- عبد القادر عودة (ت: 1373هـ)، الإسلام وأوضاعنا السياسية، د.ت، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، د.ط، 1401هـ - 1981 م.
- عبد الوهاب المسيري، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2000م.
- عدلان عطية، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، دار الكتب المصرية، ط1، 2011م.
- العز بن عبد السلام (ت:660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ت: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1414 هـ - 1991م.
- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام.
- الغزالي أبو حامد (ت: 505هـ)، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل وسالك التعليل، ت: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1971م.
- الغزالي، أبو حامد (ت: 505هـ)، المستصفى، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1413هـ - 1993م.
- الغزالي أبو حامد (ت: 505هـ)، المستصفى، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1413هـ - 1993م.
- الفيومي أحمد بن محمد بن علي (ت: 770هـ)، المصباح المنير، د.ت، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط،
- القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت:684هـ)، الفروق، عالم الكتب، د.ط.
- ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر (ت:751 هـ)، مفتاح دار السعادة، ت: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1432 هـ، 98/2.
- ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر(ت:751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ - 1991م.
- محمد أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، دار الفرقان، الأردن، د.ت، د.ط.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996م.
- محمد بن أحمد السرخسي (ت: 483هـ)، المبسوط، د.ت، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1414هـ - 1993م.
- محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1992م.
- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1986م.
- محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1401هـ - 1981م.
- المرداوي علاء الدين أبو الحسن (ت: 885هـ)، التحبير شرح التحرير. ت: عبد الرحمن الجبرين وجماعة، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط1، 1421هـ، 2000م.

- ابن منظور محمد بن مكرم (ت: 711هـ)، لسان العرب، د.ت، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي القاهرة، ط2، 1996م.
- يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط1، 1413هـ- 1994م.

الهوامش:

[1]- الفيومي أحمد بن محمد بن علي (ت: 770هـ)، المصباح المنير، د.ت، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، 426/2.
[2]- ابن منظور محمد بن مكرم (ت: 711هـ)، لسان العرب، د.ت، دار صادر، بيروت، ط3، 1414ه، 468/11.
[3]- ابن منظور، لسان العرب، 471/11.
[4]- ينظر: الغزالي أبو حامد (ت: 55هـ)، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل وسالك التعليل، ت: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1971م، ص21.
[5]- الآمدي بن أبي علي بن محمد (ت:631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت دمشق، لبنان، ط2، 1402هـ، 202/3.
[6]- البيضاوي عبد الله بن عمر، (ت: 685 هـ) منهاج الوصول إلى علم الأصول، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ص98.
[7]- ينظر: المرداوي، علاء الدين أبو الحسن (ت: 885هـ)، التحبير شرح التحرير، ت: عبد الرحمن الجبرين وجماعة، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط1، 1421هـ، 2000م. 3177/7. الآمدي، أبو الحسن، (ت: 631هـ) الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت،201/3.
[8]- إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت: 790هـ)، الموافقات، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ - 1997م، 410/1.
[9]- الجرجاني علي بن محمد (ت: 816هـ)، التعريفات، ت: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1403هـ -1983م، ص61.
[10]- ينظر: يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط1، 1413هـ- 1994م، 123. ومحمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1401هـ - 1981م، 130 – 133.
[11]- الفيومي ، المصباح المنير، 345/1.
[12]- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد (ت: 505هـ)، المستصفى، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1413هـ - 1993م، ص174.
[13]- الرازي محمد بن عمر (ت: 606هـ)، المحصول، ت: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط3، 1418هـ - 1997م، 159/5.
[14]- المصدر نفسه.
[15]- العز بن عبد السلام (ت:660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ت: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، 1414هـ - 1991م ، 14/1.
[16]- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: "الحدود"، باب: "في الرجل يسرق في الغزو، أيقطع؟"، رقم: 4408، 142/4. حكم الألباني: صحيح.
[17]- القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت:684هـ)، الفروق، عالم الكتب، د.ط، 126/2.
[18]- الشاطبي، الموافقات، 74/3.
[19]- الطاهر بن عاشور (ت:1393هـ)، التحرير والتنوير، د.ت، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1984 م، 168/17.
[20]- سنن ابن ماجة، رقم: 2340، 784/2. حكم الألباني: صحيح.
[21]- الأصفهاني محمود بن عبد الرحمن (ت: 749هـ)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ت: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، ط1، 1406هـ - 1986م، 123/3.
[22]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: "المغازي"، باب: "بعث أبي موسى، ومعاذ إلى اليمن"، رقم: 4343، 161/5.
[23]- ينظر: الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل وسالك التعليل، من ص144- 158، ومن ص190-199، والأرموي، صفي الدين، (ت: 715هـ)، ت: محمود نصار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ ، 2005م، 268/2.
[24]- الزركشي أبو عبد الله(ت: 794هـ)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، مكتبة قرطبة، ط1، 1998م، 12/3.
[25]- الشاطبي، الموافقات، 46/2.
[26]- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د.ت، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط1، 1412 هـ - 1992م، ص239.

[27]- الرازي، المحصول، 165/5.
[28]- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن (ت: 772هـ)، نهاية السول شرح منهاج الوصول، د.ت، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1420هـ- 1999م، ص327.
[29]- الشاطبي، الموافقات، 63/2.
[30]- ينظر: الغزالي، المستصفى، ص173
[31]- البوطي، ضوابط المصلحة، مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت، ص334.
[32]- الإيجي عضد الدين عبد الرحمن (ت: 756 هـ)، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1424 هـ - 2004 م، 424/3.
[33]- ينظر: الجويني، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي (ت: 478هـ)، البرهان في أصول الفقه، ت: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1418 هـ - 1997 م، 161/2.
ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت:728هـ)، مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، د.ط، 1416هـ/1995م، 583/20.
وابن قيم الجوزية، شمس الدين (ت:751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ - 1991م، 30/2.
[34]- الشاطبي، الموافقات، 41/5.
[35]- الطوفي، شرح الأربعين النووية ملحق برسالة المصلحة في التشريع الإسلامي لـ: مصطفى أبو زيد، ص126.
[36]- المصدر نفسه، 142.
[37]- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996م، ص191.
ومحمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1986م، ص572.
[38]- ينظر: الغزالي، المستصفى، 375.
[39]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 48/20.
[40]- ينظر: الشاطبي، الموافقات، 46/2.
[41]- ينظر: ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر (ت:751 هـ)، مفتاح دار السعادة، ت: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1432 هـ، 98/2.
[42]- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 189/2.
[43]- محمد بن أحمد السرخسي (483هـ)، المبسوط، د.ت، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1414هـ - 1993م، 110/13.
[44]- الشاطبي، الموافقات، 78/2.
[45]- الشاطبي، الموافقات، 63/2.
[46]- ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة، 53.
[47]- البوطي، ضوابط المصلحة، 54.
[48]- الشرفي عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001م، ص70.
[49]- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي القاهرة، ط2، 1996م، ص146.
[50]- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1988م،375.
[51]- محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1992م.
[52]- ينظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2000م، 92-93.
[53]- ينظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت: 751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ - 1991م، 11/3.
[54]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 129/28.
[55]- عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، منشورات المكتبة العكرية، بيروت، ط3، د.ت، ص435.
[56]- محمد أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، دار الفرقان، الأردن، د.ت، د.ط، ص228.
[57]- عبد القادر عودة (ت: 1373هـ)، الإسلام وأوضاعنا السياسية، د.ت، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، د.ط، 1401هـ - 1981م، ص209.
[58]- أحمد حماني، فتاوى الشيخ أحمد حماني، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1433هـ-2012م، 381/2.
[59]- عدلان عطية، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، دار الكتب المصرية، ط1، 2011م، ص366.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 863 – 876
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الأسرة الجزائرية والانحراف الفكري للأبناء
- بين تداعيات المشكلة وسبل الوقاية -

The Algerian family and the intellectual deviation of the children
- Between the repercussions of the problem and the means of prevention -

د/ عبد الباقي عجيلات
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة محمد لمين دباغين سطيف2
a.adjilat@univ-setif2.dz

تاريخ الإرسال: 2021/01/10 تاريخ القبول: 2022/05/10

الملخص:
يعتبر الانحراف الفكري لدى الأبناء نتيجة منطقية لقناعات راسخة لديهم تأسست على أفكار خاطئة ومناهضة في الأساس لما هو متعارف عليه اجتماعيا من دين وقانون وقيم ومعايير ... إلخ، وهم حينما ينحرفون فكريا يتجلى ذلك من خلال جملة من السلوكات الملفتة للانتباه والتي تعكس غالبا غرابة أطوارهم وذلك الغموض الذي يلف شخصياتهم ويطوقها من كل جانب، فيصبحون محل استغراب ثم ما يلبثون أن يتحولوا إلى موضع استهجان ونبذ ونفور من طرف الآخرين.

إن تمرد الأبناء على القيم والمبادئ والتعاليم الدينية أو تصويرها على ما ليست عليه في الواقع أو تكييفها وفق ما يتفق ومصالحهم الشخصية لهو من أكثر الأمور دلالة على تطرفهم وانحرافهم الفكري، الأمر الذي يجعل منهم مصدر خطر يهدد المجتمع ككل. ويستوجب تدخلا اجتماعيا من أجل تصحيح أفكارهم ومبادئهم الضالة وتوجيههم الوجهة السليمة قبل أن ينتقلوا من مرحلة التفكير المُشَوَّه إلى الممارسات الإجرامية.

وعليه تعد الأسرة هي المؤسسة الاجتماعية الأنسب للتعامل مع هذه الشريحة الاجتماعية وتوجيهها نحو ما يتفق ومصالح المجتمع الذي ينتمون إليه وتجعل منهم بذلك أداة بناء لصرحه لا معول هدم له، خصوصا وأنها أكثر الجماعات الاجتماعية تأثيرا على ميولاتهم واتجاهاتهم ومنطلقاتهم الفكرية والأقدر على تصحيحها.

وفي هذا السياق جاءت الدراسة الحالية لتوضح ماهية الانحراف الفكري وتمثلاته وعوامل ظهوره لدى الأبناء وتداعياته على الفرد والمجتمع، وأهم الأدوار الأسرية في مجال وقايتهم من مغبة الوقوع فيه.

الكلمات المفتاحية: الأسرة؛ الوقاية؛ الأبناء؛ الانحراف؛ الانحراف الفكري.

Abstract:

Intellectual deviation results from wrong ideas gained from comrades, classmates, or chat rooms. These ideas are against religion, law, etc.

Deviant children are usually obscure children, and soon become socially ostracized.

One of the signs of children's radicalization is their rebellion against religious teachings, values and social norms, and thus they become a threat to society as a whole

The family is the most suitable social institution to deal with this social stratum and works to guide it towards the interests of the society to which they belong, especially since the family is the most social group influencing their tendencies, attitudes, and intellectual points of view.

In this context, the current study aims to clarify the nature of intellectual deviation, its manifestations, its causes, and its repercussions on the individual and society, and the most important family roles in protecting them from falling into it.
Key words: family; prevention; children; deviation; thought; intellectual deviation.

مقدّمة:

تعد تربية الأبناء وإعدادهم للحياة الاجتماعية من أهم مسؤوليات التي تضطلع بها الأسرة، وذلك من خلال إكسابهم للقيم والأفكار والأخلاق والمعايير والاتجاهات الإيجابية التي يقرها المجتمع، والتي تسمح لهم بالتكيف والاندماج فيه بكل يسر وشغل الأدوار المتوقعة منهم مستقبلا، وبهذا تصبح الأسرة عامل التأثير المهم في المنظومة الفكرية لأفرادها، فمن خلالها يتمثلون لنفس ما يتمثل إليه أفراد المجتمع في سلوكاتهم ومواقفهم واتجاهاتهم... بشكل كبير وتتوحد أحكامهم حيال مسألة الخير والشر، الحسن والقبيح أو السيء، فالفعل الخيّر ما كان خادما للصالح العام، والشر ما كان خادما للمصالح الشخصية وعلى حساب مصالح الآخرين، ويتنافى مع الشرع والعرف والقانون.

ويعد خروج الفرد في تفكيره عن هذه الأطر التصورية التي يقرها المجتمع انحرافا فكريا، لأنه يعتقد عكس ما يعتقده أفراد المجتمع، وقد يصل به الأمر إلى درجة التعصب لأفكاره الخاطئة وقناعته بجدواها، فيسلك بذلك سلوكات مناهضة لها، والتي قد تكون خطيرة في بعض الأحيان.

وبما أن الأسرة هي الجماعة الاجتماعية الأولى التي يتعامل معها الفرد فهي المسؤولة عن حمايته من الوقوع في مغبة هذا الانحراف، وهذا ما يدفعنا إلى محاولة الإجابة عن التساؤل التالي:

- ما هي أدوار الأسرة الجزائرية في وقاية أبنائها من الانحراف الفكري؟

1- تحديد المفاهيم:

1-1- مفهوم الأسرة: تعتبر الأسرة "جماعة اجتماعية بيولوجية نظامية، تتكون من رجل وامرأة (تقوم بينهما رابطة زواجية مقررة) وأبنائهما، ومن أهم الوظائف التي تقوم بها هذه الجماعة إشباع الحاجات العاطفية، وممارسة العلاقات الجنسية، وتهيئة المناخ الاجتماعي الثقافي الملائم لرعاية وتنشئة وتوجيه الأبناء"[1].

"والأسرة هي وحدة اجتماعية في معظم المجتمعات مكرسة لضمان التنشئة الاجتماعية للأفراد، وهي تشكل موضوعا متميزا لعلم الاجتماع، ففي الأسرة وفي مرحلة الطفولة تنقل القيم والمعايير والمهارات اللغوية والمعرفية، والمواقف، ومجموعة من الأحكام التي تميز الأفراد طوال حياتهم، بمعنى أن الأسرة ما زالت في قلب عملية إعادة الإنتاج الاجتماعي"[2]، وتعمل من خلال التنشئة الاجتماعية على نقلها عبر الأجيال، وهي بذلك تساهم في بقاء المجتمع والحفاظ عليه واستمراره، ومادامت نواته الأولى فهي تحمل نفس مواصفاته "فإذا امتاز هذا المجتمع بالثبات امتازت هي الأخرى بذلك، أما إذا كانت في مجتمع متغير أو ثوري تتغير هي الأخرى وفق نمط هذا التغيير وظروفه في المجتمع"[3].

وتعتبرها سميرة أحمد السيد بأنها "أول وأهم النظم الاجتماعية التي أنشأها الإنسان لتنظيم حياته في الجماعة، وبذلك تعتبر الأساس الذي يقدم الفرد لجميع مؤسسات المجتمع ونظمه الاجتماعية"[4].

ومن خلال ما سبق يتضح لنا أن الأسرة هي جماعة اجتماعية تتكون من ذكر وأنثى بالغين مرتبطين بعلاقة يقرها المجتمع، يترتب عنها جملة من الحقوق والواجبات لدى أفرادها، وعادة ما يتمخض عن هذه

العلاقة إنجاب أبناء، وقد لا يحدث ذلك، وفي بعض الأحيان يلجأ الزوجان إلى تبني طفل ما، وتعتبر التنشئة الاجتماعية للأبناء من أهم الوظائف الأساسية التي توكل لها.

1-2- مفهوم الانحراف: "إن هذا المصطلح الذي بدأ استخدامه مؤخرا نوعا ما قد حل مكان مصطلح عدم التنظيم أو المرض، ولم يستعمل في علم الاجتماع الأمريكي إلا منذ نهاية الخمسينيات، ويقصد به مجموعة السلوكيات الفردية أو الجماعية التي لا تتوافق مع الانتظارات والمعايير والقيم التي يعبر عنها أو يتقاسمها أعضاء مجموعة ما، فإنها تتسبب في خلق جو من التوترات ونشوب الصراعات، وتثير الرفض، وتتسبب أيضا في سلسلة عقوبات وتأنيب العزلة ولوم تنفيذها"[5].

الانحراف من هذا المنطلق يشمل كل سلوك يخرج عن الأطر التي يقرها المجتمع من عادات وتقاليد ومعايير خلقية وتشريعات دينية، وقد يتعدى ذلك إلى القوانين الوضعية التي تُجَرم فاعله وتعرضه للعقاب، ويتحول بذلك إلى سلوك إجرامي.

كما يعرف بأنه "خروج عن العرف أو المعايير المألوفة"[6]، وهذا الطرح لا يختلف في مضمونه عن الرأي القائل بأن الانحراف يعني " بُعد الفرد عن التمسك بالمبادئ والاتجاهات والفضائل التي من شأنها أن تراعي صالح نفسه وصالح الجماعة، وتمسكه بمبادئ واتجاهات سلوكية محطمة للذات، ومضرة للجماعة، وذلك لأسباب نفسية أو اعتقادية أو اجتماعية"[7].

ولا ينحصر السلوك الانحرافي بمجال دون الآخر "فقد يكون اجتماعيا وقد يكون خلقيا ودينيا وقد يكون قانونيا، فإذا كان الانحراف عن قيم المجتمع ونظمه وتقاليده الأصلية سمي انحرافا اجتماعيا، وإذا كان عن القيم والمبادئ الخلقية والتعاليم الدينية سمي انحرافا خلقيا أو دينيا، وإذا كان عن القواعد التي رسمتها القوانين الوضعية سمي انحرافا قانونيا، ويمكن أن يضاف إلى ذلك الانحراف النفسي الذي يعني الخروج عن العمليات النفسية السوية وعن معايير السلوك السوي"[8].

والشخص المنحرف هو "شخص لا يتفق سلوكه واتجاهاته مع الأنماط الشائعة في المجتمع أو المعايير السائدة فيه"[9].

وقد يرجع سبب الانحراف لدى الشخص إلى الظروف الاجتماعية والاقتصادية السيئة التي يعيشها، أو إلى رفاق السوء وكذا البرامج التلفزيونية الهدامة... إلخ، في حين هناك "من يُرجع أسباب الانحراف إلى خليط من الدوافع تتسلط وتقوى في نفسية الإنسان فتصرفه عن السلوك السوي وتجرفه نحو الانحراف"[10].

ومنه نخلص إلى أن الانحراف هو كل سلوك يقوم به الفرد يتعارض مع القواعد والأطر الاجتماعية والثقافية التي يقرها المجتمع كتقليد الغرب في اللباس أو قصة الشعر أو في معاملاتهم كما وقد يتعدى السلوك الانحرافي الإطار القانوني مما يستوجب العقاب ويسمى في هذه الحالة إجراما، وعادة ما يكون هذا التصرف نتيجة تأثير ظرف ما أو قد يكون ذلك بناء على قناعات الفرد الخاطئة.

1-3- مفهوم الفكر: يعرف الفكر بأنه "المحصلة النهائية للمعطيات التي يُدركها العقل الإنساني بالحواس، أو الاستنباط باعتبار العقل هو مركز تقويم وبلورة كافة المعطيات في إطار ما ترسخ لديه من القيم والعلوم والمعارف والخبرات المكتسبة"[11].

ويعرف بأنه "عملية عقلية تسمح للإنسان عمل نموذج للعالم، وبالتالي التعامل معه بفعالية حسب غاياته وخططه ورغباته، والمفاهيم التي تماثل الفكر هي القدرة على الحس والوعي والأفكار والخيال"[12].

كما أن "الفكر يعني جملة النشاط الذهني ويقصد به الصورة الذهنية لأمر ما، ويقصد بالفكر أيضا إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة المجهول"[13].

وعموما يمثل الفكر مدركات الإنسان وتصوراته حول واقعه الاجتماعي بكل ما يحمله من معطيات، ويظهر ذلك في سلوكه ومواقفه حيال العديد من القضايا، كما يتم ذلك من خلال إعمال العقل.

1-4- مفهوم الانحراف الفكري: يعرف الانحراف الفكري بأنه: "عدم الاتساق أو تطابق الفكر الشخصي بانطباعاته، وتصوراته، وآرائه مع مجموعة من المبادئ والقيم العقائدية والثقافية أو السياسية المستقرة في المجتمع، وهذه الحالة من الانحراف في الفكر قد تكون فردية أو على مستوى الأفراد كما هو الحال لدى الجماعات التكفيرية أو المذاهب الهدامة"[14].

والمقصود بالانحراف الفكري أيضا "اختلال في فكر الإنسان وقيمه الروحية والأخلاقية التي تدفعه للإضرار بالمجتمع وتفكيك وحدته"[15].

ومنهم من يرى أنه "اختلال في فكر الإنسان وعقله والخروج عن الوسطية والاعتدال في فهمه وتصوراته وتوجهاته للأمور الدينية والسياسية إما إلى الإفراط أو إلى التفريط"[16].

ويشير محمد بن أحمد عوض البربري في تعريفه للإنحراف الفكري أنه" إذا اطمأن الناس على ما عندهم من أصول وثوابت وأمنوا على ما لديهم من قيم ومبادئ فقد تحقق لهم الأمن في أسمى صوره وأجلى معانيه وأنبل مراميه، وإذا تلوثت أفكارهم بمبادئ وافدة ومناهج دخيلة وأفكار منحرفة وثقافات مستوردة فقد جاس الخوف خلال ديارهم وحل بين ظهرانيهم، ذلك الخوف المعنوي الذي يهدد كيانهم ويقضي على مقومات بقائهم"[17].

وهو أيضا يعبر عن "منظومة من المعتقدات والأفكار المنحرفة أيًّا كانت طبيعتها القائمة على الغلو في معتقداتها والمنافية للفطرة السليمة والخارجة على الضوابط العقلية في النظرة إلى الذات وتصوراتها من جانب، وفي تحديد العلاقة مع الآخر وتصوراته من جانب آخر"[18].

ونخلص مما سبق إلى أن الانحراف الفكري هو خروج الفرد في أفكاره وتصوراته واعتقاداته عما هو متعارف عليها في المجتمع وانتهاكه لقيمه معاييره وعاداته وتقاليده ... إلخ، حيث يصبح خطيرا على أمنه واستقراره، ويتطلب منه الأمر اتخاذ التدابير الضرورية لمواجهته.

2- الأمن الفكري وأهميته في المجتمع:

"وتنطلق أهمية الأمن الفكري على وجه الخصوص من أهمية الأمن العام أو الشامل الذي يعد واحدا من أبرز المطالب الرئيسية للحياة الآمنة المستقرة التي ينشدها الإنسان في أي زمان ومكان، كما أنه (أي الأمن الشامل) من جملة الحاجات الضرورية والرئيسية التي لا يستغني عنها الفرد والمجتمع"[19].

ويعد الأمن الفكري سببا وجيها في الاستقرار الاجتماعي وذلك نظرا لحالة التجانس الموجودة بين أفراد المجتمع الواحد من حيث القيم والأخلاق والتوجهات والعقائد ... إلخ الأمر الذي يجعلهم بمنأى عن أي صراع في هذا الشأن، ويكون مدعاة للتعاون والتفاعل والتنافس أيضا، وعليه فهو يمثل مطلبا حيويا للدول والمجتمعات قاطبة لأن تحقيق التنمية الشاملة بها مرهون بتحقيقه.

وتحقيق الأمن الفكري للأفراد في المراحل المبكرة من حياتهم يكون بالغ الأهمية لأنه يسهل عليهم الاندماج في المجتمع وشغل أدوار ومكانات اجتماعية معينة، وانحراف الفرد فكريا سيؤثر سلبا على علاقته بالآخرين وتصوراتهم عنه كما يؤثر على مكانته الاجتماعية، وقد يتسبب ذلك في تعرضه للنبذ الاجتماعي بسبب أفكاره الشاذة التي تتنافي مع العقل والدين، ويقع على عاتق المؤسسات الاجتماعية مسؤولية تحصين عقول أفرادها ضد الانحرافات الفكرية التي تعتبر مصدر خطر وتهديد لأمنها واستقرارها، فظاهرة الإرهاب الدموي كانت نتيجة هذه الانحرافات، وأدت بدورها إلى حدوث كوارث بشرية ووفاة الآلاف من الأبرياء،

ومادية من خلال السطو على الممتلكات العامة والخاصة وتدميرها أو نهبها، وأمنية ببث الخوف والقلق في النفوس... إلخ.

كما "تنبع أهمية الأمن الفكري من ارتباطه الوثيق بصور الأمن الأخرى، ومن علاقته الوظيفية بها، حيث أن الاختلال في الأمن الفكري سيؤدي إلى الاختلال في جوانب الأمن الأخرى دون استثناء، وينتج عنه انحرافات سلوكية تهدد الأمن والاستقرار كارتكاب الجرائم بصورها المختلفة وفي مقدمتها الإرهاب والعنف، فبتحقيق الأمن الفكري يمكن القضاء على الانحراف الفكري الذي يعد من أهم مهددات الأمن والنظام، ولاشك أن جميع الانحرافات الفكرية والسلوكية والنشاطات المضرة بمصالح الناس ومقاصد الشرع يكون وراءها فكر منحرف"[20].

"ومما يؤكد أن الأمن الفكري من أهم مقومات تحقيق الأمن في عمومه، وبه تتحقق الحماية للمكتسبات الوطنية، ومن خلاله تتحقق أهم مقاصد الشريعة الإسلامية في المحافظة على الضروريات الخمس(الدين والنفس والعرض والعقل والمال) التي لا تستقيم الحياة دونها"[21]، بالإضافة إلى:

- "أن الأمن الفكري حماية لأهم المكتسبات وأعظم الضروريات: دين الأمة وعقيدتها وحماية الأمن من هذا الجانب ضرورة كبرى، وهو حماية لوجودها وما تتميز به عن غيرها من الأمم.
- أن اختلال الأمن الفكري يؤدي إلى اختلال الأمن في الجوانب الجنائية والاقتصادية وغيرها، فكثيرا ما يكون القتل وسفك الدماء وانتهاك الأعراض نتاج أفكار خارجة عن دين الله تعالى، والمتأمل في تيارات الغلو في المجتمعات المسلمة يجد أن أفعال الغلاة من قتل وتفجير هي نتاج فكر معوج.
- أن الضرر المتوقع من الإخلال بالأمن الجنائي أو انتهاك الأموال والأعراض في معظمه محدود بمن وقع عليه الجرم، أما ضرر الإخلال بالأمن الفكري فإنه يتعدى إلى كل شرائح المجتمع على اختلاف مستوياتها.
- أن منافذ الغزو الفكري أوسع من أن تغلق، فالأمن الفكري يحتاج إلى حراسة لكل دار بل لكل عقل وحمايته من الاختراق قدر الإمكان وهذا يوسع المسؤولية"[22].

3- الأسرة الجزائرية والأمن الفكري للأبناء:

يعد إرساء الأمن الفكري في المجتمع الجزائري من بين الأمور التي توليها الأسرة الجزائرية اهتماما خاصا، وذلك من خلال ممارستها لسلطة الضبط الاجتماعي على أفرادها، والتي لا تنحصر في حقيقة الأمر على متابعة سلوكات الأبناء فقط بل تتعدى إلى التركيز أيضا على أفكارهم وتصوراتهم وميولاتهم واتجاهاتهم ومدى اتسامها بالايجابية والتقبل من طرف المجتمع، وتستند في إصدار أحكامها حيالهم إلى عدة محكات منها: العادات والتقاليد والأعراف والدين والقانون ... إلخ.

ويعتبر الدين الإسلامي المرجعية الأولى التي تحتكم إليها الأسرة الجزائرية في معاملاتها وتوجهاتها وعلى وجه أخص في تربية أبنائها وتمييزها بين الأفعال والممارسات المقبولة والمرفوضة اجتماعيا تحت ما يسمى الحلال والحرام، وفي هذا الإطار يرى أبو حامد الغزالي أن الأخلاق الفاضلة لا تكون إلا نتيجة لتربية سليمة في مرحلة الصبا أو الطفولة، إذ هي المرحلة التي ترتكز فيها الأخلاق في النفس البشرية، فإذا كان النشوء صالحا كان البلوغ واقعا مؤثرا ناجحا يثبت في قلبه، كما يثبت النقش في الحجر"[23]، وهي بذلك تعتمدها وسيلة لتشكيل شخصيات الأبناء على النحو الصحيح

"فإذا كانت الأسرة تخدم المجتمع كأداة لنقل الثقافة، فإنها تخدم الفرد أيضا كأداة للتنشئة الاجتماعية، إذ تعد الأسرة أطفالنا للمشاركة في المجتمع، فهي تمهد الطفل لتقبل السلطة في المجتمع، وتمهده في الوقت نفسه لحب المجتمع والتعاون مع أعضائه، وذلك بمزيج عجيب من الحب والسلطة لا يمكن أن يوجد إلا في

الأسرة، فالآباء يمثلون تركيبة عجيبة من السلطة والحب فيتدرب الطفل من خلال حبه لوالديه على الطاعة وتقبل السلطة واحترام القانون...الخ"[24].

والتربية السليمة للأبناء تجعلهم أكثر توافقا من الناحية النفسية والاجتماعية، كما تنمي استعداداتهم واتجاهاتهم وتصقل خبراتهم بالشكل الذي يؤهلهم لشغل أدوار اجتماعية مستقبلا، فالأسرة الجزائرية عن طريق التربية تخلق درجة من التجانس بين أبنائها وأفراد المجتمع بفضل المنظومة القيمية والمعرفية التي تُكسبها للأبناء وهي بذلك تضمن درجة من الاستقرار والأمن النفسي والاجتماعي، وأن أي تنكر لهذه القيم والمعايير والتي تمثل في الأساس ضوابط للسلوكات يعد تمردا عليها وعلى المجتمع ككل وانحرافا اجتماعيا.

4- مظاهر الانحراف الفكري لدى الأبناء:

قد يتخذ الانحراف الفكري لدى الأبناء عدة مظاهر نذكر أهمها:

- الاعتقاد برجعية الدين الإسلامي وأن نظمه وأحكامه لا تتماشى والتطورات الحديثة التي تعرفها البشرية، وعدم جدواه كمحدد للمعاملات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، والإيمان بالعلمانية والسعي لتطبيقها في الحياة اليومية، والمتمعن في تاريخ الإسلامي يجد خلاف ذلك، وإغفاله أن "الإسلام دين يتوافق مع الفطرة البشرية التي فطر الله الناس عليها، تلك الفطرة تدعو إلى الاتزان، وتغليب العقل، وهذا الإتباع يجنب الإسلام ما يلصق به من افتراءات واتهامات باسم الإسلام، ويسد أي ذريعة أمام كل مغرض وحاقد على الإسلام وأهله"[25].
- تفسير الأبناء للدين وتعاليمه تبعا لأهوائهم وعدم فهمهم له بالشكل المطلوب و"الأخذ بظواهر النصوص دون فقه ولا اعتبار لدلالة المفهوم، ولا قواعد الاستدلال، ولا الجمع بين الأدلة، ولا اعتبار لفهم العلماء، ولا نظر في أعذار الناس، وهذا المنهج سبب لصنوف من الانحراف والضلال، وأشد ذلك وأعظمه خطرا التكفير، والحكم بذلك على الأشخاص والجماعات والأنظمة دون فقه أو تثبت أو اعتبار للضوابط الشرعية، وهو ما وقع فيه بعض الأفراد والجماعات في هذا العصر، حيث توجهوا إلى تكفير الناس بغير برهان، ورتبوا على ذلك استباحة الدماء والأموال، والاعتداء على حياة الناس الآمنين المطمئنين في معاشهم، والاعتداء على مصالحهم العامة التي لا غنى للناس في حياتهم عنها، فحصل بذلك فساد كبير في المجتمعات الإسلامية"[26].
- اعتبار الوالدين أشبه بخادمين للأبناء وموكلين بتلبية مختلف متطلباتهم، ولا طاعة لهما في حال ما تعارضت آراؤهما مع ميولات وطموحات الأبناء، إضافة إلى قلة الاحترام والولاء لهما، ويرى See G Duncan Mitchell أن السلوك الانحرافي "شكل من أشكال السلوك يعبر عن عدم الامتثال للمعايير الاجتماعية طبقا لتوقعات الجماعة، وسيتبين أن مثل هذا الانحراف لا يتوقف على مرتكبه فقط وإنما يعتمد على الفعل المنحرف وعلى تقبل الآخرين له، فأي تهديد للقانون ولقيم المجتمع المتعارف عليها من قبل الفرد أو الجماعة يعدّ سلوكا منحرفا قد يتسبب في ظهور مشكلة اجتماعية، وفي هذه الحالة يتعرض المنحرف بمقتضى فعله لطائلة العقاب سواء كان في شكله المعنوي أو شكله المادي"[27].
- ارتداء الملابس الضيقة الممزقة كتعبير من الأبناء عن مسايرتهم للركب الحضاري أو تشبههم بأحد لاعبي كرة القدم أو ممثلي السينما المشهورين.
- تشبه الذكور بالإناث من حيث اللباس بمختلف الألوان الزاهية وارتداء الحلي والأساور وحلق الوجه تماما وإطالة الشعر، وتشبه الإناث بالذكور من خلال ارتداء البناطيل الضيقة وقص الشعر والمشي كالرجال ... إلخ، ويرى ميرتون Merton "أن لكل مجتمع أهدافا معينة يسعى لتحقيقها من خلال أو بواسطة وسائل

مشروعة ارتضاها المجتمع، ولكن داخل كل مجتمع نجد أن هناك بعض الأفراد أو الجماعات الصغيرة التي حرمت من تحقيق هذه الأهداف، وبالتالي فإنهم يتبعون وسائل غير مشروعة للوصول إلى ما يبتغون وهم بذلك يخرجون عن عرف الجماعة وعلى قوانينها التي ارتضتها"[28].

- محاولة تغيير خلق الله فقد يلجأ بعض الأفراد إلى محاولة تغيير جنسهم من ذكور إلى إناث أو العكس، وهم من يطلق عليهم بالمتحولين، ووجود ميول قوي لدى الشخص تجاه الجنس الآخر، ومماثلته في تصرفاته، ويرد هذا من الناحية العلمية إلى التنشئة الاجتماعية التي تلقاها في أسرته ولجنس الأفراد الذين احتك بهم طيلة تلك الفترة، فالطفل الذي ينشأ في بيت معظمه إناث ستشبه تصرفاته الإناث إلى حد كبير في المستقبل، أما الأنثى التي تقضي معظم طفولتها مع الذكور فتكون أميل لتقليدهم مستقبلا في تصرفاتها.
- اللجوء إلى إقامة العلاقات العاطفية والتي عادة ما تنشأ بين طرفين من جنسين مختلفين في سن مبكرة وطموحهما القوي في بناء أسرة سعيدة، في حين لو أمعنا النظر لوجدنا أن كل طرف منهما عاجز عن تحمل مسؤوليته حيال نفسه، فكيف لهما أن يفكرا في الاقتران والزواج في الوقت الذي لازال الإبن يتلقى مصروفه اليومي من والده، والبنت التي لازالت الأم ترعى شؤونها وتنظف ملابسها وتحضر لها طعامها، والسبب في ذلك تعلق الأبناء بالأحلام الزائفة والبعد عن الواقع الاجتماعي الذي ينتمون إليه بكل ما يحمله من تحديات، وكان للقنوات الفضائية الدور البارز في هذا الشأن من خلال ما تبثه من سموم في عقول الناشئة والشباب عبر برامجها التي تتصدرها المسلسلات التركية المدبلجة التي ترتكز على الحب والعنف والخيانة الزوجية ... إلخ وإتاحتها في مواقعها على الأنترنت للمشاهدين.

وعلى الرغم من كل ما تحمله هذه البرامج من قيم فاسدة، فقد "استطاع الإعلام الجديد أن يهيمن على عقول كثير من الشباب بحيث أصبح رهينة تحت سيطرته يبث لهم الأفكار التي تجعل منهم مسطحي الوعي، والذين يمكن التحكم فيهم فيما بعد، وإفراغ عقولهم من كل تفكير جاد حيث تغيب عن عقولهم الإبداع والتفكير السليم والصحيح الذي يربطهم بواقعهم ومجتمعهم ومصيرهم ليتحولوا إلى سلعة استهلاكية تحركها تقنيات التكنولوجيا وفق أهداف إيديولوجية قد تخالف انتماءهم الحضاري"[29].

- محاولة التحرر من العادات والتقاليد واعتبارها قيودا تحول دون تقدم الأبناء والتعبير عن إرادتهم.
- قناعة الأبناء بأن سبل النجاح في الحياة يتضح من خلال تحقيق المصالح الشخصية في وقت وجيز وبجهد أقل بحجة أن الغاية تبرر الوسيلة وأن هذا السلوك في نظرهم يعبر عن حنكتهم وحذقهم في الحياة ولو كان ذلك على حساب الآخرين، وعادة ما يُكتسب هذا السلوك عندما يتراجع الدور التربوي للوالدين في الأسرة أو عندما يشيع الفساد في الوسط الاجتماعي الذي ينتمي إليه الأبناء.

5- أسباب الانحراف الفكري لدى الأبناء:

- سوء المعاملة الوالدية للأبناء: "تعد أساليب المعاملة الوالدية التي يتعامل بها الطفل ذات تأثير بالغ في تكوين شخصيته في المستقبل لأن الطفل في فترة السنوات الأولى يتعلم الكثير من الخبرات التي تساعده على النمو السليم فإذا عومل معاملة حسنة يتوافر فيها الاحترام والتقدير والعطف استطاع أن ينمو نموا سليما صحيحا يتميز بالقدرة على التكيف مع نفسه ومع مجتمعه، أما إذا كان يعيش في جو يسوده العداء والإحباط وعدم الوفاء بالوعود فإن كل ذلك يؤدي إلى إيجاد مشاعر القلق وعدم الطمأنينة ... وتشير كثير من البحوث أن سوء المعاملة الوالدية للأبناء تحدث شروخا وشقوقا وضعفا في جوانب شخصية الأبناء يظهر انعكاسها في الفكر والسلوك، وقد يؤدي بالابن إلى الخوف أو الانتحار أو مقاتلة الوالدين أو إلى ترك البيت مما يعانيه من القسوة والمعاملة الأليمة"[30].

- الغلو في الدين: وذلك نتيجة الجهل بأحكام الشريعة الإسلامية وتعاليمها.
- التأثير السلبي لوسائل الإعلام من خلال ما تتضمنه من برامج هدامة للقيم والأخلاق والمعايير السائدة في المجتمع، أو من خلال برامج تشويه العقيدة الإسلامية وطمس الهوية الثقافية للأفراد ونشر الإباحية أو التحريض على الضوابط المجتمعية واعتبارها رجعية تتطلب التغيير خصوصا ما ينشر على بعض صفحات الأنترنت أو مثلما تفعل بعض المواقع الإرهابية التي تدّعي أنها مواقع جهادية في حين أن الجهاد يقوم على ضوابط شرعية معروفة.
- مشكلة تردي الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية لدى الأفراد وانتشار الفقر والبطالة في أوساطهم خصوصا إذا تزامن هذا الأمر مع مشكلة الفراغ التي يعاني منها الكثير من الشباب الذين يفتقرون لبرامج ترفيهية وثقافية تنفعهم إذ لا يجدون ما يفعلونه سوى الانصياع لأهوائهم وغرائزهم.
- تراجع دور المؤسسات الاجتماعية والتربوية كالمسجد والجمعيات ... إلخ في مجال التوعية وتوجيه اهتمام الأفراد لما يعود عليهم وعلى مجتمعهم بالفائدة.
- رفقاء السوء إذ تمثل جماعة الرفاق عاملا مهما من حيث التأثير على شخصية الفرد، حيث تتحدد من خلالها اتجاهاته وأفكاره ويكتسب منها قيمه ومعاييره، وتتحدد درجه انحرافه الفكري بحسب درجة الانحراف الفكري لجماعة الرفاق التي ينتمي إليها.
- التأثير السيء للأنترنت على الأبناء حيث "يتيح الاستخدام الفردي لصفحات الأنترنت والغوص فيها تجاوز الكثير من الطابوهات والممنوعات التي حرم منها الطفل، فيقيم العلاقات الافتراضية ويتخفى وراء الشاشة ليشبع رغباته خاصة في ظل غياب الرقابة الأبوية وفي ظل عدم وجود ضوابط أخلاقية أو رقابة عائلية ما يؤدي إلى الانهيار الأخلاقي للأطفال"[31]، كما تتيح الأنترنت "سهولة ارتكاب الطفل لأي سلوك منحرف أو غير سوي فضلا عن فقدان الحس الاجتماعي للطفل داخل الأسرة بسبب تحطم القيم والمبادئ المثلى من خلال غرف المحادثة أو الإدمان على المواقع الإباحية أو العنف والذي كثيرا ما يدفع الأطفال للإصابة بعدوى الأمراض الاجتماعية والنفسية والتي قد تجعل الباب مفتوحا لأنواع السلوك المنحرف"[32].
- غياب الرقابة الوالدية على استخدامات الأبناء لمواقع التواصل الاجتماعي وكذا عدم اختيارهم للمحتويات الإيجابية التي تكفل النمو المعرفي والروحي السليم لأبنائهم يجعلهم أكثر عرضة للانحراف خصوصا وأن الكثير من الأبناء يفضلون موقع اليوتيوب نظرا لما يتمتع به من سهولة في الاستخدام وتنوع في المحتوى وتقديمه للمعلومة بالصوت والصورة وهو ما كان له بالغ التأثير في نفوسهم وعقولهم، وهذا ما أكدته العديد من الدراسات العلمية من بينها دراسة شمس الهدى بن ميلود ولعلاوي خالد التي خلصت إلى النتائج التالية:
- "يتضمن برنامج اليوتيوب (ألسا وسبيدرمان) نقائض القيم وبنسبة عالية، فيؤثر هذا على أخلاق الطفل وينعكس في سلوكه وهي القسوة، الانتقام، الغضب، سوء المعاملة.
- عدم اهتمام برنامج اليوتيوب (ألسا وسبيدرمان) بالقيم الأخلاقية حيث وجدت بنسبة ضعيفة في المحتوى الذي تقدمه، يؤكد هذا بأن البرنامج لا يهتم بتنشئة الأطفال بقدر ما يهتم بتسليتهم لغرض تجاري.
- القيم التي يقدمها برنامج اليوتيوب (ألسا وسبيدرمان) لا تتلاءم وقيم المنطقة العربية، وهي تعمل على هدم القيم الأصيلة من خلال غرس نقائض القيمة عند الطفل.
- يشكل برنامج اليوتيوب (ألسا وسبيدرمان) خطرا حقيقيا على أفكار وأخلاق الأطفال، وبالتالي سلوكياتهم وطباعهم في المستقبل.
- يشكل استخدام اليوتيوب من قبل الأطفال خطرا على قيمهم الأخلاقية"[33].

- لقد أصبحت العولمة الثقافية تشكل مصدر خطر وتهديد للهوية الثقافية للمجتمع الجزائري من خلال سعيها المستمر لفرض منظومتها الثقافية التي تتنافى وقيمنا وعاداتنا تقاليدنا التي تعكس بجلاء هويتنا العربية والإسلامية من خلال توظيفها لتكنولوجيات الإعلام والاتصال نظرا لما تتسم به من قدرة فائقة في نفاذ المعلومة وجاذبيتها وبالتالي القدرة على التأثير في المتلقي والترويج لها باسم الحداثة والتطور واعتبارها النموذج المثالي الذي يستوجب تبنيه، "فالعولمة التي تغزو المجتمع العربي لم تستهدف البنية الاقتصادية والسياسية بل تتعدى ذلك بالقضاء على بنيتها الثقافية خصوصا الأفكار التي تقبل التحدي والاستمرار والمقاومة، فهي تغزو سيادة الدولة دون أخذ إذن من الأمم المتحدة فكأنها أشبه بأسلحة الدمار الشامل التي قد تترك أثرا سلبيا على المجتمعات والدول، فمنذ الاستعمار التقليدي حتى الاستعمار الكولونيالي وصولا إلى الغزو الثقافي الحالي قد تختلف الآليات التي تستخدم للغزو الثقافي على مجتمع ما، وإنما الهدف واحد تطور بتوظيف الإعلام والثقافة في مجتمعات العالم الثالث ولاسيما المجتمع العربي منها، لإعادة صياغة التبعية الاقتصادية ووضع إمكانياتها الثقافية في خدمة مصالح الدول المصدرة للعولمة ولاسيما الولايات المتحدة الأمريكية"[34].

ومن هنا تأخذ بعض المظاهر السلوكية في الانتشار بين مختلف الشرائح الاجتماعية التي تعكس انحرافا فكريا واضحا كالعلاقات بين الجنسين والاهتمام بالموضة اللباسية التي تعد امتدادا لثقافة المجتمعات الغربية ... إلخ.

كما "أحدث التقدم التقني في مجال البث الإعلامي الذي صاحب العولمة ثورة كبرى في حياة الناس وتغييرا بشكل مباشر في الوظيفة الأساسية لمؤسسات التنشئة، ولم تعد عملية التنشئة الاجتماعية اليوم مقصورة على الأسرة كمجموعة أولية ينتمي إليها الفرد، بل أصبحت تشاركها في هذا الدور مؤسسات أخرى ناتجة عن العولمة والتطور التكنولوجي وأصبحت شريكا أساسيا في العملية كمؤسسات الإعلام، فعولمة القيم أدت إلى تغير القيم الاجتماعية مع الحداثة نتيجة للتغير في المعلومات والإيديولوجيات والسياسة المتبعة في المجتمع مما أدى إلى التغير في البنية الاجتماعية والتي من خلالها تغيرت مصادر غرس القيم الثقافية والتي كانت تتمثل في الأسرة"[35].

6- تداعيات الانحراف الفكري للأبناء على الفرد والمجتمع:

يمكننا توضيح أهم هذه التداعيات في النقاط التالية:

- محاولة الشخص المنحرف فكريا التأثير على الناشئة خصوصا وأنها تفتقد للخبرة الكافية في الحياة وفي مقدمتها شريحة المراهقين إذ كلما كثر مؤيدوه قويت شوكته وازداد طموحه وتمرده أكثر على القيم والعادات والتقاليد باسم التحرر من العبودية وتأكيد الذات.
- الاتجاه نحو مختلف الممارسات غير المشروعة اجتماعيا كتعاطي المخدرات والمسكرات وتهديد أمن المجتمع واستقراره من خلال استخدام سلوك العنف تحت جملة من المبررات غير الموضوعية لفرض نفسه وآرائه واتجاهاته ومواقفه على الآخرين واللجوء إلى الجريمة في حال المعارضة.
- تحريف النصوص الدينية (القرآن الكريم والحديث الشريف) وإخراجها عن سياقها الذي وجدت فيه من خلال تفسيرها من دون علم أو دراية بمقاصدها الشرعية مثلما فعلت الفرق الضالة كفرقة الحشاشين، القرامطة، الباطنية... إلخ.

- الترويج لبعض الأفكار المنحرفة كمشروعية العلاقات الجنسية التي أرجعها عالم النفس سيغموند فرويد للاشعور والكبت، التي تتنافى وما يقره المجتمع، أو التحايل على الآخرين بدعوى الحذق والشطارة ... إلخ.
- انتهاك الحقوق الأساسية للأفراد والتعدي عليهم وعلى ممتلكاتهم كالحق في التعبير وإبداء الرأي، اللباس ... إلخ.
- الخسائر التي تتكبدها الدولة لمواجهة هذا الخطر من خلال تجنيد مصالح الأمن وإنشاء السجون وتوفير الأخصائيين النفسانيين والاجتماعيين والأطباء ... إلخ لإعادة تأهيل هذه الشريحة نفسيا واجتماعيا وصحيا ومهنيا وإعادة وإدماجها في المجتمع.

7- دور الأسرة الجزائرية في وقاية الأبناء من الانحراف الفكري:

- تقديم الرعاية المتكاملة لطفلها عبر "مراحله العمرية المختلفة حيث تتكون وتترسخ في وجدانه أهم القيم الدينية القائمة على صحيح قواعد الدين، والمفاهيم والسمات السلوكية والاتجاهات المختلفة، وتسهم فترة الطفولة الإنسانية الطويلة في تلقي الناشئة لأساسيات التربية الصالحة، حيث تستقي الطفولة من الأسرة ما يحدد معالم شخصيتها، فضلا عن توفير المناخ المناسب واستمرار المتابعة والمراقبة الدائمة لما يحيط بالوسط الطفولي من علاقات وسلوكات، والكشف المبكر لصور الانحراف الفكري والسلوكي، وتحديد العلاج الملائم في حينه، إن هذا الدور الديني والتربوي بالنسبة للتنشئة الفكرية خلال هذه المرحلة المفصلية في حياة الأجيال هو الذي يجعلها قادرة على التفكير السوي وإيجاد الحلول في كل ما يمكن أن يصادفها أو يعترض طريقها، وتكوين خياراتها الحياتية وهذه الوظيفة لا يمكن لأي جهة غير الأسرة بمفهومها البيولوجي القيام به على النحو الذي يتسق مع الإعداد الرشيد لبراعم المجتمع المعاصر"[36].
- "إبعاد الأبناء عن مصادر التطرف والغلو، وذلك بتحصينهم فكريا ضد ما يؤثر على عقولهم من كتب الفتاوى والمنشورات التي لا تعتمد على الأساس الصحيح من الكتاب والسنة وإنما تكون خاضعة للعواطف والأهواء"[37]، وتعريفهم بمناهل العلم والفكر الصحيح ومصادره من خلال إدماجهم في نظام الحلقات داخل المساجد، وتعريفهم بكبار الدعاة والمصلحين في المجتمع وحثهم على اتباعهم واتخاذهم قدوة حسنة لهم في حياتهم العلمية والعملية على حد سواء، هذا إلى جانب إنشاء مكتبة في البيت تتوافر على خيرة ما كتب في الأدب والفكر والسياسة والاجتماع ... إلخ، لتنمية مداركهم وملكاتهم العقلية والإبداعية.
- تخير الوالدين جماعة الرفاق المناسبة لأبنائهم والحرص على تمثلها لقيم المجتمع وأخلاقه وبُعدها عن كل مظاهر الانحرافات الفكرية والسلوكية.

ويوضح متعب بن شديد بن محمد الهماش بعض الأمور التي يمكن للأسرة القيام بها من باب وقاية أبنائها من الانحراف الفكري نذكر أهمها:

- "ترسيخ العلاقة بين التربية والأمن الفكري لأن التربية تقوي الحس الأخلاقي لدى الإنسان بما يجعله يضبط سلوكه في إطار الأخلاق، كما يجعله يسعى إلى تحقيق المصالح في إطار المبادئ التي يؤمن بها.
- تنمية مهارات الشباب في مجال الحد من تحكم العاطفة في المواقف الحياتية لأن الشك قد يؤدي بهم إلى التأزم الفكري، وهو في رأينا عامل سببي مؤثر في استقرار الأمن الفكري الرشيد.
- الحد من السلوك التعصبي لأنه يمثل ظلما في اتجاهين أو ميلا عن العدل أو القصد لأن الشرع والعقل يقضيان بأن نجعل من خلافاتنا أو التفاوت الكائن بيننا ميدانا فسيحا لإعمال المقارنة والموازنة على أساس من الفهم العميق بما يسهم في تحرير الحكم العقلي من سيطرة العواطف أو التعصب الفكري"[38].

- ضرورة اعتماد الوالدين لأسلوب الحوار في التعامل مع الأبناء لفهم احتياجاتهم والتعرف عن كثب على مشكلاتهم والبحث عن الطريقة الملائمة لمساعدتهم على تجاوزها دون التعصب للأفكار أو إصدار للأحكام المسبقة حيالهم.

خاتمة:

يتضح لنا مما سبق أن الانحراف الفكري للأبناء يتمثل في بعدهم عن التفكير السليم وتبنيهم لأفكار وقناعات تتنافى مع الأطر القيمية التي يقرها المجتمع، وعادة ما يتم اكتسابها من خلال البرامج التلفزيونية الهدامة أو الولوج إلى المواقع الإلكترونية المتطرفة دينيا أو فكريا أو مخالطة رفقاء السوء الذين يمتلكون لثقافة مناهضة لثقافة المجتمع الكبير الذي ينتمون إليه، وربما يرجع السبب إلى القيم الفاسدة لدى أحد أفراد الأسرة أو جميعهم.

وعموما تتشكل هذه المشكلة الاجتماعية خطرا كبيرا يهدد أمن المجتمع واستقراره وتتطلب المواجهة، واتضح لنا أن الأسرة من واجبها في هذا المقام وقايتهم من الانحرافات الفكرية، وتكون هذه الوقاية من خلال قيامها بجملة من الأدوار كالتنشئة الاجتماعية السليمة لهم ومتابعتهم في سلوكياتهم وممارساتهم ... إلخ.

وفي هذا الإطار نقدم التوصيات التالية:

- تضمين المناهج الدراسية بكل مقومات الهوية الوطنية والدينية والتأكيد للقائمين على العملية التعليمية على ضرورة اختيار الأساليب التربوية المناسبة التي تمكنهم من تلقينها بالشكل الصحيح للأبناء حتى يشبوا متشبعين بها وقادرين على الحفاظ عليها ونقلها للأجيال اللاحقة.
- توجيه اهتمام الدوائر البحثية إلى قضية الأمن الفكري في المجتمع وسبل تحقيقه وآليات التصدي لكل ما من شأنه زعزعة أمن المجتمع واستقراره لاسيما في ظل ما تفرضه وسائل الإعلام الغربية من تداعيات تمس بقيم الأفراد ومعتقداتهم ومقومات وجودهم الاجتماعي.
- في إطار سياسة الإعلام المضاد للهيمنة الثقافية الغربية يتوجب إعداد حصص وبرامج تلفزيونية وإذاعية ينشطها كبار المفكرين والدعاة والأخصائيين الاجتماعيين والنفسيين بهدف توعية المتلقين بمظاهر الانحراف الفكري وأسبابه واقتراح الحلول الناجعة له.
- تفعيل دور المؤسسات الدينية في مجال ترسيخ العقيدة الصحيحة في نفوس الأفراد وأذهانهم وتوعيتهم بمغبة الانحراف عنها.

قائمة المراجع:

الكتب باللغة العربية:

1- حسين عبد الحميد أحمد رشوان، المشكلات الاجتماعية دراسة في علم الاجتماع التطبيقي، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، 2010.
2- سميرة أحمد السيد، علم اجتماع التربية، دار الفكر العربي،القاهرة،ط2، 2004.
3- صونيا براميلي، الحالات الاجتماعية والتأهيل الاجتماعي (الجريمة- الاغتصاب- السجن)، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، 2009.
4- عاصم توفيق قمر وآخرون، المشكلات الاجتماعية المعاصرة، دار الفكر ناشرون وموزعون، الأردن، ط1، 2008.
5- عبدالرحمن بن علي الغامدي، قيم المواطنة لدى طلاب الثانوية وعلاقتها بالأمن الفكري، أجامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض،2010
6- مصطفى بوتفنوشت، العائلة الجزائرية التطور والخصائص الحديثة، ترجمة: أحمد دمبري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص19.
7- معلوي بن عبدالله الشهراني، أثر الحراك المعرفي على الأمن الفكري، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2011.

الكتب باللغة الفرنسية:
1- Fréderic Lebaron, La sociologie de A à Z 250 mots pour comprendre,Dunod, Paris, 2009
المعاجم والقواميس:
1- جيل فيريول، معجم مصطلحات علم الاجتماع، ترجمة: أنسام محمد الأسعد، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت.
2- فاروق عبده فلية وأحمد عبدالفتاح الزكي، معجم مصطلحات التربية لفظا واصطلاحا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، القاهرة، 2004.
3- فؤاد أبو حطب ومحمد سيف الدين فهمي، معجم علم النفس والتربية، الجزء الأول، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1984.
4- محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، 2005 .
5- محمود شاكر سعيد وخالد بن عبدالعزيز الحرفش: مفاهيم أمنية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ط2010،1.
الرسائل الجامعية:
1- ابراهيم يحياوي، القنوات الفضائية وثقافة الشباب الطالب الجامعي الجزائري أنموذجا، أطروحة دكتوراه علوم في علم الاجتماع، تخصص علم اجتماع التربية، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين/ سطيف2، السنة الجامعية: 2017-2018.
2- بندر بن علي بن سعيد آل مفضل الشهراني، تصور مقترح لتفعيل دور المدرسة الثانوية في تحقيق الأمن الفكري، رسالة ماجستير في التربية الإسلامية، قسم التربية الإسلامية، كلية التربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية الإسلامية، السنة الجامعية: 1430هـ .
3- خضر لكحل، تربية الطفل عند الغزالي ومقارنتها بتربيته عند روسو، رسالة ماجستير منشورة، معهد علم النفس وعلوم التربية، جامعة الجزائر،1990.
4- زيد بن زايد أحمد الحارثي، إسهام الإعلام التربوي في تحقيق الأمن الفكري لدى طلاب المرحلة الثانوية بمدينة مكة المكرمة ممن وجهة نظر مديري ووكلاء المدارس والمشرفين التربويين، رسالة ماجستير في الإدارة التربوية والتخطيط ، قسم الإدارة التربوية والتخطيط، كلية التربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، السنة الجامعية:2007-2008.
المجلات العلمية:
1- المعتصم بالله أحمد الخلايلة، "أبعاد العولمة الثقافية على الهوية العربية في عصر الأحادية القطبية"، مجلة التراث، المجلد 08، العدد 01، 2018.
2- بيران بن شاعة ويعقوب مليزي، "الأطفال والأنترنت التأثيرات السلبية وطرق الحماية"، مجلة التمكين الاجتماعي، جامعة عمار الثليجي/ الأغواط، المجلد 01، العدد 02، جوان 2019.
3- حمدان عبدالله الصوفي وأنيسة حسن الدهدار، "دور متطلبات الجامعة الإسلامية في مواجهة الانحراف الفكري وسبل تعزيزه"، مجلة جامعة الخليل للبحوث، المجلد15، العدد02، 2020.
4- رياض محمود قاسم ونمر محمد أبو عون، "الانحراف الفكري وغياب الفهم الصحيح للدين وحماية المجتمع منه"، مجلة الجامعة للدراسات الإسلامية (عقيدة- تفسير- حديث)، المجلد28، العدد03، 2020.
5- سامية شينار وآية بولحبال، "أساليب التنشئة الاجتماعية في ظل العولمة الثقافية"، مجلة العلوم الإنسانية لجامعة أم البواقي، المجلد 07، العدد 03، ديسمبر 2020.
6- شمس الهدى بن ميلود وخالد لعلاوي، "مواقع التواصل الاجتماعي وانعكاساتها على القيم الأخلاقية لطفل ما قبل المدرسة دراسة تحليلية لمحتوى اليوتيوب المقدم للأطفال"، مجلة العلوم الانسانية، المجلد 31، العدد02، جوان 2020.
7- موسى لسود، "مخاطر الأنترنت على الطفل"، مجلة نبراس للدراسات القانونية، المجلد 03، العدد 02، سبتمبر 2018.
التظاهرات العلمية:
1- ربا بنت حامد المفلحي، الدور المرتقب لإدارة الدور الإيوائية في تعزيز الأمن الفكري للأيتام، مداخلة مقدمة للمشاركة في فعاليات المؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري «المفاهيم والتحديات» ، المنظم من طرف كرسي الأمير نايف بن عبدالعزيز لدراسات الأمن الفكري بجامعة الملك سعود في الفترة من 22 إلى 25 جمادى الأولى 1430هـ.
2- عمر التومي الشيباني، المربي ورجل الإعلام والمرشد الديني والوقاية من الجريمة والانحراف، مداخلة مقدمة في الندوة العلمية الرابعة بعنوان: دور المواطن في الوقاية من الجريمة والانحراف، منظمة بمدينة دمشق في 12-14 مارس 1990، دار النشر بالمركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، الرياض، 1993.
3- ليلك أحمد الصفدي وأحمد عصام الصفدي، تعزيز الأمن الفكري لدى الطلاب بالمرحلة الثانوية باستخدام تقنية الاتصال والمعلومات، مداخلة مقدمة للمشاركة في فعاليات المؤتمر الوطني للأمن الفكري «المفاهيم والتحديات»، المنظم من طرف كرسي الأمير نايف بن عبدالعزيز لدراسات الأمن الفكري بجامعة الملك سعود في الفترة من 22 إلى 25 جمادى الأولى 1430هـ الموافق لـ17-20 ماي 2009 م.

4- ليلى بنت عبدالمعين عبدالشكور طاشكندي، دور المعلم في تعزيز الأمن الفكري في نفوس الطلاب، مداخلة مقدمة للمشاركة في فعاليات المؤتمر الخامس حول: إعداد المعلم وتدريبه في ضوء مطالب التنمية ومستجدات العصر، المنظم بكلية التربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، خلال الفترة 23-25 ربيع الثاني سنة 1437هـ.
5- متعب بن شديد بن محمد الهماش، استراتيجية تعزيز الأمن الفكري، مداخلة مقدمة للمشاركة في فعاليات المؤتمر الوطني للأمن الفكري «المفاهيم والتحديات» ، المنظم من طرف كرسي الأمير نايف بن عبدالعزيز لدراسات الأمن الفكري بجامعة الملك سعود في الفترة من 22 إلى 25 جمادى الأولى 1430هـ الموافق لـ17-20 ماي 2009 م.
6- محمد بن أحمد عوض البربري، دور الجامعات العربية في تحقيق الأمن الفكري وتعزيز الهوية الثقافية لدى طلابها دراسة مقارنة مع الجامعات الصينية، مداخلة مقدمة للمشاركة في فعاليات المؤتمر الوطني للأمن الفكري «المفاهيم والتحديات»، المنظم من طرف كرسي الأمير نايف بن عبدالعزيز لدراسات الأمن الفكري بجامعة الملك سعود في الفترة من 22 إلى 25 جمادى الأولى 1430هـ.

الهوامش:

[1]- محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، 2005، ص 176.
[2] - Fréderic Lebaron: La sociologie de A à Z 250 mots pour comprendre, Dunod, Paris, 2009, p 61.
[3]- مصطفى بوتفنوشت، العائلة الجزائرية التطور والخصائص الحديثة، ترجمة: أحمد دمبري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص19.
[4]- سميرة أحمد السيد، علم اجتماع التربية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 2004، ص 63.
[5]- جيل فيريول، معجم مصطلحات علم الاجتماع، ترجمة: أنسام محمد الأسعد، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، ص70.
[6]- فؤاد أبو حطب ومحمد سيف الدين فهمي، معجم علم النفس والتربية، الجزء الأول، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1984، ص44.
[7]- فاروق عبده فلية وأحمد عبدالفتاح الزكي، معجم مصطلحات التربية لفظا واصطلاحا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، القاهرة، 2004، ص59.
[8]- عمر التومي الشيباني، المربي ورجل الإعلام والمرشد الديني والوقاية من الجريمة والانحراف، ورقة مقدمة في الندوة العلمية الرابعة بعنوان: دور المواطن في الوقاية من الجريمة والانحراف، منظمة بمدينة دمشق في 12-14 مارس 1990، دار النشر بالمركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، الرياض، 1993، ص20.
[9]- فؤاد أبو حطب ومحمد سيف الدين فهمي، معجم علم النفس والتربية، مرجع سابق، ص44.
[10]- صونيا براميلي، الحالات الاجتماعية والتأهيل الاجتماعي (الجريمة- الاغتصاب- السجن)، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، 2009، ص16.
[11]- متعب بن شديد بن محمد الهماش، استراتيجية تعزيز الأمن الفكري، مداخلة مقدمة للمشاركة في فعاليات المؤتمر الوطني للأمن الفكري «المفاهيم والتحديات» في الفترة من 22 إلى 25 جمادى الأولى 1430هـ الموافق لـ17-20 ماي 2009 م، المنظم من طرف كرسي الأمير نايف بن عبدالعزيز لدراسات الأمن الفكري بجامعة الملك سعود، ص06.
[12]- ليلك أحمد الصفدي وأحمد عصام الصفدي، تعزيز الأمن الفكري لدى الطلاب بالمرحلة الثانوية باستخدام تقنية الاتصال والمعلومات، مداخلة مقدمة للمشاركة في فعاليات المؤتمر الوطني للأمن الفكري «المفاهيم والتحديات» في الفترة من 22 إلى 25 جمادى الأولى 1430هـ الموافق لـ17-20 ماي 2009 م، المنظم من طرف كرسي الأمير نايف بن عبدالعزيز لدراسات الأمن الفكري بجامعة الملك سعود، ص03.
[13]- محمود شاكر سعيد وخالد بن عبد العزيز الحرفش، مفاهيم أمنية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ط1، 2010، ص14.
[14]- متعب بن شديد بن محمد الهماش: استراتيجية تعزيز الأمن الفكري، مرجع سابق، ص08.
[15]- ليلى بنت عبد المعين عبدالشكور طاشكندي، دور المعلم في تعزيز الأمن الفكري في نفوس الطلاب، مداخلة مقدمة للمشاركة في فعاليات المؤتمر الخامس حول: إعداد المعلم وتدريبه في ضوء مطالب التنمية ومستجدات العصر، المنظم بكلية التربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، خلال الفترة 23-25 ربيع الثاني سنة 1437هـ، ص 13.
[16]- بندر بن علي بن سعيد آل مفضل الشهراني، تصور مقترح لتفعيل دور المدرسة الثانوية في تحقيق الأمن الفكري، رسالة ماجستير في التربية الإسلامية، قسم التربية الإسلامية، كلية التربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية الإسلامية، السنة الجامعية: 1430هـ، ص 48.

[17]- محمد بن أحمد عوض البربري، دور الجامعات العربية في تحقيق الأمن الفكري وتعزيز الهوية الثقافية لدى طلابها دراسة مقارنة مع الجامعات الصينية، مداخلة مقدمة للمشاركة في فعاليات المؤتمر الوطني للأمن الفكري«المفاهيم والتحديات» في الفترة من 22 إلى 25 جمادى الأولى 1430هـ، المنظم من طرف كرسي الأمير نايف بن عبدالعزيز لدراسات الأمن الفكري بجامعة الملك سعود، ص05.

[18]- محمود شاكر سعيد وخالد بن عبدالعزيز الحرفش، مفاهيم أمنية، مرجع سابق، ص 120.

[19]- محمود شاكر سعيد وخالد بن عبدالعزيز الحرفش، مفاهيم أمنية، مرجع سابق، ص15.

[20]- ربا بنت حامد المفلحي، الدور المرتقب لإدارة الدور الإيوائية في تعزيز الأمن الفكري للأيتام، مداخلة مقدمة للمشاركة في فعاليات المؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري «المفاهيم والتحديات» في الفترة من 22 إلى 25 جمادى الأولى 1430هـ، المنظم من طرف كرسي الأمير نايف بن عبدالعزيز لدراسات الأمن الفكري بجامعة الملك سعود، ص13.

[21]- زيد بن زايد أحمد الحارثي، إسهام الإعلام التربوي في تحقيق الأمن الفكري لدى طلاب المرحلة الثانوية بمدينة مكة المكرمة ممن وجهة نظر مديري ووكلاء المدارس والمشرفين التربويين، رسالة ماجستير في الإدارة التربوية والتخطيط، قسم الإدارة التربوية والتخطيط، كلية التربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، السنة الجامعية:2007-2008، ص64.

[22]- زيد بن زايد أحمد الحارثي، إسهام الإعلام التربوي في تحقيق الأمن الفكري لدى طلاب المرحلة الثانوية بمدينة مكة المكرمة ممن وجهة نظر مديري ووكلاء المدارس والمشرفين التربويين، مرجع سابق، ص66-67.

[23]- خضر لكحل، تربية الطفل عند الغزالي ومقارنتها بتربيته عند روسو، رسالة ماجستير منشورة، معهد علم النفس وعلوم التربية، جامعة الجزائر، 1990، ص 13.

[24]- خضر لكحل، تربية الطفل عند الغزالي ومقارنتها بتربيته عند روسو، مرجع سابق، ص 13.

[25]- حمدان عبدالله الصوفي وأنيسة حسن الدهدار، "دور متطلبات الجامعة الإسلامية في مواجهة الانحراف الفكري وسبل تعزيزه"، مجلة جامعة الخليل للبحوث، المجلد15، العدد02، 2020، ص ص 17-18.

[26]- رياض محمود قاسم ونمر محمد أبو عون، "الانحراف الفكري وغياب الفهم الصحيح للدين وحماية المجتمع منه"، مجلة الجامعة للدراسات الإسلامية (عقيدة- تفسير- حديث)، المجلد28، العدد03، 2020، ص ص 44-45.

[27]- حسين عبد الحميد أحمد رشوان، المشكلات الاجتماعية دراسة في علم الاجتماع التطبيقي، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، 2010، ص60.

[28]- عاصم توفيق قمر وآخرون، المشكلات الاجتماعية المعاصرة، دار الفكر ناشرون وموزعون، الأردن، ط1، 2008، ص29.

[29]- إبراهيم يحياوي، القنوات الفضائية وثقافة الشباب الطالب الجامعي الجزائري أنموذجا، أطروحة دكتوراه علوم في علم الاجتماع، تخصص علم اجتماع التربية، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين/ سطيف2، السنة الجامعية: 2017-2018، ص 168.

[30]- معلوي بن عبدالله الشهراني، أثر الحراك المعرفي على الأمن الفكري، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2011، ص ص 190-191.

[31]- بيران بن شاعة ويعقوب مليزي، "الأطفال والأنترنت التأثيرات السلبية وطرق الحماية"، مجلة التمكين الاجتماعي، جامعة عمار الثليجي/ الأغواط، المجلد 01، العدد 02، جوان 2019، ص 116.

[32]- موسى لسود، "مخاطر الأنترنت على الطفل"، مجلة نبراس للدراسات القانونية، المجلد 03، العدد 02، سبتمبر 2018، ص 40.

[33]- شمس الهدى بن ميلود وخالد لعلاوي، "مواقع التواصل الاجتماعي وانعكاساتها على القيم الأخلاقية لطفل ما قبل المدرسة دراسة تحليلية لمحتوى اليوتيوب المقدم للأطفال"، مجلة العلوم الإنسانية، المجلد 31، العدد02، جوان 2020، ص 36.

[34]- المعتصم بالله أحمد الخلايلة، "أبعاد العولمة الثقافية على الهوية العربية في عصر الأحادية القطبية"، مجلة التراث، المجلد 08، العدد 01، 2018، ص 260.

[35]- سامية شينار وآية بولحبال، "أساليب التنشئة الاجتماعية في ظل العولمة الثقافية"، مجلة العلوم الإنسانية لجامعة أم البواقي، المجلد 07، العدد 03، ديسمبر 2020، ص 735.

[36]- متعب بن شديد بن محمد الهماش، استراتيجية تعزيز الأمن الفكري، مرجع سابق، ص15.

[37]- عبدالرحمن بن علي الغامدي، قيم المواطنة لدى طلاب الثانوية وعلاقتها بالأمن الفكري، مرجع سابق، ص147.

[38]- متعب بن شديد بن محمد الهماش، استراتيجية تعزيز الأمن الفكري، مرجع سابق، ص13.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 877 – 894
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التأصيل النقدي في الكتابات التاريخية المعاصرة "أكرم ضياء العمري أنموذجا"

Critical Rooting In Contemporary Historical Writing Akram Dia Al-Omari As A Model

طالبة دكتوراه مرزوقي حمامة
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر
merzougui.ha.88@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2022/03/24 تاريخ القبول: 2022/05/11

الملخص:
يهدف هذا البحث إلى دراسة التأصيل النقدي في الكتابات التاريخية المعاصرة، وذلك من خلال الوقوف على معالم التأصيل النقدي عند "أكرم ضياء العمري"، بعد القراءة في مؤلفاته التاريخية التي حاول العمري أن يؤسس فيها لمنهج نقدي أصيل، فقد سعى إلى تأسيس رؤية جديدة في دراسة وكتابة التاريخ الإسلامي والتعامل مع التراث الإسلامي، تبنى فيها منهجاً نقدياً جديداً لكتابة التاريخ الإسلامي وتحقيقه، داعياً من خلاله إلى تطبيق منهج المحدثين في نقد الروايات التاريخية وتمحيصها. وعليه يمكن اعتبار منهجه في دراسة التاريخ ضمن المشاريع التي تروم إلى تأسيس منهج نقدي للدراسات التاريخية الحديثة، وهذا ما نستشفه من خلال ما قدَّم من إنتاج فكري عبر مساره العلمي، وستحاول هذه الدراسة التعرف على هذه الشخصية ومنهجها في التأصيل النقدي.
الكلمات المفتاحية: التأصيل النقدي، الكتابة التاريخية، أكرم ضياء العمري.

Abstract
This research aims to study the critical rooting in contemporary historical writings, by standing on the features of critical rooting at "Akram Zia Al-Omari", after reading his historical writings in which Al-Omari tried to set an original critical approach, as he sought to establish a new vision in studying and writing Islamic history and dealing with Islamic heritage, in which he adopted a new critical approach to writing and verifying Islamic history, in order to apply the modernist approach in criticizing and scrutinizing historical narratives. Therefor e, his approach to the study of history can be considered among the projects that aim to establish a critical approach to modern historical studies, and this is what we discover through the intellectual production presented through his scientific path.
Keywords: critical rooting; historical writing; Akram Diaa Al-Omari.

مقدمة:

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين، وبعد:

تكتسب الكتابة التاريخية في المؤلفات المعاصرة أهمية بالغة، كونها تُعنى بمسألة النقد والتمحيص والقراءات الجديدة لتراث التاريخ الإسلامي، وقد مرّ حين من الدهر ظل فيه منهج كتابة التاريخ الإسلامي

في العصر الحديث يخضع لهيمنة المناهج الغربية إلى حدّ بعيد، إلا أننا نجد الكتابة التاريخية المعاصرة لا تخلو من المناهج النقدية التي يُفيد منها المؤرخ في نقده للأعمال التاريخية، حيث ظهرت في العصر الحديث محاولات من بعض المتخصصين لتأصيل التاريخ الإسلامي تأصيلاً إسلامياً، أمثال: **(عماد الدين خليل، وعبد العزيز الدوري، محمد أمحزون المغربي ، وغيرهم)**، فجعلوا منها ميداناً واسعاً لاهتماماتهم وكتاباتهم، هؤلاء المؤرخين، حملوا على عاتقهم النهوض بالكتابة التاريخية الإسلامية، فظهرت دراسات متقدمة من حيث محتواها المعرفي من جهة، ومن حيث منهجها النقدي من جهة أخرى، فتبلورت وتطورت بذلك فكرة التنظير والتأصيل لهذا الحقل المعرفي.

ولعل من أهم النماذج الفكرية في هذا الحقل المؤرخ العراقي **"الدكتور أكرم ضياء العمري"**، فهو من الرواد الأوائل الذين لهم قصب السبق في محاولة التأسيس لتأصيل نقدي تاريخي في الكتابة التاريخية المعاصرة، وذلك من خلال تبنيه مبادئ المحدثين وقواعدهم في نقد المرويات التاريخية، محاولاً إرساء قواعد منهج أصيل في ميدانه، فاستحق بجهوده تلك أن يلقب في الأوساط الأكاديمية بابن خلدون العصر.

وللحديث عن تجربة العمري الواسعة في هذا المجال ارتأيتُ أن أخصِّص هذه الدراسة لهذه الشخصية البارزة والقامة الشامخة في مجال الكتابة التاريخية المعاصرة، ومن هنا تتبلور الرؤية وتتحدد إشكالية البحث حول السؤال الجوهري الآتي: ما التأصيل النقدي في الكتابات التاريخية لأكرم ضياء العمري كنموذج عن التأصيل النقدي في الكتابة التاريخية؟

ويتفرع عن هذا السؤال المحوري أسئلة فرعية ذات صلة بموضوعها، منها ما يلي.

- ما الرؤية التأصيلية النقدية عند أكرم ضياء العمري؟

- وما القواعد التأصيلية في منهجه لنقد الرواية التاريخية؟

أهمية الدراسة: لا شك أن هذه الدراسة ربما قد تلبي حاجة البحث العلمي لربط الدراسات التأصيلية بالدراسات التاريخية، فتكشف بذلك عن منهج في التعامل مع كتابة التاريخ ونقده بناءً على المنهج الأصيل.

أهداف الدراسة: تكمن أهداف الدراسة في تحديد القواعد التي قدمها العمري، واستنتاج منهجه في التأصيل النقدي في الكتابة التاريخية، وفتح الباب لدراسة أعمال المفكر أكرم ضياء العمري.

الدراسات السابقة: بعد الاطلاع والنظر في موضوع الدراسة، تبين أنه ليس هناك دراسة علمية عالجت هذه المشكلة، ولكن وجدت بعض الدراسات ذات الصلة بموضوع البحث بعنوان **"المدرسة التاريخية النقدية في كتابات الدكتور أكرم ضياء العمري"** أ.م. د. عمار مرضي علاوي، وتم الاعتماد في هذه الدراسة على مجموعة مؤلفات العمري والمراجع المكملة، والتي توافقت أهميتها احتوائها على المعلومات التي لها صلة بالموضوع ومن أهمها كتب العمري.

منهج الدراسة: اعتمدت الدراسة على المنهج التاريخي، وذلك بالرجوع إلى كتب العمري بالبحث والاستقراء لما يتعلق بموضوع الدراسة، مع استخدام آليات التحليل ثم الاستنباط للخروج بشواهد نصية تعزز وجود معالم التأصيل النقدي لدى العمري.

خطة الدراسة:

وللإجابة عن تساؤلات الدراسة جاءت خطة البحث وفق ثلاثة محاور، وخاتمة.

المحور الأول: نبذة عن حياة الدكتور أكرم ضياء العمري.

المحور الثاني: الرؤية التأصيلية النقدية عند أكرم ضياء العمري.

المحور الثالث: القواعد التأصيلية في منهجه لنقد الرواية التاريخية.

مدخل مفاهيمي:

مما لا بد منه قبل البدء بهذه الدراسة بيان مصطلحاتها حتى يبنى الموضوع على أسسه وقواعده، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وذلك بتعريف كل من التأصيل، النقد، الكتابة التاريخية، على النحو الآتي:

1- مفهوم التأصيل:

التأصيل من الأصل وهي لفظة لها معاني متعددة في اللغة والاصطلاح.

أ- **لغة:** أصل الهمزة والصاد واللام، ثلاثة أصول متباعد بعضها من بعض، **أحدها**: أساس الشيء، **والثاني**: الحية، والثالث: ما كان من النهار بعد العشي. فأما الأول فالأصل أصل الشيء، وأما الأصلة فالحية العظيمة. وأما الأصيل ما كان من النهار بعد العشي[1].

وَيُقَال: أَصَّلَ الأُصُولَ، كَمَا يُقال: بَوَّبَ الأَبْواب، وَقَالَ المُناوِيُّ: أَصَّلْتُه تَأْصِيلاً: جَعَلْتُ لَهُ أَصْلاً ثابِتًا يُبني عَلَيْهِ غَيرُه. واسْتَأْصَلَتِ الشَّجَرَة: نبتَتْ وثَبَتَ أَصْلُها[2]، أصّلَ الشيء أصلاً استقصى بحثه حتى عرف أصله، والأصل في الشرع: عبارة عما يبنى عليه غيره، ولا يبنى هو على غيره وما يثبت حكمه بنفسه، ويبنى عليه غيره[3].

ومنه نستنتج أن لفظ الأصل يطلق ويراد به في معاجم اللغة العربية معنى الشيء الثابت، والحية، والتبويب، وأول النهار وآخره ورد الشيء إلى أساسه الذي بُنيَ عليه، وهو كل قاعدة ثابتة تكون أساس لغيرها، سواءً تعلق الأمر بالأساس المادي أو المعنوي.

ب- في الاصطلاح: عرفته الندوة الأولى للتأصيل المنعقدة في رحاب جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في جمادى الآخرة عام 1407 هـ بأنه :العودة إلى أصول الشريعة الإسلامية باعتبارها المنهج الرئيسي والمعيار الأساسي الذي تستمد منه هذه العلوم أسسها ومنطلقاتها في التفسير والتحليل والتقويم والتأويل، بحيث ينفي خلال عملية التأصيل تلك ما علق بهذه العلوم ـ من شوائب نظرية وأفكار غربية أو شرقية لا تتفق مع الإسلام، ومنهجا ومساراً[4].

وعرفه إبراهيم عبد الرحمن رجب: "هو إبراز الأسس الإسلامية التي تقوم عليها هذه العلوم من خلال جمعها أو استنباطها من مصادر الشريعة وقواعدها الكلية وضوابطها العامة، ودراسة موضوعات هذه العلوم على ضوئها، مع الاستفادة مما توصل إليه العلماء المسلمون وغيرهم مما لا يتعارض مع تلك الأسس"[5].

وعليه يمكن أن نعطي مفهوماً للتأصيل على أنَّه الأساس، وهو ما يَصدقُ الأدلة من الكتاب والسنة، وهوالمنهج الذي نحرص فيه على الأصول والقواعد الكلية التي تكون أساس تبني عليها المسائل الجزئية وهو ما يبنى عليه غيره، والأصول تعني وجود الأسس التي يقوم عليها البناء العلمي.

2- مفهوم النقد:

تعريف النقد لغة: استخدم لفظ النقد في اللغة العربية لمعان مختلفة من بينها: يقول الجوهري: (النَقَدُ) تقشُّرٌ في الحافر وتآكُّلٌ في الأسنان وناقَدْتُ فلاناً، إذا ناقشته في الأمر[6]، ويقولابن فارس: "النون والقاف والدال أصلٌ صحيح يدلُّ على إبراز شيء وبُروزه، من ذلك النقد في الحافر، وهو تقشُرُهُ، والنقد في الضرس تكسره، وذلك بتكشف لِيطِه عنه[7]، والنقد: خلاف النسيئة والنقد والتنقاد: تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها؛ ونقد الرجل الشيء بنظره ينقده نقدا ونقد إليه: اختلس النظر نحوه[8]، وفِي حَدِيث أبي الدَّرْدَاء أَنه قَالَ: "إن

نقدت النَّاس نقدوك، وَإن تَركتهم لم يتركوك"، معنى نقدتهم، أَي: عبتَهم واغْتبتَهم»[9]، فهو بهذا المعنى اللغوي يمدنا بثلاث معاني أساسية لمصطلح النقد، وهي التمييز الإعطاء والقبض وإذا دققنا النظر في المعاني السالفة الذكر، أي التمييز والإعطاء والقبض، والتي وقع فيها التطابق في جل المعاجم العربية؛ نجدها لا تبتعد عن معنى الحوارية الذي أضافه الجوهري، فالثلاثية تستدعي ثلاثية أخرى هي طرفي المناقشة والأمر المتناقش فيه.

ب- **النقد في الاصطلاح**: إن الدلالة الاصطلاحية للنقد لا تبتعد كثيراً عن الدلالة المعجمية، لذا فإننا نجد أن مفهوم النقد هو: التقدير الصحيح لأي أثر فني وبيان قيمته في ذاته ودرجته بالنسبة لسواه[10]، وهو عملية رصد لمواطن الخطأ والصواب، في موضوع علمي معين، يستند فيها الباحث إلى الأصول والثوابت العلمية المقررة، في مجال العلم الشرعي الذي ينتمي إليه هذا الموضوع، من أجل تقويم وتصحيح بعض المفاهيم والقضايا المتعلقة بذلك الموضوع[11].

فالنقد هنا مبني على الحرص على تقصي الحقيقة من الزيف، واشتراط العلمية في الموضوع المدروس، وذلك بتتبع الأسس والقواعد العلمية التي يُحتكَمُ فيها للعلم الشرعي، فعملية النقد هنا الهدف منها الوقوف على الموضوع في علم ما، وتصحيحه وتقويمه، وفي رأي هذا المفهوم الذي قدمه " فريد لأنصاري" مفهوم منهجي شامل، مُلم لجميع معاني النقد في الاصطلاح العلمي.

3- مفهوم الكتابة التاريخية:

أ- **الكتابة في اللغة:** مصدر كتب يقال: كتب يكتب كتبا وكتابا وكتابة ومكتبة وكتبة فهو كاتب ومعناها الجمع، يقال تكتّبت القوم إذا اجتمعوا، ومنه قيل لجماعة الخيل كتيبة، ومن ثمّ سمّي الخطّ كتابة لجمع الحروف بعضها إلى بعض كما سمّي خرز القربة كتابة لضمّ بعض الخرز إلى بعض وقال ابن الأعرابيّ وقد تطلق الكتابة على العلم ومنه قوله تعالى: ﴿أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الطور41][12].

ب- الكتابة في الاصطلاح: الكتابة، عملية معقدة في ذاتها كفاءة أو قدرة على تصور الأفكار وتصويرها في حروف وكلمات وتراكيب صحيحة نحوا أساليب متنوعة المدى والعم والطالقة مال عرض تلك، وفي الأفكار في وضوح ومعالجتها في تتابع وتتدفق ثم تنقيح الأفكار والتراكيب التي تعرضها بشكل يدعو إلى مزيد من الضبط والتفكير[13].

ج- الكتابة التاريخية: هي ذلك النص المؤرخ، أو هو كل خبر مكتوب مقيد بزمن. وإلا فهو نص من النصوص، يحمل مسماه من خبره الدال عليه[14]، أي أنّ الكتابة التاريخية أخبار عن أحداث الماضي وذكر الأخبار الخاصة بكل جيل[15].

ويمكن أن نلخص مفهوم الكتابة التاريخية عند القدامى، في جميع أشكال الأخبار المروية، والوقائع المؤرخة التي دونها المؤرخين، من أخبار الزمن الماضي، سواءً كانت رواية شفهية، أو مدونة، فهو يعتبر كتابة تاريخية.

ومما سبق يتحدد لنا مفهوم الكتابة التاريخية المعاصرة على أنها الكتابة التي يستحضر فيها المؤرخ دعائم عصره عند تدوينه للأحداث التاريخية، فالمؤرخ المعاصر يكتب عن الماضي من المعطيات التي يستند إليها في فهم وتحليل وتفسير الحدث التاريخي، وفق رؤية فكرية معاصرة، ومنطلقات قيمية، وأسس منهجية حديثة، يهدف من خلالها المؤرخ إلى صياغة جديدة لكتابة التاريخ في عصر آخر في ضوء عصره، يقوم المؤرخ من خلالها على إسقاط لغة ومناهج الحاضر على الماضي، أو بمعنى أعم تدوين التاريخ بروح

العصر الحديث، مع الحرص أن لا يحكم على أحداث الماضي من خلال رؤية وفكر الحاضر، بل يضعها في ظروف انطلاقها و سياقاتها التاريخية التي تولدت عنها.

د- مفهوم التأصيل النقدي للكتابة التاريخية: ويمكن إعطاء مفهوم التأصيل النقدي للكتابة التاريخية، على أنه المنهج المتبع في النقد التاريخي، الذي يعتمد على الجزئيات العلمية والفروع المعرفية الأصيلة، في النقد والتحليل التاريخي، مع توافق في قواعده ومناهجه وآلياته مع الرؤية الإسلامية للأحداث التاريخية، بحيث يراعى ويعبر فيه عن القيم والمنطلقات الإسلامية.

المحور الأول: نبذة حياة الدكتور أكرم ضياء العمري

أ- نشأته وتعليمه: ولد أكرم ضياء العمري في الموصل بشمال العراق في العام 1361هـ/ 1942م[16]، انتقلت عائلته إلى بغداد فدرس الابتدائية في مدرسة المأمونية، وكان ميالا للمطالعة منذ الرابع الابتدائي وكان يذهب إلى المكتبة الوطنية في الباب المعظم ويجلس يطالع كتب كامل كيلاني والإبراشي وسيد قطب، ثم عادت عائلته بعد المرحلة الرابعة إلى الموصل، وأكمل الابتدائية في المدرسة الهاشمية الابتدائية. في عام 1954 انتقل لدراسة المتوسطة في المتوسطة الغربية، واشترك مع الطلبة في إعداد مسرحية والإشراف عليها أنهى أكرم ضياء العمري في الموصل دراسته الابتدائية والثانوية، ثم درس أكرم ضياء العمري بكلية التربية بجامعة بغداد[17]، وتخرج منها في العام 1384هـ-1963م، تحصل على شهادة الماجستير في التاريخ الإسلامي من كلية الآداب في جامعة بغداد في العام 1386هـ-1966م، وكان موضوعها "بحوث في تأريخ السنة المشرفة"، وحصل على شهادة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة عين شمس بالقاهرة، كان موضوعها "موارد الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد"، عام 1394هـ-1974م[18].

ب- التدرج العلمي: بدأ التدريس بكلية الآداب بجامعة بغداد منذ سنة 1386ه، 1966م، إلى سنة 1396ه، 1976م، حيث انتقل للتدريس في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ثم عمل بها رئيساً لقسم الدراسات العليا ما بين 1397ه – 1403ه، 1977م – 1983م كما أنه شغل رئيساً للمجلس العلمي بالجامعة الإسلامية خلال فترة، 1398هـ، 1403هـ[19].

مُنِح الدكتور أ ضياء أحمد العُمري العديد من الجوائز منها جائزة الملك فيصل العالمية سنة 1996م؛ تقديراً لجهوده في مجال السِّيرة النبويَّة الشريفة؛ تأليفاً وتحقيقاً وتدريساً وإشرافاً، محاولاً تطبيق قواعد المحدِّثين في نقد الروايات كما، مُنِح العُمري بالاشتراك مع آخرين جائزة السلطان (حسن البلقية) العالمية لسنة 1420 هـ/2000م، ، كما ترأس المجلس العلمي للجامعة الإسلامية من سنة 1398ه، إلى 1403ه) (1978م- 1983م)، وأشرف على عشرات الرسائل للدكتوراه والماجستير خلال السنوات العشرين الماضية في الجامعات العربية وخاصة الجامعات السعودية كما ناقش عدداً كبيراً منها في تخصصات الحديث النبوي والتاريخ الإسلامي والتربية الإسلامية

ج- الإنتاج العلمي: توزعت دراساته وتنوعت كثيرا لتشتمل مؤلفات وأبحاثاً نظرية، فجمع منهجه في التأليف بين النقد التاريخي وفلسفة التاريخ وتحقيق بعض المصنفات التاريخية، وإعادة تأريخ عدد من القضايا التاريخية الخلافية وفق منهجية جديدة تميز بها أسلوبه النقدي الخاص ومن أهم مؤلفاته.

1- السيرة النبوية الصحيحة: محاولة تطبيق قواعد المحدِّثين في نقد روايات السيرة، وأُعيد طبعه عدّة مرات، مجلدان، ط 2، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة-1414 هـ وقد ترجم معظمه، ونشر باللغتين التركية ISTANBUL 1988. والإنجليزية MARYLAN 1991 U.S.A.

2- بحوث في تاريخ السنة المشرفة، طبع خمس مرات في بغداد وبيروت والمدينة المنورة في سنة 1967م، 1972م، 1975م، 1984م، والطبعة الأخيرة مطورة، وتقع في 500 صفحة.
3- موارد الخطيب في تاريخ بغداد، طبع بدمشق سنة 1975 م وبيروت 1984 م.
4- دراسات تاريخية، نشُر المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة-1983 م.
5- التراث والمعاصرة، طبعتان، نشر رئاسة الشؤون الدينية، قطر 1405 هـ كما طبع باللغة التركية ISTANBUL 1991، الإسلام والوعي الحضاري، بيروت- 1408 هـ..
6- تراث الترمذي العلمي، نشر مكتبة الدار بالمدينة المنورة-1413 هـ.
7- مجتمع المدينة في عصر النبوة، مكتبة الدار بالمدينة المنورة 1415 هـ.
8- مناهج البحث وتحقيق التراث، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت-1415 ه نشر مكتبة الدار بالمدينة المنورة-1414 هـ.
9- قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي، نشر في جزئين ضمن سلسلة كتاب الأمة-قطر-1414 هـ.
عصر الخلافة الراشدة: محاولة لتطبيق قواعد النقد عند المحدثين على الرواية التاريخية، نشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة-1414 هـ.
10- تاريخ خليفة بن خياط، 3 طبعات، العراق-1967 م، بتعضيد من المجمع العلمي العراقي، ودمشق-1977 م، والرياض-1984 م، الاستشراق والقرآن[20].

ومن المؤلفات إلى قام وأشرف على تحقيقها:

1) كتاب المعرفة والتاريخ: لأبي يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، خليفة بن خياط موارده (تحقيق ودراسة) صدر عام 1996م.
2) كتاب اب الطبقات لخليفة بن خياط (تحقيق)-صدر عام 1967م
3) منهج المحدثين في النقد مقارناً بالمنهج النقدي الغربي، مجلة السنة، جامعة قطر، 1412ه.
4) الخطيب البغدادي: سيرته الذاتية، بيئته الحضارية، إنتاجه الفكري واهتماماته التربوية، ضمن كتاب "من أعلام التربية العربية الإسلامية"، مجلدة 2، نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1409هـ 1988م.
5) موقعة عين جالوت. نشر مجلة الشرطة 1968[21].

ويمكن القول أنّ كثب العمري من أكثر الكتب التي خدمت التاريخ الإسلامي، وذلك في كشف باطله، وإخراج ما ليس منه، ومناقشة الأخبار والحوادث على ضوء الصناعة الحديثية.

المحور الثاني: الرؤية التأصيلية النقدية عند أكرم ضياء العمري

تميز أكرم ضياء العمري بجهوده الرائدة في الكتابة التاريخية المعاصرة، والتي دعا من خلالها لمنهج علمي ناضج، ورؤية تأصيلية عميقة للنقد التاريخي، نابعة من التراث الإسلامي، والتي تبناها في منهجه لكتابة التاريخ الإسلامي، فهومن الذين لم يألوا جهداً في حقل الكتابة التاريخية المعاصرة، فحاول أن يتبع منهج علمي دقيق في الكتابة التاريخية، من حيث التحقيق، والنقد، والمضمون، ويمكن أن نستشف أهم ملامح الرؤية التأصيلية عند العمري في المعالم التالية.

أ- محاولته تطبيق منهج المحدثين: المقصود بمنهج المحدثين أن للمحدثين مناهج وطرق في نقد الأحاديث ومعرفة الصحيح من الضعيف، والمطلوب تطبيق هذه المناهج في نقد الروايات التاريخية المتعلقة

بتاريخ صدر الإسلام، لأنّ هذه الروايات التاريخية تشبه الأحاديث من حيث وجود الأسانيد التي تتقدم المتون مما يمكن الناقد من معرفة الرواة والمتعاقبين الذين نقلوا الخبر أو الرواية خلفاً عن السلف"،[22]

وبشأن تطبيقه لمنهج المحدثين يقول الدكتور العمري في مقدمة كتابه السيرة النبوية الصحيحة: "إنَّ هذه الدِّراسة التي أقدم لها لا تمثل طموحي ، ولكنها محاولة للإفادة من منهج المحدثين في نقد الرّواية التاريخية ، ويظهر فيها التركيز على نقد الأسانيد والرواة إلى جانب نقد المتن، وخاصة في عملية الانتقاء من مجموع الروايات الضخمة التي دونها القدامى في السيرة ، إذ أنَّ الاعتماد على الرِّوايات التي صحَّحها النقاد القدامى أحياناً، أو الإفادة من منهجهم في تصحيح أو تضعيف ما لم يحكموا عليه من الرِّوايات، هو أهم ما تهدف إليه هذه الدِّراسة ، لينال البحث ثقة القارئ ، وليعطي أصدق صورة عن السيرة"[23].

ولعل اهتمام المسلمين في تدوين التاريخ الإسلامي بصورة عامة والسيرة النبوية على وجه الخصوص بدأ بدراسة سيرة النبي ﷺ ومغازيه، وأعمال الصحابة، وكذلك قيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، وأخبار الغزوات وهجرة المسلمين إلى الحبشة والمدينة، وكان الاعتماد في تلك الروايات على الرواية الشفهية مثل الحديث الشريف الذي هو دراية ورواية، لذلك اشترك الحديث والتاريخ في المصدر والمنهج باعتمادهما على الإسناد[24].

فهو يرى أن منهج المحدثين في النقد يحتاج إلى ممارسة طويلة للتمكن من آلياته خاصة لغير المتخصص، فهو من الأمور اللازمة التي يجب للمتخصص في تاريخ السيرة النبوية، والتاريخ الإسلامي أن يتقنها، وتطبيق الباحث لهذا المنهج دليل على وعيه لهذه الخصوصية.[25]

لذلك جاءت كتابات المعاصرين من الكتاب والمؤرخين خلواً من تميز الروايات وفق قواعد مصطلح الحديث، ولكن كبار المؤرخين في عصرنا يترسمون مناهج النقد التاريخي، الذي ظهر ونما في الغرب خلال القرنين الأخيرين، وهم يتعاملون مع روايات السيرة من خلال هذه المناهج النقدية التي وضعت بعد استقراء الكتابات التاريخية الغربية، ولم تُكيف للتعامل مع الرواية التاريخية الإسلامية التي لها سماتها الخاصة، والتي أبرزها وجود سلاسل السند التي تتقدم الرواية عادة، والتي يعتمد منهج المحدثين عليها بالدرجة الأولى في الحكم على الرواية بالصحة أو عدمها[26].

ويوضح العمري في دراساته المتعلقة بموضوع منهج المحدثين النتائج التي يمكن الوصول إليها عند تطبيق هذا المنهج وهي كما يلي:

1- زيادة اليقين بصحة معلوماتنا عن سيرة النبي ﷺ والتي تقدمها كتب السيرة المعتمدة وخاصة سيرة ابن إسحاق

2- إضافة معلومات تكمل جوانب حياة الرسول ﷺ الشامة لأمور الدين والدنيا، وهذه الإضافات التي تقدمها كتب السيرة المختصة اقتصرت على المغازي دون تفصيل النواحي الاجتماعية والاقتصادية والإدارية في عصر السيرة.

3- توضيح بعض الجوانب التي اختلف فيها المؤرخون.

4- التعديل في بعض الموضوعات المتعلقة بالسيرة لم تهضمها الدراسات المعاصرة المعتمدة على كتب السيرة والتواريخ فقط.

5- بيان أنّ علماء المسلمين حرصوا على جمع كل ما ورد عن رسول الله ﷺ من أحاديث وأخبار سيرته[27].

وبرغم أن العمري حاول تطبيق منهج المحدثين في النقد في كتاباته، إلا أنه يرى هذه المحاولة بداية الطريق نحو تطبيق منهج المحدثين في نقد الروايات التاريخية في القرون الأولى، وهكذا فإنّ ممارسة منهج

المحدثين في النقد في نظره أمر صعب يحتاج إلى استيعاب دقيق لمصطلح الحديث، وإتقان فنون التعامل مع الرواية التاريخية، لأنّ التاريخ الإسلامي مسه التحريف، وأهم منهج نقدي يمكن أن يعالج هذا الانحراف في الرواية التاريخية هو منهج المحدثين.

ب- الدعوة إلى إحياء المنهج الإسلامي في البحث العلمي: من الأمور التي حرص عليها العمري في رؤيته التأصيلية الدعوة لبعث وإحياء المنهج الإسلامي في البحث العلمي وبصدد هذا يقول: إنّ الدعوة إلى إحياء المنهج لإسلامي في البحث العلمي لابد أن يلقى صدى طيباً لدى الباحثين المسلمين، وبذلك يكونون ورثة للأنبياء كما في حديث الرسول ﷺ: "إن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم"[28].

فمنهج البحث العلمي الإسلامي في رأيه يتركز على الإيمان بالله وعالم الغيب والشهادة، ويقر بالإرادة الإلهية، ويعترف بالجوانب الروحية في الإنسان، ويقوم على الموازنة بين المؤثرات الروحية والاقتصادية والمناخية والحضارية دون أن يلتزم بعداً واحداً، وهو بذلك يراعي الفطرة، والغرائز، ويتسم بالموضوعية والبعد عن العصبية والاستعلاء العنصري، وهذه السمات تميزه عن منهج البحث الغربي، وتجعله يتفوق عليه[29].

فالمستشرقون في رأيه طبقوا منهج البحث الغربي في دراسة الإسلام قرآناً وحديثاً وحضارة وتاريخاً، وصدروه إلينا بشكل دراسات، ظاهرها: العلم والموضوعية والتجرد، وباطنها التعسف والجهل والتعصب، وأول ذلك التعسف تطبيق منهج وضع ليتحكم في تراث صاغته يد البشر في كتاب هو من وحي السماء لم تضعه أيدي الاتباع، وفي تراث يختلف شكلاً ومضموناَ وروحاً عن تراث الغرب[30].

ولأنَّ المنهج الإسلامي منبثق من الوحي الإلهي، فالدعوة موجهة للعلماء المسلمين لإحياء منهج البحث الإسلامي والعمل على تطويره، وتحديثه بما يوافق المنهج العلمي في العصر الراهن قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36]، في هذه الآية يقول الله تعالى: لا تتبع ما لم تعلمه علم اليقين، وما لم تتثبت من صحته: من قول يقال ورواية تروى. من ظاهرة تفسر أو واقعة تعلل، ومن حكم شرعي أو قضية اعتقادية[31].

فالمنهج الإسلامي أكثر صعوبة وتعقيداً من المناهج الأخرى حسب قول العمري: "بالنسبة للمنهج الإسلامي في النقد، فإن استيعابه قد يكون أصعب من استيعاب المنهج الغربي، والسبب يرجع إلى أن المسلمين قصروا كثيرا في الكشف عن مناهج النقد عند السلف من علمائهم، فلم يستقرؤوا مناهج المحدثين بصورة تفصيلية، ولم يعيدوا طرحها بأسلوب معاصر، على أنّ الأمر لا يقتصر على مناهج المحدثين لأنه ينبغي أن يكون واضحاً أن منهج المسلمين النقدي لا يقتصر على مناهج المحدثين، وإنما يضاف إليه منهج الأصوليين، وإذا عرضنا المنهج برمته، فهناك أيضا منهج تجريبي استخدمه المسلمون منذ القرن الثاني الهجري، وهو الذي اقتبسه الغربيون، وأوصل المعرفة الأوروبية إلى ما وصلت إليه. طبعا الأوروبيون لا يعزون المنهج التجريبي للمسلمين، وإنما يعزونه مغفلين أن بيكون إنما أخد عن المدرسة الإسلامية في الأندلس"[32].

ويبين العمري أن نقد الروايات من خلال مساءلة المتن، ليس ابتكارا في مناهج البحث التاريخي الغربي، بل كانت حاضرة في العصر الأول، في الكتابة التاريخية عند المسلمين لكنها لم تتبلور منها رؤية منهجية واضحة ولم تقنن قبل محاولات ابن خلدون في القرن الثامن، وحسب رأيه فإنَّ المدارس الحديثة في تفسير النص القانوني لم تخرج عن إطار المدارس الأصولية الإسلامية، ولو أن علماء التاريخ في العصر

الحديث اجتهدوا في البحث عن مناهج النقد عند علماء المسلمين، لتمكنوا من تأصيل نظريات نقدية معاصرة تستند إلى تراثنا[33].

فمنهج البحث الغربي في رأيه عُني بالاهتمام وبالدراسات الكثيرة، عكس منهج البحث الإسلامي الذي لا نجد له إلا أشتاتاً متفرقة في المدونات والكتب التاريخية، وهذا من تقصير المسلمين في دراسة تراثهم وعصرنته.

ج- النقد والتحقيق العلمي: عند تصفح مؤلفات العمري نجد أنّها، حوت مادة تاريخية نقدية هامة، وحسب رأيه فالمناهج الحديثية، والأصولية الفقهية، قابلة أن تطبق على منهج الكتابة التاريخية، وأن هذه المناهج كفيلة بتنقية كتب التاريخ الإسلامي من الشوائب التي علقت بها، ومن هنا يظهر أنّ كتابة حقب التاريخ الإسلامي المبكر في العصر الحديث تحتاج إلى عمل نقدي كبير لتقويمها علمياً، للوصول إلى مقاربة أكبر للصدق والحقيقة[34].

يقول العمري في مقدمة بحوث في تاريخ السيرة: "فقد آن الأوان للقيام بدراسات شاملة تُعنى بتقويم كتب التراث إلى ما يستحق منها التقديم والتحقيق والنشر وما مكانه التأخير أو الإهمال، ولا بد من وضع مقاييس دقيقة للاختبار، فبعض كتب التراث لا تضيف جديداً إلى فنونها التي تنتمي إليها، وبعضها منثور في سواها المطبوع، وبعضها هزيل في مادته سقيم في أسلوبه.... ومن أبرز المقاييس في الاختبار ملاحظة قيمة الإضافة العلمية التي تحتويها المخطوطة، وذلك لتتكامل المكتبة لتراثية وتنحصر المادة العلمية التي ورثناها عن أسلافنا في كل علم وفن إننا بحاجة إلى حركة نقدية واسعة، تتمكن من إرساء دعائم نهضتنا الفكرية، على أساس من التأكيد على الجذور وإحيائها، تمهيداً، لإقامة بناء صرح حضاري شامخ، بعيداً عن التقوقع والانغلاق، والاكتفاء بالوقوف على الأطلال"[35].

وقد أدت التوجيهات القرآنية إلى توصل المسلمين في القرون الأولى الزاهرة إلى مناهج دقيقة في البحث العلمي، فاكتشفوا العلاقات السببية، والقوانين الطبيعية، والعلوم الرياضية عن طريق اتباع البحث التجريبي، ولكنهم للأسف تخلوا عنه بعد ذلك، في حين أخذه عنهم الأوروبيون منذ مطلع عصر النهضة الأوروبية، وقاموا بالإضافة إليه وتطويره حتى أثمر النتائج العلمية والصناعية الضخمة التي تتسم بها المدنية الغربية المعاصرة[36]. ولكن المنهج العقلي للفقهاء الأصوليين استمر ينمو حتى عصر ابن تيمية الذي قام بحركة نقدية رائعة لتصحيح مسيرة الفكر الإسلامي، مستهدفا تخليصه من انحرافات الفلاسفة والمتكلمين؛ راداً قواعد العقلية إلى الكتاب والسنة[37].

فهو يرى أنّ تاريخ الحركة الفكرية في الإسلام، ينبغي أن يُخصَ بالاهتمام وبالدراسة الناقدة التي تجلي الإيجابيات والسلبيات، فالدراسات الحديثة التي ظهرت عن المؤرخين المسلمين تحتاج إلى إعادة نظر لإضافة هؤلاء الأعلام فيها، ودراسة مناهجهم؛ كي تُعطي صورة كاملة عن الكتابة التاريخية عند العرب والمسلمين في القرون الأولى[38]، فالنقد في مجتمعنا يحتاج إلى النقاد الذين يجمعون بين القدرة الفنية وقوة الشخصية للتمكن من تخطي الظروف الصعبة التي تلوي الأعناق بالترغيب مرة والترهيب أخرى لعدم الجهر بالرأي الحر، والحكم المجرد، والتقويم الدقيق وخاصة نحن في بداية الطريق[39].

لقدظلت مقاييس المحدثين واتجاهاتهم في النقد سارية في ميدان التـأريخ حتى فترة متأخرة حيث ظهر ذلك في ما كتبه الكافيجي والسخاوي وعن علم التأريخ، ولكن هذه المقاييس أُغفلت كثيراً في البحوث التاريخية الحديثة ولم يفطن الباحثون إلى هذا الكنز الثمين[40].

فالثقافة الإسلامية في رأيه تمر بأزمة قوية تتمثل في غياب حركة النقد الواعية التي تحكم على الأعمال الفكرية والأدبية، مما يوضح الإيجابيات والسلبيات أمام المفكرين فضلاً عن جمهور القراء، فغياب حركة النقد أدى إلى فوضى فكرية، تتمثل في ضياع مقاييس التقويم وكثرة التكرار في الأشكال والمضامين، وغلبة السطو الأدبي من الجدد على القدامى ومن المبتدئين على الراسخين، واختلطت الأعمال وسط الركام الضخم من الكتابات التي تملأ المكتبات اختلطت الأعمال المبدعة الأصيلة بالكتابات الغثة المتهافتة[41].

فتقويم العقلية النقدية عند علماء المسلمين القدامى ينبغي ألا يتم من خلال الكتب التاريخية وحدها، وإنما ينظر إلى جملة النتاج الفكري الذي أضافوها للتراث الإسلامي في المجالات الأخرى.

د- ربط التراث بالمعاصرة: إن الاهتمام بإحياء التراث وتحقيقه ضرورة علمية هامة لكلّ أُمةٍ تقدر ما هو قيم، فمن يكتب ضمن النظريات المعاصرة منبتاً عن التراث، فإن بحثه لا علاقة له بالإسلام والدراسات الإسلامية إنما هو حلقة في سلسلة الدراسات التربوية الغربية، ومن يكتب من خلال مصادر التراث بعيداً عن الرؤيا المعاصرة وبعيداً عما وصلت إليه العلوم التربوية الحديثة فإن بحثه يكون منبتاً عن الواقع المعاصر[42]، فالدراسة التي تجمع إذن بين المعاصرة والأصالة هي الدراسة التي ترتكز على جذور قديمة، ولكنها تعطي تصورا يتفق مع البنية الحديثة بكل مقومات الواقع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، فالمعاصرة ترتبط بالواقع وقد تمتزج بشيء من استشراف المستقبل[43].

فالرابط بين الأصالة والمعاصرة في البحث العلمي يحتاج إلى معرفة حدود العلوم وتفريعاتها في العصر الحديث مع التمكن من المعرفة الراسخة بالتراث، ومن أجل ذلك لابد من وضع استراتيجية للبحث في العلوم الإسلامية من أجل نموها ولحاقها بالفكر المعاصر من حيث تناول مشاكل الحياة المعاصرة بشمول وعمق، وإبداع وابتكار، ويحتاج ذلك إلى رسم المسارات، وتحديد الأهداف، وتجنيد الوسائل[44].

وهو يرى أنّ دراسة الماضي لا يجب أن يبعدنا عن المشكلات والقضايا التي لاتزال تؤثر في حاضرنا لأن التاريخ وحدة متكاملة الحلقات قاعدتها بنية حضارية لا تتوقف عن التطور، فالمنهج الشمولي الممتد وليس الفرعي الضيق هو الوحيد القادر على فهم حركية المجتمع العربي في تبدلاتها التاريخية المتلاحقة. ورغبة في الوصول إلى نتائج مثمرة تخدم القضية الإسلامية في هذا العصر، فلا بد أن يُبنى ذلك على دراسة الواقع التاريخي للثقافة الإسلامية إلى جانب واقعها المعاصر[45].

المحور الثالث: المنهج التأصيلي النقدي عند أكرم ضياء العمري

مارس العمري في مؤلفاته التاريخية جهداً فكرياً وبحثياً واستقرائياً كبيراً، واشتملت مؤلفاته على مادة نقدية هامة، عكست منهجه التأصيلي وقواعده في الكتابة التاريخية، ويمكن رصد أهم القواعد والأصول، التي وظفها في منهجه النقدي.

أ- البعد العقدي: ليس التاريخ الإسلامي تاريخ فكر وأحداث وظواهر اجتماعية وأوضاع سياسية ودولٍ سادت؛ بل أيضاً وقبل ذلك هو تاريخ عقيدة شاملة، لها سماتها وخصائصها ومقوماتها المميزة[46].

ولعل أهم المعالم البارزة للبعد العقدي في الكتابة عند العمري تبرز لنا من خلال مؤلفاته التي تحمل أفكار ذات أبعاد وملامح عقدية واضحة يلتمسها القارئ، حيث خصص العمري للجانب العقدي اهتماماً كبيراً في كتاباته التاريخية، حيث يقول: "فليس الصحيح إهمال أخبار الأبطال التاريخين بحجة أنهم دمى في حركة المجتمع الواسعة، ولكن هؤلاء الأفراد لم يبرزوا لمجرد تفوقهم وامتيازهم على أقرانهم ووجود الاستعداد عندهم؛ إذا ماكنت هذه السمات لتظهر لولا العقيدة التي مست شغاف قلوبهم وأوقدت وهجاً منيراً في بناء الشخصية العربية ومقوماتها، وهذا الفهم سيعطي الفضل الأكبر للعقيدة ويمنع الانزلاق نحو تمجيد

الفردية والإغراق في غرس نزعة الاستعلاء والغرور، ويكفي أن الرسول ﷺ وهو بطل الأبطال كان ينحني لله تعالى ويخشع بالدعاء ويرد إليه الفضل أولاً وآخراً في كل نصر وفتح"[47].

إن المطلوب من المؤرخ المسلم أن يستوعب كليات التصور القرآني للتاريخ البشري ويلتزم به في الكتابة التاريخية، ولو ظهرت بعض النظريات التي تخالف بعض هذه الكليات، فليتهم هذه النظريات ما دامت لم تصبح حقائق قطعية، ومعظم استنتاجات التاريخ القديم تتركز على علم الآثار والحفريات، وهي تعطي معلومات مشتتة لا تكفي لتغطية الفجوات الكبيرة في التاريخ البشري القديم، وإذا كان المؤرخ غير المسلم لا يستطيع التصور إلا من خلال الآثار المادية التي تزوده بالمعلومات، فإنّ المؤرخ المسلم يستند إلى القرآن الكريم وهو الذي لا يأتيه الباطل بين يديه ولا من خلفه، وهو الكتاب الإلهي الوحيد لذي لم ينله التحريف والتبديل وهي نعمة عظيمة أنعمها الله تعالى على المسلمين[48].

ولأن النقد يمكن أن يتعرض للعقيدة والشريعة، وكل ما يخص من قيم التراث التي هي مرجعيات أساسية للفرد لمسلم، هذا لا يمنع من إعمال الحس لنقدي في كل مسألة علمية تحتاج، للتحقق والتقصي عنها، شريطة العودة إلى القواعد والأسس النقدية المستمدة من الوحي الإلهي والسنة النبوية المطهرة.

ب- أهمية الشاهد العيان: يؤكد العمري على أهميه الشاهد العيان ودوره في انتقاء ونقد الأخبار والرِّوايات بقوله: "ويُلاحظ الاهتمام في هذه الدراسة بنقل الخبر عن شاهد عيان مشارك بالحادثة، وهو منهج في الدراسات التاريخية المعاصرة ، كما أنَّه معتبر في الدراسات الحديثية في القرون الهجرية الأولى، ونلحظُ أنَّ الإمام البخاري في صحيحه كثيرًا ما يختار الرواية من طريق الصحابي المشارك بالحادثة ، كما فعل في نقل قصة الإفك عن (عائشة رضي الله عنها)، وسبب نزول سورة المنافقين عن (زيد ابن أرقم)، وسبب نزول سورة الجمعة عن (جابر بن عبد الله الأنصاري)، وقصة نزول سورة التحريم عن (عائشة رضي الله عنها)، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة، فشاهد العيان أدق رواية؛ إذ تشترك الحواس العديدة من العين والسمع واللمس في ضبط الخبر... وهذا أقوى من النقل بواسطة السمع فقط، كما يحدث عندما يغيب عن الرِّواية شاهد العيان"[49].

إنَّ العناية بالإسناد تهدف إلى الوصول إلى شاهد عيان صادق بواسطة سلسلة من الشهود الصادقين الضابطين، ومن هنا كان تعريف الصحيح: فهو الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، ولا يكون شاذاً ولا معللاً[50]، وانتقد الخبر إذا سقط منه شاهد العيان وصار مرسلا ضعيفا يحتاج إلى تعدد طرقه "مخارجه" إذا أُريدَ الأخذ به، وموضوع تعدد المخارج يتسم بالدقة، وليس المقصود أن تنتهي سلاسل الأسانيد إلى سلسلة واحدة، بل لابد أن يستقل بعضها عن بعض حتى نهاية السند أو أعلاه (الصحابي أو التابعي أو تابع التابعي). إنّ تعدد المخارج وحده هو الذي يمنع من إهمال الخبر وعدم الاعتداد به عند سقوط اسم شاهد العيان منه[51].

فكأن شاهد العيان هو المؤرخ الحقيقي، وعندئذ يبنى شهادته على الملاحظة المباشرة إذ ليس بينه وبين الوقائع أية واسطة، ولكن تبقى مهمة الباحث في أن يتأكد من صدق شاهد العيان وصدق المخبرين عنه، وصدق صاحب الكتاب أو مدونة الوثيقة، وهذا ينطبق على المؤلفات المتأخرة التي اعتمدت على مصادر أقدم مفقودة[52].

العمري باهتمامه بشاهد العيان في منهجه النقدي يكون قد سار على منهج المحدثين والمؤرخين القدامى في قبول الروايات الصحيحة من الضعيفة، فرواية الشاهد العيان مُقَدَمةٌ على رواية غيره، وهو

المنهج الذي اعتمده" البخاري" إمام أهل الحديث في "صحيحه"، وسار على دربه من جاء بعده من أهل الحديث.

ج- العناية بعلم الرجال: علم الرجال من العلوم التي أسَّسها المسلمون للتعرّف على رواة آثار الرسول ﷺ، والأئمّة من بعده، وهو علم مستنبط من القرآن الكريم، وعدم استعمال البعض لهذا المنهج يرجع إلى ما في ذلك من صعوبة وجهد في معرفة الرجال وأحوالهم والتفتيش عليهم، وفي إتقان علم الحديث والتمرس على تطبيقه في النقد التاريخي، لكن آخرين قد يجاهلون هذا المنهج ويغمطونَه حقه بالتقليل من جدواه والتشكيك فيه وتوسيع بعض المآخذ عليه،[53] فكتب الرجال مهمة في المنهج الحديثي لأنها تبين حال الرجال وما قيل فيهم من جرح وتعديل، وقد دأب القدامى والمحدثون على اعتبار علم الرجال من فروع علم التاريخ[54].

فأسلافنا في رأيه تركوا مكتبة ضخمة عُنيت بتراجم الرواة وبيان أحوالهم، لكن هذه الثروة الهائلة من المعلومات أهملت، ولم يستفد منها في دراسة السيرة، أو الدراسات التاريخية الإسلامية في عصرنا الحديث، فعند تأملنا في تراجم الإخباريين، وأحوالهم من الجرح والتعديل، وتحزباتهم القبلية والفكرية والمذهبية، فإن الصورة التاريخية التي قدموها عن القرون الأولى الثلاثة سوف تهتز أمامنا، ولا سيما أن بعض الأحداث أنفرد أحدهم بتقديم الأخبار عنها، مما يجعل إمكانية المقارنة معدوماً حيناً ومحدوداً حيناً آخر[55].

ولأنّ علم الرجال جزء من علم التاريخ، يستلزم على المؤرخ معرفة أحوال الرجال وتعديل وترجيح بعضهم على بعض، عند نقده للرواية التاريخية.

د- **الواقعية:** يرى العمري أن تطبيق منهج النقد في الكتابة التاريخية يستلزم شروط معينة للولوج في بابه لذلك يقول: "إن النقد في مجتمعنا يحتاج إلى النقاد الذين يجمعون بين القدرة الفنية وقوة الشخصية للتمكن من تخطي الظروف الصعبة التي تلوي الأعناق بالترغيب مرة والترهيب أخرى لعدم الجهر بالرأي الحر، والحكم المجرد، والتقويم الدقيق وخاصة نحن في بداية الطريق"[56]، ولا يمكن أن تنشأ حركة علمية مزدهرة إلا بوجود حركة نقدية تتناول بالنقد الأعمال العلمية، لذلك نريد جيلاً من النقاد يمتاز بمراقبة الله عز وجل، والرؤية الواضحة للفنون والعلوم الإسلامية، والقدرة على الموازنة، والقدرة على النقد[57].

فواقع تاريخ الحركة الفكرية في الإسلام ينبغي أن يخص بدراسة ناقدة تجلي الإيجابيات والسلبيات، فظاهرة السلبية والبعد عن الواقعية تعلل بصعوبة الاتصال بين العلماء المسلمين في القرون الخالية مما يؤدي عدم معرفتهم بنتاج بعضهم هذا بالنسبة للمتعاصرين منهم، وصعوبة الوقوف على الكتب في تلك العصور التي لا تتوفر فيها وسائل الطباعة والنشر[58].

فتحليل وتحقيق لإحداث التاريخية، ومحاولة استقرائها، وإسقاطها على الواقع، وفهمها وتحليلها وفق الرؤية المعاصرة، يجعل المؤرخ قريب من الواقعية في استنتاجاته في نقد الرواية التاريخية، فدراسة الحدث التاريخي بلمحة واقعية تجعل العملية النقدية أكثر واقعية.

هـ- **المرونة في المنهج النقدي**: نلاحظ سمة المرونة الفكرية والنقدية عند العمري في تعامله مع المنهج النقدي الحديثي والمنهج الغربي، فعند تطبيقه لمنهج المحدثين فيقول: "وقد التزمتُ بتطبيق منهج المحدثين في نقد الروايات التاريخية إذا تعلقت بالعقيدة والشريعة، أما الأخبار التي تتناول الفتوحات وتعين الولاة والقضاة والموظفين فإنها لا تقتضي إعمال المنهج النقدي الحديثي فيها بل يكفي اتفاق الإخباريين واختلافهم عليها وسلامتها من التناقض والشذوذ..."[59].

أما بخصوص تطبيقه منهج المحدثين في نقد المرويات التاريخية فقد توخى فيه العمري المرونة، وهذا ما يوضحه في مقدمة كتابه "السيرة النبوية الصحيحة" فيقول: "لقد اتسم منهج النقد الحديثي بالمرونة في التعامل مع الروايات والأحاديث فما يتعلق منها العقيدة أو الشريعة تَّعرض لنقد شديد، في حين يخفف المنهج من شروطه أمام أحاديث الرقاق والترغيب والترهيب والروايات التاريخية والأدبية"[60]، والروايات المتعلقة بالعمران كتخطيط المدن ورجازة الأبنية وشق الترع أو المتعلقة بوصف ميادين القتال وأخبار المجاهدين الدالة على شجاعتهم وتضحيتهم فلا بأس من التساهل فيها[61].

فعن عبد الرحمن بن مهدي، يقول: "إذا روينا، عن النبي ﷺ في الحلال، والحرام، والأحكام، شددنا في الأسانيد، وانتقدنا الرجال، وإذا روينا في فضائل الأعمال والثواب، والعقاب، والمباحات، والدعوات تساهلنا في الأسانيد"، درسنا تاريخ تطبيق منهج المحدثين باستعراض المؤلفات التي التزمت به فإن كتب الحديث ولا سيما صحيحي البخاري ومسلم والسنن الأربع وموطأ مالك، تبدو أدق التزاماً بقواعد هذا المنهج.

أما الكتب التاريخية فإنَّ **(ابن سعد، وخليفة بن خياط، والفسوي)** يقفون في مقدمة المؤرخين المعنيين بتطبيق قواعد منهج المحدثين في الرواية بالتزام ذكر الأسانيد مع انتخاب الروايات والمرونة في التعامل مع المنهج بالنسبة للروايات التي لا تتعلق بالدين؛ ولذلك فإن مستوى الرواة في العدالة ودرجتهم في الضبط بالجملة لا ترقى إلى مراتب رواة[62].

أما اشتراط الصحة الحديثية في قبول الأخبار التاريخية التي لا تمس العقيدة والشريعة ففيه تعسف كثير، والخطر الناجم عنه كبير، لان الروايات التاريخية التي دونها أسلافنا المؤرخون لم تعامل معاملة الأحاديث بل تم التساهل فيها، وإذا رفضنا منهجهم فإن الحلقات الفارغة في تاريخنا ستشكل هوة سحيقة بيننا وبين ماضينا مما يولد الحيرة والضياع والتمزق والانقطاع[63].

إذا ما استرجعنا تاريخ الإسناد، فإننا نجد أن التزام منهج المحدثين لم يقصر على أهل الحديث بل تعداه إلى أهل التاريخ والأدب، حيث أصبحت الأسانيد ضمن مروياتهم التاريخية والأدبية، ولكن طبقوا هذا المنهج بنوع من التساهل.

و- الاعتماد على الموارد الأصيلة: تمثل المصادر الإسلامية القديمة والدراسات العربية الحديثة، وبعض الدراسات الأجنبية المنبع الذي استقى منه العمري مادة كتاباته في التاريخ والسيرة، وعند تصفح مؤلفات العمري نجدها غنية بحشد كبير من النصوص والاستشهادات من المصادر العربية الأصيلة من كتب الحديث، والسنن، ولتاريخ، وكذلك الدراسات الأجنبية والحديثة والبحوث، هذا الأمر منح لمؤلفاته قيمة علمية يقول العمري: "وما دمنا قد قبلنا هذا المبدأ فإنه يمكن الإفادة بصورة واسعة من كتب الحديث في دراسة عصر السيرة النبوية والخلافة الراشدة... إن كتب الحديث تحوي قدراً كبيراً من أخبار السيرة وإن كانت لا تغطي كل أحداثها، ومن هنا تبرز أهمية النقد الحديثي الروايات كتب السيرة والتاريخ"[64]، ولابد لمن يبحث في التاريخ الإسلامي من معرفة القرآن وعلومه، والحديث وعلومه، والفقه وأصوله، لمعرفة القوانين والآداب والتربية التي تضبط المجتمع الإسلامي وتؤثر في حركته التاريخية[65].

أما بخصوص الآيات التي استشهد بها العمري في مؤلفاته، جلها يتعلق الروايات المتعلقةُ بأسباب النزول التي تثبت وتبين أنه نزل في الحادثة التاريخية أو تعقيباً عليها[66]، فحسب رأيه النزاهة العلمية تقتضي الرجوع إلى كتب التفسير الموثقة وإعطاء النصوص القرآنية معانيها الصحيحة المرادة، وليس تأويلها تبعاً للهوى رغبة في دعم رأي أو مذهب، فبعض المؤرخين المعاصرين يأنفون من الرجوع إلى هذه المؤلفات، ويعتمدون على ذوقهم في فهم أساليب اللغة ومعانيها مما يؤدي بهم إلى وقوع في أخطاء كبيرة[67]، أما

الأحاديث التي أُوردها في مؤلفاته لم يطمئن إلى جميعها لمجرد إيراد الخطيب لها في تاريخ بغداد؛ بل قام بتخريجها بالرجوع إلى كتب الحديث الصحيحة لأن الخطيب لم ينقلها عن الصحاح الستة، بل إن معظمها من معاجم شيوخ ومنتخبات وأجزاء حديثية يختلط فيها الصحيح والضعيف، وقد تعقب الخطيب البغدادي بعضها وانتقدها، لكنه لم يفعل ذلك دائماً[68].

وقد حرص على جمع نصوص الكتب المفقودة؛ وذلك بجرد الكتب التاريخية والأدبية والرجالية التي اقتبس منها، وذلك لتحديد محتوى الكتب المفقودة، وقد أثبت مظان تلك الاقتباسات في الحاشية، وقد اقضى منه جرد الكتب الضخمة غير المفهرسة مثل: تهذيب التهذيب والإصابة وقد استفاد من المخطوطات المحفوظة في المكتبات العامة ببغداد ودمشق والقاهرة، كما استفاد من المخطوطات المصورة المحفوظة في هذه المكتبات، والتي صورت من مكتبات العالم المختلفة، التي تحوي ذخائر التراث العربي الإسلامي[69].

ونستطيع القول أنّ الموارد الأصيلة كانت المادة الأساسية والركيزة الهامة التي وظفها العمري في كتابة وتفسير الأحداث التاريخية المتعلقة بالسيرة النبوية، والتاريخ الإسلامي هذا جعل مؤلفاته غنية بالمادة العلمية الأصيلة.

ي ـ الانفتاح: لقد انفتح العلمانيون على الثقافة العالمية، ونقلوها للجياع وملؤوا بها الفراغ، ولا يزالون نشيطين في تعميق الاغتراب، وإيجاد الانقطاع بيننا وبين جذورنا العربية الإسلامية، ما لضرر في الإفادة من الخيال العلمي والرؤى المستقبلية عند أدباء العالم... ما المانع من الإفادة في الشكل من الحلقات القصصية التي تبدو كل حلقة منها قصة كاملة، فهو يرى أنه لو تم الانتقاء والاقتباس من قبل أدباء مسلمين لهم منطلقات نابعة من الكتاب والسنة، وتمكنوا من حيازة المستوى العالي شكلا ومضمونا، لسد ذلك الفراغ الذي ولده اندثار الحضارة الإسلامية[70].

العمري لا يرى بأس في الإفادة من تقنيات مناهج البحث الغربي التي بلغت شأواً كبيراً في العقود الأخيرة، والتي تمثل رصيداً جيداً يمكن أن يخدم الدراسات لتاريخية في حقل السيرة أو التاريخ، فالمؤلف وهو يجمع مادته، ويمحّصها، ويركبها، إنما يحقق قدراً ملحوظاً من التوازن بين مطالب المنهجين، فالجمع بين معطيات منهج المحدثين ومنهج النقد الغربي يعطي أمثل النتائج إذا حكمت الأخير معايير التصور الإسلامي[71]، فلو قمنا بحركة نقديةٍ واسعةً لتمكنا من إرساء دعائم نهضتنا الفكرية على أساس من التأكيد على الجذور وإحيائها تمهيداً للإقامة بناء صرحٍ حضاري شامخٍ بعيداً عن التقوقع والانغلاق والاكتفاء بالوقوف على الإطلال[72].

ولأنّ رواد المعرفة التاريخية في حضارتنا الإسلامية لم يألوا جهداً في تطوير هذا الحقل، فقاموا بوضع مناهج البحث التاريخي، وبلورتها، وتفسير الواقعة التاريخية وفق السنن، والقوانين، وهو ما يسمى بفلسفة التاريخ، كل هذا التَمَيُز لا يكفي، أو يبرر أية ممارسة من ممارسات الانغلاق على الذات، أو التحقق بالاكتفاء الذاتي في مجال النشاط المعرفي التاريخي؛ إذ لا بد من الانفتاح على هذه المعرفة العالمية المتطورة على مستوى العالم كله أخذاً ونقداً وتمحيصاً[73].

تتضح لنا وجهة نظره، فالانفتاح الفكري والتعدد الثقافي، بعيدا عن التسلط والحسم والتطرف، وإقصاء الأخر يحقق ًانفتاحا فكرياً على الثقافات الأخرى.

ز- استعمال المصطلحات الشرعية في الكتابة التاريخية: إن استعمال المصطلحات الشرعية ضروري عند كتابة التاريخ الإسلامي من خلال التصور الإسلامي النابع من القرآن الكريم والسنة المطهرة، لأن هذه المصطلحات ذات دلالة واضحة ومحددة ولأنها معايير شرعية لها قيمتها في وزن الأشخاص

والأحداث، والقرآن الكريم قسم الناس إلى "المؤمن" و"الكافر" و"المنافق" ولكل من الثلاثة صفات محددة ثابتة ودقيقة لا تقبل التلاعب فيها. فما ينبغي أن نحيد عن هذا التقسيم إلى مصطلحات نبتت في أوساط غير إسلامية كوصف الإنسان بأنه "يميني" أو "يساري" أو غير ذلك من النعوت غير الشرعية التي ليست محددة بصورة دقيقة ثابتة، وكذلك فإن الحكم على الأعمال والمنجزات الحضارية ينبغي أن تستخدم فيه المصطلحات الشرعية، وهي "الخير" و"الشر" و"الحق" و"الباطل" و"العدل" و"الظلم"، كما حددها الشرع ولا تستخدم معايير الفكر الغربي "كالتقدمية والرجعية".

لقد انجرَّ بعض الكتاب المسلمين إلى استخدام مصطلحات وألفاظ ليست في "القاموس الإسلامي" وفي ذلك يكمن خطر الذوبان في الفكر الجاهلي والضياع وسط مصطلحاته الكثيرة التي تفقدنا ذاتيتنا المستقلة[74].

فاستعمال المصطلحات الشرعية عند إعادة صياغة التاريخ الإسلامي ضرورية جداً للحفاظ على استقلال التصور والمنهج الإسلامي، وإبراز هويته بالإضافة إلى أنَّ المصطلحات الشرعية أوضح وأدق من المصطلحات الغربية، لذا وجب على الباحثين استخدام المصطلحات الشرعية السنية في جميع بحوثهم التاريخية، لانّ هذه المصطلحات تعبر عن معتقدات وقيم الأمة الإسلامية.

خاتمة:

لقد خلصت الصفحات السابقة لقراءة التأصيل النقدي عند أكرم ضياء العمري إلى النتائج التالية:

1. يمكن القول أنَّ العمري من المؤرخين المعاصرين الذين بذلوا جهود قيمة في كتابة السيرة النبوية، والتاريخ الإسلامي، وهو يُعدُّ بحقٍّ رائد من رواد الكتابة التاريخية المعاصرة، له طابعه وأسلوبه الخاص.
2. اتسمت مؤلفاته بالعمق في التحليل والسلامة في الأسلوب والأصالة في المنهج والموضوعية في الطرح، والبعد عن الذاتية، والالتزام بالمنهج العلمي في التحقيق والنقد، هذا ما منح لإنتاجه الفكري الأصالة العلمية، والشمول المعرفي.
3. بروز معالم التأصيل النقدي عند العمري من خلال نقده للرواية التاريخية، وذلك بتبنيه مبدأ تطبيق منهج المحدثين في نقد الرواية التاريخية، فالقواعد التي اتبعها العمري في منهجه النقدي تدل على حرصه على الالتزام بالمنهج النقدي الأصيل.
4. حاول تقديم رؤية جديدة في النقد التاريخي نابعة من خصوصية النقد الإسلامي، تجمع بين تطبيق منهج المحدثين، وبين النقد والتحقيق، والمقارنة والتحليل، والتركيب إذ يحلل الاحداث كلها داخل النص التاريخي، ثم ينقدها ليبحث عن ركائزها الأصيلة.
5. منهجه قائم على الأصالة والسلامة لأنّه يعتمد في كتابته للتاريخ الإسلامي على المصادر الأصيلة، والصحيحة، والوثائق والمصادر العربية الأصيلة، والمراجع باللغة العربية والأجنبية، وهذه المصادر الغنية جداً تدل على الاطلاع الفكري الواسع للعمري.
6. دعوته إلى إحياء المنهج الإسلامي في البحث العلمي، والنقد، والكتابة التاريخية، وترشيد حركة تحقيق تراث التاريخ الإسلامي، حاول من خلالها التأسيس لمنهج يقوم على الموضوعية، والالتزام بالمنهج العلمي، والاستقصاء بعيداً عن النقل والسرد، وذلك بتتبعه منهج أصيل في النقد التاريخي، يروم من خلاله إلى تجديد المنهج الإسلامي في الكتابة التاريخية، والعرض لمنهج النقد الإسلامي.
7. تفرد العمري بمنهج مستقل في الكتابة بعيدا عن المنهج التقليدي، والمنهج التغريبي الذي طغى على بعض المؤلفات التاريخية الحديثة، فأسلوبه جديد أ كثر دقة ومنهجية ثري بالتوثيق، والتحقيق، والمقارنة، والنقد العلمي، فمنهجه النقدي قائم على القواعد الصارمة، التي امتزج فيها البعد العقدي، والمرونة النقدية، والواقعية العلمية، والانفتاح العلمي على الآخر، وهذا يعطي لمنهجه طابع الأصالة والجدة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.
1- إبراهيم عبد الرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية دار عالم الكتب: الرياض، 1416هـ-1996م.
2- ابن فارس، (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ-1979م.
3- ابن منظور، (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر – بيروت، ط3، 1414هـ.
4- ابن عساكر (ت 571هـ) تاريخ دمشق، تح، عمرو بن غرامة العموري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415 هـ -1995م.
5- أبو داود سليمان سِّجِسْتاني (ت275 هـ)، سنن أبي داود، تح، شعَيب الأرناؤوط -محَمَّد كامِل قره بللي دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ-2009.
6- أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، ط1، مكتبة النهضة المصرية: لقاهرة، مصر، 1994م.
7- أحمد القلقشندي، (ت 821ه)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1، دط.
8- أحمد خليل محمد الشال، نماذج من عصر الخلافة الراشدة، أثر الوضع في التاريخ الإسلامي، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، بور سعيد، ط1، 1436هـ – 2016.
9- أكرم العمري، الأمة، التراث والمعاصرة، سلسلة فصلية تصدر عن رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، في دولة قطر، ط، 1405هـ.
10- بحوث في تاريخ السنة المشرفة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط4، 1984م، 1405.
11- الجوهري، (ت 393ه)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين: بيروت، لبنان، ط4، 1407 هـ -1987.
12- الحاكم_النيسابوري، (ت، 405)، المدخل إلى كتاب الإكليل، تح، فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة، الإسكندرية، د. ط.
13- الخطيب البغدادي (ت، 463هـ)، لجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع تح، محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، د. ط.
14- دراسات تاريخية مع تعليقة في منهج البحث وتحقيق المخطوطات، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط1983م- 1403هـ.
الرابط،t http://www.shatharat.ne ، ملتقى شذرات، تاريخ الدخول 2021/5/23م، س22:34.
15- سعدي أبو حبيب القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دار الفكر. دمشق، سوريا، ط2، 1408 هـ ،1993.
16- سعيد بن علي، مقال، مناهج البحث في أقسام الإعلام بالمملكة العربية السعودية بين الواقع واحتياجات المستقبل.
17- سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (ت 360هـ)، المعجم الكبير، تح، حمدي بن عبد المجيد السلفي مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، د.ت.
18- سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (ت: 1385هـ)، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت-القاهرة، ط17.
19- عبد العزيز الدوري: نشأة علم التاريخ عند العرب، مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات، 2000م.
20- عبد العليم الخضر، المسلمون وكتابة التاريخ (دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ)، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي،1401هـ - 1995م، ط2.
21- عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الداني (ت 444هـ)، السنن الواردة في الفتن وغوائلها والساعة وأشراطها، تح، رضاء الله بن محمد إدريس المبار كفوري، دار العاصمة – الرياض، ط1، 1416.
22- عصر الخلافة الراشدة محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق منهج المحدثين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1430 هـ - 2009م.
23- في مسيرة الحياة مع الدكتور أكرم ضياء العمري الحلقة الأولى من برنامج في مسيرة الحياة تقديم د. سلمان الظفيري. سلسلة على موقع اليوتيوب، تاريخ الدخول 2021/06/18، على الساعة 22:44.
24- المجتمع المدني في عهد النبوة، المجلس العلمي إحياء التراث، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1403هـ 1983 م.
25- محمد فريد الانصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، الدار المصرية، اللبنانية، ط1 م1997.
26- مرتضى الزَّبيدي (ت 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح، مجموعة من المحققين، دار الهداية، دط.
27- مرويات السيرة بين قواعد المحدثين ورواية الإخباريين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.
28- المستدرك على الصحيحين تح مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط، 1، 1411 – 1990،
29- مناهج البحث وتحقيق التراث، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1416هـ، 1995م.
30- مواد الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، دار طيبة، الرياض، ط2، 1405هـ - 1985م.

الهوامش:

1- ابن فارس، (ت 39 5هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح، عبد السلام محمد هارون، دارالفكر، 1399هـ -1979م، 109/1.
2- مرتضى الزَّبيدي (ت 1205ه)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح، مجموعة من المحققين، دار الهداية، دط، 452/27.
3- سعدي أبو حبيب القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دار الفكر. دمشق، سوريا، ط2، 1408 هـ ،1993، ص 20.
4- سعيد بن علي، مقال، مناهج البحث في أقسام الإعلام بالمملكة العربية السعودية بين الواقع واحتياجات المستقبل، متوفر على الرابط،HTTP://WWW.SHATHARAT.NET ، ملتقى شذرات، تاريخ الدخول 2021/5/23م، س22:34.
5- إبراهيم عبد الرحمن رجب، التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية دار عالم الكتب: الرياض، 1416ه – 1996م، ص 25.
6- الجوهري (ت 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم الملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1407هـ - 1987م، 144/2.
7- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، 5/ 467.
8- ابن منظور، (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414ه، 425/3.
9- رواه الطبراني في "المعجم الكبير" (126/8) رقم (7575) وأبو عمرو الداني في " السنن الواردة في الفتن"،525/3، رقم (219) وابن عساكر في تاريخ دمشق، 179/47.
10- أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، ط1، مكتبة النهضة المصرية: لقاهرة، مصر، 1994م، ص 116.
11- محمد فريد الانصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، ط1، الدار المصرية، اللبنانية، 1997، ص 98.
12- أحمدا لقلقشندي، (ت 821ه)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1د، ط، /81.
13- حسني عبد الباري عصر، الاتجاهات الحديثة لتدريس اللغة العربية في المرحلتين الاعدادية والثانوية، لمكتب العربي الحديث للطباعة والنشر السكندرية،1994م، 248.
14- أحمد خليل محمد الشال، نماذج من عصر الخلافة الراشدة، أثر الوضع في التاريخ الإسلامي، مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، بور سعيد، ط1، 1436هـ – 2016، ص 56.
15- فريد بن سليمان، مدخل إلى دراسة التأريخ، سلسلة مجلة، علوم إنسانية، مركز النشر الجامعي، 2000، ص 16.
16- أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق منهج المحدثين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1430 هـ -2009 م، ص 527.
17- في مسيرة الحياة مع الدكتور أكرم ضياء العمري الحلقة الأولى من برنامج في مسيرة الحياة تقديم د. سلمان الظفيري. سلسلة على موقع اليوتيوب، تاريخ الدخول 2021/06/18، ال ساعة22:44.
18- ينظر بحوث في تاريخ السنة المشرفة، أكرم ضياء العمري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1984م، 1405، ط4، ص499.
19- ينظر العمري، نفسه، ص499.
20- ينظر بحوث في تاريخ السنة المشرفة، أكرم ضياء العمري، مصدر سابق، ص499، 500،501-.
21- ينظر العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، مصدر سابق، ص499، 500،501.
22- أكرم ضياء العمري ينظر المجتمع المدني في عهد النبوة، المجلس العلمي إحياء التراث، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1403ه،1983 م، ص24.
23- أكرم ضياء العمري، مناهج البحث وتحقيق التراث، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، ص ,256.
24- عبد العزيز الدوري: نشأة علم التاريخ عند العرب، مركز زايد للتراث والتاريخ، الامارات،2000م، ص20.
25- بتصرف أكرم ضياء العمري، مناهج البحث وتحقيق التراث، مصدر السابق، ص 25.
26- ينظر أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة، مصدر سابق، ص 12.
27- ينظر أكرم ضياء العمري، المجتمع المدني في عصر النبوة، مصدر سابق، ص 29,
28- أبو داود، سنن أبي داود، تح، شعَيب الأرناؤوط -محَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ -2009 باب الحث على العلم، رقم، 3641، 485/5.
29- أكرم ضياء العمري، التراث والمعاصرة، مصدر سابق، ص 69.
30- بتصرف، نفسه، ص59، 60.
31- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت-القاهرة، ط17، 1412 هـ، 2227/4-.
32- أكرم ضياء العمري، مناهج البحث وتحقيق التراث، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ص10- 11.
33- بتصرف، العمري، مناهج البحث وتحقيق التراث، المصدر السابق، ص12.
34- أكرم ضياء العمري، مرويات السيرة بين قواعد المحدثين ورواية الإخباريين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة. ص9.

[35]- أكرم ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ص 4- 5.
[36]- ينظر أكرم ضياء العمري، التراث والمعاصرة، مصدر سابق ص61- 62.
[37]- ينظر أكرم ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرة، مصدر سابق، ص70.
[38]- ينظر أكرم ضياء العمري، مواد الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، دار طيبة، الرياض، ط2، 1405هـ-1985م، ص 5.
[39]- ينظر أكر العمري، الأمة، التراث والمعاصرة، سلسلة فصلية تصدر عن رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، في دولة قطر، ط1، ص 130.
[40]- أكرم ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، مصدر سابق، ص 275.
[41]- أكرم ضياء العمري، مناهج البحث وتحقيق التراث، مصدر سابق، 170.
[42]- أكرم ضياء العمري، مناهج البحث وتحقيق التراث، مصدر سابق، 39ص.
[43]- أكرم ضياء العمري، مناهج البحث وتحقيق التراث، ص37.
[44]- ينظر العمري، التراث والمعاصرة، مصدر سابق، ص. 128.
[45]- المصدر نفسه، ص 123.
[46]- نظريات في دراسة التاريخ الإسلامي، عبد الرحمن علي الحجي، مرجع سابق، ص 13.
[47]- ينظر العمري، السيرة النبوية الصحيحة مصدر سابق، ص18.
[48]- أكرم ضياء العمري، نفسه، ص32.
[49]- أكرم ضياء العمري، نفسه، ص19.
[50]- اختصار علوم الحديث، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت774هـ) تح، أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، ص 21.
[51]- أكرم ضياء العمري، مرويات السيرة بين قواعد المحثين بين روايات الاخبارين، مصدر سابق، ص .16
[52]- أكرم ضياء العمري، نفسه، ص 17.
[53]- ينظر أكرم العمري، السيرة النبوية الصحيحة، أكرم ضياء العمري، ص70.
[54]- أكرم ضياء العمري، موارد البغدادي، ص 6.
[55]- أكرم ضياء العمري مرويات السيرة بين قواعد المحدثين ورواية الإخباريين، ص 6.
[56]- ينظر أكرم ضياء العمري، كتاب الأمة، التراث والمعاصرة، سلسلة فصلية تصدر عن رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، في دولة قطر، 1ط، 1405، ص130.
[57]- أكرم ضياء العمري، مناهج البحث وحقيق التراث، ص 169.
[58]- ينظر أكرم ضياء العمري، التراث والمعاصرة، مصدر سابق، ص127.
[59]- أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة، مصدر سابق، ص10.
[60]- أكرم ضياء العمري، مرويات السيرة بين قواعد المحثين بين روايات الاخبارين، مصدر سابق، ص 32.
[61]- ينظر أكرم ضياء العمري، المجتمع المدني في عصر النبوة، ص26.
[62]- أكرم ضياء العمري، مرويات السيرة النبوية بين قواعد المحدثين وروايات الاختباريين، ص33.
[63]- ينظر أكرم ضياء العمري، دراسات تاريخية مع تعليقة في منهج البحث وتحقيق المخطوطات، ص 28.
[64]- ينظر أكرم ضياء العمري، المجتمع المدني في عصر النبوة، مصدر سابق، ص26.
[65]- ينظر أكرم ضياء العمري دراسات تاريخية مع تعليقة في منهج البحث وتحقيق المخطوطات، ط1983م- 1403ه، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ص28.
[66]- أكرم ضياء العمري، ينظر كتاب السيرة النبوية الصحيحة، مصدر سابق، ص 20.
[67]- أكرم ضياء العمري، نفسه، ص 49.
[68]- أكرم ضياء العمري، مواد الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، مصدر سابق، ص89.
[69]- أكرم ضياء العمري، نفسه، ص9.
[70]- أكرم ضياء العمري، التراث والمعاصرة، مصدر سابق، ص 122.
[71]- ينظر أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة، مصدر سابق، ص 14.
[72]- أكرم ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، مصدر سابق، ص 4 ـ 5.
[73]- بتصرف عبد العليم الخضر، المسلمون وكتابة التاريخ (دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ)، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي،1401هـ - 1995م، ط2، ص 11
[74]- ينظر أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة، ص 38.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 895 – 904
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مسألة التعريب في العلاقات الجزائرية الفرنسية على ضوء اتفاقيات إيفيان (1962-1989)

The Question Of Arabization In Algerian-French Relations In The Light Of The Evian Agreements (1962-1989)

طالب دكتوراه عبد الرحمان بوقارة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
مخبر الجزائر دراسات في التاريخ الثقافة والمجتمع
boukaraabderrahman2@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/02/21 تاريخ القبول: 2022/05/11

الملخص:
تحاول هذه الورقة البحثية معالجة قضية مسألة التعريب المنتهجة من قبل الدولة الجزائرية المستقلة وآثارها على العلاقات الجزائرية الفرنسية التي رسمتها اتفاقيات إيفيان الموقعة بين البلدين سنة 1962م، وما حملته من تناقضات ومصالح متضاربة للطرفين، وتكريس واضح للغة الفرنسية في الجزائر، إلا أن السلطات الجزائرية قد عملت من جهتها على محاولة التراجع السلس عن هذه الاتفاقيات التي لم تشر حتى للغة العربية في مستقبل الجزائر المستقلة، وهذا ما جعل من مسألة التعريب المنتهج من قبل الدولة الجزائرية حلقة صراع خفي تارة، ومعلن تارة أخرى، بين الجزائر وفرنسا من جهة، وبين المعربين والمتفرنسين من جهة أخرى.
الكلمات المفتاحية: الجزائر؛ فرنسا؛ العلاقات؛ التعريب؛ اتفاقيات إيفيان.

Abstract:
This research paper tries to examine the independent Algerian state's Arabization issue and its effects on the French Algerian relations that were established by the Evian Agreements, which were signed between the two countries in 1962, and the contradictions and conflict inginterests it carried for both sides. There is a clear dedication to the French language in Algeria, but the Algerian authorities, for their part, have endeavored to smoothly roll back these agreements that did not even refer to the Arabic language in the future of independent Algeria. This is what made sometimes the issue of Arabization pursued by the Algerian state a hidden conflict, and sometimes a declared conflict between Algeria and France on the one hand, and between the Algerian people who support the Arabic language and those who support the French language.
Key words: Algeria; France; relation; The Evian agreements.

مقدّمة:
إن الدارس لتاريخ العلاقات الجزائرية – الفرنسية ليلاحظ بوضوح الدور المحوري الذي تمثله اتفاقيات إيفيان 1962م في رسم العلاقات المستقبلية بين البلدين، كون هذه الاتفاقيات قد كرست طبيعة جديدة للعلاقات

بين الجزائر وفرنسا، بعد مئة وإثنين وثلاثين سنة من الحرب الدامية والاستدمار الفرنسي الغاشم الذي عرفته الجزائر منذ سنة 1830م.

لكن هذه الاتفاقيات التي جاءت تتويجا لكفاح الشعب الجزائري طيلة عقود، قد حملت في متونها الكثير من القضايا التي ستؤدي للتصادم بين البلدين مستقبلا، خاصة أن الطرفين قد اعتبراها انتصارا كل من جهته، فما رأى فيه الفرنسيون انتصارا، اعتبرته قيادة جبهة التحرير الوطني مجرد تنازلات شكلية يمكن العودة عنها بعد استرجاع السيادة الوطنية.

ومن هذه القضايا التي شكلت محور خلاف بين البلدين مسألة التعريب الذي انتهجته الدولة الجزائرية مباشرة بعد استرجاع السيادة الوطنية، دون الاكتراث بالمزايا التي منحت للغة الفرنسية بموجب اتفاقيات إيفيان، ففرنسا لم تكن مستعدة للتخلي عن لغتها وثقافتها التي عملت جاهدة لترسيخها في الجزائر.

حيث ركزت فرنسا سياستها في الجزائر منذ بداية الاحتلال على استبعاد اللغة العربية ومكونات الشخصية الجزائرية، وإحلال محلها سياسة الفرنسة[1]، واللغة الفرنسية في شتى المجالات من خلال فرض تعليم الفرنسية، ومنع تدريس اللغة العربية حتى في المساجد، إضافة إلى محاولة إيجاد عدو آخر للغة العربية ممثلا في اللغة الأمازيغية التي طالما سارت جنبا إلى جنب مع اللغة العربية في تعايش يغطيه الدين الإسلامي الحنيف.

فإذا كانت السياسة الفرنسية منذ 1830م قائمة على الفرنسة، وإذا كانت الجزائر متمسكة بلغتها حتى في ظل الاحتلال، وإذا كانت اتفاقيات إيفيان قد كرست اللغة الفرنسية على حساب اللغة العربية، فإن الطرفين أمام نقطة خلافية جوهرية، وهذا ما يدفعنا لطرح التساؤل التالي: إلى أي حد نجحت الدولة الجزائرية في تحقيق مشروع التعريب في الجزائر على ضوء مخرجات اتفاقيات إيفيان باعتبارها الركن المتين المحدد لطبيعة العلاقات الجزائرية الفرنسية بعد سنة 1962م؟

وسنحاول معالجة هذه المسألة من خلال إبراز قضية التعريب واللغة العربية ومكانة اللغة الفرنسية في اتفاقيات إيفيان، ثم نتطرق لمشاريع التعريب في الجزائر من سنة 1962- 1989م، لنبين بعدها مصير هذه المشاريع ومدى نجاحها.

1- التعريب واللغة العربية في اتفاقيات إيفيان:

لقد كرست اتفاقيات إيفيان مكانة مرموقة للغة الفرنسية على حساب اللغة العربية في الجزائر المستقلة، حيث نص إعلان المبادئ الخاصة بالتعاون الثقافي الذي ضم 12 مادة على أن للجزائر وفرنسا الحق في إقامة المؤسسات التعليمية والمعاهد الجامعية في كلا البلدين، على أن تعليم اللغة الفرنسية والعربية بالجزائر، واللغة الفرنسية في فرنسا، وتعهدت فرنسا بتقديم مساعداتها لتطوير التعليم في الجزائر، خاصة ما تعلق بملف التفتيش المدرسي، وتنظيم الامتحانات والمسابقات وتسيير الأجهزة الإدارية والبحث العلمي[2]، وهذا ما يجعل من الجزائر تابعة لفرنسا في أهم قطاع استراتيجي لأي دولة مستقلة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى أصرت فرنسا على الإبقاء على الكثير من المؤسسات التعليمة تابعة مباشرة لفرنسا، وهذا ما أبرزته الجريدة الرسمية للجمهورية الفرنسية سنة 1963م، حيث أكدت على وجود المدارس الفرنسية لكل الأطوار التعليمية في كل ربوع الجزائر أهمها في مدن الجزائر العاصمة، قسنطينة، وهران، سكيكدة، الأوراس، مستغانم تلمسان سعيدة...[3]، إضافة إلى الإبقاء على التعليم الجامعي كما هو مطابق لنفس البرامج في الجامعات الفرنسية، مع تقديم المساعدات والمنح والتسهيلات الفرنسية للطلبة الجزائريين للالتحاق بالجامعات ومراكز التكوين المتخصص في فرنسا[4].

إضافة إلى هذه النجاحات في الحفاظ على مكانة اللغة الفرنسية فإن فرنسا قد حققت الضمان لاستمرارها عندما تمكنت من ضمان بقاء المستوطنين في الجزائر، وهم المسيطر الفعلي والتام على كل القطاعات الإدارية،

الثقافية والعلمية، وهذا ما جعل قادة الجمهورية الفرنسية يحتفلون باتفاقيات إيفيان معتبرين إياها انتصارا عظيما للأمة الفرنسية، رغم أن عموم الفرنسيين بكل توجهاتهم قد نظروا لهذه الاتفاقيات على أنها هزيمة كبيرة بنتائج جيدة (خاصة ما تعلق بقضايا التعاون والضمانات الممنوحة للأوروبيين واللغة والثقافة الفرنسية)، ومن هؤلاء نجد تعليق "ألفريد فابريس": "إتفاقيات إيفيان هو استسلام دون هزيمة"، أما "موريس أكلي" فقال عنها: "استسلام مهين"، في حين رآها "جاك روسو" على أنها أكبر وصمة عار في تاريخ فرنسا.[5]

أما نظرة الجزائريين لاتفاقيات إيفيان فبدورها خضعت للتوجهات والأهواء فأعتبرها " فرحات عباس" على لسان جماعة تلمسان بتاريخ 7جويلية: "اتفاقيات إيفيان عبارة عن اتفاق لفض نزاع، وأن مفاوضينا سواء تفاوضوا بشكل جيد أو سيئ فهذه قضية أخرى. المهم أن نتقبل بطريقة نزيهة هذه الاتفاقيات ونعتبرها قاعدة لعلاقاتنا المستقبلية مع فرنسا"[6]، أما رئيس الحكومة المؤقتة" بن يوسف بن خدة" الذي سبق وأن احتفى بهذه الاتفاقيات عشية الاستقلال معتبرا إياها نصرا كبيرا للشعب الجزائري، وأنها جاءت متطابقة بالكامل مع مبادئ الثورة، مثلما أورد ذلك في كتابه " اتفاقيات إيفيان ونهاية حرب التحرير. "أين أكد على أن الاتفاقيات كانت اتفاق لفض نزاع ثوري، فالحكومة المؤقتة أنقذت المواقف المفتاحية للثورة– الاستقلال، الوحدة الترابية، ووحدة الشعب الجزائري-، وفي نفس الوقت تعاملت بطريقة لينة وسلسة فيما يخص المظاهر الثانوية، أو التي يمكن مراجعتها لاحقا[7]. ومن هذه المسائل المعبر عنها مسألة اللغة العربية والتعريب، حيث سيكون التوجه العام للدولة الجزائرية المستقلة باتجاه إعادة الاعتبار للغة العربية، والعمل على تعريب المدرسة والجامعة باعتبارهما الموجه للحركة الثقافية الجزائرية، والفاعل الرئيس في العمل من أجل بناء الجزائر المستقلة.

2- مشروع التعريب في الجزائر بين الشعارات والتطبيق:

تعتبر اللغة العربية أحد المقومات الأساسية في الشخصية الجزائرية، وعاملا أساسيا في الحفاظ على تاريخ الأمة، هذا نستشفه من الاهتمام الكبير الذي ظلت تحظى به في أدبيات الحركة الوطنية التي طالما تمسكت بمطالبها في تعليم اللغة العربية، ورغم المشاريع الفرنسية والتضييق الممنهج على التعليم العربي[8]، فمنذ بداية الاحتلال عملت السلطات الفرنسية على إبعاد اللغة العربية من التعليم والإدارة ومسائل الحياة اليومية للجزائريين، ووصولا إلى اتفاقيات إيفيان التي ستكرس اللغة الفرنسية في الجزائر.

لكن السلطات في الجزائر المستقلة سرعان ما تنبهت لمسألة اللغة العربية التي تم تجاهلها في اتفاقيات إيفيان، رغم الأهمية التي تكتسيها في سبيل بناء الجزائر الجديدة كون اللغة العربية هي أداة لاكتساب وتقوية الوعي الاجتماعي والأصالة، وهي جهد منظم ومشروع متكامل للقضاء على التخلف، كما أنها جهد تربوي يهدف لاستعادة التراث ومقومات الشخصية الجزائرية وبإمكانها القضاء على التمايز الاجتماعي المكرس خلال الحقبة الفرنسية[9].

كما تعتبر اللغة العربية والتعريب بمثابة إرث ثوري، حيث نص بيان أول نوفمبر على: "إقامة الدولة الجزائرية الديمقراطية الاجتماعية ذات السيادة في إطار المبادئ الإسلامية"، وعليه فالبعد الإسلامي والعربي للجزائر كان واضحا وجليا ومنتظرا بعد استرجاع السيادة الوطنية[10].

كما نصت وثيقة الصومام على ضرورة استعادة اللغة العربية لمكانتها في الجزائر: " أن اللغة العربية قد خنقت أنفاسها من طرف الاستعمار والتي هي اللغة القومية، ولغة الأغلبية الساحقة من السكان، ومحا تعليمها العالي محوا كليا منذ بدأ الاحتلال..." [11].

وفق هذه الطموحات والآمال سارعت الدولة الجزائرية الفتية إلى العمل على تثمين اللغة العربية كلغة رسمية للجزائر بموجب كل الدساتير والمواثيق التي أصدرت في الجزائر المستقلة بداية بدستور1963م[12]، ثم ميثاق 1964م، والذي أكد على ضرورة تحقيق المبادئ التالية:

- توفير التعليم ومجانيته.
- التعريب وتنمية اللغة القومية.

كما أكد الميثاق الوطني لسنة 1976م[13]. ودستور 1976م[14] على أهمية بل وضرورة فرض سياسة التعريب في الجزائر من خلال المبادئ التالية:

- مجانية التعليم وإجباريته للجنسين.
- التعريب وتعميم استعمال اللغة العربية.
- فتح التعليم العالي وتطويره.

وبالموازاة مع هذه النصوص الرسمية التي تعيد للغة العربية مكانتها في المجتمع الجزائري، تم إصدار العديد من المراسيم والقرارات والمشاريع التي ترمي لتعريب الحياة الثقافية والسياسية، وأولت اهتماما خاصا بالمدرسة والجامعة الجزائرية وفق مراحل زمنية محددة خدمة لمشروع التعريب في المراحل التعليمية الأربعة:

أولا- تعريب التعليم:

التعريب في المدارس الابتدائية: مباشرة بعيد الاستقلال قامت السلطات الجزائرية بتشكيل اللجنة التربوية الوطنية، والتي عقدت أول اجتماع لها في 15 ديسمبر 1962م، أين أقرت خيار التعريب وديمقراطية التعليم، فشهد الموسم الدراسي 1963/1962م، إدخال اللغة العربية في المقررات الدراسية بحجم ساعي قدر بـ 7 ساعات أسبوعيا[15]، وفي السنة الموالية أصبح الحجم الساعي المخصص للغة العربية يقدر بـ 15 ساعة ويشمل تقريبا جل المواد المقرر تدريسها في المرحلة الابتدائية هذا بالنسبة للسنة الأولى ابتدائي، بينما باقي السنوات ارتقى عدد الساعات المخصصة للغة العربية إلى 10 ساعات أسبوعيا من إجمالي 30 ساعة[16]، وإلى غاية سنة 1970م تمكنت الجزائر من تعريب جل السنوات الدراسية في الابتدائي خاصة ما تعلق بالمواد الأدبية، بينما بقيت المواد العلمية تدرس باللغة الفرنسية[17].

التعريب في الطور المتوسط: بالنسبة للتعليم المتوسط مست عملية التعريب جل السنوات التعليمية، حيث أصبحت المواد الأدبية تدرس باللغة العربية بينما احتفظ باللغة الفرنسية في تدريس المواد العلمية، إضافة إلى استحداث متوسطات معربة ومتوسطات مختلطة[18].

التعريب في الطور الثانوي: على غرار الطورين الابتدائي والمتوسط شهد الطور الثانوي بدورة عملية تعريب ممنهجة، فتم استحداث تعليم ثانوي ممنهج على مستوى بعض الثانويات المعربة في السنة الدراسية 1964/1963م، وهي ثانوية ابن باديس بوهران، ثانوية عباس لغرور بقسنطينة، وثانوية الثعالبية بباتنة، وثانوية ابن خلدون بالعاصمة، فتم تعريب المواد الأدبية مثل الفلسفة والتربية الأخلاقية...، وغيرها من المواد الأدبية[19].

التعريب في التعليم العالي: بعد أن تقدمت خطوات التعريب في الأطوار التعليمية الثلاثة جاء الدور على التعليم الجامعي، نظرا لما يمثله من أهمية قصوى كونه الخزان الرئيس لشتى القطاعات الحيوية في الجزائر المستقلة، وهو المفصل في نجاح سياسة التعريب من عدمها.

وكان أول قرار هو المرسوم الصادر يوم 25 مارس 1971م، والذي ينص على إدخال اللغة العربية لشتى الشعب المدرسة في الجامعة بواقع 3 ساعات أسبوعيا، كما سبق أن أشار المرسوم رقم 68-588 المؤرخ في 25 أكتوبر 1968م، الذي تضمن استحداث اختبار إجباري باللغة العربية في كل المسابقات التي تنظمها كليات الآداب والعلوم الإنسانية والتكميليات الأدبية، إضافة إلى القرار الصادر في 12 أكتوبر 1971، والذي يتضمن إحداث لجان دائمة للتعريب بالجامعات حيث نص على النقاط التالية:

- تحدث بكل جامعة لجنة دائمة للتعريب.
- يعين وزير التعليم العالي والبحث العلمي، أعضاء اللجان الدائمة للتعريب.

- تتمثل مهام هذه اللجان في:

أ. تنسيق ومراقبة جميع العمليات المقررة في المخطط العام للتعريب داخل كل جامعة.

ب. القيام بتقديرات دورية حول الاحتياجات الخاصة بالأماكن ورجال التدريس والتجهيزات...

ت. تقديم المقترحات لوزير التعليم العالي والبحث العلمي حول جميع الإجراءات ذات الطابع العملي التي يضمنها المخطط العام للتعريب كما تقوم هذه اللجان ولجانها الفرعية بـ:

- إنجاز أو اختيار الكتب الأساسية باللغة العربية التي تطرق المشاكل العلمية أو التقنية.
- ترجمة المؤلفات الأساسية.
- إعداد المصطلحات العلمية.
- تنظيم تبادل الطلبة الملتقيات بالعربية ...
- التفتيش الدوري للمعلمين المكلفين بإعطاء دروس العربية وتوزيعهم بين مختلف الشعب العلمية المقررة[20].

وبناء على هذه المراسيم تم إصدار القرار المؤرخ في 25 أوت 1971م والذي يتضمن ضرورة ترسيخ سياسة التعريب ومما ورد فيه نبرز:

- يدرج تعليم اللغة العربية ابتداء من السنة الجامعية 1972/1971م في جميع برامج الدروس العليا باللغات الأجنبية المنظمة في مؤسسات التعليم العالي والبحث العلمي.
- يتلقى الطلبة خلال مدتهم الدراسية دروسا باللغة العربية تمكنهم من الاندماج في السير الشامل للتعريب، وتسمح لهم باستخدام اللغة العربية كلغة عمل في الحياة المهنية من خلال إحاطتهم بالمصطلحات التقنية والعلمية.
- يحدد العدد الإجمالي للدروس والأعمال التطبيقية المقررة بنحو 300 ساعة عن كل مقررة سنويا.
- أن تكون ملازمة الطلبة لحصص اللغة العربية إلزامية ومثبتة خلال الحصص التطبيقية والندوات والملتقيات[21].

وهذه الإجراءات قد ضمنت للجزائر نوعا معينا من طبقة متعلمة تعليما عربيا ستساعد في توجيه بوصلة التعريب في المراحل اللاحقة التي ستشهد صراعا كبيرا بين المعربين والمتفرنسين بدعم من الدولة الفرنسية التي لن تتخلى عن مكتسبات إيفيان، خاصة في ظل إصرار الجزائر على التعريب كونه مشروعا قوميا يضمن استكمال استقلال الجزائر، وهذا ما عبر عنه الرئيس "هواري بومدين" خلال المؤتمر الثاني للتعريب 13-20 ديسمبر 1973م: "إن قضية التعريب هي هدف استراتيجي من أهداف الثورة الثقافية التي تهدف مع الثورة الصناعية والزراعية إلى ترقية الفرد والنهوض بالإنسان".

ثانيا- التعريب في الإدارة والإعلام:

لعبت المدرسة الفرنسية دورا كبيرا خلال مرحلة الاستعمار الفرنسي للجزائر، بعد أن تمكنت من حصر اللغة العربية في التعليم المسجدي والعلوم الدينية، وهذا ما جعل قيادة الثورة في حد ذاتها والإدارة الموروثة عن الاستعمار من الطبقة المتعلمة باللغة الفرنسية، فجل المناصب الإدارية من مصالح الحالة المدنية إلى القيادات العليا والوزراء في الجزائر الجديدة تقلدها مفرنسون فرنسة تامة، أو مزدوجي التكوين الثقافي.

وهذا ما جعل السلطات الجزائرية تصر على ضرورة تعريب الإدارة في الجزائر المستقلة وفي هذا الإطار صدر الأمر رقم 92-68 بتاريخ 26 أفريل 1968م، والذي ينص على إجبارية معرفة اللغة العربية لتقلد المناصب الإدارية في الجزائر[22].

وكنتيجة لهذا الإجراء تمكنت الجزائر في عهد الرئيس الراحل "هواري بومدين" من تعريب بعض القطاعات الإدارية الحساسة لعل أهمها قطاع العدالة ومصالح الحالة المدنية[23].

وإذا كان هذا حال الإدارة فإن الإعلام كان خاضعا تماما للغة الفرنسية، فحتى الصحف التي صدرت في الجزائر خلال الحقبة الاستعمارية كلها بالفرنسية من صحافة حركة الشبان المسلمين الجزائريين إلى اتفاقيات إيفيان التي صيغت بنسخة واحدة وهي الفرنسية، ثم ترجمت للغة العربية اللهم إذا استثنيا صحف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي كانت تصدر باللغة العربية، وصحيفة المجاهد التي كانت تصدر عن قيادة الثورة.

وبعيد الاستقلال لم يحس الشعب الجزائري بالاختلاف، حيث بقيت اللفة الفرنسية تطغى على كل وسائل الإعلام، وهذا ما جعل من السلطات الجزائرية تسارع لمحاولة تعريب الإعلام تماشيا مع الحملة الشاملة للتعريب في الجزائر.

حيث أصبحت التلفزة الوطنية تذيع نشراتها الإخبارية باللغة العربية بداية من سنة 1965م، وتمكنت سنة 1970م من تعريب البرامج الثقافية والرياضية والفنية.

أما الصحافة المكتوبة فتم تعريب صحيفة النصر سنة 1972م، وعربت صحيفة الجمهورية سنة 1977م، بعد جهود مضنية بسبب الوضع الذي خلفته السلطات الفرنسية في الجزائر والثقافة الفرنسية التي سيطرت على الكثير من الجزائريين[24].

من خلال ما سبق يتضح لنا جليا أهمية الجهود التي بدلت لإعادة الجزائر إلى حضنها وثقافتها العربية الإسلامية، إلا أن هذه المشاريع على أهميتها وكثرتها لم تحقق الهدف المراد بلوغه في مجال التعريب بسبب جملة من المعوقات التاريخية والثقافية، إضافة إلى الضغوط التي مورست على الجزائر الفتية من قبل السلطات الفرنسية، التي لم تستطع التنازل عن رغباتها الاستعمارية ومكتسباتها بموجب اتفاقيات ايفيان، التي جعلت للغة والثقافة الفرنسية حيزا كبيرا في الحياة الثقافية والعلمية واللغوية في الجزائر المستقلة.

1- مسألة التعريب أمام العلاقات الجزائرية الفرنسية: إن الحديث عن مدى نجاح سياسة التعريب في الجزائر لا يجب أن يدرس بعيد عن نقطتين أساسيتين هما:

- إلى أي مدى ستصل المشاريع الرامية للتعريب في الجزائر؟
- هل بإمكان فرنسا التنازل عن مكانة الفرنسية في الجزائر لصالح اللغة العربية، وهي التي أصرت على البنود الثقافية خلال مفاوضات إيفيان؟

على الرغم من عدم انتساب الجزائر مؤسساتيا إلى الفرونكوفونية، ورغم الجهود التي بذلتها السلطة الجزائرية في محاولة فرض التعريب، والتخلص من اللغة الفرنسية، إلا أن اللغة الفرنسية ظلت حاضرة وكلغة رسمية في الإدارة والجامعة الجزائرية باستثناء العلوم الإنسانية، وهذا قد يكون كنتيجة غير مباشرة لذلك النمط الثقافي الذي فرضته فرنسا في الجزائر طيلة 132 سنة من السيطرة الفرنسية على الجزائر، إضافة إلى النخبة المفرنسة التي أطلق عليها لاحقا "حزب فرنسا" وهي فئة تشبعت بالثقافة الفرنسية، والتي لم تكن مستعدة إطلاقا للتخلي عن اللغة الفرنسية في الجزائر، إضافة إلى كونها قريبة ومسيطرة على مركز القرار في الجزائر.

وعلى هذا الأساس واجهت سياسة التعريب معضلة كبيرة منعتها من تحقيق الأهداف المنتظرة، حيث فضل الفرونكوفونيين الوقوف إلى جانب اللغة الفرنسية متمسكين بفكرة أن مصلحة الجزائر تكمن في الحفاظ على اللغة الفرنسية، وعملوا على نشر فكرة أن اللغة العربية ليست لغة العصر ولا لغة العلوم، والحقيقة أن هؤلاء ظلوا متشبثين باللغة الفرنسية حفاظا على مصالحهم الشخصية أولا، وهذا ما يبرزه الباحث جمال لعبيدي بقوله: " ولكي نفهم أشكال مقاومة حركة التعريب يجب البحث عن المصالح الاجتماعية التي تعوقها، ولمقاومة ومعارضة حركة التعريب جذور في المصالح الاجتماعية وإن كانت هنا تلبس قناعا وطنيا"، ثم يواصل عن المفرنسين فيقول: "فإن الإطارات المفرنسة قد شعرت بوعي أو بغير وعي أن سياسة التعريب هي في الحقيقة تهديد مباشر لمواقعها الاجتماعية"[25].

فهؤلاء قد عملوا على تشويه صورة اللغة العربية من خلال تسفيه الكتابات العربية، وتمجيد الكتابات المفرنسة، حيث نجحوا في استخدامهم للغة مهيمنة الهدف منها تحقيق منافعهم، وكسر أي منافس لهم من غير لغتهم، وهذا جعل الطلبة المعربون يحسون بأنهم استرجعوا ذاتيتهم، ولكنهم أضاعوا مسألة مهمة هي الرقي في السلم الاجتماعي[26].

ومن هذا المنطلق أبعد المعربون من مناصب المسؤولية، بزعم أنهم غير مؤهلون للتسيير والإشراف، حتى ترسخ في ذهن المجتمع أن اللغة الفرنسية هي لغة العلم والتقدم، وأن اللغة الفرنسية هيا لغة الشعر والغراميات كما ورد على لسان هواري بومدين بالمعنى المعاكس، وهذا ما يشهد عليه الباحث محمد حربي بقوله: "وعلى صعيد التعليم يخاض التعريب وهو التطلع العميق لغالبية السكان بصورة ديماغوجية ويوجه النظام المدرسي المكلف وغير الفعال أولاد الطبقات الفقيرة نحو التعريب وأولاد ذوي الامتيازات نحو ثنائية اللغة..." [27].

إذا أخدنا بهذا التوجه يكون سبب فشل مشروع التعريب هو هذه الفئة من المتشبعين بالثقافة الفرنسية والمدعومة من قبل فرنسا بطرق مختلفة تحت غطاء العلاقات الجزائرية الفرنسية وملفات التعاون العلمي والثقافي والفني، فإن هناك من الباحثين من أعاد سبب فشل مشروع التعريب لرأس السلطة الجزائرية أنداك، وهو هواري بومدين، وعلى رأس هؤلاء نجد محمد العربي الزبيري الذي يؤكد على الأخطاء التي وقع فيها بومدين وكانت سببا في فشل المشروع ويبرزها كما يلي:

- بقاء التعريب شكليا فقط دون التطبيق الفعلي باستحداث الوسائل التي تتيح ذلك.
- إلغاء التعليم الأصلي سنة 1976م، وهو ما أبعد العربية عن الحضن الإسلامي.
- قمع نزعة الثقافة الأمازيغية بدل توجيهها في إطارها العربي الإسلامي مما أذى بهذه الفئة إلى تبني الثقافة واللغة الفرنسية[28].

وهذا ما جعل من سياسة التعريب أمام منافس جديد وهو التيار الأمازيغي، وأصبحت الفرنسية كلغة ثالثة تحاول الظهور بمظهر التوفيق بين اللغتين، خاصة بعد أحداث وصدامات ما يعرف بالربيع البربري سنة 1980م، مع ضرورة الإشارة إلى الدور المشبوه الذي لعبته فرنسا في دعم هذه القضية البربرية[29].

أمام هذا التعثر الكبير لمشروع التعريب في الجزائر بسبب سيطرة الأقلية المفرنسة على سلطة القرار، والمؤامرات التي أحاكتها فرنسا للتشويش على كل ما تقوم به الجزائر، وأما الضغوط الفرنسية على قبل الشاذلي بن جديد بتوقيع اتفاقية تعاون مع فرنسا سنة 1986م، تعيد لفرنسا الكثير من امتيازاتها اللغوية والثقافية في الجزائر والتي كانت ستؤول للزوال لو تم تطبيق التعريب بصيغة فعلية.

فبتاريخ 09 جوان 1987م صدر المرسوم رقم 87-137الذي يتضمن المصادقة على اتفاقية التعاون الثقافي والعلمي والتقني بين الحكومتين الجزائرية والفرنسية ومما ورد في هذه الاتفاقية نبرز المادة رقم 5 التي نصت على ما يلي:

- تتعاون الحكومتان في ميدان التربية والتكوين بوضع معلمين تحت تصرف الطرفين وتبادل الخبرات والبحث المشترك في المجال التربوي والتكوين الأولي والمستمر للمستخدمين في قطاع التعليم.
- تعمل الحكومتان على تطوير العمل المشترك بين المؤسسات الجامعية والمهنية بتبادل المعلمين والتقنيين والطلبة والوثائق والمعلومات.
- تتخذ الحكومتان الإجراءات الملائمة لتسهيل استقبال الطلبة المتربصين الجزائريين بالمؤسسات الفرنسية...[30].

إن نظرة بسيطة على هذه المقررات تثبت بوضوح أن فرنسا لم تتخلى عن مكتسباتها في اتفاقيات إيفيان، فهي تقريبا نفس الاتفاقية فيما يتصل بالجانب الثقافي واللغوي.

خاصة أن حقبة الشاذلي بن جديد قد شهدت تغول التيار الفرونكوفوني في الجزائر وهذا ما تجلى في دستور1989م الذي أسقط فقرة مهمة جدا في كل دساتير الجزائر المستقلة والتي تنص على: " تعمل الدولة على تعميم استعمال اللغة الوطنية في المجالات الرسمية"، وهذا ما اعتبر تراجعا عن سياسة التعريب[31].

خاتمة:

إن مشروع التعريب الشامل في الجزائر المعتمد من قبل الدولة الفتية، قد شكل حلقة صراع خفي تارة، ومعلن تارة أخرى بين الجزائر وفرنسا، فرغم الجهود الكبيرة التي بذلت، والهالة الإعلامية التي رافقته، قد بقي حلما يراود الجزائريين، ولم يكن نجاحه إلا جزئيا، فإذا تمكنت الدولة الجزائرية من تعريب التعليم وبعض الوسائل الإعلامية والإدارية، فإن التعليم العالي قد ظل واستمر مفرنسا ما عدا كليات العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، وبهذا تمكنت اللغة الفرنسية عبر نخبتها المتحكمة في مفاصل السلطة بالجزائر من الحفاظ على مصالح فرنسا الثقافية واللغوية في الجزائر بمقتضى اتفاقيات ايفيان، فظلت اللغة الفرنسية لغة العلوم والإدارة والتعاملات في الجزائر المستقلة.

التعاليق:

(رقم01): الفرنسة: كان ميلاد الجزائر الفرنسية نتيجة للقوانين الفرنسية الصادرة حول الجزائر بهدف الإدماج وتشجيع الاستيطان منذ بداية الاحتلال، فكانت البداية بمصادرة الأوقاف وتغيير أسماء المدن وأبوابها بأخرى تمجد فرنسا، ثم جاء قرار 8 سبتمبر 1830م الذي تضمن تجريد الأتراك من ملكيتهم وتحويلها إلى أملاك للدولة الفرنسية لتشهد سنة 1834م صدور المرسوم الملكي القاضي بإلحاق الجزائر بفرنسا، وفي 4 مارس 1848م وبموجب دستور 1848م أصبحت الجزائر جزءا لا يتجزأ من فرنسا، ثم صدر قانون الأرض(Sénatus –Consulte) في أفريل 1863م القاضي بتحديد أراضي القبائل والملكية الفردية، أعقبه قانون الجنسية في 14 جويلية 1865م الذي قرر إعطاء صفة الفرنسي للجزائريين (Indigène) في حالة الحفاظ على خصوصيتهم كمسلمين.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى عملت السلطات على فرنسة الجزائر اعتمادا المدرسة الفرنسية، حيث شهدت سنة 1884، تكثيف المدارس في بلاد القبائل عهد جول فيري، قانون إصلاح التعليم الصادر بفرنسا سنة1883، ثم تطبيقه بالجزائر في السنة الموالية لتكوين نخبة متميزة عن الأهالي تحمل الثقافة الفرنسية، وتؤمن بالجزائر الفرنسية، ويعد الشريف بن حبيلس أحسن تعبير على هذا التوجه، وهذا ما نستشفه من تعريفه للنخبة "الشبان الجزائريين": "مجموعة الشبان المتكونين في الجامعات الفرنسية والذين كانوا قادرين على أن يصعدوا فوق الجماهير، وأن يضعوا أنفسهم في مصاف ناشري الحضارة الحقيقيين". أنظر كلا من:

- عبد الوهاب بن خليف: **تاريخ الحركة الوطنية من الاحتلال إلى الاستقلال**، دار طليطلة، ط.1، الجزائر، 2009، ص31.
- الجمعي خمري: **حركة الشبان الجزائريين والتونسيين (1900-1930) دراسة تاريخية وسياسية مقارنة**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة منتوري، قسنطينة، 2003/2002، ج 1، ص 76، 141.
- شريف بن حبيلس: **الجزائر الفرنسية كما يراها أحد الأهالي**، تر. عبد الله حمادي، أخرون، بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة، 2009.

(رقم02): ركزت سلطات الاحتلال الفرنسي سياستها في الجزائر على المدارس بهدف خلق طبقة من الجزائريين خريجي المدارس الفرنسية، تحكم بواسطتهم رقاب الجزائريين، فأقصت التعليم العربي من المدارس الرسمية، التي تدرس اللغة الفرنسية والثقافة الغربية الأوروبية، وللظهور بوجه حضاري أوجدت نمطا جديدا للتعليم أطلق عليه تسمية التعليم المختلط أو التعليم الأهلي الذي أدخل تدريس اللغة العربية كدارجة لا فصحى، إضافة إلى التعليم العربي الذي ظل حرا وخارجا عن النطاق الرسمي للمدارس، بل اقتصر على التعليم في الزوايا والمدارس الدينية، هذا ما يبرز أن الهدف الحقيقي الذي أرادته فرنسا من خلال تعليم الجزائريين هو إيجاد تلك النخبة المفرنسة المؤمنة بالقيم والثقافة الفرنسية، والتي سيطلق عليها لاحقا اسم القوة الثالثة. أنظر:
- حميطوش يوسف: "المدرسة الفرنسية في الجزائر ودورها في تكوين النخب"، مجلة **المصادر**، ع. 16، المركز الوطني للبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر، السداسي الثاني، الجزائر، 2007، ص ص 170-173.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا- باللغة العربية

1- الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية، الجريدة الرسمية، عدد 94 بتاريخ 11/24/ 1976م.
2- الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية، الجريدة الرسمية، عدد. 94، بتاريخ 19 نوفمبر 1971م.
3- الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية، الجريدة الرسمية، عدد. 78، بتاريخ 24 سبتمبر 1971م.
4- الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية، الجريدة الرسمية عدد. 36، بتاريخ، 1968/5/3.
5- الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية، الجريدة الرسمية، عدد. 24، بتاريخ 10 جوان 1987.
6- زرهوني الطاهر: التعليم في الجزائر قبل وبعد الاستقلال، دار موفم للنشر، الجزائر، 2012.
7- لونيسي رابح: رؤساء الجزائر في ميزان التاريخ، تقييم أكاديمي لنصف قرن من مسيرة الجزائر المستقلة، دار المعرفة، الجزائر، 2009.
8- لوصيف سفيان: السياسة الثقافية في الجزائر، الأيدولوجيا والممارسة، ط 1، بيروت، لبنان، 2014.
9- بن يوسف بن خدة: نهاية حرب التحرير في الجزائر - اتفاقيات إيفيان- ترجمة: لحسن زغدار، محل العين جبائلي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1989.
10- خليفة الجنيدي، وآخرون...، حوار حول الثورة، الجزء/3، المركز الوطني للتوثيق والصحافة والإعلام، الرغاية، الجزائر،1986.
11- الزبيري محمد العربي: الغزو الثقافي في الجزائر 1962-1982م، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
12- عبد الله الركيبي: الفرانكفونية مشرقا ومغربا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القبة، الجزائر، 2009.
13- عمر بن قينة: المشكلة الثقافية في الجزائر التفاعلات والنتائج، ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2000.
14- عبد الوهاب بن خليف: تاريخ الحركة الوطنية من الاحتلال إلى الاستقلال، دار طليطلة، ط 1، الجزائر، 2009.
15- الجمعي خمري: حركة الشبان الجزائريين والتونسيين (1900-1930) دراسة تاريخية وسياسية مقارنة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة منتوري، قسنطينة، 2003/2002، ج.1.
16- شريف بن حبيلس: الجزائر الفرنسية كما يراها أحد الأهالي، تر. عبد الله حمادي، أخرون، بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة، 2009.
17- حميطوش يوسف: "المدرسة الفرنسية في الجزائر ودورها في تكوين النخب"، مجلة المصادر، ع. 16، المركز الوطني للبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر، السداسي الثاني، الجزائر، 2007.
18- أحمد طالب الإبراهيمي: من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية (1962-1973)، تر. حنفي بن عيسى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ت.
19- حزب جبهة التحرير الوطني: النصوص الأساسية لجبهة التحرير الوطني 1954-1962م، نشر وتوزيع قطاع الإعلام والثقافة.

ثانيا. باللغة الفرنسية:

1- Journal Officiel de la RépubliqueFrançaise, N67, 20 Mars 1962.
2- Journal Officiel de la République Française, 30juillet 1963.
3- Journal Officiel de la République Algérien, N.64, 10/09/1963
4- Ageron Charles-Robert :"Les accords d'Evian, 1962", Revue d'histoire, N°35, juillet 1992.

الهوامش:

(1) أنظر التعليق رقم 1.
(2) J.O.R.F, N67, 20 Mars 1962, p. 3028.
(3) J.O.R.F, 30 juillet 1963, pp. 759,720.
(4) الجنيدي، حوار حول الثورة، 1986م، ص ص 250-252.
(5) Ageron, Ch, R, (juillet 1992) Les Accords d'Évian 1992,N. 35,pp. 10-12.
(6) Ageron, Ch, R, (juillet1992) Les Accords d'Évian 1992, N. 35, p.12.
(7) بن خدة، ص ص 38- 41.
(8) أنظر التعليق رقم 2.
(9) أحمد طالب الإبراهيمي: د.ت.
(10) حزب جبهة التحرير الوطني: النصوص الأساسية لجبهة التحرير الوطني 1954- 1962م، نشر وتوزيع قطاع الإعلام والثقافة، ص 3-6.
(11) حزب جبهة التحرير الوطني، ص. 50.
(12) J.O.R.A, N.64, 10/09/1963.
(13) الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، عدد 61، بتاريخ 1976/07/30م.
(14) الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، عدد 94، بتاريخ 11/24/ 1976م.
(15) زرهوني، 2012، ص 42.
(16) زرهوني، 2012، ص ص 42- 43.
(17) زرهوني، 2012، ص 46.
(18) زرهوني، 2012، ص 46.
(19) زرهوني، 2012، ص ص 72- 73.
(20) الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، ع. 94، بتاريخ 19 نوفمبر 1971.
(21) الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، ع. 78، بتاريخ 24 سبتمبر 1971م.
(22) الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية ع. 36 بتاريخ، 1968/5/3.
(23) لونيسي، ص.216
(24) لوصيف، ص ص 198-200.
(25) ركيبي، 2009، ص ص 152، 153.
(26) ركيبي، 2009، ص 154.
(27) ركيبي، 2009، ص155.
(28) الزبيري، 1986، ص ص 25-28.
(29) محمد بوضياف: الثقافة السياسية في الجزائر 1962-1988، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة بسكرة، ع. 11، ماي 2007، ص 120.
(30) الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، عدد 24، بتاريخ 10 جوان 1987.
(31) بن قينة، 2000، ص 58.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 905 – 920
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

هجرة العرب القدامى وآثارها في نهضة الحبشة من 700ق م إلى ما قبل الإسلام
The Migration Of Ancient Arabs And Its Effects On The Renaissance Of Abyssinia

د/ أحمد بن خيرة [1] **أ.د/ غانية البشير**
جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي
مخبر التاريخ الاقتصادي والاجتماعي
ghania_bachir80@yahoo.fr benkheiraahmed1@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/09 تاريخ القبول: 2022/02/24

الملخص:
قامت بين الحبشة والعرب علاقات قديمة امتدت جسورها من سنة 700ق م إلى ظهور الإسلام، وارتسمت معالمها بانتشار اللغات الشرقية في الحبشة وإلى تعزيز التجارة بحيث نتج عنها وجود جاليات عربية في الساحل الإفريقي الشرقي ومن ناحية أخرى أثرت الهجرة في الجانب الديني بظهور وانتشار الديانات اليهودية والمسيحية والإسلام في الحبشة.
الكلمات المفتاحية: الحبشة؛ العرب؛ سبأ؛ حمير؛ اليمن؛ الحجاز.

Abstract:
There were ancient relations between Abyssinia and the Arabs that spanned from the year 700 BC to the emergence of Islam, and their features were marked by the spread of eastern languages in Abyssinia and to the promotion of trade, which resulted in the presence of Arab communities on the eastern African coast, and on the other hand migration affected the religious side with the emergence and spread of Jewish religions Christianity and Islam in Abyssinia..
Key words: Abyssinia; Arabs; Sheba; Himyar; Yemen; Hijaz.

1-مقدّمة:

بدأ الحميريون والسبئيون هجرتهم إلى شاطئ غرب البحر القلزم (الأحمر) منذ سنة 700ق. م، مع العلم أن أولى طلائع الهجرة قد استهلت مند عهد الأوسانيين، وقد استمرت تلك الهجرات مدة زهاء ألف عام، وخلال ذلك الزحف اختلطت دماء الوافدين بالعناصر المحلية من الحاميين والكوشيين، بل وأسهمت العناصر المتجمعة في مجال الجبشة وتفاعلت وأنتجت حضارة يانعة في أكسوم أولا ثم في إقليم التيجراي، هذا ويعتقد أن أول دخول للسامين إلى الحبشة كان باسم قبيلة (حبشت) التي أصبح اسمها علما على الحبشة، والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو ما أثر الهجرة السامية على الارتقاء الحضاري، وماهي أطوارها، وكيف حدث التلاقح الحضاري فيما بين المجموعات الحضرية؟ وهل كانت الهجرة إلى الحبشة متواترة؟ وهل لها نفس القدر من التأثير أم أن تأثيراتها خاضعة للفترة الزمنية ودرجة رقي الوافدين إلى الحبشة.

[1] المرسل المؤلف.

2- تدفق القبائل اليمنية القديمة إلى الحبشة والنتائج المترتبة عنها:

بواكير الهجرة المعينية والسبئية والحميرية إلى الحبشة:

انتشرت قبائل الأمهرا أو الأمحرا التي تنسب إلى قبيلة مهرة القضاعية التي ما يزال بقايا هذه القبيلة في بلاد الشحر قبالة المحيط الهندي في اليمن، وإقليم مهرة معروف بسواحل اليمن، والراجح أنهم وفدوا في القديم إلى الحبشة، وهم يتحدثون بلغة سامية قديمة من اليمن، ويقول النسابة اليماني بامطرف في كتابه "الجامع" إنّ علماء اللغات يعزون التشابه الماثل في اللغة المهرية القضاعية وبين اللغة الأمهرية في أثيوبيا، مما يوحي إلى أنّ أصل الأخيرة هي اللغة المهرية القضاعية وأنّ الأجاعز؛ نسبت إليهم لغة الجعز التي ما تزال سارية في الكنائس الأثيوبية، والأجاعز ما هم إلا فخذ من مهرة القضاعية[1]، لأنّه ما زال إلى اليوم في اليمن وتحديدا إقليم مهرة يوجد وادي جزعة، ويحتفظ إقليم مهرة بلغة خاصة، وتنسب مهرة إلى مهرة بن حيدان بن عمرو بن الحافي بن قضاعة كما ذكر النسّابة، ومنهم ابن حزم والقلقشندي والسويدي[2].

3- الهجرة العربية القديمة عبر المحور اليمني:

من قبائل جنوب الجزيرة العربية التي وفدت إلى السودان الشرقي، مجموعة من عرب حضرموت (الحضارم)، جاءوا إلى السودان الشرقي في أواخر القرن السادس الميلادي، ويعرفون حاليا في شرق السودان (بالحدارب) تصحيفًا من حضارم، ويرى بول المتخصص في دراسة الأنساب(Paul): أنهم والمجموعة المعروفة في شرق السودان" بالبلو" أي الأجانب يرجعون إلى أصل واحد[3]، والكلمة مشتقة من بيلاويت (Belawiet)، وتعني التحدث بلغة أجنبية في اللغة التبداوية وهي اللغة المحلية لسكان شرق السودان[4]، ويعتقد بول (Paul) أن الموطن الأصلي لهؤلاء في الجزيرة العربية هو إقليم الشحر، كما يذهب إلى اعتبارهم فخذ من حمير[5]، وتطلق كلمة بَلَو Balaw في الحوليات الأثيوبية كما ذكر كرافورد على سكان غرب وشمال غرب الحبشة[6]، وقد ارتبطت كلمة بَلَو في الحوليات الأثيوبية بالخيل، مما قد يفهم منها المهاجرين أو الأصل العربي، أوضح الرحالة بول أنّ البلو كانوا يمدون الحبشة بالخيول الجيدة التي اعتمدت عليها الحبشة في تقوية جيشها، وربما كانت تستخدم للدلالة على قبائل الحدود بين السودان واثيوبيا مثل الجنقار المشهورين كمحاربين على ظهور الخيل، بل إنّ إحدى سلالات ملوك النوبة في شمال السودان الحالي كانت من حمير كما ذكر "المقريزي"[7].

وبالمقابل فإنّ لسكان شرق إفريقيا وجود ظاهر في الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده، ويكفي للتدليل على هذا التفاعل الحضاري ما ذكره أبو "الفرج بن الجوزي" في كتابة" تنوير الغبش" في الباب الخامس والعشرين أحصى عددا معتبرا من أبناء الحبشيات[8].

تأكيدا للوجود العربي في الساحل الشرقي الإفريقي يذكر "أمين توفيق الطيبي" نقلا عن "كتاب الزنوج" لمؤلف "مجهول" فقد ذكر: إنّ المستوطنين من العرب في سواحل شرق إفريقيا في عهد التبابعة انشأوا قبل الإسلام المدن التي عرفت بـ "كلوه، سيوى، لامو، مقديشو، براوه وممبسا"[9]، غير أنّ معظم المراجع تشير لمدن الساحل الإفريقي على أساس أنها برزت بعد الإسلام في شكل مدن لها وظائف متعددة، وفي نفس السياق ذكر مؤلف كتاب "الحبشة عربية الجذور والثقافة"، أنّ العرب الذين قدموا إلى بلاد الزنوج وعمروا المدن والقرى وسكنوا فيها منذ ما قبل الإسلام، ويعزز كلامه فيقول عن مدينة ممبسا كان اسمها بساسة لكون سكانها كانوا من الحجاز، وسموها بكنية مكة المكرمة أي إبدال الباء ميمًا مثلما عليه الحال في بكة/ مكة، وورد أنّ العرب انتقلوا إلى الحبشة إثر هزيمة أبرهة الأشرم الذي غزا اليمن بتحريض من الروم[10].

هناك شكل آخر من الهجرة العربية نحو شرق إفريقيا إذ بعد رجوع الأحباش إلى بلادهم بعد خروجهم من اليمن بعد الهزيمة على يد الفرس، لحقهم من العرب حمير وقيس عيلان مضرية، وكانوا هناك ثمانين عامًا، ومات العرب الآباء بانقضاء آجالهم، وبقي المولودون بدار الحبوش فتكلموا بلغة الحبشة، ولم يتكلموا العربية لقلة العرب وكثرة الأحباش[11].

4- الهجرة عبر المحور المصري

شهد العصر البطلمي في مصر هجرة عناصر عربية من قبيلة بلي إلى أوطان البجة (البجاة) الفترة الممتدة من القرن الرابع إلى الأول قبل الميلاد، وبدأت طلائع هجرة تلك العناصر إلى القرن الثالث قبل الميلاد، ولم تكد تستقر لهم الأوضاع في تلك الأرجاء حتى دخل البجاة في خدمة البطالمة[12] تساندهم في النقل البري وتأمين خطوط المواصلات بين النيل والبحر القلزم (الأحمر)، لحاجة البطالمة لها في التجارة لضمان تدفق البضائع من وإلى الحبشة[13].

رغم الخلاف الواسع بين الباحثين في أعداد القبائل العربية التي هاجرت إلى بلاد النوبة، وفي أنسابهم، إلا أنّه يمكن القول بما اتفق عليه معظم الباحثين إنّ الجماعات العربية التي هاجرت إلى بلاد النوبة قد اشتملت على المجموعتين العربيتين، وهما: المجموعة العدنانية؛ والمجموعة القحطانية[14]، ويمثل العدنانيون الكواهلة والمجموعة الجعلية، وبعض القبائل الأخرى، في حين يمثل القحطانيون المجموعة الجهنية[15].

ذكر نسب الكواهلة إلى كاهل بن أسد بن خزيمة، وأنّهم قدموا إلى بلاد النوبة من جزيرة العرب مباشرة عبر البحر القلزم (الأحمر)، واستقروا في الإقليم الساحلي بين سواكن وعيذاب[16]، وينسب إليهم كذلك البشاريون والأمرار وبنو عامر[17]، ومن المرجح أن أولاد كاهل قد عاشوا زمنًا في الأقاليم الساحلية الشرقية، والمناطق التي تليها، ثم انتشروا انتشارًا تدريجيًا نحو الغرب[18].

بخصوص المجموعة الجعلية، فقد ذكر أنهم ينتسبون إلى إبراهيم الملقب "بجعل" من نسل العباس عم النبي ﷺ، وقيل أن أسباب هذه التسمية أنّ إبراهيم هذا كان جوادًا مضيافًا، وإنّه كان يقول للوطنيين وغيرهم من العرب: (إنا جعلناكم منّا، أي أصبحتم منا) [19].

أنّه من الصعب القول بإيجاد صلة بين الجعليين الذين هاجروا إلى بلاد النوبة وبين القبيلة المذكورة هنا؛ والراجح أنّ الجعليين لم يكونوا قبيلة واحدة، بل هم مجموعة من القبائل ذات نسب متقارب، هاجرت على دفعات وعلى مدى عدة قرون، وأهم هذه القبائل: الميرفاب، والرباطاب، والمناصير، والشايقية، والجوايرة؛ والركابية، والجموعية، والجمع، والجوامعة، والبديرية والغديان، والبطاحين[20]؛ ومن القبائل العدنانية كذلك: قيس عيلان، وكنانة، وبنوحنيفة، وربيعة، وبنو فزارة، وبنو سليم، وبنويونس[21].

أما أشهر القبائل القحطانية التي هاجرت إلى بلاد النوبة: فهي قبائل بلى، وجهينة، وقد ذكر المؤرخون أنّ الصعيد الأعلى في هذه المرحلة خلافة المعتصم سكنته جموع هائلة من عرب سبأ، ونزل منهم أرض المعدن خلق كثير، وكانت بلى وجهينة من جملتهم[22].

ينسب النسابة الجهنيون إلى عبد الله الجهني الصحابي، وهو وإن لم يكن من جهينة مباشرة فإنّه من قضاعة التي تنتسب إليها جهينة[23]، وتضم قبائلها: قبائل رفاعة، واللحويين، والعوامرة، والشكرية، وقد سكن هؤلاء في النصف الشرقي من سودان وادي النيل، وعلى شاطئ النيل الأزرق والبطانة، وفي كردفان، مثل قبائل دار حامد، وبنو جرار، والزيادية ، والبزعة، والشنابلة، والمعاليا، وفي غرب كردفان ودافور تشمل قبائل الدويحية، والمسلمية، والحمر، والكبابيش، والمحاميد، والماهرية، والمغاربة، والبقارة[24].

من القبائل القحطانية قبيلة بهراء، وهي بطن من قضاعة التي انتشرت بين صعيد مصر وبلاد الحبشة، وكان لهم فضل كبير في تقويض دعائم المملكة النوبية[25]؛ وما نستنتجه من خلال تتبّع هجرة القبائل العربية في بلاد النوبة، هي سرعة اختلاطهم بالسكان النوبيين وغيرهم من الوطنيين في فترة وجيزة، كذلك لا تكاد تجد أسماء من القبائل العربية في مصر إلا وتجد له نظيرًا في بلاد النّوبة؛ مما يؤكد أهمية المنفذ الشمالي القادم من مصر عن طريق النيل في أمر الهجرة وتوسعها، إضافة إلى ذلك فإنّ هذه الهجرات لم تتم في وقت معلوم محدد بفترة زمنية معينة، يمكن إحصاؤها وتقديرها[26].

يشير المسعودي المتوفي عام 346 ه /957م "بأنّ القبائل العربية التي تصاهرت وتزاوجت مع البجة هم من ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان، وجاورهم القحطانيون وغيرهم من مضر بن نزار الذين سكنوا أيضا هذه الديار"[27].

لم تكن حبشت قبيلة واحدة، بل عدة قبائل سامية ساهمت في تأسيس مملكة أكسوم الحبشية، هذا من الناحية السياسية كأثر مباشر لتلك الهجرة، وملمح من ملامح التمازج البشري، كما كان لهذه القبائل نظامها الاجتماعي المتميز ولغتها التي طغت على سواها، وبما أنّها قد ألفت الحضارة واسترضعت مضامينها، فقد ساهم ذلك في إدخال المؤثرات السبئية خاصة في هذه البلاد[28].

4- المؤثرات الاقتصادية للهجرات العربية قبل الإسلام:

بين اليمن والحبشة:

من دوافع انتقال بعض القبائل والأفراد من مجتمع الجزيرة العربية إلى ساحل شرق إفريقيا هو الرغبة في تتبع منابع السلع من مواطنها، حيث انتقل التجار العرب الى بلاد الزنج لجلب أنياب الفيلة إلى عمان وسائر البلدان، ومن الحبشة الكحل والأخشاب إلى مصر واليمن[29]، وقد اشتهرت مدينة بربرة الحبشية التي عرفت باسمها السودان، حيث نشطت تجارتها مع بلاد العرب والمحيط الهندي [30]، فقد كان ميناء بربرة يصدر جلود الدباغ إلى عدن باليمن، ومارست مختلف المدن على الساحل الإفريقي الشرقي النشاط التجاري الذي كان أساس نشأتها ووجودها، كما اعتمدت الحبشة على موانئ زيلع وعدن ومصوع في تصدير منتجاتها[31].

كانت زيلع هي المنفذ البحري لتجارة هرر، وكانت أشهر مدن الساحل التي لعبت دورا هاما في عملية التبادل التجاري، وكانت بمثابة منفذ العبور إلى الحجاز واليمن من منطقة شرق إفريقيا، ومنها تقلع السفن متجهة إلى الخليج العربي وجزيرة العرب حاملة معها مختلف البضائع الإفريقية[32]، ومن خلال ذلك يتضح مدى ازدهار التجارة البحرية، وقد يرجع ذلك النشاط إلى وقوع بلاد الزيالعة على السواحل المطلة على البحر القلزم (الأحمر)، فضلا عن حيوية التجارة البرية وتوفر وسائط النقل البسيطة آنذاك، وكذلك ازدهار التبادل التجاري عندهم، وقد توزعت تلك التجارة على معظم مناطق إفريقيا الجنوبية[33].

ذلك ما ساعد على إقامة علاقات تجارية بين الجانبين الأحباش والعرب، فقد كانت الحبشة منذ أقدم الأزمنة سوقًا تجارية مهمة، وكانت موردًا لا ينضب لتجارة الرقيق الذي كان مطلبًا من أهم مطالب الدول القوية القديمة، كما كانت غنية بالأخشاب والتوابل وسن الفيل والجلود، وقد قام التجار العرب؛ وبخاصة اليمنيين، بدور كبير في تصريف هذه التجارة واتخذوا من ساحل إفريقيا الشرقي موطنًا لهم، كما عملوا على نقل هذه المواد إلى الدولة الرومانية الشرقية عبر مكة ويثرب، وإلى الدولة الفارسية عبر اليمن وحضر موت[34].

بين الحجاز والحبشة:

إن هذه العلاقات التجارية لم تقتصر على العرب الجنوبيين فقط، وإنما امتدت إلى قريش وما حولها، وكانت العلاقات التجارية بين الحجاز والحبشة سابقة للإسلام، ومما يؤكد هذا القول تلك الأحلاف الذي أوجدتها قريش خصوصا أولاد عبد مناف الأربعة فقد ذهب كل واحد منهم إلى طرف من أطراف العالم آنذاك ليحصل على ملك تلك البلاد والحماية لتجارة الحجاز وخصوصا القريشيين، ومما ثبت أن عبد شمس ابن عبد مناف كان هو الذي ذهب إلى ملك الحبشة ليحصل على ذلك الأمان وفعلا نجح في مهمته حتى صار تجار قريش يبيعون ويبتاعون بتجارتهم وسلعهم ما بين أرض الحجاز وبلاد الحبشة[35]، ومن المؤشرات الأخرى لوجود علاقات اقتصادية أنّ رجلاً من عظماء الحبشة أقبل إلى مكة بتجارة معها فباعها ثم انصرف، ومما يكشف عن نشاط الحركة التجارية بين الحبشة والحجاز هو أنّ الحبشة كانت تستورد من مكة الأدم، الجلود المدبوغة[36].

من الروايات التاريخية التي تقدم إشارات واضحة لإثبات وصول تجارة العرب، ومن قريش على وجه التحديد، إلى أرض الحبشة، ما ذكره ابن إسحاق "وكانت لقريش ملجأ ووجها"[37]، وما رواه "الطبري": "وكانت أرض الحبشة متجرا لقريش يتجرون فيها، يجدون فيها رفاغا من الرزق وأمنا ومتجرا حسنا "[38]، ما ذكره كذلك "أبو عبد الله الحاكم" في المستدرك" بقوله: "وتواترت الأخبار أن رسول الله ﷺ لما مات عمه أبو طالب لقي هو والمسلمون أذى من المشركين بعد موته، فقال لهم النبي ﷺ حين ابتلوا وشطت بهم عشائرهم: "تفرقوا وأشار قبل أرض الحبشة، وكانت أرضا فيه ترحل إليها قريش رحلة الشتاء"[39]، كما ذكر البلاذري في أنساب الأشراف في تفسير معنى الإيلاف، قال: الإيلاف هو العصم التي أخذها هاشم بن عبد مناف وإخوته عبد شمس والمطلب ونوفل من ملوك الشام والحبشة واليمن والعراق لتأليف الرحلتين[40]، وقد أشار السيد "محمود شكري الألوسي" بقوله: "وكان سكنة هذه الأقطار والبلاد كلهم من العرب، ولهم متاجر في الهند والحبشة والروم وغيرهم"[41].

هذه الإشارات وغيرها تؤكد أنّ علاقة العرب عموما؛ وقريش على وجه الخصوص؛ بالحبشة حيث تميزت بتسيير رحلات تجارية منتظمة عبر البحر القلزم (الأحمر) مستغلين في ذلك معرفة العرب الجنوبيين بالملاحة.

الأثر الثقافي للعرب القدامى على الحبشة:

أفرزت الهجرة العربية من وإلى شرق إفريقيا عامة والحبشة على وجه الخصوص روابط تجارية وسياسية وثقافية؛ مما أحدث نوعًا من التأثير والتأثر، فالقبائل العربية المهاجرة إلى الحبشة أثرت في العناصر المحلية أيّما تأثير؛ بحكم أنّ المهاجرين أكثر تقدمًا من أهل البلاد الأصليين، فأثّروا فيهم قلبا وقالبا.

قد شهدت الحبشة خلال الألف الأخير تدفق اللغات السامية عبر البحر القلزم (الأحمر) من جنوب شبه الجزيرة العربية، وحصيلة ذلك تحدث سكان المنطقة بلغات كوشية، كما وجدت كتابات باللغة الحميرية، وكانت الجيعوز[42] اللغة العامة في أكسوم[43]، وهي في نفس الوقت لغة سبأ وعرفت باسم جعيز نسبة إلى "الأجاعز" هي إحدى قبائل سبأ باعتبارها أقدم اللغات السامية التي أقامت في هضبة اريتريا وكذلك برزت لغة التيجراي، التي أصبحت لغة الشعب الهجين الجديد الذي اختلط بالوسط الحامي والكوشي واستمرت لغته إلى حين اضمحلالها بأفول مملكة أكسوم في القرن السابع الميلادي وهذا الصدد يقول عمر فروخ في مقال له بمجلة المؤرخ العربي "إنّ عرب الجنوب كان اختلاطهم بالإفريقيين خاصة والفرس والهنود بارزًا جدًا"[44].

أما التجراوية فقد عرفت في كسلا بالسودان باسم الخاصية، وهي لغة التخاطب في شرق إفريقيا، وفي سهولها الشمالية والغربية، وكذلك لغة بني عامر، وهي غير مكتوبة[45]، واللغة الأمحرية نسبة إلى أمحرا[46]، وهي لغة سكان الهضبة الوسطى، وقد عرفت منذ زمن بعيد بلسان النجاشي، واشتملت هذه اللغة على مفردات كوشية، واستمدت الحروف الحبشية من الحروف الموجودة بجنوب الجزيرة العربية، وقد عرفت لغات أخرى بجانب اللغات السابقة عرفت باسم حضري وهي تكتب بالعربية[47]، ولغة الجعز أو (الأجاعز) انتهت إليها الهيمنة على بلاد الحبشة، ثم أصبحت أصلاً للغات أخرى لعل أهمها لغة التيجراي الحديثة[48].

هكذا عرفت اللغة العربية طريقها إلى الحبشة منذ فترة بعيدة، فالجوار الجغرافي بين شبه الجزيرة العربية والحبشة أدى إلى قيام علاقات متعددة بين الجانبين، وقد ساعد على ذلك أن الفاصل بينهما هو البحر القلزم (الأحمر) الهادئ، والذي تضيق شواطئه وتتقارب، وتكاد يلامس بعضها بعضًا عند مضيق باب المندب[49]، ويلاحظ أن اللغة العربية خلال العهد الأول لم يتعد استخدامها في الحبشة إلاّ في نطاق المعاملات التجارية مع العرب، ولم تتجاوز الساحل الشرقي للحبشة، ولذا يمكننا أن نعتبر هذه المرحلة التي سبقت ظهور الإسلام بواكير وإرهاصات لدخول اللغة العربية إلى الحبشة وانتشارها[50].

5- المؤثرات الدينية للهجرة السامية القديمة:

تسرب الديانة اليهودية وظهور الأسرة السليمانية الأولى:

تعددت الروايات بخصوص دخول اليهودية إلى الحبشة، فمنهم من يرجعها إلى تفرق اليهود أواخر القرن السادس قبل الميلاد حين ضرب بختنصر البابلي بيت المقدس وشتت بني إسرائيل حيث استقروا بها بعد وصولهم بصحبة بعض التجار الذين وفدوا إلى الحبشة، وبعض الروايات تربطهم بفلسطين مباشرة، هناك رأي آخر يجعلهم من مهاجري جزيرة العرب، وهناك من اعتبرهم من بعض من جاءوا من مصر، وعندما استقروا في الحبشة تكتلوا في جماعات وتكونت منهم الجالية اليهودية[51]، ومن يعرف اليهود في الحبشة باسم (الفلاشا)[52]، لكن الرأي الشائع هو تهود الأحباش إثر اعتناق قبائل الأجاو (Agae) عظماؤهم حتى أحتلوا عرش الحبشة[53]، ولقد كون اليهود مستعمرات تجارية بالحبشة صارت مراكز لبث الدعاية لديانتهم فضلا عن النشاط التجاري بين الأحباش، ولقد وجد في بعض نقوش "عيزانا" أحد ملوك أكسوم والذي اعتنق المسيحية فيما بعد عبارة "ملك صهيون"، فاستنتج البعض من ذلك أنّ حركة تبشير كانت آنذاك، (جادة باليهودية كانت آنذاك كما أنّ قبائل الأجاو التي اقتنعت اليهودية لم تلبث عليها فقد تحولت إلى المسيحية المينوفيزيتية[54].

من التأثيرات البارزة لليهودية في مملكة الأحباش دينيًا أنّ قبائل الجالا بعد أن تحولت إلى المسيحية كانوا يعبدون آلهة يسمونها (سميث)، وهو تشخيص ليوم السبت الذي يعظمه اليهود، والذي يسمونه (سميث أو سنبث) هذا من جانب التأثير الديني[55].

يعود الفلاشا إلى نسل "بلقيس" أو "ماكيدا" ملكة سبأ التي ورد ذكر زيارتها لسليمان عليه السلام في القرآن الكريم، ومصدر هذا الرأي كتاب "كبرانجشت" أو "سجل الملوك" أو "عظمة الملوك" وهو كتاب حبشي يؤرخ لملوك الحبشة ويقدسه الأحباش[56]، يضخم الكتاب قصة ملكة سبأ مع سليمان عليه السلام ويغلفها بكثير من الخيال والأسطورة، فيجعلها قد ولدت من سليمان ولدا اسمه "منليك" وعادت به إلى الحبشة مع عدد من اليهود أرسلهم سليمان ليرتبوا لها دولتها ويذكر أنّها أرسلت ابنها لما كبر لزيارة أبيه الذي ولاه

ملك الحبشة، وإن الابن لما همّ بالعودة سرق الهيكل، وعاد به إلى أمه التي بنت له معبدا خاصا وعملت على نشر اليهودية في كل البلاد لتصبح الديانة الرسمية للمملكة[57].

على الرغم من الخيال الأسطوري الواضح في تفاصيل العلاقة بين سليمان وملكة سبأ إلا أنّه لا يمنع من أن يكون سليمان قد أرسل بعض اليهود مع ملكة سبأ عندما آزرته في القدس ليعلموها وقومها الدين اليهودي الذي آمنت به، ومن المعروف تاريخيا أنّ الحبشة قد خضعت أكثر من مرة لحكم ملوك اليمن (سبأ)[58]، فكانت جزءا من المناطق التي انتشر فيها الدين اليهودي، الأمر الذي يجعل هذا الرأي منطقيا في التأصيل ليهود الحبشة، وعلى الرغم من أنّ نسبة منليك؛ الذي أصبح ملكا على الحبشة، إلى سليمان وبلقيس أمر عار عن الصحة تماما، ولا يعدو كونه من بنات أفكار مؤلف "كبرانجست" الشاردة، إلا أنّه أمر مقدس لدى الأحباش إلى يومنا هذا، فالدستور الحبشي المعاصر ينص على: "إنّ حق الحكم الإمبراطوري محصور بأسرة الإمبراطور هيلاسلاسى الأول ابن الملك سيلاسلاسي الذي ينحدر نسبه دون انقطاع من منليك الأول ابن سليمان ملك بيت المقدس وملكة أثيوبيا المعروفة باسم" ملكة سبأ[59].

6- دخول النصرانية إلى الحبشة وأثارها:

كانت أكسوم على الوثنية وبقيت كذلك إلى القرن الرابع الميلادي، وعلى دين الصابئة تحديدا أتاها من اليمن، وكانت معظم آلهتها "عثتر" آلهة السماء و"مدر" آلهة الأرض، و"محرم" إله الحرب الذي هو إله الأسرة الحاكمة، ودليل ذلك أنّه جاء ذكره في سجلات الملك عيزانا الأكسومي أنّ أباه الإلهي هو محرم، كما كان معظم الأكسوميين على الوثنية[60].

قد دخلت المسيحية في بلاد الحبشة على يد أحد رجال الدين الإسكندريين، ويدعى فرومنتوس، وذلك خلال حكم عيزانا، وقد اعتنق الملك عيزانا المسيحية على يديه، فهو أول ملك حبشي اعتنقها على الراجح، وكان معاصرًا لقسطنطين الأكبر الإمبراطور[61]، ويسمي بعض الباحثين عيزانا قسطنطين الحبشة تشبيهًا له بالأول وبدوره في تثبيت المسيحية في أكسوم، إذ أنّه جعل المسيحية دينا رسميًا في الحبشة، ومنذ أن دخلت المسيحية في الحبشة لم يسمع عن ملوك أكسوم حتى نهاية القرن الخامس الميلادي حيث وجد الملك تازانيا؛ ويسمى عميدا، وهو غير آل عميدا والد عيزانا، ويتمثل في بعض نقوشه على أنّه وثني العقيدة، وفي بعضها مسيحيًا[62].

بالنسبة لفترة دخول المسيحية أنّه وفد تسعة رهبان سريان من أصحاب مذهب الطبيعة الواحدة، وكان الإخوان فرومنتيوس وأيدسيوس ضمن هذه البعثة للتبشير بالمسيحية في البلاد، غير أنّهم تعرضوا لهجوم الأهالي عند نزولهم على ساحل أكسوم لعدم استساغهم لنشاط هؤلاء الرهبان فقتلوهم، ولم ينج منهم إلا الأخوين اللذين أخذا كرقيق وبيعا إلى الملك في أكسوم، وفي البلاط الأكسومي اشتغلا لخدمة الملك أولا ثم ابنه عيزانا عندما تولى العرش الأكسومي، وبرز اسم فرومنتيوس من خلال نشاطه الديني في إقناع التجار اليونان المقيمين في أكسوم لبناء الكنائس وتوج ذلك النشاط في تشييد العديد منها، وبعد ذلك غادر الإخوان أكسوم بعد أن وضع الأسس الأولى للمسيحية في المنطقة[63].

الظاهر أنّ المسيحية لم تنتشر وتتأكد دعائمها إلا بمجيء الرهبان لأكسوم الذين وضعوا الدعائم الأولى للديانة المسيحية أسسها، وأن تبشير فرومنيتوس وإن كان قد ترك آثارًا إلا أنّه لم يصادف نجاحًا كبيرًا في البلاد عامة، وفي البلاط الأكسومي خاصة، وربما كان هذا راجعًا إلى ضعف المطارنة[64]، الذين تولوا من بعده مهمة النشاط التبشيري في الحبشة، وعدم قدرتهم في مواجهة أصحاب المذاهب الأخرى في وجه انتشار الارثوذكسية في الحبشة[65].

أمام حالة الركود التي انتابت انتشار المسيحية عاد فرومنتيوس مجددا حاملا مهام الأسقفية في الحبشة بين عامي (341م -342م) بتكليف من البطريق الاسكندري أثناسيوس، وقام في هذه المرة بمهمته خير مقام لرعاية ورئاسة المسيحيين هناك، وخلال إقامة فرومنتيوس اعتنق الملك عيزانا المسيحية وجعلها الدين الرسمي للدولة عام 350م، وعلى إثر ذلك زاد عدد المسيحيين، والملاحظ أنّه منذ اعتناق الأحباش المسيحية، وتدينهم بها بقوا محافظين على مذهبهم القبطي(66).

بدخول النصرانية إلى جنوب جزيرة العرب من الشام والعراق عن طريق القوافل التجارية، ومن الحبشة في ظل المنصرين والتجار(67)، وازدهار المنطقة العربية بفعل تحولها إلى ملتقى للقوافل التجارية ومركزا اقتصاديا مهما يتحكم في واحدة من أقصر طرق التجار مع الهند، ساهم كل ذلك في بلورة علاقات جديدة في المنطقة، وتجلت بتحرك بيزنطة للتأثير فيها، فاستغلت وساطة الأحباش من أجل نشر الديانة المسيحية لترسيخ نفوذها(68)، وقد صرح المستشرق اليهودي "ولفنسون" بالأهداف الحقيقية التي كانت وراء سعي بيزنطة إلى تشجيع الوجود النصراني في المنطقة بقوله: "وقد اجتهد الروم في نشر المسيحية في بلاد حمير، فأرسل قسطنطين هدايا إلى ملوك حمير فوفق إلى تعمير ثلاث كنائس لتجار الروم في اليمن ، على أن الغرض الحقيقي من هذه الكنائس كان ترسيخ قدم الاستعمار الرومي في تلك البلاد"(69).

ستتأكد تلك الأهداف عند أول مناسبة، حيث قام الأحباش؛ بإيعاز من ملك الروم، بغزو اليمن تحت ذريعة حماية نصارى نجران، وقد ذكر ابن إسحاق هذه الواقعة في بداية سيرته، في "أمردوس ذي ثعلبان" واستنجاده بملك الروم بعد واقعة الأخدود، فأجابه بقوله: "بعدت بلادك منا، ولكني سأكتب لك إلى ملك الحبشة فإنه على هذا الدين، وهو أقرب إلى بلادك، وكتب إليه يأمره بنصره والطلب بثأره"، لينتهي هذا الغزو بفرض سيطرة حبشية على اليمن، ونجاح بيزنطة في التحكم في المنفذ الجنوبي للبحر القلزم (الأحمر)(70).

رغم أنّ الدوافع الدينية لهذا الغزو كانت مجرد ذريعة، إلا أنّه لا يخفى ما نتج عن الوجود الحبشي في نشر النصرانية وتشييد الكنائس في المنطقة، ولعل أشهرها على الإطلاق هو تشييد الكنيسة التي عرفت باسم "القليس"، وواقع الحال أنّ تلك الدوافع كانت تخفي وراءها الرغبة العسكرية للأحباش من أجل الهيمنة على منطقة جنوب الجزيرة العربية التي كانت مجالا للصراع العسكري الذي لا يكاد يتوقف، حتى يحتد من جديد، هذا الصراع كان مسخرا؛ في جانب منه، لخدمة أهداف ومصالح دولتين عظميين في تلك الفترة وهما بيزنطة وفارس، وإن كان هذا الصراع مغلفا بغلاف ديني واضح، قال عنه المؤرخ عبد العزيز الدوري: "حاولت المسيحية واليهودية أن تتغلغلا في الجزيرة العربية وكانتا متصلتين بالصراع السياسي، إذ بدت كل منهما حليفة لإحدى الدولتين الطامعتين"(71).

خلال الفترة الذي كانت بيزنطة تعزز تحالفها مع الأحباش وتساند امتداد نفوذها ونفوذ المسيحيين في اليمن، كان الفرس يفضلون التعامل مع اليهود والمذاهب المسيحية المناهضة للروم مثل النسطورية(72)، والذي يعنينا من هذا الصراع الثنائي، هو التدخل العسكري للأحباش في جنوب جزيرة العرب وقصة أصحاب الأخدود، وما فعله ذو نواس وجنوده في نصارى نجران، وفرار دوس ذي ثعلبان واستنجاده بقيصر الروم، الذي كتب إلى ملك الحبشة؛ الذي كان على دين النصارى، يأمره بنصره والطلب بثأره(73)، فكان هذا الحادث سببا في غزو الأحباش لليمن خلال الربع الأول من القرن السادس الميلادي(74).

وهذا الغزو سبب توطيد حكم أبرهة الأشرم في أرض اليمن عاملا لاستعماره من قبل نجاشي الحبشة، ورغم أنّ هذا الوجود كان في ظاهره محكوما بأهداف وغايات دينية إلا أنّه لم يخف الأطماع

الاقتصادية المتمثلة في السيطرة على الخطوط التجارية في اتجاه كل من: الشام من خلال كسر وساطة قريش، والهند من خلال كسر وساطة فارس[75].

بقي أن نشير إلى أنّ الوجود العسكري الحبشي في جزيرة العرب قد بدأ بالتراجع مباشرة بعد واقعة الفيل، ومحاولة أبرهة هدم الكعبة المشرفة، ليزول بالمرة بعد خروج سيف بن ذي يزن بمساندة فارسية أقصت حكم الأحباش من اليمن[76].

7- خاتمة:

لم تكن سواحل الساحل الشرقي الإفريقي مجهولة لدى سكان الجزيرة العربية منذ أقدم العصور، فقد كشفت البحوث التاريخية والأثرية عن وجود صلات قديمة ومستمرة بين هذه السواحل وشعوب العالم الخارجي.

تبرز قوة العلاقات والصلات بين إقليم القرن الإفريقي والجزيرة العربية، بعامل الهجرات المتبادلة بين المجالين التي كانت وسيلة لاحتكاك بين إنسان جزيرة العرب والحبشة.

كان العرب من أهم الشعوب التي اتصلت بالحبشة منذ القدم، وذلك منذ زمن دول معين وسبأ وحمير في اليمن بل كان لهذه الدول نشاط كبير في الحركة التجارية البحرية والبرية إذ تمكنت من السيطرة على ناصية تجارة العالم القديم في المحيط الهندي وسواحل شرق إفريقيا، كما كان لعرب الحجاز دور كبير في هذا المضمار عقب تدهور دول الجنوب منذ القرن السادس الميلادي، كما كان للهجرة العربية عبر المحور المصري تأثير آخر على الحبشة.

استقر العرب في بلاد الزيلع وباتوا يتحكمون في طرق القوافل داخل بلاد الزيلع والهضبة الحبشية، كذلك اخترق عدد منهم الحدود الحبشية وأسسوا مراكز استقرار بالتدرج وبحكم معرفتهم بالتجارة تحكموا في ثغور الحبشة المهمة التي كان من أهمها ميناء عدوليس (Adulis) مما أدى في نهاية الأمر الى الإشراف على تجارة الحبشة الخارجية، ونتيجة لذلك انكمشت مملكة أكسوم الحبشية، وهي المملكة التي كانت لها السيطرة على ذلك الجزء ردحا طويلا قبل ظهور الإسلام، كما كان للعرب تأثير ديني كبير وكانوا عامل انتشار اليهودية والمسيحية والاسلام .

أدى الاختلاط بين الحبشة والعرب إلى نتائج بعيدة في اللغة فلغة الجعيز (Geez) نسبة إلى قبيلة الأجاعز (الأجعزيان) وهي إحدى القبائل العربية التي هاجرت إلى بلاد الأحباش واستقرت في الجانب الشمالي الشرقي من الحبشة كانت لغة الجعيز هي لغة الحديث والكتابة في الحبشة حتى القرن الثالث عشر الميلادي، حيث غلبت عليها اللغة الأمهرية لغة الدولة الأمهرية التي حكمت منذ ذلك الحين وتعتبر الأمهرية، ومن اللغات التي يتكلمها كثير من الأحباش لغة التجري ولغة التجريني التي اشتقت من لغة الجعيز.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر

- ابن حزم (محمد علي بن أحمد بن سعيد (ت 456هـ))، جمهرة أنساب العرب، تحقيق لجنة من العلماء القاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983/1403.
- ابن حوقل (أبو القاسم محمد بن حوقل النصيبي البغدادي الموصلي (ت بعد 367هـ))، كتاب صورة الأرض، ط2، دار صادر، أفست ليدن، بيروت، 1938 م، جعفر أحمد صديق، انتشار الإسلام في القرون الثلاثة الأولى من الهجرة، قسم الدراسات العليا الحضارية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى 1408هـ، مكة المكرمة.
- ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (ت 808هـ/1405م)، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.
- أبو جعفر البغدادي (محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو) (ت 245هـ)، المنمق في أخبار قريش، تح خورشيد أحمد فاروق، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1405 هـ - 1985م.
- أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت 405هـ)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، مج 3، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1990.
- الألوسي محمود شكري، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج3، تحقيق محمد بهجة الأثري دار الكتاب المصري، ط2، ط ت.
- البَلَاذُري أحمد بن يحيى بن جابر بن داود (ت 279ه)، جمل من أنساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار ورياض الزركلي، ج1، دار الفكر، ط1، بيروت، 1417 هـ / 1996
- بو الفرج بن الجوزي (ت 597ه)، تنوير الغبش في فضل الاسودان والحبش، تح مرزوق علي إبراهيم، دار الشريف للنشر والتوزيع، ط1، الرياض، 1998/1419.
- الحيمي حسن بن أحمد، سيرة الحبشة، تح مراد كامل، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1958.
- السويدي (أبو الفوز محمد أمين البغدادي الشهير بالسويدي)، سبائك الذهب في معرفة قبائل العرب، دار احياء، دط، بيروت، دت.
- الطبري محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي (ت 310هـ)، تاريخ الامم والملوك، مج3، دار التراث، بيروت، 1387ه/1967م.
- عبد المجيد عابدين، بين الحبشة والعرب، دار الفكر العربي، القاهرة، 1949، ص 36.
- لقلقشندي أبو العباس أحمد بن على (ت 821هـ)، صبح الأعشى وصناعة الإنشاء، ج5، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1922ه.
- محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي بالولاء، المدني (ت 151هـ)، سيرة ابن إسحاق (كتاب السير والمغازي)، تح سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط1، 1398هـ /1978م.
- المسعودي أبو الحسن على بن الحسين بن على (ت: 346هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح أسعد داغر، ط1، دار الهجرة، الخبر السعودية، ج2، 1409هـ /1988م.
- المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والأثار، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1270ه/1853م.
- المقريزي، (تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي) (ت 845هـ/1441م)، البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب، تح فردناد واسطون فيلد، جوتنجن، ألمانيا، دط، 1847 م.
- اليعقوبي، أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح (ت بعد 292هـ)، التاريخ، تحقيق عبد الأمير مهنا، شركة الأعلمي للمطبوعات ج3، ط1، بيروت، 2010.

المراجع:

- بامطرف أحمد، المختصر في تاريخ حضرموت العام، حضر موت للدراسات والنشر؛ حضر موت، ط1، 2001.
- بلقاسم رحماني، حرفوش مدني، الدور المصري في جنوب شبه الجزيرة العربية والشرق الافريقي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 1997.
- جواد علي (ت1408)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج3، دار الساقي، ط4، بيروت، 1422ه/ 2004م،
- الدوري عبد العزيز، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007.
- رجب محمد عبد الحليم، العلاقات السياسية بين مسلمي الزيلع ونصارى الحبشة في العصور الوسطى، القاهرة، دار النهضة العربية، 1985م.
- زاهر رياض، استعمار افريقيا، الدار القومية للطباعة والنشر، دط، القاهرة، 1384ه/1965.
- سحاب فكتور، إيلاف قريش، كمبيو نشر والمركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1992.
- شاكر محمود، موسوعة تاريخ اليهود، دار اسامة للنشر والتوزيع، ط1، 2002.
- طيبي أمين توفيق، الحبشة عربية الأصول والثقافة، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، دط، طرابلس، 1993.
- فتحي غيث، الإسلام والحبشة عبر التاريخ"، مكتبة النهضة المصرية، ط1، القاهرة، د ت.
- مانع بن حمَّاد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج2، دار الندوة العالمية، ط 5، الرياض، 1988
- محمد عوض محمد، السودان الشمالي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951م.
- المسيري عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دم، دت.
- ولفنسون إسرائيل، تاريخ اللغات السامية، مطبعة الاعتماد، ط1، مصر، 1348ه/ 1929.

المراجع الأجنبية

- Andrew Paul, A History of the Beja Tribes of the Sudan, University Press,1954.
- Crawford O. G. S (Osbert Guy Stanhope Crawford),The Fung Kingdom of Sennar, with a Geographical Account of the Middle Nile Region, Ams Pr Inc, 1978 .
- Michael ،H. A. A History of the arabs in the Sudan Cambridge 1922.
- Richard. K. P. Pankhurst, the Ethiopian Royal Chronicles Addis, Oxford University Press, London, 1967.
- Sergew Hable Sellassie, Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270, Ethiopia Printed by United Printers, 1972.
- Beta Israel, the Jews of Ethiopia and Beyond History, Identity and Borders, Emanuela Trevisan Semi and Shalva Weil, Università Ca' Foscari Venezia .

الدوريات والمجلات

- إبراهيم علي طرخان، الإسلام والممالك الإسلامية في الحبشة في العصور الوسطى، المجلة التاريخية المصرية، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، مج8، القاهرة، 1959.
- إسماعيل حامد إسماعيل عمى، قبيلة جهينة ودورها الحضاري في مصر وسودان وادي النيل، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد البحوث والدراسات الإفريقية، القاهرة،2014.
- جاسم صكبان على، علاقة مكة بالقبائل والحواضر العربية قبل الإسلام، مجلة كلية التربية للبنات، مج 23، ع1، 2003.
- الحارث إدريس الحارث، "هجرات العرب القدامى وأثرها الحضاري صلات العرب والعجم والأفارقة التاريخية"، جريدة الحياة، لندن، ع13487، 2000.

- حسن أحمد الشيخ الفادني، الهجرات العربية إلى السودان وأثرها في تكوين المجتمعات ونشر الثقافة العربية والإسلامية، مجلة دراسات افريقية، مركز البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة إفريقيا العالمية، الخرطوم، رمضان 1419/يناير1999.
- ربيع محمد الحاج، الهجرات العربية إلى بلاد النوبة والسودان الشرقي وآثارها الثقافية والحضارية، ع2، مجلة قراءات، لندن، سبتمبر 2005.
- شقير نعوم، جغرافية وتاريخ السودان، دار الثقافة، بيروت،1967م.
- علي كسار غدير سلطان الغزالي، الصلات الاجتماعية والاقتصادية مع جنوب الصحراء الإفريقية قبل ظهور الإسلام، مجلة جامعة كربلاء، مج5، ع1، العراق كربلاء، مارس 2007.
- علي كسار غدير سلطان الغزالي، الصلات الاجتماعية والاقتصادية مع جنوب الصحراء الإفريقية قبل ظهور الإسلام، مجلة جامعة كربلاء، مج5، ع1، مارس 2007.
- عمر سلهم صديق، يهود الحبشة (الفلاشاه) دراسة تاريخية، مجلة كلية العلوم الإسلامية، المج السابع، ع14، جامعة الموصل العراق، 2013/1434.
- عمر فروخ، أثر الرسالة الإسلامية في الحضارة الإنسانية، مجلة المؤرخ العربي، ع16، بغداد، 1981.
- محمد عوض محمد، السودان الشمالي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951م.
- مصطفى مسعد، امتداد الإسلام والعروبة إلى وادي النيل الأوسط، المجلة التاريخية المصرية، ع5، القاهرة، 1959م.

الهوامش:

(1) بامطرف محمد، المختصر في تاريخ حضرموت العام، حضر موت للدراسات والنشر؛ ط1، حضر موت، 2001، ص118.

(2) ابن حزم الأندلسي جمهرة أنساب العرب، ص119؛السويدي (أبو الفوز محمد أمين البغدادي الشهير بالسويدي)، سبائك الذهب في معرفة قبائل العرب، دار إحياء، دط، بيروت، دت، ص58؛ المقريزي، البيان والأعراب، ص100؛ الحارث إدريس الحارث، "هجرات العرب القدامى وأثرها الحضاري صلات العرب والعجم والأفارقة التاريخية"، جريدة الحياة، ع13487، لندن، 2000، ص21.

(3) Andrew Paul, A History of the Beja Tribes of the Sudan, University Press, 1954, P75.

(4) يربط بعض المؤرخين (انظر كرافورد، المرجع السابق ص 109) بين البلو سكان منطقة أعالي نهر عطبرة ووادي القاش وبين اسم بلهو أو بلهاو الذي ورد في الكتابات المصرية القديمة، كما ربطوا بين ذلك وبين اسم البليميين، وأقدم إشارة - عثرت عليها - إلى هذه القبيلة جاءت في القرن الخامس الميلادي أي قبل نحو ألف سنة من اشتهار اسمها في المنطقة، جاءت تلك الاشارة في آثار الملك الأكسومي كالب، Caleb ورد أن الملك كالب قاد في القرن السادس الميلادي حملة ضد Belew Kelew الذين كانوا يعيشون حول Amba Matara و، كان لهم جنودهم ونظمهم، ولم يكونوا قد اعتنقوا المسيحية، وحطم الملك مدينتهم؛
Sergew Hable Sellassie, Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270, Ethiopia Printed by United Printers, 1972, P 126.

(5) Andrew Paul, op cit,1954, PP 65-66

(6) Crawford O. G. S (Osbert Guy Stanhope Crawford) ,The Fung Kingdom of Sennar, with a Geographical Account of the Middle Nile Region, Ams Pr Inc, 1978, P111.

(7) المقريزي، المواعظ، ج1، ص ص 191-192.

(8) أبو الفرج بن الجوزي (ت 597ه)، تنوير الغبش في فضل الاسودان والحبش، تح مرزوق علي أبراهيم، دار الشريف للنشر والتوزيع، ط1، الرياض، 1998/1419، ص ص 246-248.

(9) لمعرفة موقعها الجغرافي، أنظر الملحق الثاني عشر؛ أمين توفيق الطيبي، المرجع السابق، ص20.
(10) نفسه، ص22.
(11) الحارث إدريس الحارث، المرجع السابق، ص 21.
(12) بدأ اهتمام البطالمة بتجارة البحر الاحمر وذلك بإنشائهم الموانئ على الساحل الإفريقي للحصول على السلع الإفريقية كالبخور وسن الفيل وأصداف السلاحف والرقيق؛ بلقاسم رحماني وحرفوش مدني، المرجع السابق، ص82.
(13) نفسه ص48.
(14) حسن أحمد الشيخ الفادني، الهجرات العربية إلى السودان وأثرها في تكوين المجتمعات ونشر الثقافة العربية والإسلامية، مجلة دراسات إفريقية، مركز البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة إفريقيا العالمية، الخرطوم، الخرطوم، رمضان 1419/ يناير1999، ص131.
(15) إسماعيل حامد إسماعيل عمى، قبيلة جهينة ودورها الحضاري في مصر وسودان وادي النيل، رسالة ماجستير غير منشورة 2014،معهد البحوث والدراسات الإفريقية، القاهرة، ص83؛ مصطفى مسعد، امتداد الإسلام والعروبة إلى وادي النيل الأوسط، المجلة التاريخية المصرية 1959م، ع5، القاهرة، ص 82.
(16) محمد عوض محمد، السودان الشمالي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة،1951 م، ص 143.
(17) المرجع السابق، ص 144.
(18) مصطفى مسعد، امتداد الإسلام والعروبة إلى وادي النيل الأوسط، المجلة التاريخية المصرية، ع5، جامعة القاهرة، 1959م، ص 83.
(19) Michael ،H.A : A History of the arabs in the Sudan،Cambridge 1922، p 197.
(20) نعوم شقير، جغرافية وتاريخ السودان، دار الثقافة، بيروت، 1967م، ص ص62 - 65.
(21) اليعقوبي، المصدر السابق، ج 2، ص 89؛ ابن حوقل، المصدر السابق، ص 54؛ جعفر أحمد صديق، انتشار الإسلام في القرون الثلاثة الأولى من الهجرة، قسم الدراسات العليا الحضارية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى 1408هـ،مكة المكرمة، ص 112.
(22) اليعقوبي، المصدر السابق، ج 2، ص 89؛ المقريزي، البيان والأعراب، ص ص 105- 106.
(23) محمد عوض محمد، السودان الشمالي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951 م، ص 210.
(24) جعفر أحمد صديق، المرجع السابق، ص 122.
(25) ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (ت 808هـ/1405م)، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م، ج 2، ص 516.
(26) ربيع محمد الحاج، الهجرات العربية إلى بلاد النوبة والسودان الشرقي وآثارها الثقافية والحضارية، ع2، مجلة قراءات، لندن، سبتمبر 2005، ص29.
(27) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر،ج2، ص ص 18 -19.
(28) إبراهيم طرخان، المرجع السابق، ص 43.
(29) القلقشندي، صبح الاعشى، ج5، ص286.
(30) نفسه، ج5، ص287.
(31) نفسه، ج5، ص287.
(32) وفيلبسون ديفيد، علم الآثار الإفريقي، تر: أسامة النور، دط، منشورات القا، فاليتا مالطا، 2002، ص283.
(33) علي كسار غدير سلطان الغزالي، الصلات الاجتماعية والاقتصادية مع جنوب الصحراء الإفريقية قبل ظهور الإسلام، مجلة جامعة كربلاء، ع1، العراق كربلاء، مارس 2007، مج5، ص78.
(34) الحيمي حسن بن أحمد، سيرة الحبشة، تح مراد كامل، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1958، ص 18.

(35) أبو جعفر البغدادي (محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو) (ت 245هـ)، المنمق في أخبار قريش، تح خورشيد أحمد فاروق، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1405هـ -1985 م، ص17؛ جاسم صكبان على، علاقة مكة بالقبائل والحواضر العربية قبل الإسلام، مجلة كلية التربية للبنات، مج 23، ع1، 2003، ص ص 37-38.

(36) محمد بن حبيب، نفسه، ص18.

(37) محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي بالولاء، المدني (ت 151هـ)، سيرة ابن إسحاق (كتاب السير والمغازي)، تح سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط1، 1398هـ /1978م، ص 148.

(38) الطبري، المصدر السابق، ج 2، ص411.

(39) أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت 405هـ)، المستدرك على الصحيحين، تح مصطفى عبد القادر عطا، مج 3، دار الكتب العلمية، ط1، 1990، بيروت، ص 526.

(40) البَلَاذُري أحمد بن يحيى بن جابر بن داود (ت 279ه)، جمل من أنساب الأشراف، تح سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر، ط1، بيروت، 1417هـ / 1996، ج1، ص59.

(41) وقد عقد الشيخ فصلا خاصا للحديث عن معرفة العرب بعلم الملاحة مستدلا بحاجتهم لركوب البحر من أجل تجارتهم مع الحبشة؛ الألوسي محمود شكري، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، تح محمد بهجة الأثري دار الكتاب المصري، ط2، ط ت، ج 3، ص ص 364-365.

(42) الجيعوز لغة سامية تظهر بعض العناصر الكوشية القوية، وهي لغة سبأ، أمين توفيق الطيبي، المرجع السابق، ص23.

(43) نفسه، ص ص23-24.

(44) عمر فروخ، المرجع السابق، ص47.

(45) علي كسار غدير سلطان الغزالي، الصلات الاجتماعية والاقتصادية مع جنوب الصحراء الإفريقية قبل ظهور الإسلام، مجلة جامعة كربلاء، مج5، ع1، مارس 2007، ص 76.

(46) إقليم أمحرا Amhara به عاصمة مملكة أكسوم في زمن العمري، ويقول ان اسمها عند الأحباش تدعى مرعدى ويسميها القلقشندي بإسم جرمى، ويسميها عرب فقيه بيت أمحرا في اشارة الى سيطرة عنصر الأمهرا على مملكة الحبشة النصرانية، وبيت الأمحرة عرفت مكانيا في العصور الوسطى بمدينة تاجولات؛ العمري، المصدر السابق، ج4، ص64؛ القلقشندي، المصدر السابق، ج5، ص304؛ عرب فقيه، المصدر السابق، ص199؛ زاهر رياض؛ الإسلام في اثيوبيا، ص175؛ إبراهيم طرخان، المرجع السابق، ص46؛ رجب محمد عبد الحليم، العلاقات السياسية، ص29؛ أنظر الملاحق 12-13-14.

(47) أمين توفيق الطيبي، المرجع السابق، ص27.

(48) نفسه، ص24.

(49) عمر السيد عبد الفتاح، اللغة العربية في إثيوبيا... خلفيات الانتشار وعوامل الانحسار، المؤتمر الدولي الإسلام في أفريقيا، جامعة أفريقيا العالمية، السودان، 2006، ص5.

(50) نفسه، ص10.

(51) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دم، دت، ص 226؛ محمد جلاء إدريس، يهود الفلاشاه أصولهم ومعتقداتهم وعلاقاتهم بإسرائيل، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1993، ص88.

(52) مأخوذة من الجذر "فلاشا" في اللغة الجعزية ومعناه "يهاجر" أو "يهيم على وجهه"، ومنه اشتقت كلمة "فلاشاه" وتعني بلغة الحبشة الأمهرية "المنفيون"، وتعني أيضا "غريبوا الأطوار أما مادة "فلش" في العبرية فتعني "غاز، زحف، أجتاح، اقتحم، نفذ"، وهناك من رد التسمية إلى كلمة "فلس" العربية المعروفة ونسب إليها تسمية الفلاشاه باعتبار أن اليهود عرفوا باشتغالهم؛ أما الكلمة فلش في السريانية فتعني نقب أو ثقب أو نهب أو سلب؛ بالصرافة والفلوس فأطلق عليهم في الحبشة "الفلاسون" أو "الفلاسا" أي المشتغلون بالفلوس والصرافة ثم حصل الإبدال المعهود

في اللغات السامية بين السين والشين ليصبح الاسم الفلاش؛ محمود شاكر، موسوعة تاريخ اليهود، دار اسامة للنشر والتوزيع، ط1، 2002، ص42؛ فتحي غيث، المرجع السابق، ص 3.

Beta Israel, the Jews of Ethiopia and Beyond History, Identity and Borders, Emanuela Trevisan Semi and Shalva Weil. Università Ca' Foscari Venezia, p20.

(53) عمر سلهم صديق، المرجع السابق، ص15.

(54) نفسه، ص17.

(55) عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص90.

(56) كبرانجشت (جلال الملوك)، النص الحبشي في تاريخ اثيوبيا القديم حتى ظهور المسيحية، مكتبة جامعة فيلادلفيا مترجم مجدي عبد الرازق، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2003، ص10.

(57) فتحي غيث، المرجع السابق، ص 3؛ عمر سلهم صديق، المرجع السابق، ص29.

(58)عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص227؛ عمر سلهم صديق، المرجع السابق، ص28.

Richard. K. P. Pankhurst, the Ethiopian Royal Chronicles Addis, Oxford University Press, London, 1967, p226.

(59)فتحي غيث، المرجع السابق، ص 38؛

Pankhurst, Ibid, p6; Budge, A History of Ethiopia,T1, PP 221-227.

(60) John Spencer Trimingham, Islam in Ethiopia, Oxford University press, 1976, p37; budge, op cit, T1, pp142-243.

إبراهيم طرخان، المرجع السابق، ص11.

(61) ارتبط اسمه بالمرسوم الصادر عنه المعروف بمرسوم ميلانو عام 313م الذي اعترف بالمسيحية ضمن الديانات القائمة في إمبراطورتيه؛ إبراهيم الطرخان، نفسه، ص12.

(62) عبد المجيد عابدين، المرجع السابق، ص 36.

(63) A. H. M. Jones and Elizabeth Monroe, op cit, p2.

(64) المطران: هو رئيس ديني عند النصارى، وهو دون البطريرك، وفوق الأسقف، ويوجد تحت ولاية البطريرك القبطي أربعة مطارنة أو رؤساء أساقفة هم مطارنة الإسكندرية والمنوفية أو ممفيس وأورشليم الحبشة؛ انظر مانع بن حمَّاد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية، ط 5، الرياض، ج 2، ص 1148؛

Jones, Monroe, op cit, pp 26-27.

(65) هي إحدى الكنائس الرئيسة الثلاث في النصرانية، وقد انفصلت عن الكنسية الكاثوليكية الغربية، وتمثَّلت في عدة كنائس مستقلة لا تعترف بسيادة بابا روما عليها، ويجمعهم الإيمان بأن الروح القدس منبثقة عن الآب وحده، وعلى خلاف بينهم في طبيعة المسيح، وتدعى أرثوذكسية بمعنى مستقيمة المعتقد مقابل الكنائس الأخرى، أنظر مانع بن حمَّاد الجهني، نفسه، ج 2، ص 538.

(66) وهم من الطائفة الذين يقولون بطبيعة واحدة للمسيح عيسى ابن مريم إن الإيمان القائم على طبيعة واحدة للمسيح أقرب المذاهب النصرانية إلى العقيدة الإسلامية وهذا ما يفسر سبب تعاطف النجاشي مع المسلمين المهاجرين حيث أن النجاشي يؤمن بأن عيسى ابن مريم هو عبد الله ورسوله, فقد كان النجاشي وكان هذا , وحده على الدين الأصل, كما تبين ذلك من خلال حواره مع جعفر لأرض الحبشة مهاجرًا لبعض أصحابه أحد الأسباب التي ربما كان اختيار النبي؛ أحمد شلبي، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، ط10، القاهرة، 1998، ص193؛ أروى بنت علي بن محمد اليزيدي، الهجرة إلى الحبشة وأثرها في نشر الدعوة الإسلامية، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة أم القرى مكة المكرمة، 2011/1431، ص62.

(67) فكتور سحاب، إيلاف قريش، كمبيو نشر والمركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1992، ص 124.
(68) فكتور سحاب، المرجع السابق، ص ص 123- 133 من هنا وهناك.
(69) إسرائيل ولفنسون، المرجع السابق، ص 260؛ فكتور سحاب، نفسه، ص 122.
(70) ابن هشام، المصدر السابق، مج 1، ص37.
(71) عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007، ص ص 9-10؛ فكتور سحاب، نفسه، ص122.
(72) فكتور سحاب، نفسه، ص127.
(73) ابن هشام، المصدر السابق، ج 1، ص34 وما بعدها.
(74) للمزيد أنظر علي جواد، المرجع السابق، ج 3، ص 449؛ فكتور سحاب، المرجع السابق، ص ص 118-137؛ تاريخ الإسلام في إفريقيا، ج1، ص13.
(75) فكتور سحاب، نفسه، ص 147 وما بعدها.
(76) ابن هشام، نفسه، ج1، ص43 وما بعدها.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 921 – 934
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

العمارة السكنية التقليدية بالجنوب الشرقي الجزائري

Traditional Residential Architecture In Southeastern Algeria

د/ كريم الطيب
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة1
مخبر الحركة الوطنية الجزائرية والثورة التحريرية 1830-1962
krimtayeb@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2022/02/28 تاريخ القبول: 2022/03/29

الملخص:
يعود اختيار العمارة السكنية بالجنوب الشرقي الجزائري خاصة أبوابها لدراستنا لتميزها بطابع خاص في شكلها وزخرفها ولكونها الأكثر تنوعا وثراءا في زخارفها بالنظر إلى سائر أبواب الأنماط المعمارية الأخرى، بالمنطقة وخصصنا دراستنا بالقصور القديمة بمنطقة الزيبان، إذ تعتبر حاليا من أبرز العناصر المعمارية والزخرفية التي تنعكس عليها بشكل متتال أثر التحولات الوظيفية والمعمارية التي تشهدها المنطقة. مما أثر في هذه الأبواب وأدى إلى تشويه طابعها الأصلي والي فقدان عدد منها تماما، مما يحث على ضرورة المحافظة عليها بالدراسة والتوثيق.
الكلمات المفتاحية: العمارة السكنية؛ خنقة سيدي ناجي؛ الزيبان؛ الباب؛ الصحراء.

Abstract:
The choice of residential architecture in the southeast of Algeria, especially its doors, is due to our study due to its distinctiveness in its shape and decoration and for being the most diverse and rich in its decorations in view of all the doors of other architectural styles, in the region of Ziban. Successively the impact of functional and architectural transformations taking place in the region. Which affected these doors and led to the distortion of their original character and the loss of a number of them completely, which urges the need to preserve them through study and documentation.
Key words: Residential architecture; The Khanguet sidi Nadji; the Ziban; the door: the Sahara

مقدّمة:

يركز البحث على التراث المادي التقليدي والمتمثل في العمارة السكنية وتحديدا الأبواب التي لا تزال قائمة إلى الآن تحافظ على طابعها الأصلي من حيث موادها وشكلها وزخرفتها. إن اختيار أبواب قصر خنقة سيدي ناجي موضوعا للدراسة لتميزها بطابع خاص في شكلها وزخرفتها، بالنظر إلى سائر أبواب الأنماط المعمارية الأخرى في منطقة الصحراء عموما، والزاب خصوصا، إلا أن ذلك لا ينفي بعض التشابه فيما بينهما.

إشكالية البحث:

تعتبر الأبواب حاليا من أبرز العناصر المعمارية والزخرفية التي تنعكس عليها بشكل متتال، أثر التحولات الوظيفية والمعمارية التي شهدها القصر، مما أثر على هذه الأبواب وأدى إلى تشويه طابعها

الأصلي، وإلى فقدان عدد منها تماما. فكل يوم يختفي باب أو جزء منه، أو المسكن بأكمله من القصر، مع التوسع العمراني المحتوم بسبب التزايد السكاني، ظهرت بعد الاستقلال إشكالية أساسية حول حتمية التوسع إلى خارج القصور القديمة وأولوية الحفاظ على الموروث العمراني القديم، وهذا يدعو إلى ضرورة المحافظة عليها بالدراسة والتوثيق، خاصة إذا ما علمنا أن بعض الأبواب منها تمثل نماذج منفردة من نتاجات الثقافات المادية التقليدية لعدد من حرفي خنقة سيدي ناجي، وهي حرف تمثل تراثا معرفيا وفنيا هاما لم يحظى بعناية الباحثين بالقدر الذي يتناسب وقيمتها التراثية والحضارية.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى معرفة وضعية العمارة السكنية بالقصور الصحراوية الراهنة والحالة الوظيفية لها ماضيا وكذا وضع إطار استراتيجي يساعد على حفظ وحماية التراث العمراني بمنطقة الجنوب الشرقي للجزائر، كما أن هذه الدراسة تأخذ في اعتبارها المشاكل والقضايا الحالية التي تواجه قصر خنقة سيدي ناجي. إن اهتمامنا بدراسة الأبواب يعود أساسا إلى ثراء وتعدد صور الباب في ثقافتنا الشعبية ودلالتها التي تختزلها الأمثال السائدة والأقوال المأثورة.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة فيما يلي:

- إبراز مكانة قصر خنقة سيدي ناجي من خلال المصادر التاريخية والأثرية.
- أهمية ومكانة المسكن التقليدي بقصر خنقة سيدي ناجي بولاية بسكرة.
- معرفة التقنيات المستعملة في صناعة وزخرفة أبواب المسكن التقليدي بالقصر.
- عدم وجود دراسة متخصصة توليها ما تستحق من الأهمية وتبرز مختلف خصائص أبواب العمارة السكنية بمنطقة الزيبان.

تعالج الدراسة الباب الخنقي من خلال تحديد مفهوم الباب من خلال قياساته، وشكله وموضعه من المسكن، وقراءة في أصنافه ومكونات مواده، وبما يحيط به وبما يجهز به والتطرق إلى أنماط زخرفة الأبواب ووظائفه الجمالية والتاريخية.

من الصعوبات التي واجهتنا في إنجاز البحث هو هجرة القصر من ساكنيه إلى خارج بلدة الخنقة "النواة الجديدة" مما انعكس سلبا على أبوابها. وتمثل ذلك في تلف أجزاء من مكونات الأبواب الأولى وإمحاء زخارف بعضها جزئيا وفقدان بعضها بسبب الإهمال. تشكل النواة القديمة ببلدة خنقة سيدي ناجي "القصر"، الإطار المكاني للأبواب مما يتوجب علينا التعريف بالبلدة تقديما عاما من حيث مميزاتها التاريخية والحضارية وأبرز معالمها.

منهج الدراسة:

تعد هذه الدراسة دراسة تاريخية، أثرية، تحليلية، تعتمد في إنجازها على الأسلوب الوصفي الميداني بهدف جمع البيانات من المعاينة الميدانية والدراسات السابقة والمراجع العلمية ذات الصلة في مجال الموضوع بهدف معرفة الوضع الراهن لاحد القصور الصحراوية ووضع إطار استراتيجي يساعد على حفظ وحماية التراث العمراني، وتحقيقاً للهدف منها سوف نتناول هذه الدراسة من خلال الإطار النظري التالي:

- التعرف على خنقة سيدي ناجي من خلال المصادر التاريخية والأثرية.
- مكونات باب المسكن التقليدي بقصر خنقة سيدي ناجي بولاية بسكرة.

• التعرف على تقنيات وأساليب المستعملة في باب المسكن التقليدي.

1- بلدة سيدي ناجي من خلال المصادر التاريخية والجغرافية:

الموقع الجغرافي وإشكالية التسمية: تقع بلدية خنقة سيدي ناجي في منطقة الزاب الشرقي أقصي شرق بسكرة، وهي تتوضع في أقدام سلسلة الاوراس وبالضبط في أقدام جبال النمامشة. تبعد عن مقر الولاية "بسكرة" بحوالي 100 كلم، وترتبط بها بواسطة الطريق الوطني رقم83 ويعد المحور الرئيسي في هيكلة مجال البلدية وفي الحركة والاتصال، وبمسافة 25كلم عن مقر الدائرة زريبة الوادي شرقا (صورة رقم 1).

اسم الخنقة: جاء في القاموس المحيط[1] "أن الخانق الشعب الضيق والزقاق المختنق: المضيق ومختنق الشعب مضيقه والخانق مضيق في الوادي والخانق شعب ضيق في الجبل، وأهل اليمن يسمون الزقاق خانقا[2]. كما أن اسم الخوانق ارتبط بالزوايا في المشرق، حيث يذكر ابن بطوطة[3] "وأما الزوايا فكثيرة، وهم يسمونها الخوانق واحدتها خانقه". وبما أن هذا المصطلح غير شائع في بلاد المغرب، رغم أن بلدة خنقه سيدي ناجي بدايتها الأولي كانت عبارة عن زاوية للتصوف والعبادة، إلا أننا نرجح أن تسمية الخنقة تسمية جغرافية تعني الفج والمضيق بين جبلين، وكثيرا ما يضاف إلي اسم آخر، فيقال خنقة كذا وكذا، ومن ثمة أضيفت الخنقة إلى الجد الأول للأسرة سيدي ناجي[4].

صورة1: منظر عام لخنقة سيدي ناجي

المصدر: عمل الباحث

2- وظيفة الأبواب:

أنشئت مداخل المساكن في المناطق الجنوبية بشكل محوري، ثم تحولت فيما بعد إلى النظام المنكسر فأصبحت السمة البارزة التي طبعت أغلب مداخل مساكنها، لما تميزت به من مزايا تتماشى وتعاليم الدين الإسلامي الذي يهدف إلى عدم كشف أسرار المساكن والحفاظ على حرمة وحرية من بداخله، وهذا ما يسمح بترك باب المسكن مفتوح طوال النهار من أجل الاستفادة من التيار الهوائي بينه و بين الفناء، ولقد تميزت فتحات المداخل أو الأبواب بانخفاض ارتفاعها، بما يسمح بدخول حمار محمل كما تميزت مداخل المساكن بعدم تقابلها وذلك لحفظ حرمة من بداخلها عند فتح وغلق الباب أو عند الدخول والخروج وهي سمة استمدت أصولها من أحكام الشريعة الإسلامية الداعية إلى حرية الفرد في المجتمع، دون الإخلال بحرمات هذا الأخير وبالنظام العام له، وما المنازعات والقضايا التي كانت تحدث في القديم بين المسلمين حول الأبواب وضرر الكشف منها، إلا دليل واضح على تمسك المسلمين بتطبيق تعاليم الدين الإسلامي في حياتهم. لقد كانت الأنماط المعمارية على مر العصور دائما انعكاسا صادقا للبيئة الحضارية التي كانت تسود كل مرحلة من المراحل التاريخية المتلاحقة، ومن قديم الزمان أقيمت مدن على أطراف الصحراء حيث ساعدت البيئة

الحارة بظروفها الطبيعية والاجتماعية على خلق نمط معين متلائم معها، فقد ساعدت البيئة الحارة على توجيه الإنسان للداخل سواء كان للحي أو المسكن أو في المدينة ككل حتى يتوفر عامل الحماية من الظروف المناخية. يتبين ارتباط الباب بالمجال الذي يوجد فيه ومن هنا يمكن دراسة الأبواب من حيث مواضعها وتسمياتها وطابعها المعماري وأشكالها. يمثل قصر خنقة سيدي ناجي وحدة حضرية تحتوي على أنماط معمارية متعددة حسب وظائفها سكنية واقتصادية واجتماعية ودينية يحتل فيها الجامع الكبير "سيدي المبارك" المركز، ويعد هذا الجامع معلما ورمزا بالقصر. فهو يحتوي على تراث معلمي هام نذكر منه أبواب مداخله الرئيسية وأبواب صحنه. وهي أبواب مستقيمة متباينة على مستوى الارتفاع تعلوها عقود عاتقة خشبية مزخرفة وبسواكفها نقوش حجرية يعود تاريخها إلى القرن 17م وبمصاريعها مفردات تكون وحدات زخرفية تنتمي إلى سجلات متنوعة زهرية وتوريقيه وهندسية تمثل نقوشها الخشبية نماذج فريدة من نوعها في الزاب الشرقي وتشهد على ما بلغته زخرفة النقش الخشبي في تلك الفترة من مهارة وإتقان. يهيكل القصر نهجان رئيسيان:

حي السوق تكمن أهميته بفضل حركية المجال الاقتصادي للقصر سابقا. تفتح على هذا الشارع أبواب عديدة، وهي أغلبها أبواب متاجر ومحلات ذات طابع خدمي وأبواب مساجد وتحيط الأحياء السكنية بالمسجد الجامع والسوق، وتمتد على مجموعة من الشوارع المتوازية أو المتقاطعة فيما بينها لا تفصلها حدود واضحة ومغلقة على بعضها البعض يفسر هذا التقسيم بمنطق القرابة الدموية وهذا بتوارث الأبناء لمنازل الآباء عبر أجيال متتالية ولهذه الأحياء مرافقها وتجهيزاتها.

تتماثل منازل القصر في احتوائها على مدخل منفرد يؤدي إلى السقيفة وهي فضاء وسيط يمنع الاتصال البصري ما بين الداخل والخارج، وقد تكون السقيفة منعطفة بأغلب مداخل المنازل، وهي محدودة الاتساع تعرف بتواضع عناصرها المعمارية و الزخرفية تفضي إلي الصحن وهو فناء سماوي يمثل مصدرا للإنارة والتهوية لكامل المسكن غالبا ما يصمم على شكل مربع مع الحرص على أن يكون أكثر ما أمكن انتظاما باعتباره المحور المحدد لتوازن تقسيمات الفراغات المحيطة به لتكون امتداد واجهات الغربي المحيطة به ومساحة فضاءاتها الداخلية متقاربة، والصحن في بعض المساكن على شكل مستطيل لاعتبارات تفرضها أساسا مساحة المسكن، ويتوسط الصحن المبنى كله وهو بذلك يشكل فضاءا مشترك يجمع بين كافة أفراد العائلة الموسعة. وبذلك هو الفضاء المركزي بالمسكن التقليدي الزابي لتعدد وظائفه الطبيعية الهندسية الوظيفية والاجتماعية.

3- تصنيف الأبواب ومواضعها بالمسكن التقليدي الخنقي:

لم يقتصر تأثير العامل المناخي على التصميم العام للمسكن في خنقة سيدي ناجي وحسب، بل تعداها إلى التأثير على التوزيع الداخلي للوحدات المكونة له، مما دفع بسكان القصر إلى البحث عما يوفر لهم الحماية من هذه العوامل دون المساس والتعرض لحرمة الجيران، ونتيجة لذلك كان التوجه في حياتهم إلى الداخل وتوزيع وحدات المسكن حول الفناء على غرار ما فعلته المجتمعات الإسلامية وهي ظاهرة أضحت من أهم مميزات العمارة الإسلامية[5] ، يبين النظر في كيفية تقسيم فضاءات المسكن انطلاقا من الباب، ارتباط مواضع الأبواب بخاصيات توزيع العناصر المكونة لهذا النمط من العمارة. فهي تتكون من صحن مركزي تحيط به غرف السكن وفضاءات الخدمات ومداخل متعرجة وواجهة وحيدة إلى:

أبواب خارجية: توجد بواجهة المسكن المطلة مباشرة على الشارع وأبواب الأقبية (صورة رقم3).

أبواب داخلية: نعنى بها جميع الفتحات الموجودة بالمسكن موجهة نحو الداخل، وهي أبواب المرافق المنزلية والأبواب الفاصلة ما بين السقيفة والصحن. يمثل الصحن مركز المسكن الذي تطل عليه جميع فتحات الفضاءات المعمارية المنتظمة حوله، فهو كما يقول الريحاوي" هو النافذة التي يطل منها الإنسان على الكون اللانهائي، تظلله على الدوام قبة السماء، بما فيها من كواكب ونجوم وغيوم، يحس عندئذ بالحرية المطلقة، وتسترخي فيه روحه كلما أرهقه طغيان الماديات واختنقه ضيق الشوارع و ما فيها من ازدحام، وهو مكان التقاء أفراد الأسرة أيام أفراحها وأقراحها[6] ، وهي أبواب الغرف التي تتوسط ثلاث واجهات مطلة على الصحن، وتحيط بكلا جانبي تلك الفتحات نوافذ متناظرة مجهزة بشبابيك حديدية يوجد باب مدخل المنزل ذو السقيفة الواحدة في أحد ركني الجدار الخارجي للسقيفة. ولا يقابله الباب الفاصل ما بين السقيفة وفضاء المسكن، أما بالمداخل المنعطفة فيفتح باب المنزل على السقيفة الأولى التي تمثل الجزء الخارجي من المدخل، ويواجه الداخل إليها جدار أصم يفرض عليه الانعطاف إلى أن يلج السقيفة الثانية ويوجد باب ثالث يربط ما بين السقيفة وفضاء المسكن الداخلي وبذلك يتم الحفاظ على التستر عن عيون المارة.

صورة رقم 2: عقد يزين مدخل منزل بقصر الخنقة

المصدر: عمل الباحث

تكتسي الأبواب الفاصلة الواصلة ما بين خارج المسكن وداخله أهمية بالغة، باعتبارها منافذ المسكن الوحيد على الخارج وفي الآن نفسه فتحات العبور الداخلة. فالباب الوسيط المؤدي مباشرة إلى فضاء المسكن الداخلي بعد المرور بالسقيفة المباشرة أو المنعطفة هو الباب المسكن الحقيقي وهو لذلك علاه ما يقابل الغرفة الرئيسية ليتمكن كسير العائلة من مراقبة قرية الدخول إلى المسكن والخروج منه.

نستنتج أن اقتصار مداخل منازل القصر على باب وحيد يتماشى مع المنطق المحافظ على انغلاق المسكن من الخارج فهي فتحة وحيدة لا تفضي إلى المسكن إلا بعد المرور المرحلي من الفضاء العام إلى الفضاء الخاص. وقد حرص المعماري الخنقي على أن تكون أبواب مداخل المنازل بالواجهات الرئيسية المتلاصقة غير متجاورة. في حين يزور كل باب منزل في الركن المخالف لباب المنزل الذي يليه على ألا تتقابل هذه الأبواب.

4- أشكال الأبواب: صور (3، 4، 5)

يمكن تصنيف أبواب منازل قصر خنقة سيدي ناجي إلي:

4-1- الأبواب المستقيمة: يكون شكل ساكفها مستقيما أفقيا ومستندا إلى طرفي عضادتي الباب الحجري ويمثل الباب المستقيم شكلا كلاسيكي وبسيط تعود أصوله حسب روفو إلى جذور إغريقية رومانية[7].

أبواب مستقيمة تعلوها عقود: وهي عقود توجد في الجزء العلوي من الباب، ويميز هذا الشكل من الأبواب عدد قليل من أبواب المداخل في القصر خاصة منزل السرايا، وتضفى هذه العقود طابعا جماليا على الباب وعلى كامل واجهة المنزل الخارجي مثل باب السرايا.

أبواب مستقيمة تعلوها نوافذ متوأمة: تتوسط النوافذ المتوأمة الجدار الذي يعلو الباب المستقيم، ويتوج هذه النافذة إفريز صغير من الحجارة المسننة. يعطي شكل هذه النوافذ طابعا جماليا يقلص من رتابة جدار الواجهة الصماء، نجدها أيضا داخل المنزل تعلو أبواب الغرف المطلة على الصحن وكذلك في أعلى واجهات الأروقة المطلة على الصحن (السرايا) وكذا المساجد بالقصر.

أبواب مستقيمة تعلوها شمسة[8]: نجدها في أبواب غرف السكن المطلة على فناء المسكن الداخلي.

الصور: (3، 4، 5، 6) أشكال الأبواب بقصر الخنقة

المصدر: عمل الباحث

باب الخوخة[9]: صورة 6

تختص الأبواب الفاصلة ما بين السقيفتين بشكل جهازها الخشبي ذات مصراع واحد كبير يتوسطه باب صغير أعلاه مستقيم يسمى باب الخوخة. توجد بالسقيفة التي تمثل فضاء وسيط يتدرج منه من الخارج إلى الداخل، يظل الباب الكبير مغلق ولا يفتح بأكمله إلا أيام المناسبات الدينية والأفراح، ولا يفتح منه سوى بابه الصغير الذي لا يسمح بمرور أكثر من شخص واحد، في كل مرة يضطر للانحناء بسبب انخفاضه، مما يضمن أكثر قدرا من التستر على الخارج. ونجد هذا النموذج في باب مسجد سيدي المبارك والعديد من منازل الخنقة، وهو باب ذو مصراع واحد أو مصراعين تتوسطه خوخة. يتكون من شرائح خشبية وهي مشدودة لبعضها البعض بواسطة أضلاع خشبية من الداخل ومن الخارج وبمسامير حديدية كبيرة مقببة. ويحتوي الباب على قفل حديدي ويشتغل بطريقة أفقية، وعلى مطرقة حديدية لها شكل يد تسمى بمطرقة الخمسة، وهي مثبتة بنصف ارتفاع الباب تقريبا. فهذا التزاوج بين الزينة والاستعمال الوظيفي أعطى رونقا خاصا للباب، فقد سعى الحرفي إلى إظهار هذه المسامير في أشكال هندسية مختلفة لتزيين واجهة الباب، ويهيئ هذا الباب بخوخة وهي باب صغير يحتوي الباب الكبير، وتستعمل لدخول الأشخاص وخروجهم. وبينما لا يفتح الباب الكبير إلا عند المناسبات كالأفراح والمأتم أو دخول الدواب والآلات الفلاحية الكبيرة، كما توظف الخوخة للتهوية ولبعث الضوء داخل المنزل.

4-2- الأبواب المعقودة: توجد اغلبها بالأبواب الخارجية فقط دون غيرها، وهي أبواب مداخل المنازل مثل السرايا والدمس وبعض المساجد مثل مسجد سيدي مبارك. يرجع هذا الشكل من العقد أساسا

إلى تأثيرات مشرقية الأصل[10]، ويعود استعمال هذا الشكل من العقود إلى المزايا التي عرف بها من حيث وظيفته وجماليته.

4-3- أبواب ذات عقود نصف دائرية: قليلة بقصر حنقة سيدي ناجي، تجهز أعلى هذه الفتحات شبابيك حديدية تسمى قمرة. تضفي هذه الأبواب المعقودة طابعا جماليا متميزا يعود لتأثيرات استعمارية (حيث استعملت السرايا من طرف المستعمر كمقر للحكم في المنطقة خلال القرن 19م.

5- مكونات الأبواب وموادها:

تتركب الأبواب بالمسكن التقليدي الخنقي من خشب وحجارة وحديد، ويستعمل من كل صنف من هذه المواد أنواع محددة تتلاءم مع خصوصية موضع الأبواب ضمن القصر، ومع دورها الوظيفي وطبيعة استخداماتها، وتكون مصاريع الأبواب خشبية وأطرها حجرية. أما المفصلات والأقفال والمطارق فهي حديدية وتتجمع هذه المواد في عنصر معماريا وزخرفيا.

5-1 الأطر الحجرية: استعملت مواد مثل حجر الصلصال الرملي في أبواب قصر الخنقة وحجارة الرخام المستورد من إيطاليا (يطلق عليه اسم الرخام الأبيض) تتميز بصلابتها تستعمل للإحاطة بمصاريع الأبواب لتأطيرها وشدها إلى البناء بعد قصها وصقلها وتطويعها على شكل كتل حجرية منتظمة.

صورة 7: أطر حجرية تزين مداخل المسكن الخنقي صورة 8: ساكف الباب الغربي لمسجد سيدي المبارك

المصدر: عمل الباحث

5-2- المصاريع الخشبية: تستعمل مادة الخشب بأجزاء محددة من الأبواب وهي عارضة خشبية تمتد بشكل أفقي بأسفل ساكف الباب من الداخل وفي بعض الأقفال مثل السكارة الخشبية. كما اقتصر استعمال خشب عود الزيتون على بعض أجزاء الباب مثل الأقفال وفي الساكف، وهو عنصر حامل لثقل الجدار على امتداد فتحة مصراعي الباب على هيئة أعواد متلاصقة ومتتالية بأعلى ساكف الباب من الداخل لا تبرز للعيان.

6- تجهيز الأبواب:

يحتوي التجهيز على ثلاث أنماط وهي أدوات الشد وأدوات الغلق وأدوات الطرق، وتستعمل مادة الحديد والخشب لصنع المفصلات والأقفال بينما يقتصر صنع المطارق على مادة الحديد والنحاس، وتتنوع في أشكالها وفي اقيستها وتصاميمها بحسب موضعها من الباب. يجهز كل باب بمفصلات تشدها إلى الإنشاء البنائي فربط المفصلات الحديدية المصراعين الخشبيتين إلى العضادتين المحيطة به أو إلى إطار الباب الخشبي.

1-6 الأقفال: أحد مكونات تجهيز الأبواب وهي أدوات الغلق والفتح، وتكاد تكون موحدة في مادة صنعها الحديدية ويرتبط كل من هذه الأقفال بموضع معين يتوافق مع بعده الوظيفي ودوره المحدد في إغلاق الباب وإحكامه بشدة، وتتنوع أشكالها وتتباين في اقيستها وفي حجمها وترتبط بأقيسة مصراعي الباب. وسمكها. يتباين وجود مختلف أنواع الأقفال بأبواب منازل الخنقة في ارتباطها أساسا بوظيفة الفضاء الذي تغلق عليه، فأقفال باب مدخل المنزل تختلف عن أقفال أبواب الغرف من حيث عددها وكثرتها وتنوعها وتتميز بكثافتها مقارنة بأقفال كل الأبواب الأخرى لأنها تفصل تماما ما بين الداخل والخارج، وبالتالي توظف كل أنماط الأقفال لأحكام إغلاق هذا الباب الرئيسي بالمسكن. أما أقفال فضاء الغرف فلا تعدو أن تكون سوى جزءا من الفضاء الداخلي لكامل المسكن.

أما أبواب المرافق العامة فتقل الحاجة إلى أقفال محكمة لإغلاقها في ارتباطها ببعدها الوظيفي الذي يتلاءم مع نمط حياة العائلة اليومية، عدا باب بيت المونة الذي يختص بأقفال محكمة للحفاظ على ما توجد به.

2-6- المطارق: تتميز بتنوع تصاميمها واختلاف موضعها، صنعت من مادة الحديد تتكون من الحلقات والدقاقات، وقد سميت بالحلقات بالرجوع إلى شكلها المستدير وسميت دقاقة انطلاقا من وظيفتها: دق الباب. تتوضع في نصف ارتفاع مصراعي الباب بكل أبواب المداخل تختلف من حيث عددها، حيث تجهز الأبواب بمطرقتين متناظرتين ومتماثلتين في تصميمهما وأقيستهما خاصة الأبواب ذات الزخارف والنقائش، أما الأبواب الخالية فتكون مطرقة واحدة وهي على هيئة حلقة أو شكل نصف دائري من الحديد الأسطواني. وقد تمتد بأسفل المطرقة ببعض الأبواب الأخرى صفيحة من الحديد المسطح تشد إلى أعلاها ويكون بأسفلها نتوء بارز يضرب عليه.

صورة (9، 10، 11): الأقفال والمطارق (الدقاقات) المستعملة في أبواب الخنقة

المصدر: عمل الباحث

7- زخرفة أبواب القصر بخنقة سيدي ناجي:

من خلال المشاهدة الميدانية المباشرة والمقارنة لأبواب منازل قصر خنقة سيدي ناجي، لاحظنا التنوع في الزخارف والنقوش التي زينتها، وأن أغلب مداخل المنازل ذات المصاريع المزخرفة بنقوش خشبية أو زخارف مسمارية محاطة بأطر تحفر عليها نقوش حجرية، مثل السرايا ومسجد سيدي المبارك. وقد تنوعت طرق وأساليب زخرفة مادة الخشب، وهي الدهن والرسم بالأصماغ وخرط الخشب المدور والتفريغ والنقش بحفر أشكال متنوعة على الخشب، وتزيين سطحه برؤوس مسامير حديدية محدبة. وتحاط هذه الأبواب ذات الزخارف المسمارية، أو النقوش الخشبية بأطر حجرية تحمل نقائش محفورة ضمن أشرطة متوازية ذات

أشكال هندسية زهرية توريقيه وكتابية محيطة بكلا عضادتي الباب وساكفه بصفة شبه منتظمة. تحفر بالشريط الحجري المحيط مباشرة بالساكف بأسلوب الحفر البارز[11]. (صورة 12) وتعود هذه التكوينات الزهرية التوريقيه إلى تأثيرات تركية[12]. كما تمثل النقوش الحجرية الكتابية أشكالا زخرفية أساسية تميز عددا من أطر أبواب مداخل عمارة خنقة سيدي ناجي. وقد اقترنت بمادة الحجر الكلسي، وتحفر النقوش في سطر كتابي أفقي واحد، غالبا تتكون من صفوف متتالية أو من سطر واحد يملا كامل تلك المساحة الحجرية (صورة 13، 14، 15). تتضمن البسملة والحمد لله أو إحدى الآيات القرآنية أو التأسيسية، أنجزت بحروف سميكة منفذة بأسلوب الحفر البارز بالخط الكوفي ولكن أشكال النقوش الهندسية هي الأكثر تداولا، وهو يعكس أهمية التأثيرات الأندلسية. أما النقوش الزهرية فهي تؤكد حضور التقاليد التركية، لكن مزاوجة هذه التأثيرات لا يعني غياب الطابع المحلي الذي اتسمت به تلك النقوش.

صورة 12، 13، 14، 15: نماذج من الزخارف على أطر وأبواب المسكن الخنقي

المصدر: عمل الباحث

7-1- الزخارف المسمارية: (صورة 15): تمثل أسلوب لتزيين بعض أبواب المداخل في منازل قصر خنقة سيدي ناجي، حيث تبرز بعدد من أبواب البناءات الدينية من زوايا ومساجد، تعود طريقة هذه الأبواب إلى عادة أندلسية[13] يتم تزيين الأبواب برؤوس المسامير الحديدية المقببة بعد إتمام طلاء الباب، ويتولى مهمة دق هذه المسامير على الأبواب النجارون الذين يقومون بأعمال النقش على الخشب أو خرطة أو دهنه وتسمى مسامير زينة. تتنوع أشكال الرسوم والتصاميم المسمارية مقسمة إلى صفوف أفقية، وتتباين هذه الأشكال لتتناظر بصفة متواصلة بين دفتي الباب اليمنى واليسرى، تكون غالبها هندسية مثلثات، وتتجه زواياها الحادة نحو الأعلى. ودوائر ورسوم نجمية وأهلة وعقود يتخذ منها أشكالا محرابيه وأشكال النجميات المثمنة أو المسدسة وصور الأهلة.

7-2- النقوش الخشبية: تتميز أبواب مداخل المنازل ذات المنقوشات الخشبية بتنوع تصاميم وحداتها وتعدد أشكال مفرداتها وكثافة رسومها، هندسية، رمزية وتوريقيه. فهي وحدات مستطيلة أو دوائر إهليجية الشكل أو معينات تتفاوت في عددها وفي أقيستها وفي حجمها من باب إلى آخر.

8- وظيفة الباب ودلالاته:

تتعدد أوجه جمالية أبواب منازل قصر خنقة سيدي ناجي ذات الطابع التقليدي حيث تدل على التصورات السائدة في الزمن الذي ظهرت فيه وتعد أبواب قصر خنقة سيدي ناجي إحدى العناصر المعمارية التي تعكس الحالة الاجتماعية والاقتصادية للقصر.

8-1- الوظيفة الجمالية والزخرفية: يحتل باب مدخل المنزل العنصر البارز من الخارج بالمسكن، وبذلك يصبح الباب هو الشيء يبرز من الكل أي من المسكن بأكمله، ليدل عليه أي "وجه الدار" والذي يختزل كافة عناصره وقيمه الجمالية. تتأتى جمالية أبواب القصر من شكلها المستقيم بما تعلوه من عقود، أو نوافذ متوأمة أو بشكلها المعقود، أو من كثافة تتالي أشرطتها الحجرية المحيطة بأطرها، وتوافق زخارفها الحجرية والخشبية والمسمارية على اختلاف تصاميمها وتباين رسومها. ويكون هذا التلاؤم ما بين هذه الأنماط الزخرفية مع بعضها البعض أحد أبرز عناصر جمالية هذه الأبواب.

8-2- الوظيفة التاريخية الأثرية: تعد هذه الأبواب شهادة عن الزمن الماضي، وهنا يكتسي وظيفتها المرجعية فهي تواصل بين الماضي والحاضر، ونقل معرفي ذو طابع تقني فني وذات طابع جمالي. فهي قراءة للماضي من خلال أحد شواهده التي لا تزال قائمة في الحاضر، كما أنها تحمل تاريخا مدونا على سواكفها بالرغم من أن هذه التواريخ تتضمن بعدا زخرفيها في حد ذاتها، وبذلك تصبح لهذه التواريخ وظيفة تاريخية مرجعية بالنسبة إلى كامل معمار القصر أو البلدة.

8-3- الدلالات الاجتماعية: إن استعمال الحجارة أو الزخرفة في الأبواب ذات دلالة اجتماعية مهمة من حيث القدرة المادية، خاصة وأن البلدة عرفت رخاء مادي كبير انعكس إيجابا على المستوى المعيشي للمجتمع الخنقي، خاصة القرن 17 و18. إذ وظف الأغنياء جزء من المداخيل المالية لزخرفتها. اما الأبواب الخالية من الزخارف ذات دلالة على وضعية ساكنيها المتواضعة.

9- صناعة الأبواب:

من نقاط ضعف العمارة السكنية بقصر الخنقة، عدم تهيئة جل الأبواب الداخلية بهياكل خشبية إذ يكاد توظيف النجارة يكون مقتصرا على مداخل بعض الحجرات القليلة لقلة المنافذ الخارجية للسكن. ومن أهم الأخشاب المستعملة في العمارة التقليدية خشب السرو لصلابته وخشب الزيتون الذي استعمل للتسقيف وفي سواكف المنافذ والنوافذ وللهياكل الساندة القصيرة، لتدعيم الجدران وخشب النخيل الذي قدت به الأعمدة والهياكل السائدة. هذه الأخشاب محلية بسيطة وظيفية تعتمد كلها على نفس طريقة الصنع والتثبيت، وهي تترجم مجهودا لا يستهان به بذله ساكني هذه البلدة لتوفير الحماية والخصوصية فكل الغرف مهيأة بالأبواب، وهي وبالرغم من مرور سنوات عديدة على صنعها وغياب صيانتها، فالكثير منها لا يزال يحافظ على صلابته ووجوده ومن هنا تتبين جودة الخشب والحرفة في آن واحد.

وهذه الأبواب بسيطة ووظيفية تضمن الخصوصية للمسكن، وتعود هذه البساطة الى خاصية خشب النخيل الليفية إذ لا يمكن أن تمارس عليه الزخرفة، لكن هذه البساطة في الشكل تقابلها صعوبة لدى النجارين عند تشكيل هذه الأخشاب. فبعد تقسيم جذع الشجرة إلى أربعة أجزاء في مقطع طولي وتجفيفها، يتم صقلها جيدا حتى تتحصل على أوجه ملساء تسمى "الورقات"، ثم باستعمال الصفائح الحديدية والمسامير الخشبية يتم تجميع هذه الشرائح مع أعمدة من شجر الزيتون أو بعض الأشجار المثمرة مسماة "العوارض" أو الركائز التي توضع بشكل متعامد مع هذه، لتثبيت وتكوين مصراع الباب ويشد هذا المصراع إلى الارتكاز المثبت في إحدى طرفي الباب، ولهذا العمود نتوء بارز من الأعلى ومن الأسفل لتسهيل دوران الباب في اتجاهي الفتح والإغلاق. وبالتالي يلعب هذا العمود دور المحور العمودي للباب. تصنع سواكف هذه الأبواب بخشب شجر النخيل أو الزيتون، العرعار أو بعض الأشجار الأخرى. يمكن التمييز بين أبواب بسيطة وظيفية وأبواب مزخرفة وموجودة خاصة بالعمائر السكنية والتي تعكس الحالة الاجتماعية لصاحب المبنى.

10- خصائص الباب بالمسكن التقليدي.

أ - الأبواب الخارجية: من أهم عناصر الباب هي واجهته ووقع الربط بين شكل الباب والإطار المحيط به والعلاقة الوطيدة بينهما، إذ أن شكل الباب تفرضه الواجهة به فإذا كانت مقوسة كان باب مقوسا وإذا كانت مستطيلة كان الباب مستطيلا، وتجدر الإشارة إلى أنه وقع اعتماد الواجهات المقوسة والمستطيلة بكل العمائر التقليدية بالجنوب الشرقي للجزائر من رسمية إلى سكنية إلى دينية، وبالنسبة للمداخل البسيطة والكلاسيكية المستطيلة. وهذا النموذج عرف استعمالا مكثفا بكامل شمال إفريقيا. ويعود ذلك أساسا إلى بساطته وسهولة إنجازه. وبالنسبة للأبواب المقوسة فقد جاءت لاحقة وحديثة مقارنة بالأبواب المستطيلة. وفضلا عن الخاصية الجمالية التي تلعبها هذه الأقواس التي تعلو الأبواب فلها كذلك خاصية إنشائية، فهي عقود تخفيف تساهم في الإنقاص من ثقل الجدران التي تعلو فتحة الباب، ولقد تنوعت واجهات هذه المعالم بين البسيطة الخالية من أي مظهر من مظاهر الزخرف إلى المزخرفة وكانت أطر هذه الأبواب تصنع، إما من حجارة الشخش وهي حجارة محلية نجدها بجل مدن الجنوب الشرقي وهي من الحجر الجيري الكلسي ذي المسام وسهل النحت أو من حجارة الكذال وهو حجر كلسي مسطح الأوجه.

وتتكون هذه الأبواب في أغلبها من مصراعين ويمثل الباب مصراع واحد نموذجا نادرا وإن وجد يكون في أغلب الأحيان مهيأ بالخوخة ونجده خاصة بالمعالم السكنية والخوخة هي باب صغير يحتويه الباب كبير وهي الكوة التي تبعث الضوء داخل البيت. وتتوسط الخوخة الباب الرئيسي أي باب الدخول، وبالإضافة إلى دور الإضاءة للخوخة دور آخر في المحافظة على حرمة البيت فالأبواب الخارجية تكون أحجامها كبيرة وربما يؤدي فتحها بالكامل إلى التكشف على خصوصيات متساكني الدار فهي لا تفتح إلى في المناسبات أو لإدخال الدواب والأدوات الفلاحية عند الانتهاء من العمل.

يقع تثبيت الباب بالإطار الخشبي المهيأ له-والذي يتألف من أربعة ألواح خشبية يلتحم بجدار المعلم لكي تسهل عملية دوران الباب في الاتجاهين-إما عن طريق المفصلات الحديدية أو عن طريق عارضة خشبية أسطوانية الشكل تولج في مثقب لقطعة خشبية مثبتة بإطار الباب تسمى الرتاج من الأعلى ويولج نتوء هذه العارضة من الأسفل في ثقب بقاعدة الباب الأرضية الشيء الذي يسهل عملية فتح وإغلاق الباب. ولعبت الدقدقات دورا أساسيا في المعالم السكنية وتوجد هذه الدقاقات عادة في نصف ارتفاع الباب، ويمكن أن نجدها إما بالمصراع الأيمن أو بالمصراع الأيمن والأيسر بطريقة متناظرة، وتصنع إما من مادة الحديد أو من مادة النحاس وتكون إما في شكل حلقة كاملة أو نصف دائرة وتكون تحتها صفيحة حديدية لتحدث صوت أو شكل اليد وتسمى مطارق الخمسة وتوجد تحت هذه المطارق عادة نتوءات من الحديد لتحدث صوت الطرق. ولهذه الدقدقات في العمارة السكنية دلالات هامة في الحفاظ على حرمة البيت وتعكس أهمية فكرة الاستئذان بالمجتمعات الإسلامية.

أما الأقفال والتي لعبت دورا هاما في حماية المساكن والدور بالقصر ومن أهم الأقفال التي وظفت في تلك الفترة ومازالت تستعمل نذكر منها: البلج، القفل، السكارة، الذراع.

أما بالنسبة للألوان المعتمدة في طلاء الأبواب الخارجية للمعالم التقليدية بقصر خنقة سيدي ناجي خصوصا ومنطقة الزيبان عامة، فهي مختلفة باختلاف وظيفة الفضاء الذي تفضي إليه. ويمكن حصر هذه الألوان. بينما طليت أبواب المعالم الدينية من مساجد وزوايا وأضرحة باللون الأخضر الداكن. كما تطلى أغلب أبواب الدكاكين والمخازن باللون الأخضر الفاتح. وتجدر الإشارة أنه المساكن والتي صنعت أغلب أبوابها من

جذوع النخيل فلم يتم طلائها إلا نادرا، وإن كان ذلك فاللون الأخضر الرامز إلى لون الواحة هو الذي تم اعتماده.

أما عن زخارف الأبواب لا يمكن أن نمر دون التطرق إلى الباب ذو الخصوصية هو الباب المسماري والذي استغلت فيه المسامير المقببة لتثبيت العوارض الخشبية لتزيين الباب، ويتراوح قطر رأس المسمار ما بين 6 سم و7 سم، طريقة التزيين هذه في عادة أندلسية الأصل[14]، وقد انتشرت في كامل أنحاء البلاد، خاصة بالقرن الثامن عشر والقرون التي تلته، وفضلا عن الخاصية الجمالية التي تعطيها هذه المسامير فقد مثلت وسيلة ناجعة للتغلب على مشكل عدم توفر الألواح العريضة التي تمكن من صنع باب كامل فتم الالتجاء إلى هذه المسامير العملاقة لتجميع الألواح إلى بعضها، لكن هذا لا ينفي وجوده ببقية مدن الزاب حيث انتشرت الأبواب البسيطة.

ب- الأبواب الداخلية: في معظمها أبواب بسيطة التصميم، نجدها في كل المعالم من مساجد وزوايا وأحياء، وهي أبواب موجهة نحو الداخل للتحاور الداخلي بين مستعملي هذه المعالم وتكون هذه الأبواب إما ذات واجهات مستطيلة أو مقوسة، مثلما هو الحال للأبواب الخارجية، ويكون الباب من الداخل عادة ذو مصراعين. وتكاد تغيب الأبواب ذات المصراع الواحد عن الأبواب الداخلية على عكس ما هو متداول اليوم المنازل الحديثة. وترجع تداول استعمال الأبواب ذات المصراعين إلى الدور الذي تلعبه من تكثيف نسبة الإنارة ونسبة التهوية داخل المعالم التي تعتمد في أغلبها على نظام الصحن المكشوف، وتهيئ هذه الأبواب بمطارق وأقفال لا تختلف عما تعرضنا إليه في الأبواب الخارجية بينما تطلى أغلب هذه الأبواب باللون البني.

خاتمة:

تعد الأبواب التقليدية عناصر جمالية مميزة لواجهات المنازل من حيث لونها ومادتها وشكلها وزخرفتها تكمن قيمة هذه الأبواب في دورها في إثراء جمالية المعمار الخنقي المتميز برتابته وبساطته وتحافظ على مرجعتيها المعمارية والتاريخية والجمالية والفنية والثقافية مما يؤكد أهميتها وبالتالي ضرورة صيانتها خاصة في إطار راهن البلدة المتمثل فيما تشهده من تحولات معمارية ووظيفية متتالية. استطاع الإنسان الخنقي أن يكيف عمارته ومجاله السكني مع متطلبات حياته اليومية والاجتماعية وكل ذلك وفق مبادئ وأسس العمارة الإسلامية حيث ارتبط نظام توزيع الأبواب ضمن تخطيط منازل القصر من خلال اقتصارها على مدخل خارجي منفرد وأبواب وسيطة بين الداخل والخارج وأبواب داخلية تتجه نحو الفناء المركزي ولذلك يعد هذا التوزيع إحدى الخاصيات التي تميز هذا النمط من العمارة عن غيره من الأنماط الأخرى تتماثل الأبواب الداخلية بسيدي ناجي في شكلها المستقيم الذي تعلوه شمسة بينما تتنوع أشكال أبواب مداخلها إلى أبواب مجردة وأبواب مستقيمة تعلوها عقود أو نوافذ متوأمة وأبواب معقودة حدويه متجاوزة أو نصف دائرية، وقد أضفى هذا التنوع جمالية واضحة على مرفولوجية نسيج بلدة خنقة سيدي ناجي وذلك علامة على وجود تأثيرات معمارية وفنية متباينة تدل على انتماء معمار البلدة من جهة إلى نمط العمارة المغاربية خاصة من خلال تبني الأبواب المعقودة ومختلف الفتحات المقوسة شكل العقد الحدوي المتجاوز. وتحاط هذه الأبواب على اختلاف أشكالها بأطر من حجارة كلسية إما مصاريع الأبواب تجلب من خارج البلدة تدل على عناية ساكني المنازل بأبواب منازلهم.

إن التراث العمراني أداة رئيسية لنقل القيم والقواعد المشتركة والتواصل بين الماضي والحاضر وتعزيز الهوية الوطنية للشعوب، خاصة القصور الصحراوية مما يساعد على إيجاد شعور قوي بالانتماء

والارتباط في الحياة الحضرية المعاصرة في ظل عالم آخذ في التحضر بسرعة كبيرة وتسيطر عليه مبادئ العولمة وقيمها. وينظر الآن للتراث العمراني بشكل متزايد ليس فقط باعتباره ذكريات مهمة من الماضي تساعد على تشكيل إحساسنا بالهوية والمكان، ولكن أيضاً كأحد العوامل الاقتصادية التي يمكن أن تعزز نوعية حياتنا من خلال الجذب السياحي. ولعل حفظ وتنمية الأصول التاريخية والمواقع التراثية تكتسب اليوم أولوية في سياسات المجتمع الدولي والحكومات المحلية، وذلك بسبب الدور الرئيسي الذي يمكن أن تضطلع به في تعزيز السياحة وزيادة الفرص الاقتصادية، بالإضافة إلى التنمية المستدامة على المدى الطويل.

قائمة المصادر والمراجع:

1- الفيروز آبادي مجد الدين، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، دار صادر، بيروت لبنان، ط 5، 1996م.

2- أبي الفضل جمال الدين بن محمد بن مكرم ابن منظور (الإفريقي المصري)، لسان العرب، المجلد 2، المجلد 3، دار صادر بيروت لبنان.

3- ابن بطوطة محمد بن عبد الله (ت779)، الرحلة المسماة (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1980.

4- عاشور بن محمد: منار الإشراف علي فضل عصاة الأشراف ومواليهم من الأطراف المطبعة الثعالبية، الجزائر، الطبعة 1، 1332هـ/1914، ص180. (يذكر: العالم العلامة الشيخ الأكبر، الولي الكامل، المحمول الحامل، الظل الظليل الشامل، القطب الغوث، الشمس الطاعة علي الدياجي أبو البركات الشيخ المبارك ابن الشيخ القاسم ابن الشيخ ناجي، الشريف الحسني الإدريسي المنصوري الناجي

(5) عبد الرحمن بن خلدون (808هـ)، المقدمة: حققها وقدم لها وعلق عليها عبد السلام الشدادي، ط1، الدار البيضاء، 2005.

6- ثروت عكاشة، القيم الجمالية في العمارة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1981م.

7- الريحاوي عبد القادر، البيت في المشرق العربي الإسلامي، المؤتمر العاشر للآثار من 15 إلى 18 نوفمبر 1982، تلمسان.

8- REVOULT (Jacques) palais et demeures de Tunis (xv/eme et xvi eme siècles). Paris, CNRS, 1980.

9- MAHFOUDH Faouzi, la ville de Sfax, recherches d'archéologie monumentale et évolution urbaine, thèse de doctorat, université de Sorbonne, paris, 1988.

10- Revault Jacques, L'habitation tunisoise, pierre, Marbre et fer dans la construction et le décor, éd centre national de la recherche scientifique, paris, 1978.

11- الطيب كريم، 2018، تطور العمران الإسلامي بولاية بسكرة خنقة سيدي ناجي نموذجا (دراسة تاريخية أثرية عمرانية). الجزائر.

الهوامش

[1]- الفيروز آبادي (، مجد الدين): القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، دار صادر، بيروت لبنان، ط 5، 1996م، ص1138.

[2]- أبي الفضل جمال الدين بن محمد بن مكرم ابن منظور (الإفريقي المصري): لسان العرب، دار صادر بيروت لبنان. باب الخاء، المجلد الثاني، ص325.

انظر أيضا: المصدر نفسه، المجلد 3، ص190، مصطلح "الزقاق"، والتي تعني السكة يذكر ويؤنث، والزقاق الطريق الضيق دون السكة، وأيضا طريق نافذ وغير نافذ.

[3]- ابن بطوطة: الرحلة المسماة (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1980، ص37.

[4]- عاشور بن محمد: منار الإشراف علي فضل عصاة الأشراف ومواليهم من الأطراف المطبعة الثعالبية، الجزائر، ط 1، 1332هـ/1914، ص180. (يذكر: العالم العلامة الشيخ الأكبر، الولي الكامل، المحمول الحامل، الظل الظليل الشامل،

القطب الغوث، الشمس الطاعة على الدياجي أبو البركات الشيخ المبارك ابن الشيخ القاسم ابن الشيخ ناجي، الشريف الحسني الإدريسي المنصوري الناجي.

[5]- ثروت عكاشة، القيم الجمالية في العمارة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1981م، ص61. أنظر أيضا: عثمان عبد الستار، المدينة الإسلامية، ص 191.

[6]- الريحاوي عبد القادر، البيت في المشرق العربي الإسلامي، المؤتمر العاشر للآثار من 15 إلى 18 نوفمبر 1982 تلمسان، ص17.

[7]- Revault (Jacques) plais et demeures de Tunis. CNRS, paris, 1980, p14.

[8]- الشمسة: هي نافذة معقودة بعقد نصف دائري يبلغ معدل ارتفاعها 90 سم وعرضها 50 سم تعلو ساكف باب الغرفة والأطر الحجرية المحيطة به

[9]- الخوخة: كلمة عربية من المصدر الثلاثي خاخ ويعني الباب الصغير ضمن الباب الكبير كما يعنى الكوة التي تؤدي الضوء إلى البيت (عبد الرحيم غالب موسوعة العمارة الإسلامية جردوس برس، بيروت، 1988، ص90.

[10]- REVOULT (Jacques), L'habitation tunisoise, pierre, Marbre et fer dans la construction et le décor, éd centre national de la recherche scientifique, paris, 1978, p9.

[11]- الطيب كريم. تطور العمران الإسلامي بولاية بسكرة خنقة سيدي ناجي نموذجا (دراسة تاريخية أثرية عمرانية). الجزائر، 2018، ص201.

[12]- MAHFOUDH (Faouzi), la ville de Sfax, recherches d'archéologie monumentale et évolution urbaine, thèse de doctorat, université de Sorbonne, paris, 1988, p2

[13]- REVOULT (Jacques), palais et demeures de Tunis op.cit. p85.

[14]- Revault (j), palais et demeures de Tunis op.cit., p89.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 935 – 946
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

العُرف في مجتمع الصحراء الغربية، دراسة إنثروبولوجية من خلال المونوغرافيا الإسبانية

Custom in the Western Sahara Community, An Anthropological Study, Through Spanish Monographs

د/ نورالدين حمادو
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية – جامعة أدرار
Nori.hmadou@univ-adrar.dz

تاريخ الإرسال: 2020/08/13 تاريخ القبول: 2022/02/08

الملخص:
يكتسي العرف مكانة هامة في الحياة الاجتماعية لقبائل البيضان، فسيرورة الحياة اليومية للمجتمعات الصحراوية، تتوقف على مدى احترام أفرادها للأحكام العرفية الجاري بها العمل داخل القبيلة، وكذا الجهة القائمة على تطبيق الأحكام العرفية داخل المجتمع، حيث نحاول من خلال هذا المقال التعرف على أبرز الأحكام العرفية لدى قبائل الصحراء الغربية، أصولها والمؤسسات القائمة على تطبيق العرف داخل القبيلة، وهذا من خلال كتاب "دراسات صحراوية" للعالم السوسيولوجي الإسباني خوليو كارو باروخا، وكتاب "الأراضي الإسبانية بالصحراء ووحداتها المتنقلة" للضابط الإسباني مانويل موليرو كليمانتي.
الكلمات المفتاحية: الصحراء الغربية؛ الأحكام العرفية؛ القبائل؛ الجماعة؛ آيت اربعين.

Abstract:
Customs are considered to be a top class in the life of the Baidan tribs. Life according to Sahara people's is due to the continuity of the severe respect of traditional rules inside the community, where all the members must abide by these rules which are working out in the place. In addition to that, there are a portion of people who's job is to apply the rules of mores within the society. In this sense, the importance of these mores in the lifestyle of Sahara people have led different kinds of Spanish voyager writers and explorers and others to get knowledge about the initial rules of Western Sahara tribe mores, and its originality, plus the institutions that implement traditional Principles inside the community.

This is what we intend to illustrate in this essay, and through the book of "Desert Studies " written by Spanish sociologist Julio Carro Baruja, and other book called" Spanish lands in the Sahara and theirs Peripatetic units "written by security officer Mulero Clemente.
Key words: Western Sahara; Mores rules; tribe; community; Ait Arbaein.

مقدّمة:

الأعراف في مفهومها العام هي مجموعة القيم والمبادئ المتفق عليها في مجتمع ما، وقد ظلت الأعراف بمثابة القوانين الرسمية التي تحكم المجتمعات القبلية في فترة غياب الدولة المدنية وحتى بعد

ظهورها، وعلى غرار جل القبائل البدوية، عرفت قبائل البيضان على اختلاف أصولها، تحكيم الأعراف في مختلف المنازعات الداخلية والخارجية، عن طريق سلطة الجماعة التي تشرف على تشريع وتنفيذ تلك الأحكام العرفية، الأمر الذي ساهم بشكل كبير في الحفاظ على تماسك كيان القبيلة الواحدة من جهة، وتجنب الصراع مع القبائل الأخرى من جهة ثانية، وقد سجلت لنا كتابات الرحالة والضباط الإسبان في الصحراء، جوانب هامة من الحياة الاجتماعية للقبائل الصحراوية، نحاول اعتماد مصدرين منها للتعرف على بعض النماذج من الأحكام العرفية لدى القبائل الصحراوية، ويتعلق الأمر بكتابات العالم السوسيولوجي خوليو كارو باروخا، والضابط مانويل موليروا كليمانتي، أما الإشكالية التي نحاول الإجابة عنها من خلال هذا المقال مفادها:

فيما تتجسد قيمة العراف في الحياة الاجتماعية للمجتمع البيضاني؟ وتندرج تحتها إشكالات فرعية متمثلة في:

- ما هي أهم القبائل الصحراوية؟
- ما هي أهم الأحكام العرفية لدى قبائل الصحراء الغربية؟
- ماهي مصادر العرف لدى المجتمع الصحراوي؟
- ماهي السلطة القائمة على تشريع وتنفيذ الأحكام العرفية داخل القبيلة.

ونهدف من خلال هذا المقال معرفة مدى أهمية الأحكام العرفية لدى القبائل الصحراء، ودور هذه الأعراف في تنظيم المجتمع البيضاني البدوي.

التعريف بالصحراء الغربية

التسمية والموقع:

1- التسمية: يحمل مصطلح الصحراء الغربية أبعاداً ودلالات تتناسب طرديا والمتغيرات التاريخية التي عرفتها المنطقة، إذ يطلق المصطلح على الأقاليم الواقعة في الناحية الغربية من الصحراء الكبرى حيث تضم اليوم إقليمين رئيسيين هما الساقية الحمراء ووادي الذهب، ولكن عرفت المنطقة أحداثا تاريخية عديدة جعلتها جزء من المغرب الأقصى تارة ومن بلاد شنقيط أو موريتانيا تارة أخرى وأراضي مستقلة أحايين أخرى، الأمر الذي جعل هناك اختلاف كبير في تسمية المنطقة محل الدراسة ولوضع المصطلحات في سياقها نحاول إيضاح بعض التسميات التي اطلقت على المنطقة المعروفة اليوم بالصحراء الغربية. فهناك من ضمها إلى شنقيط كما أسلفنا الذكر، حيث يرى حماه الله ولد السالم إن اسم شنقيط تم إطلاقه هذه على البلاد وسكانها في ظرفية يشرحها إجمالا ضمن رسالة من تأليفه الفقيه الشنقيطي عبد الله بن إبراهيم العلوي (ت1233هـ 1814م) وعنوانها: صحيحة النقل في علوية إدوعل وبكرية محمد قل، والمكتوبة سنة 1790م وفيها يقول" وكان الركب يمشي من شنقيط إلى مكة كل عام ويحج معهم من أراد الحج من سائر الأفاق، حتى إن أهل هذه البلاد أعني: من الساقية الحمراء إلى السودان وأروان يعرفون عند المشارقة إلى الآن بالشناقطة"[1].

وفي المقابل فإن المغاربة اعتبروا المنطقة جزء من بلاد سوس والصحراء المغربية[2]، عكس البكري الذي رأى أن (وادي تارجا) الساقية الحمراء الواقعة شمال الصحراء الغربية هي بداية الصحراء الكبرى[3].

وقد سماها الإسبان بالصحراء الإسبانية تمهيداً لضمها لمناطق نفوذهم المتناثرة في أرجاء إفريقيا، رغم أن المنطقة جزءاً لا يتجزأ من الوطن العربي، وبالتالي فان الأقاليم المعروفة حاليا بالصحراء الغربية

هي جزء من الصحراء الكبرى التي تعد الفاصل الجغرافي بين إفريقيا الشمالية أو ما يعرف بإفريقيا البيضاء والجزء الجنوبي من القارة الذي اصطلح عليه مسمى إفريقيا السوداء[4].

إلى جانب تلك التسميات تعد الصحراء الغربية جزءاً من بلاد البيضان[5] او تراب البيظان، التي تمتد في مفهومها الواسع لتشمل أجزاء واسعة من الشمال الموريتاني والصحراء الغربية وأجزاء من الجزائر ومالي والنيجر[6]. كما تعتبر المنطقة أيضا جزء من صحراء الملثمين[7]، التي ضمت من خلال مدلول التسمية المناطق الواقعة تحت سلطة ونفوذ الملثمين، وطبقا لهذا المفهوم فان حدود صحراء الملثمين كما يذكر الناني ولد الحسين نقلا عن علي بن أبي زرع الفاسي تشمل معظم الصحراء الكبرى الممتد من بلاد البربر إلى بلاد السودان، فيما تشمل عرضيا معظم أقاليم غرب إفريقيا[8]، وعلى الأرجح أن اسم الصحراء الغربية أطلق على المنطقة نظراً لموقعها الجغرافي بالنسبة للصحراء الكبرى، وتمييزاً لها على الصحراء الشرقية والوسطى.

2- الموقع والأقاليم:

الموقع: تُصنف الصحراء الغربية ضمن أقاليم إفريقيا الغربية في شقها الشمالي، حيث تنحصر فلكيا بين دائرتي عرض 20.40 درجة – 27.30 درجة شمالا، أي انها تقع في المنطقة الصحراوية الوقعة في النصف الشمالي من الكرة الارضية، بينما تنحصر بين خطي طول 8.45 درجة - 17.15 درجة غربا بحيث تقع المنطقة كليا في النصف الغربي من خط غرينيتش[9]. أما موقعها الجغرافي فيتنوع بين الحدود البرية والبحرية حيث يبلغ طول الشريط الساحلي المطل على المحيط الاطلسي حوالي 1125كلم، أما حدودها البرية حوالي 2045كلم منها ما يقارب 1570كلم مع موريتانيا التي تحدها من الناحية الجنوبية والشرقية، وطول 415كلم مع المغرب شمالا، أما مع الجارة الشرقية الجزائر فيبلغ طول الشريط الحدودي حوالي 60 كلم[10].

بناء على ذلك يكون للصحراء الغربية موقع ذا أهمية كبيرة تكمن في تلك الواجهة البحرية المقابلة لجزر الكناري والممتدة على مسافة 1125كلم على الساحل الشرقي للأطلسي، الأمر الذي يساهم في تسهيل الملاحة والصيد البحري واستخراج الملح...، كما يساهم في تحسين ظروف المناخ فترات الجفاف والحرارة في فصل الصيف خصوصا وأن المنطقة صحراوية[11]، أما طول الحدود البرية الذي يربطها بثلاث دول عربية فيساهم بدوره في تسهيل التواصل العلمي والثقافي إلى جانب تنشيط الحركة التجارية كون الصحراء الغربية تشكل رابط وطريق حيوي واستراتيجي يربط المغرب الأقصى والصحراء الجزائرية بغرب إفريقيا مما يساهم أيضا في إيجاد نوع من التلاقح الحضاري بين تلك المناطق.

الأقاليم:

الساقية الحمراء: يقع هذا الإقليم في الناحية الشمالية للصحراء الغربية يحده شمالا إقليم طرفاية، أما الناحية الشرقية فنجد الجزائر وموريتانيا فيما يتشارك في حدوده الجنوبية مع وادي الذهب بينما يطل على المحيط الأطلسي من الناحية الغربية، وتبلغ مساحة الإقليم حوالي82 ألف كيلومتر مربع[12]، وتبقى مدينة العيون التي تأسست سنة 1937م أكبر مدن الإقليم والعاصمة السياسية للصحراء الغربية، كما يضم أيضا مدينة السمارة ذات البعد الروحي للصحراويين[13].

وادي الذهب: يقع هذا الإقليم في الناحية الجنوبية للصحراء الغربية، يحده من الناحية الجنوبية والشرقية موريتانيا، أما غربا فنجد المحيط الأطلسي وفي الشمال له حدود مع الساقية الحمراء، ويشمل

الإقليم المنطقة الممتدة من جنوب الساقية الحمراء بداية برأس بوجادور حتى رأس بلانكو، وتبلغ مساحته حوالي184 ألف كيلو متر مربع، وعاصمة الاقليم مدينة الداخلة[14].

أهم القبائل: عرفت الصحراء الغربية التعمير منذ العصور القديمة، وبحكم موقعها الجغرافي فقد شهدت توافدت على المنطقة أعراق بشرية عديدة، على غرار الزنوج الذين كان لهم السبق بالمنطقة والبربر والعرب بعد الفتح الإسلامي، ومن الطبيعي أن تكون أغلب قبائل الصحراء اليوم تنتمي إلى أصول بربرية أو عربية مع تأثير زنجي نتيجة الإتصال والتواصل بين العرب والبربر والسود في إفريقيا جنوب الصحراء، إلا أن الطابع البدوي القائم على الترحال يجعل ضبط التوزيع السلالي والجغرافي بالإضافة إلى تعداد سكان الصحراء أمر صعب، وكمحاولة منا للتعرف على ما كتبته الأقلام الإسبانية حول القبائل الصحراوية، أصولها ومناطق نجعها، اعتمدنا كتابات الضابط الإسباني في الصحراء الغربية مانويل موليرو كليمانتي " Clemente Manuel Mulero"، ومما أورد حول ذلك نذكر:

أهل الشيخ ماء العينين: ينحدرون من نسل الشيخ محمد مصطفى المعروف بـ "ماء العينين" والده محمد فاضل بن مامين القلقمي الشنقيطي قائد أهل الطالب المختار في بلاد شنقيط، وقد ولد الشيخ محمد مصطفى في منطقة الحوض الشرقي الموريتاني حوالي 1831م، وقد أطلقت عليه والدته اسم "ماء العينين" تعبيرا عن حبها الشديد له[15].

نشأ الشيخ ماء العينين وتلقى تعليمه على يد والده الشيخ محمد فاضل بمسقط رأسه في منطقة الحوض، قبل أن يغادرها مطلع 1850م متجها إلى الحج، وقد مضى سنة كاملة في رحلته الحجازية زار خلالها إلى جانب الحرمين الشريفين المغرب والشام ومصر، بعد عودته من رحلة الحج مكث فترة في تجكانت بتندوف أين احتك بعلمائها وتزوج منهم امرأتين، كما أسس هناك مكتبة كبيرة عن طريق الإهداء والشراء[16]، وبعد مدة انتقل إلى أدرار ليعود بعدها ويستقر لأول مرة في الساقية الحمراء سنة 1873م، ويؤسس أول زاوية له في منطقة "أكريزيم" على ضفاف وادي الساقية الحمراء، بعدما ذاع صيته وكثر مريدوه أسس زاوية السمارة على ضفاف وادي سلوان حوالي 1898م، وقد قاد حركة الجهاد ضد الاستعمارين الفرنسي والإسباني في الصحراء الغربية وشنقيط، قبل أن يتوفى في مدينة تيزنيت سنة 1910م، وقد خلف مجموعة من الأولاد يشكلون بطون آل ماء العينين في المغرب والصحراء وموريتانيا[17].

أولاد تيدرارين: تنتسب هذه القبيلة إلى العالم الجليل سيد أحمد بوغمبور الأنصاري نسبا، حيث عرف هذا الرجل بصلاحه وكراماته وسعة علمه، قدم إلى الصحراء الغربية من مصر حوالي القرن الخامس عشر الميلادي، وتزوج بامرأة من أهالي الصحراء لم نعثر على أصلها، وقد أنجبت له أولادا عدة أشتهر من بينهم الطالب علي وموسى، ويرى أحفاد موسى والطالب علي أنهم أصحاب النسب الصحيح المنحدر مباشرة من الجد أحمد بوغمبور، أما باقي مجموعات القبيلة فهم من نسل أبو دجانة الأنصاري[18].

وتعد قبيلة أولاد تيدرارين من القبائل المسالمة التي استوطنت الساحل حيث اشتهر أفرادها بممارسة الرعي بمنطقة "الحسيان" رأس بوجادور أين تنتشر الأحساء على غرار أنويفظ، آوفيست، أنوتي، سركاو، حيمر ماه...، الصالحة لسقي المواشي كما عرف عن أفراد هذه القبيلة ممارستهم للنشاط الزراعي[19].

العروسيين: يعود أصل القبيلة إلي مؤسسها سيد أحمد العروسي، وحسب رواية كليمانتي أن والد هذا الأخير كان وليا صالحا قدم المغرب هاربا من الحروب ضد المسيحيين في تونس، وتزوج في مراكش وبعد ولادة سيد أحمد العروسي جيء به إلى الصحراء عبر السماء، وبعد أن تمزق حزامه الذي حمله به أحد صالحي مراكش سقط في الصحراء بمنطقة تسمى الرياض[20]، وقد تزوج بالصحراء وخلف بعد وفاته ثلاثة

ذكور هم سيدي بومهدي وسيدي بومدين وسيدي إبراهيم، وعن وظائفهم الاجتماعية فينتمي العروسيين إلى القبائل التي جمعت بين القلم والسلاح إلى جانب النشاط الزراعي والرعوي نواحي إيمريكلي بواد الذهب[21].

الركيبات أو الرقيبات: حيث ينتسبون إلى سيد أحمد الركيبي المنحدر من قطب جبالة مولاي عبد السلام بن مشيش، وينقسم الركيبات إلى: اركيبات الشرق التي تضم أفخاذ أهل ابراهيم وداوود، والبيهات والفقر... ، أما اركيبات الساحل الأكثر عدد فتضم أفخاذ السواعد، وأولاد الطالب، الى جانب أولاد موسى والمودنين...، حيث يقع الجزء الشرقي منهم ضمن نطاق النفوذ الفرنسي، أما الجزء الغربي فيقع ضمن نطاق النفوذ الإسباني، وعن وظائف الرقيبات في الجانب الاجتماعي فقد كانوا في أول الأمر من قبائل الزوايا قبل أن يصبحوا من القبائل المحاربة، كما يمارسون النشاط الرعوي نواحي زمور باستثناء أفخاذ السواعد الذين يظعنون بواد الذهب[22]. وبناء على الإحصاءات التي أوردها بول مارتي "Paul Marty" فقد بلغ عدد خيم الرقيبات حوالي 4100 خيمة[23].

أولاد بالسباع: يعود أصل تسمية القبيلة إلى رواية تناقلتها كتب التاريخ والسير مفادها أن الجد الأول للقبيلة الشريف سيد عامر الهامل حفيد مولاي إدريس كانت له غنما يرعى بها في جبال شتوكة بالأطلس الصغير، وأراد بعض الأعراب الاستيلاء عليها رغما عنه فتحولت تلك الغنم إلى أسود وعلى إثر ذلك الحدث أطلق عليه عامر بوسبع، هذا الأخير خلف ثلاثة ذكور هم بطون أولاد أبي السباع حاليا، ويتعلق الأمر بـ: أعمر وعمران والنومر، وقد وصل أفراد هذه القبيلة إلى الصحراء عبر جبال الأطلسي، وذلك بعد ثورتهم على السلطان مولاي إسماعيل أوائل القرن الثامن عشر، وقد اشتهر أولاد بالسباع بالحرابة حيث دخلوا في حروب عديدة ضد قبائل الصحراء، إلا أن الفترة الأخيرة من تاريخ إقامتهم بالصحراء امتهنوا التجارة والرعي وقد استقروا بشكل رسمي بوادي الذهب بعد مهادنتهم للإسبان سنة1917[24] .

أولاد دليم: حسب أغلب الروايات أن أصل القبيلة يعود إلى "مقفر" زعيم بني حسان ذات الأصول العربية، وقد عرف أولاد دليم بحروبهم ضد القبائل المترحلة شمال الساقية الحمراء، إلى جانب مواجهاتهم مع المحاربين الكناريين الذين يترددون في السواحل الصحراوية شمال رأس بوجادور وقد إنتشروا بكثرة في إقليم وادي الذهب[25]، كما إمتهن أولاد دليم إلى جانب الحرابة الصيد البحري والرعي، وتفرعت منهم قبائل عدة على غرار الشناكلة، سلام، أهل ابنيجارة المناصير... [26]، وقد قدر مارتي عدد خيمهم حوالي 560 خيمة[27].

الزركيين: في أصل القبيلة تشتهر روايتين أوردهما كليمانتي على السياق التالي:

الرواية الأولى مفادها أن القبيلة تنتسب إلى الشيخ سعيد الزركي من قبائل تكنة، وإليه ينتسب فرع لحسن وبلة وهما أخوين اختلفا حول تقسيم واحة نخيل عند قبيلة آزوافيط التكنية، فكان الخلاف سببا في إنقسام القبيلة إلى فرعين أحدهما في التراب الإسباني والأخرى في التراب الفرنسي[28].

أما **الرواية الثانية** حول أصل الزركيين فيرى أصحابها أن الشيخ سعيد الزركي هو مؤسس فرع من القبيلة، وهو فرع أهل أحمد لعلي من فخذة أشتوكة، ويقول أصحاب هذا الرأي أن الزركيين ينتسبون إلى جعفر بن أبي طالب، وقد امتهن أفراد هذه القبيلة حرف الرعي حيث كانت مناطق ظعنهم من وادي درعة إلى جنوب غرب العيون[29].

يكوت: تنتسب القبيلة إلى رجل يدعى يكوت حيث كان من المقربين للسلطان مولاي إسماعيل العلوي، وقد عرفت قبيلة يكوت بالرعي في مناطق هضاب الكعدة ولحميديات ومرتفعات زيني وأيدار[30].

توبالت: ينتسب أفراد هذه القبيلة الى سيدي جامع حفيد سيدي أوسيدي أحد متصوفة تارودانت بالجنوب المغربي، وقد امتهنت قبيلة توبالت الرعي وكانت منتجعاتهم نواحي أخنيفيس[31].

لفيكات: هي قبيلة صنهاجية تنتسب إلى موسى بن افيكة، هذه الأخيرة هي امرأة كانت مع جماعة أوسعيد الزركي، لكن نزلت عند أحد خيام توبالت وأنجبت موسى الذي تنسب إليه بطون القبيلة، وقد تزوج موسى امرأة من مجاط الأمر الذي سيجعل الروابط قوية بين لفيكات ومجاط، وقد اشتغل لفيكات بالصيد البحري في سواحل واد اشبيكة وكابو خوبي إلى حدود مصب واد الساقية الحمراء[32].

لمیار: تنتسب هذه القبيلة إلى رجل يدعى الفقير المير، ويعود في أصله إلى عشيرة أولاد بن منصور من قبائل آيت المسعود، ويعتبر المير هذا أول من قدم منهم إلى الصحراء الغربية، ولميار من بين القبائل القليلة العدد إذ تتراوح أعداد خيمهم ما بين (30، 40) خيمة، حيث اشتغلوا الرعي ومناطق ظعنهم نواحي الذروة شرق أخنيفيس[33].

مجاط: تنتمي عشائر القبيلة إلى بطن الجد الأول الكرن الذي قدم إلى الصحراء من منطقة مجاط الواقعة جنوب جبال اكردوس، وقد مارس أفراد القبيلة الصيد البحري ما بين سواحل أشبيكة شمالا والطرفاية جنوبا[34].

فيلالة: تنتسب القبيلة إلى مؤسسها سيدي بوبكر الفيلالي من شرفاء تافيلالت، اشتهرت القبيلة بالعلم والصلاح وقد استقروا نواحي الكعدة وبئر الحكونية[35].

أهل بارك الله: هي قبيلة اشتهرت بالدين والصلاح والعلم سكنوا نواحي بئر إنزران وواد الذهب[36].

بالإضافة إلى القبائل هناك فئة الرقيق أو العبيد الذين يعيشون مع مختلف القبائل الصحراوية، حيث توكل إليهم الأعمال الشاقة، كما عرف المجتمع الصحراوي تواجد جماعة المعلمين[37] الذين يشتغلون بالحرف التقليدية.

نماذج من أعراف وقوانين القبائل الصحراوية:

نحاول في هذا الجزء من المقال التعرف على نماذج من أعراف ثلاث قبائل صحراوية، ويتعلق الأمر بقبائل آيت لحسن وإزركيين وقبائل الرقيبات، وبناءً على ما أورد باروخا "Baruja "، فإن القبائل الصحراوية سنت أحكام عرفية خاصة بالعقوبات المترتبة عن حق الدم والسرقة، بالإضافة إلى مختلف الأحكام خاصة بتنظيم العلاقات بين أفراد القبيلة الواحدة، ومختلف القبائل الصحراوية المجاورة.

قبائل آيت لحسن

- يتم رد الدين المترتب عن حق الدم أو الدية بالمصالحة، وذلك وفقا للأعراف الجاري بها العمل.
- يعاقب كل فرد من القبيلة اعتدى جسديا على آخر بتقديم ذبيحة وخمسة وعشرين ريالا حسنيا، أما من تسبب في الجرح بواسطة سلاح أبيض فيعاقب بتعركيبة[38] وخمسين ريالا حسنيا، أما بخصوص الجرح الناتج على طلقة باستعمال سلاح ناري، فإن الفرد يعاقب بتعركيبة ومائة ريال حسني، وفي حال ما لم تحدث الطلقة أي عواقب فيكتفي الفرد بتقديم ذبيحة فقط[39].
- بالنسبة للحدود المتعلقة بالسرقة فقد حددت أعراف آيت لحسن عقوبة كل فرد اقتحم خيمة غيره بمائة ريال حسني، وفي حال السرقة فإن العقوبة تكون تقديم ذبيحة مع إرجاع المادة المسروقة، وبخصوص سرقة الأمانة من خيمة أو بيت من اؤتمن عليها فان هذا الأخير وجب عليه أداء اليمين بعدم مشاركته في السرقة، مع الإتيان بخمسين شاهدا من أفراد العائلة، وفي حال رفض الفرد المعني أداء اليمين أو تعذر عليه جمع الخمسين شخصا، وجب عليه دفع قيمة المادة المسروقة.

- كل مُتهِم بسرقة محل تجاري عليه أداء اليمن بعدم القيام بذلك، مع شهادة خمس وعشرين (25) شخص من العائلة، وإن رفض اليمين أو فشل في جمع الشهود وجب عليه دفع قيمة المادة المسروقة، وإذا تعلق الأمر بسرقة ماشية وجب على المالك أداء اليمين مع تزكيته بخمس وعشرين شهادة، أما سرقة الحبوب على أنواعها فيترتب عنها نفس عقوبة سرقة الخيام.
- أما الأعراف التي تنظم العلاقات بين آيت لحسن وباقي القبائل الصحراوية فقد حددتها إتفاقيات بين القبيلتين، فمثلا عند حدوث نزاع بين آيت لحسن وإزركيين فيتم الحسم في الأمر بالاستماع إلى شهادة عشرة أشخاص من كل قبيلة، أما إذا كان الخلاف بين قبيلة آيت لحسن من جهة وقبائل أولاد تيدرارين والعروسيين والرقيبات من جهة أخرى، فتحل المسالة بعشرة شهود من آيت لحسن وخمس شهود من باقي القبائل، وفي حال الإتفاق بين فرد من أولاد تيدرارين أو الرقيبات أو العروسيين مع فرد من آيت لحسن حول ذبيحة، يكون عدد الشهود متساويا بين الطرفين[40].

قبيلة إزركيين

- بالنسبة لحد القتل يحدد وفق ما هو معمول به في العرف، باستثناء بعض التغيرات حسب كل حالة، فمثلا في القتل العمد يضبط الجاني ويقيد من قدميه ويديه وينقل بحضور أعيان القبيلة إلى "الجماعة"[41] التي تحسم في أمره علانا أمام عائلة المقتول بين الدية أو القصاص، مع مصادرة أملاكه من طرف "الجماعة"، أما إذا كان القتل غير متعمد فيتوجب على الفرع الذي ينتمي إليه القاتل دفع الدية لعائلة المقتول[42].
- أما ما تعلق بالسرقة فقد حدد العرف حدها بدفع السارق أربعة أضعاف المادة المسروقة، فمثلا في حال سرقة جمل على السارق المضبوط دفع أربعة رؤوس من الجمال بدل واحدة.
- وفيما تعلق بالاعتداءات الجسدية فقد حدد العرف عقوبة الضرب المبرح على الوجه بتقديم ذبيحة وقطعتين من القماش، أما في حالة التهديد بالسلاح الأبيض فيتم العقاب بدفع قطعة واحدة من القماش، فيما يعاقب الجارح بالسلاح الأبيض بعقوبة تقديم تعركيبة ومبلغ ما بين أربعين ومائة ريالا حسب إتفاق الطرفين، وفي حالة البتر فيتم القصاص بما جرت به العادة في العرف[43].
- أما بالنسبة لأعراف القبيلة بخصوص التهديد بتوجيه السلاح الناري في وضعية إطلاق النار، فحددت عقوبتها بدفع قطعة قماش واحدة، وإذا تم إطلاق النار ولم يحدث ضرر فيكون العقاب ذبيحة واحدة.

في حالة إقتحام خيمة الغير يعاقب الفاعل بدفع تعركيبة، وفي حال اغتصاب القاصرة يعاقب الجاني بدفع حق المرأة. وكل النزاعات المتعلقة بالنساء يُحتكم فيها لخمسة شهود.

- أما بالنسبة للأعراف المتعلقة بمنازعات البيع والشراء، أو سرقة رؤوس ماعز فيتم الاحتكام لخمسة شهود، أما في سرقة قطيع إبل فيرتفع عدد الشهود إلى عشرة شهود، وإذا أتُهم أحد بسرقة الحبوب من مخازنها، فعليه إحضار خمسين شاهدا مؤتمناً، وفي حال فشل في ذلك وجب عليه دفع قيمة الحبوب المسروق نقدا.

أما الأعراف المتبعة في حل النزاعات بين قبيلة إزركيين وأي قبيلة من قبائل الزوايا، فيُحتكم فيها الطرفين إلى عشرة شهود من قبيلة إزركيين، وخمسة شهود من القبيلة الأخرى[44].

قبائل الرقيبات:

- حسب أعراف قبائل الرقيبات فإن تسوية الدين المترتب عن القتل يتم وفقا للأعراف المتفق عليها، أما بالنسبة للقتل العمد فجزاء القاتل في ذلك أن يكبل ويتم إحضاره أمام الملاء وأعيان القبيلة في ساحة عامة بحضور "جماعة" وعائلة المقتول التي تحدد جزاء القاتل بين القصاص والدية، وفي بعض الأحيان يتم

الرفع من قيمة الدية إلى غاية إرضاء عائلة المقتول. وفي حالة ما إذا كان القاتل غير متعمدا فإن الفرع الذي ينتمي إليه الجاني يدفع الدية لعائلة المقتول، وإن قتل شخص أحد أعيان القبيلة، فإن القاتل يُفصل عن القبيلة حتى يتم التوصل إلى حل قد يفوق قيمة الدية.

- كل فرد قام بلمس زوجة غيره بقصد يترتب عليه دفع حق الزوجة، وإذا دخل شخص عليه دية خيمة آخر، فإن أعراف الرقيبات تخير صاحب الخيمة بين دفع دين المدان أو طرده من خيمته[45].
- يعاقب كل من قام بضرب آخر على وجهه بدفع تعركيبة، وكل من هدد بالسلاح الأبيض يدفع قطعة قماش واحدة. أما الجروح فتحدد عقوبتها باللجوء إلى العرف.
- وكل من عارض أعراف القبيلة يتم إضرام النار في خيمته، أما المرافع عن شخص أدانه "آيت اربعين"[46]، فيتم تغريمه بدفع قطعة واحدة من القماش، كما يتوجب على الكل الالتزام بجميع القرارات التي تصدرها الجماعة دون مناقشة.
- في حال انعدام الأمن وجب الالتزام بقرارات "آيت اربعين"، وفي حالة الحرب يحق لكل شخص من القبيلة التسلح بالعتاد والذخيرة والمطية وحاجياتها أينما وجدت، دون أخذ إذن من صاحبها، على أن يتم إرجاعها بعد المعركة ولا يجبر المحارب على دفع قيمتها في حال ضياعها أو ضياع جزء منها، كون الآخذ كان في مهمة الدفاع عن القبيلة.
- يحق لكل شخص وصل قبل غيره إلى أرض صالحة للفلاحة، الأولوية في اختيار النصيب الأوفر من تلك الأرض[47].

مصادر الأحكام العرفية ومؤسسات تطبيقها في المجتمع الصحراوي

مصادر الأحكام العرفية: بالنسبة لمرجعية الأحكام العرفية لدى القبائل الصحراوية نجد هناك اختلاف طفيف بين أصول أعراف قبائل الزوايا والقبائل المحاربة وبقية القبائل الأخرى، فالأحكام العرفية التي تحكم قبائل الزوايا نجد أغلبها مستمد من الكتاب والسنة كونهم أكثر تأثرا بالقرآن من غيرهم، بل إن البعض من قبائل الزوايا على غرار أهل ماء العينين يحكمون الشرع في كل الأمور التي ورد فيها النص، أما أعراف القبائل المحاربة فغالبا ما تستمد من الأحكام المتوارث والعادات والتقاليد القديمة، حيث يرى كليمانتي أن الأعراف الخاصة بالمجتمع الصحراوي مستمدة من القرآن الكتاب الذي يحتوي على جميع القوانين ممزوجة بما هو ديني، غير أن الشائع بالنسبة للقبائل الصحراوية اعتمادها أكثر القوانين المتوارثة الأحكام المروية والمكتوبة[48]، وقد اختلف الفقهاء حول مشروعية الأحكام العرفية من عدمها، حيث اعتبرها البعض بدعة، ووصل ببعض الفقهاء إلى القول بأن الإيمان والعمل بها يعتبر كفرا، والقائلين بهذه الآراء أغلبهم من فقهاء المدن كمراكش وفاس[49]، ومن الطبيعي أن لا تخرج فتاويهم عن طاعة المخزن الذي كان يرى في بلاد السيبة مناطق مارقة عن الدين لخروجها عن السلطان، غير أن البعض الآخر من فقهاء البادية والصحراء أقروا بجوازها كون أحكامها لا تتعارض مع الشرع.

مجلس الجماعة: يرى كليمانتي أن مجلس الجماعة هو سلطة تشريعية وتنفيذية وقضائية داخل القبيلة الواحدة، حيث يتم اختيار أعضائها من بين أعيان الأفخاذ وذوي المكانة الخاصة في القبيلة[50] ويشترط فيهم الذكورة والشجاعة والقدرة على حمل السلاح، وتضم الجماعة رجل فقيه مهمته توثيق الأحكام العرفية وإعطائها الصبغة الدينية، حتى ولو كان بعض تلك الأحكام غير مطابق للشرع، وبذلك تكتسب الجماعة صبغة دينية شرعية إلى جانب الصبغة السياسية والاجتماعية، وعن دورها في المجتمع الصحراوي يرى الباحث بوبريك رحال نقلا عن علماء بيضانيون، أن مجلس الجماعة يمثل في البلاد السائبة مقام السلطان

في البلاد المخزنية[51]، والقرارات الصادرة عن الجماعة غير قابلة للنقاش، وحسب أعراف بعض القبائل قد تصل عقوبة مخالفة قرارات الجماعة الى حد خرق الخيمة عن آخرها[52].

آيت اربعين: يطلق عليه أيضا "إنفلاسن"، "الدعامة أو الركيزة"، وهو عبارة عن مجلس تنفيذي مؤقت يضم مجموعة من الأعيان تتوفر فيهم مجموعة من الشروط على غرار الشجاعة...، وأعضاء آيت اربعين يتم اقتراحهم من قبل جماعة كل قبيلة أو فخذ وقد يكون في بعض القبائل على غرار الرقيبات مجلس الجماعة هو نفسه آيت اربعين، ولم تورد الكتابات التاريخية أسباب تسمية هذا المجلس بآيت اربعين كما أن العضوية في هذا المجلس غير دائمة، وإنما تكون مؤقتة تنتهي بمجرد حل المشكلة التي اجتمع من أجلها المجلس[53].

يترأس آيت اربعين المقدم هذا الأخير يتم إختياره بناء على مؤهلات وبدوره يختار أفرادا من آيت اربعين يساعدونه في اتخاذ قرارات المجلس[54]، وهذا المجلس لا يبث في القضايا الداخلية التي تكون من اختصاص الجماعة، وانما تكون اجتماعاته في حال ما إذا تعرضت القبيلة لعدوان خارجي أو في مناسبات هطول الأمطار وما ينجم عنها من خلافات حول توزيع الأراضي الخصبة. أما عن عدد أعضاء آيت اربعين فيختلف من قبيلة إلى أخرى ولا يشترط أن يكون عدد أعضائه أربعين عضو[55].

خاتمة:

في ختام هذا المقال نستنتج ما يلي:

لقد شكلت الكتابات الإسبانية حول الصحراء الأطلسية الدعامة الأساسية للحكومة الإسبانية في عملية احتلال تراب البيظان، وذلك لتسليطها الأضواء على جوانب هامة من الحياة الاجتماعية للقبائل الصحراوية، ولم تتوقف تلك الكتابات بمجرد احتلال المنطقة بل تواصلت كتاباتهم حول المجال الصحراوي، ونلتمس من خلال كتابات الضابط الإسباني مانويل موليرو كليمانتي، والعالم السوسيولوجي خوليو كارو باروخا، مدى اهتمام هؤلاء الكتاب بالجانب الإنثروبولوجي والسوسيولوجي لسكان الصحراء، ومعرفة أدق التفاصيل الخاصة بهذه الجوانب التي من شأنها تسهل عمل الإدارة الإسبانية في الصحراء.

تختلف مصادر العرف في المجتمع الصحراوي بين أعراف مصدرها الشرع، واخرى مصدرها العادات والتقاليد المتوارثة، فمثلا قبائل الزوايا نجد أكثر أحكام العرف فيها مصدرها الشرع، عكس القبائل المحاربة، لكن يكاد يكون إجماع بين القبائل حول إحترام التشريع الإسلامي، ونستشف ذلك من خلال بعض الأحكام العرفية لدى عينة من القبائل فمثلا، الأعراف المتبعة في حل النزاعات بين قبيلة إزركيين وأي قبيلة من قبائل الزوايا، فيُحتكم فيها الطرفين إلى عشرة شهود من قبيلة إزركيين، وخمسة شهود من القبيلة التي تكون من الزوايا، وفي ذلك إشارة إلى الأهمية التي يحظى بها قبائل الزوايا في المجتمع الصحراوي.

تختلف الأحكام العرفية بين القبائل الصحراوية بين التشديد والتخفيف في العقوبات، فمثلا عقوبة السرقة تصل عند قبائل إزركيين والرقيبات إلى حد دفع أربعة أضعاف المادة المسروقة بينما آيت لحسن فتكتفي بتقديم ذبيحة إضافة إلى إرجاع المادة المسروقة، وهناك إجماع بين القبائل حول عقاب مجرد التهديد باستعمال السلاح الأبيض، بينما تعاقب إزركيين على استعماله بتعركيبة ومبلغ مالي، أما جريمة القتل العمد فتحدد عقوبتها عائلة المقتول بين القصاص لدم المقتول، والدية التي يتوجب على الفرع الذي ينتمى إليه الجاني دفعها، وذلك عقابا للفرع الذي ينتمي إليه، وبغية الحد من انتشار هذه الجريمة بين أفراد القبيلة الواحدة.

المصادر والمراجع:

المصادر والمراجع باللغة العربية:

1- أبو العباس احمد بن خالد الناصري (ت1897م): الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى، تح جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954، ج3.

2- أبو عبيد الله البكري (ت1094م): المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب، المطبعة الحكومية، الجزائر، 1857م.

اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية: دور موريتانيا في التواصل الفكري المشرقي – المغربي، منشاة المعارف، الإسكندرية، 2002م.

3- اركيبي صلاح الدين: فئة لمعلمين في المجتمع القبلي البيضاني، عمران، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، العدد 19، المجلد 05، 2017.

4- حسن سيد سليمان: أبعاد قضية الصحراء الغربية، دراسات إفريقية، جامعة إفريقيا العالمية، السودان، العدد13، يونيو1995م.

5- خوليو كارو باروخا: دراسات صحراوية، تر: أجمد صابر، منشورات الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، المغرب، 2019م.

6- رحال بوبريك: دراسات صحراوية، دار أبي رقراق، الرباط، ط2، 2008م.

7- شقليه أحمد رمضان وجلال شوقي: الصحراء الغربية دراسة جغرافية، مجلة الدارة، دار الملك عبد العزيز، السعودية، العدد 04، 1402هـ.

8- عمرون محمد: تطور نزاع الصحراء الغربية من الانسحاب الإسباني إلى مخطط بيكر الثاني 2005/1975، مذكرة ماجيستير، إشراف الدكتور بوقارة حسين، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر، 2006م.

9- محمد سالم بن لحبيب بن الحسين بن عبد الحي: جوامع المهمات في أمور الرقيبات، تح مصطفى ناعمي، المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1992م.

10- محمدو ولد محمذن أمين: المجتمع البيظاني في القرن ال19قراءة في الرحلات الاستكشافية الفرنسية، منشورات معهد الدراسات الإفريقية بجامعة محمد الخامس، الدار البيضاء، 2001م.

11- الوزان الحسن (ت1554م): وصف إفريقيا، تر محمد حجي ومحمد الأخضر، الرباط-بيروت، 1983، ج2.

12- ولد الحسين الناني: صحراء الملثمين وعلاقتها بشمال وغرب إفريقيا من منتصف القرن 2ه/8م الى نهاية القرن 5ه/11م، تق محمد حجي.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

1- Manuel Mulero Clemente: Los Territorios espanoles del Sahara y sus grupos Nomadas, El siglo, Las Palmas, 1945.

2- Notes et Etudes Documentaires, Le Sahara Occidental Espagnol, Paris, 1950.

3- Paul Marty: les Triebus de la Haute Mauritanie, Paris, 1915.

4- Pierre Bonte: La Politique coloniale Française et les Ahl Shaykh Ma al-cAynin. Jihad et résistances tribales, archivos, numéro 11, julio- diciembre 2011.

الهوامش:

[1]- اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية: دور موريتانيا في التواصل الفكري المشرقي – المغربي، منشاة المعارف، الإسكندرية، 2002م، ص 10.

[2]- احمد أبو العباس بن خالد الناصري (ت1897م): الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى، تح جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954، ج3، ص58.

[3]- أبو عبيدالله البكري (ت1094م): المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب، المطبعة الحكومية، الجزائر، 1857، ص163.

[4]- حسن سيد سليمان: أبعاد قضية الصحراء الغربية، دراسات إفريقية، جامعة إفريقيا العالمية، السودان، العدد 13، يونيو 1995، ص50.

[5]- البيضان: أطلق مصطلح البيضان على الجزء الغربي من الصحراء الإفريقية الكبرى، ويعد الرحالين العرب في القرون الوسطى أول من أطلق التسمية على سكان المنطقة وذلك للتمييز بين هؤلاء السكان ذوي البشرة السمراء القريبة إلى البياض، عن بقية سكان المنطقة ذوي البشرة السوداء. انظر: محمدو ولد محمذن أمين: المجتمع البيظاني في القرن 19 قراءة في الرحلات الاستكشافية الفرنسية، منشورات معهد الدراسات الإفريقية بجامعة محمد الخامس، الدار البيضاء، 2001، ص4.

[6]- نفسه: ص 06.

[7]- الملثمين: تسمية أطلقها مؤلفو كتب المسالك والممالك والمؤرخون العرب في القرون الوسطى على سكان الصحراء الفاصلة بين الشمال الإفريقي وبلاد السودان، وان كانت القبائل الصنهاجية في غرب الصحراء قد اشتهرت بتلك التسمية أكثر من غيرها حتى عرفت بها في معظم الكتابات العربية الوسيطة. ينظر: ولد الحسين الناني: صحراء الملثمين وعلاقتها بشمال وغرب إفريقيا من منتصف القرن 2ه/8م إلى نهاية القرن 5ه/11م، تق محمد حجي، ص09.

[8]- نفسه: ص09.

[9]- أحمد رمضان شقليه وجلال شوقي: الصحراء الغربية دراسة جغرافية، مجلة الدارة، دار الملك عبد العزيز، السعودية، العدد 04، 1402هـ، ص135.

[10]- محمد عمرون: تطور نزاع الصحراء الغربية من الانسحاب الإسباني إلى مخطط بيكر الثاني 2005/1975، مذكرة ماجيستير، إشراف الدكتور بوقارة حسين، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر، 2006م، ص16.

[11]- احمد رمضان شقليه وجلال شوقي: المرجع السابق، ص135.

[12]- Notes et Études Documentaires, Le Sahara Occidental Espagnol, Paris, 1950, p 03.

[13]- حسن سيد سليمان: مرجع سابق، ص51.

[14]- محمد عمرون: مرجع سابق، ص17.

[15]- Manuel Mulero Clemente: Los Territorios espanoles del Sahara y sus grupos Nomadas, El siglo, Las Palmas, 1945, p 80.

[16]- Pierre Bonte: La Politique coloniale Française et les Ahl Shaykh Ma al-cAynin. Jihad et résistances tribales, archivos, numéro 11, julio- diciembre 2011, p 02.

[17]- Manuel Mulero Clemente: Los Territorios espanoles del Sahara y sus grupos Nomadas, op. cit, pp 81-82.

[18]- Ibid: p 85.

[19]- Ibid: p 86.

[20]- الرياض: منطقة تقع شمال غرب مدينة السمارة بالساقية الحمراء، وفيها يوجد ضريح سيد أحمد العروسي.

[21]- Manuel Mulero Clemente: Los Territorios espanoles del Sahara y sus grupos Nomadas, op. cit, p 86.

[22]- Ibid: p 87.

[23]- Paul Marty: les Triebus de la Haute Mauritanie, Paris, 1915, p 37.

[24]- Manuel Mulero Clemente: Los Territorios espanoles del Sahara y sus grupos Nomadas, op. cit, p 88.

[25]- Ibid: p 88.

[26]- الحسن والوزان (ت1554م): وصف إفريقيا، تر محمد حجي ومحمد الأخضر، الرباط-بيروت، 1983، ج2، ص ص 53 56.

[27]- Paul Marty: les Triebus de la Haute Mauritanie, op. cit, p 10.

[28]- Manuel Mulero Clemente: Los Territorios espanoles del Sahara y sus grupos Nomadas, op. cit, p 88.

[29]- Ibid: p 89.

[30]- Ibid: p 89.

[31]- Ibid: p 89.

[32]- Ibid: pp 89-90.

[33]- Ibid: p 90.

[34]- Ibid: p 90.

[35]- Ibid: p 90.

[36]- Ibid: p 91.

[37]- لمعلمين: هي إحدى فئات المجتمع البيضاني، اشتهر أفرادها بممارسة الصناعات اليدوية التقليدية، وقد اختلف المؤرخون حول أصول هذه الفئة من المجتمع، لكن أغلب الكتابات الغربية قد أرجعتها إلى أصول يهودية. ينظر: صلاح الدين اركيبي: فئة لمعلمين في المجتمع القبلي البيضاني، عمران، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، العدد 19، المجلد 05، 2017، ص 02.

[38]- تعركيبة: مصطلح باللغة الحسانية يعني الجمل أو الناقة.

[39]- خوليو كارو باروخا: دراسات صحراوية، تر: أجمد صابر، منشورات الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، المغرب، 2019، ص601.

[40]- نفسه: ص 602.

[41]- الجماعة: هي هيئة تضم أعيان القبيلة مكلفون بتسيير شؤنها.

[42]- خوليو كارو باروخا: دراسات صحراوية، مصدر سابق: ص 602.

[43]- نفسه: ص 603.

[44]- نفسه: ص 603.

[45]- نفسه: ص 604.

[46]- آيت اربعين: هو عبارة عن مجلس تنفيذي مؤقت يضم أعيان من مختلف أفخاذ وبطون القبيلة يعقد اجتماعاته عادة فترة تعرض القبيلة لتهديد داخلي أو خارجي.

[47]- خوليو كارو باروخا: دراسات صحراوية، مصدر سابق، ص 605.

[48]- Manuel Mulero Clemente: Los Territorios espanoles del Sahara y sus grupos Nomadas, op. cit, p 97.

[49] رحال بوبريك: دراسات صحراوية، دار أبي رقراق، الرباط، ط2، 2008، ص 124.

[50]- Manuel Mulero Clemente: Los Territorios espanoles del Sahara y sus grupos Nomadas, op. cit, p97.

[51]- بوبريك رحال: دراسات صحراوية، مرجع سابق، ص 123.

[52]- خوليو كارو باروخا: دراسات صحراوية، مصدر سابق، ص 604.

[53]- بوبريك رحال: دراسات صحراوية، مرجع سابق، ص 124.

[54]- محمد سالم بن لحبيب بن الحسين بن ع بد الحي: جوامع المهمات في أمور الرقيبات، تح: مصطفى ناعمي، المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1992، ص 76.

[55]- رحال بوبريك: دراسات صحراوية، مرجع سابق، ص 125.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 947 – 960
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أخلاقيات المهنة المكتبية وواقع الالتزام بها في المكتبات الجامعية الجزائرية مكتبات جامعة باتنة 1 نموذجا

Ethics of the library profession and the reality of commitment to it in Algerian university libraries Libraries of the University of Batna 1 as a model

د/ زينب بن الطيب
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة1
Zineb.bentayeb39@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/06/18 تاريخ القبول: 2022/02/28

الملخص:
تهدف هذه الدراسة إلى معرفة مدى وعي مكتبيي المكتبات الجامعية الجزائرية ومعرفتهم لأخلاقيات مهنتهم، إلى جانب الوقوف على مدى التزامهم بها في بيئة عملهم. وتمت صياغة استبانة الدراسة باستقراء مواثيق أخلاقيات المهنة المكتبية المعتمدة دوليا وعربيا، معتمدين على المنهج الوصفي. ومن أهم ما توصّلت إليه الدراسة أنّ هناك معرفة محدودة بأخلاقيات المهنة المكتبية من قبل مكتبيي المكتبات الجامعية الجزائرية، كما أن التزامهم بمبادئها وبنودها محدود جدا ويعتمد على ثقافتهم الشخصية حول مسألة الواجبات والحقوق المهنية.
الكلمات المفتاحية: المهنة المكتبية؛ أخلاقيات المهنة المكتبية؛ المكتبات الجامعية الجزائرية؛ الالتزام الأخلاقي؛ دراسة ميدانية.

Abstract:
This study aims to know the extent of librarians of Algerian university libraries and their knowledge of the ethics of their profession, as well as to determine the extent of their commitment to it in their work environment. The study questionnaire was formulated by extrapolating the library profession ethics codes that are internationally and Arably dependent on the descriptive approach. Among the most important findings of the study is that there is limited knowledge of the ethics of the library profession by libraries of Algerian university libraries, and their commitment to its principles and terms is very limited and depends on their personal culture on the issue of duties and professional rights.
Key words: library and information profession; library profession ethics codes; Algerian University Libraries; Moral adherence; Survey.

مقدّمة:

كثيرة هي المهن التي حدّدت لنفسها قواعد أخلاقية ووضعت قوانين ونصوص تضبط عمل وتصرفات المنتسبين لها فيما بينهم أو مع غيرهم، ذلك أنّ أخلاقيات أي مهنة بمثابة البوصلة التي ترشد مهنييها للسلوك الصحيح. ويبدو الأمر ذو أهمية كبيرة كذلك بالنسبة للمهنة المكتبية لما تتميز به من قدسية

ودور كبير في حفظ المعرفة البشرية وإتاحتها لتطوير الحضارة الإنسانية منذ أن عرف الإنسان الكتابة، وتُعرف هذه المهنة بأهمية متزايدة ومكانة بارزة بين المهن الأخرى كونها تهتم بالمعارف والأفكار.

1.الإطار المنهجي للدراسة:

1.1 إشكالية الدراسة:

نظرا للدّور الحضاري الذي تلعبه المهنة المكتبية في تطور ورقي الأمم جعلها تحتاج إلى الاهتمام والوعي أكثر بالسلوك الأخلاقي للمكتبيين الذين يمثلونها في المجتمع لأنّ الأخلاق بمثابة الأسس والرّكيزة الأولى التي يُقام عليها بيان مهنة المكتبيين في مراكز ومؤسسات المعلومات، خاصة وأن ممارسة واجبات المهنة وفق مبادئ وقواعد مقننة ومتفق عليها من قبل العاملين بها يزيد من تعزيز مكانة المهنة المكتبية ككل وليس الأفراد المهنيين المنتمين إليها فحسب.

تأسيسا لما تقدم، تأتي إشكالية هذه الدراسة لتتمحور في التساؤل الرئيسي الآتي:

فيما تتمثل أهم وأبرز الضوابط الأخلاقية التي يقوم عليها سلوك مهني المكتبات؟ وما مدى التزام مكتبيي المكتبات الجامعية الجزائرية بأخلاقيات المهنة المكتبية؟

2.1 أهمية الدراسة:

تنبع أهمية هذه الدراسة من أهمية الأخلاق والأخلاقيات في وضع أسس قوية ومتينة لأي مهنة تريد الاستمرار ووضع مكانة مرموقة لها بين باقي المهن الأخرى في عصر لا مكان فيه إلا للجيد والأحسن، هذا الجّيد والأحسن لا يكون فقط بالممارسة المهنية والمهارات العالية وإنّما أيضا بالالتزام الأخلاقي في تأدية المهنة قدر المستطاع، لأن الفرد المهني هو سفير مهنته وهو المرآة العاكسة لمدى رقي هذه المهنة وعليه أيضا يقع عاتق التسويق للسمعة الحسنة لمهنته، إلى جانب أهمية تحديد القيم والضوابط الأخلاقية لمهنيي المكتبات والمعلومات التي تساعدهم على أداء مهامهم بالجودة المطلوبة قدر الإمكان خاصة ما تعلّق بالتعامل مع المستفيدين و أهمية التزامهم بها.

3.1 أهداف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق جملة الأهداف التالية:

- التعرف على أهم وأبرز الضوابط الأخلاقية التي يقوم عليها سلوك مهني المكتبات والمعلومات.
- إبراز أهمية وضرورة الالتزام الأخلاقي لأخصائي المعلومات وأثر ذلك على مكانة المهنة المكتبية.
- الوقوف على مدى وعي وإطلاع مهنيي المكتبات الجامعية الجزائرية على أخلاقيات المهنة المكتبية.
- تسليط الضوء على واقع الالتزام بأخلاقيات المهنة المكتبية بالمكتبات الجامعية الجزائرية وأثر ذلك على الأداء المهني.
- التعرف على أهم جوانب التقصير الأخلاقي لدى مهنيي المكتبات الجامعية الجزائرية ومحاولة اقتراح جملة من السبل والآليات لتجاوزها وعلاجها.

4.1 الدراسات السابقة:

على اعتبار المكتبات الجامعية الجزائرية والمكتبيين العاملين فيها ينتمون إلى المهنيين العرب فإنهم لا محالة معنيون أكثر بالأخلاقية المهنية الصادرة عن هيئات المكتبات والمعلومات العربية متمثلة أساسا في كل من الاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات وجمعية المكتبات المتخصصة فرع الخليج اللذان اجتهدا في صياغة مواثيق أخلاقية للمهنة المكتبية والتي لا محالة ستكون موضوع دراسة وبحث من قبل المختصين

العرب في مختلف أقطار الوطن العربي، لذا عمدت الباحثة إلى تسليط الضوء على الدراسات السابقة العربية والمحلية تحديدا التي عالجت موضوع أخلاقيات المهنة المكتبية وواقع الالتزام بها، وبالرجوع إلى أهم قواعد المعلومات العربية المهتمة بجمع الإنتاج الفكري في مجال علم المكتبات والمعلومات متمثلة في كل من: دار المنظومة ومعرفة، والبحث بالكلمات المفتاحية: أخلاقيات المهنة المكتبية، الأخلاقيات المهنية في مجال المكتبات والمعلومات وأخلاقيات المكتبيين، خلصنا إلى وجود 59 دراسة تتباين بين مقالات و كتب وأوراق أعمال مؤتمرات وبعض الرسائل الجامعية بين الماجستير والدكتوراه، وبعد مراجعة البيانات البيبليوغرافية لهذه الدراسات وجدنا أنّ هذه الأخيرة تندرج ضمن فئتين رئيسيتين، تمثّلت أولاهما في الدراسات التي سلّطت الضوء على أخلاقيات مهنة المكتبات والمعلومات وواقع الالتزام بها من قبل المهنيين أين نجد أن بدايات تسليط الضوء على موضوع أخلاقيات المهنة المكتبية في أدبيات الإنتاج الفكري العربي تعود إلى سنة 1998 من خلال مقال الأستاذ الدكتور أحمد بدر الذي نشر في مجلة الاتجاهات الحديثة في مجال المكتبات والمعلومات تحت عنوان: الأخلاقيات المهنية في المكتبات وأجهزة المعلومات المعاصرة[1] أين تعرّض الباحث إلى تعريف أخلاقيات مهنة المكتبات والمعلومات وتطورها التاريخي، بعدها سلّط الضوء على القواعد الأخلاقية بين الأضواء التاريخية والنظرة العالمية وأيضا إلى طرق صياغة القواعد الأخلاقية وجوانب الضعف في القواعد الأخلاقية المطلوبة، وعرض أيضا علاقة الأخلاقيات المهنية بالإدارة والقضايا الأخلاقية المعروفة أكثر في المهنة المكتبية، وفي ختام الدراسة قدم الباحث جملة من المقترحات لصياغة قواعد أخلاقية لمهنة المكتبات والمعلومات، تلاها مقال آخر للأستاذ الدكتور محمد فتحي عبد الهادي في نفس المجلة نشر سنة 2000 بعنوان: أخلاقيات المعلومات في المكتبات ومراكز المعلومات[2]، والتي تطرق فيها الباحث إلى تعامل المكتبيين مع مصادر المعلومات والمستفيد وعلاقاته المتعددة في هذا الإطار، والقواعد الأخلاقية التي يجب أن تضبط وتنظم هذه العلاقات، عرض المقال أيضا دستور أخلاقيات المهنة المكتبية لكل من جمعية المكتبات الأمريكية للمكتبات ALA والجمعية الأمريكية لعلم المعلومات ASIS، ونوّه أيضا لقضايا أخلاقيات التعامل مع المعلومات وأهمها الخصوصية والملكية الفكرية و إتاحة الوصول الحر. ومن أهم توصيات الدراسة أن يتم إدراج مادة أخلاقيات المهنة المكتبية في مقررات طلبة علم المكتبات والمعلومات في العالم العربي، إلى جانب تشجيع البحث والدراسة في مجال الأخلاقيات المهنية في مرافق المعلومات.

وفي 2001 وضمن فعاليات المؤتمر السنوي للاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات الموسوم بـ: "المكتبات العربية في مطلع الألفية الثالثة: بنى وتقنيات وكفاءات متطوّرة" والذي نُظم بالشارقة ما بين 5-8 نوفمبر، قُدّمت ورقتا بحث الأولى للباحث أبو بكر الهوش بعنوان: "نحو ميثاق أخلاقي لمهنة المعلومات في الوطن العربي"[3]، والذي يرى أنه مع الطلب المتزايد على استرجاع المعلومات بسرعة كبيرة يرتبط أساسا بخدمات الإعارة التبادلية الإلكترونية، وخدمات إمداد الوثائق إلكترونيا و يتم ذلك عن طريق شبكات المعلومات المنخفضة التكلفة وذات النطاق العريض العالية السرعة التي أصبحت متيسرة لتوفير هذه الخدمات. هذه المستجدات تجعلنا نعيد التفكير وتنسيق معارفنا وإعادة تجديد مهاراتنا وفق أسس وأخلاقيات مدروسة بعناية خاصة وأن منظمة اليونسكو قد اهتمت اهتماما كبيرا بأخلاقيات المعلومات وأقامت على الإنترنت منتدى يخص هذه القضايا، فأخلاق عصر المعلومات سوف تقوم على الالتزام لا الإلزام، والتحول من الرقابة البوليسية إلى الرقابة الذاتية، ومن سلطة القانون إلى وازع الضمير، أما الورقة الثانية فهي للباحث محمد عيسى موسى والتي عنونها: "آداب وأخلاقيات مهنة المكتبات والمعلومات" والتي قدمت

إطارا نظريا لأهم أسس وضوابط آداب المهنة المكتبية ومقومات تبنيها بين المهنيين وأثر ذلك عليهم وعلى مؤسسات المعلومات في حد ذاتها[4].

وفي 2002 صدر مقال للباحثة نجاح قبلان القبلان بعنوان: "أخلاقيات المكتبات والمعلومات ومكانتها من وجهة نظر العاملين في مكتبة الملك فهد الوطنية" الذي نشر ضمن مجلة دراسات عربية في المكتبات والمعلومات المجلد السابع العدد الأول، أين حاولت الباحثة الوقوف على واقع التزام مهنيي مكتبة فهد الوطنية بالأخلاقيات المهنية وأثر ذلك على أدائهم وهي من أولى الدراسات العربية الميدانية التي بحثت في موضوع واقع الالتزام بأخلاقيات المهنة المكتبية. أما في 2007 قدم الباحثان بطوش كمال وطاشور محمد ورقة علمية بعنوان: "أخلاقيات المهنة المكتبية وإعداد خريجي المكتبات والمعلومات لسوق العمل: قراءة في الخطط، المواثيق والدساتير" التي قدمت ضمن فعاليات ندوة أخصائي المكتبات والمعلومات: التأهيل واحتياجات سوق العمل بدول مجلس التعاون الواقع والمأمول في فبراير 2007 بمكة المكرمة، أين حاول الباحثان تحليل العلاقة القائمة بين أخلاقيات المهنة المكتبية والخطط الأكاديمية لإعداد خريجي أقسام المكتبات والمعلومات من خلال استقراء وتحليل بعض الخطط الأكاديمية العربية والمواثيق والدساتير الأخلاقية لمهنة المكتبات والمعلومات ومن ثم الموازنة بينها للخروج بنقاط قوة و ضعف كلاهما، وأوصى الباحثان بضرورة إدراج مادة أخلاقيات المهنة في الخطط الأكاديمية لإعداد مهنيي المكتبات كونه من أهم سبل وآليات التّحسيس والتّوعية المجدية لنشر ثقافة الالتزام الأخلاقي المهني.

ناهيك عن مذكرة ماجستير في 2004 لنجلاء خليل محمود نوقشت بجامعة المنوفية بعنوان: أخلاقيات مهنة المكتبات والمعلومات[5]، والتي جاءت في خمسة فصول، تطرقت في أولاها إلى تعريف الأخلاق وعلاقتها بالعلوم الأخرى، و تناول الفصل الثاني المبادئ الأخلاقية العامة والالتزامات وواجبات أمناء المكتبات، أما الفصل الثالث فقد تطرق إلى الإطار القانوني لأنشطة العاملين بالمكتبات ومؤسسات المعلومات، في حين تناول الفصل الرابع الإطار الأخلاقي لأنشطة العاملين في المكتبات ومؤسسات المعلومات من حيث المشاكل والمواقف والورطات الأخلاقية التي تصادف المكتبيين يوميا أثناء تأدية عملهم، وأفردت الباحثة الفصل الخامس لدراسة واقع الأخلاقيات المهنية بين العاملين في مختلف أنواع المكتبات بمحافظة الإسكندرية. ومن أهم ما خلصت إليه الدراسة قلة وعي مهنيي المكتبات محل الدراسة بالأخلاقيات المهنية لذا أوصت الباحثة بضرورة إدراج مادة أخلاقيات المهنة المكتبية في مقررات تدريس علم المكتبات بالجامعات، ومذكرة ليسانس لعلي السمير تحت نفس العنوان نوقشت بجامعة دمشق سنة 2002. وفي 2009 نشر بحث لهبة الشريف تحت عنوان: "الأخلاقيات المهنية للمشتغلين بمجال المكتبات والمعلومات في ظل مجتمع المعلومات" اقترحت فيه مجموعة من القيم الأخلاقية لصياغة دستور أخلاقي لمهنيي المكتبات والمعلومات وصل عدد إلى 99 قيمة أخلاقية بعد أن عرضت أهم التجاوزات الأخلاقية لهؤلاء أثناء تأدية أعمالهم[6].

وفي 2015 جاءت دراسة خلود علي عريبي العزاوي[7] حول "القواعد الأخلاقية المعاصرة في مجال المعلومات والمكتبات ومدى توفرها في المكتبات الجامعية العراقية: مدينة بغداد نموذجا" هدفت هذه الدراسة إلى معرفة أنواع القواعد الأخلاقية في عصر المعلومات وخصوصا في مجال المكتبات ومطابقة هذه القواعد للواقع الفعلي في كل من الأمانة العامة للمكتبة المركزية في الجامعات العراقية الثلاث وهي: بغداد، والتكنولوجية، والمستنصرية، ومعرفة هل هناك اختلافات متنوعة في هذه المكتبات في مسألة أخلاقيات المهنة؟ استخدمت الباحثة عدة أدوات منها المقابلة والملاحظة والاستبانة التي تم توزيعها على

125 موظفا من موظفي أقسام الخدمات في المكتبات محل الدراسة والذين بلغ عددهم الكلي 227 موظف، اشتملت استمارة الاستبانة على أهم القواعد ومواثيق أخلاقيات أخصائي المعلومات ومعرفة الأبعاد القانونية والأخلاقية لأنشطة مهنيي المكتبات، ثم استعرض البحث أهم دساتير أخلاقيات المهنة المكتبية العالمية كدستور جمعية المكتبات الأمريكية ودستور إفلا.

ومن أهم نتائج الدراسة: أن القواعد الأخلاقية تؤثر تأثيرا كبيرا على طبيعة الخدمات المقدمة ورضا المستفيد عنه، وأن هنالك تأثيرات جانبية مهمة للمؤهلات الشخصية لأخصائي المعلومات، ضغوط العمل، الخبرة، الطبيعة الشخصية لأخصائي المعلومات وبيئة وأجواء العمل على التزامهم بالأخلاقيات والقواعد المهنية. لتأتي دراسة سلمان جودي في 2017 كأحدث دراسة عربية حول موضوع أخلاقيات المهنة المكتبية في المكتبات العربية والمعنونة بـ: "الأخلاق المهنية لدى العاملين في مكتبات جامعة البصرة وأثرها على رضا المستفيدين"[8]، أين هدفت هذه الدراسة إلى التّعرف على درجة التزام مهنيي مكتبات جامعة البصرة بالأخلاق المهنية وذلك من خلال رأي المستفيدين الفعليين، كما استهدفت الدراسة أيضا التعرف على طبيعة علاقة التأثير بين التزام العاملين بالأخلاق المهنية ورضا المستفيدين عن المكتبات محل الدراسة وهي القيمة المضافة لهذه الدراسة التي لم تكتفي بآراء المهنيين حول التزامهم بأخلاقيات المهنة بل اتجهت إلى معرفة رأي وتقييم المستفيدين لمدى التزام هؤلاء المهنيين بأخلاقيات المهنة المكتبية باعتبارهم المتلقي و الملاحِظ لهذا الالتزام والتقيد الأخلاقي من خلال التعامل والخدمات المقدمة إليه. استخدم الباحث أداة الاستبانة لجمع البيانات من المستفيدين الذين بلغ عددهم 408 مبحوث. وكشفت نتائج الدراسة عن التزام العاملين بالسلوك والصفات الأخلاقية، كما أنهم لا يمارسون السلوك والصفات السلبية، وأن لسلوك العاملين وصفاتهم الإيجابية ولسلوكهم وصفاتهم السلبية علاقة تأثير معنوي على رضا المستفيدين عن مكتبات الجامعة عند مستوى (0.05). ومن أهم توصيات الدراسة دعوة الباحثين والمتخصصين في مجال المكتبات والمعلومات وبالأخص أعضاء هيئة التدريس العراقية وبإشراف الجمعية العراقية للمكتبات والمعلومات إلى إعداد دستور أخلاقي لمهنيي المكتبات والمعلومات بالعراق، وكذا قيام إدارات مكتبات الجامعات العراقية بوضع نظام مناسب للحوافز يساعد على رفع الروح المعنوية لدى العاملين وزيادة التزامهم بالأخلاق المهنية لدى العاملين بمكتبات جامعة البصرة وأثرها على المستفيدين.

أما الفئة الثانية من الدراسات والأبحاث التي عالجت موضوع أخلاقيات المهنة المكتبية فتتمثل في الدراسات التي سلّطت الضوء على مواثيق ودساتير أخلاقيات المهنة المكتبية والتي وصل عددها إلى سبع أبحاث من إجمالي الدراسات الخاصة بأخلاقيات المهنة المكتبية، كانت أولاها سنة 2000 للباحث هاني محي الدين عطية بعنوان: "نحو دستور أخلاقي لأخصائي المكتبات والمعلومات في الوطن العربي"، يليها بحثان في سنتي 2002 و2003 للباحث أبو بكر الهوش الأول بعنوان "الحاجة إلى دستور أخلاقي لمهنة المعلومات في الوطن العربي"، والثاني "نحو ميثاق أخلاقي لمهنة المعلومات في الوطن العربي"، وفي 2006 صدر بحث "ميثاق أخلاقيات اختصاصي المكتبات والمعلومات" للباحثين عبد الله محمد الشائع وحمد إبراهيم العمران، أما في 2009 صدر بحثان الأول لنجلاء محمود خليل بعنوان "دستور مقترح لأخلاقيات مهنة المكتبات والمعلومات"، والثاني لإبراهيم خضر بعنوان: "ميثاق أخلاقيات العمل في المكتبات ومراكز المعلومات الفلسطينية"[9].

بعدها جاءت دراسة سمية الزاحي في 2015 [10] بعنوان: "ميثاق أخلاقيات المهنة للاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات : خطوة لتوثيق أخلاقيات المهنة المكتبية في الدول العربية في ضوء المواثيق العالمية"

حاولت هذه الدراسة تسليط الضوء على مفهوم كل من أخلاقيات المهنة المكتبية ومواثيقها ورصد تطوّر كل منهما، وأيضا أهميتهما، بعدها عرضت الباحثة مبادئ ميثاق أخلاقيات المهنة المكتبية للاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات لتقدم في الأخير مقترح لتثمين مضمون هذا الميثاق من إضافة مجموعة من البنود المستقاة من دراسة تحليلية لمواثيق ودساتير مهنية لهيئات مهنية أخرى. ومن أهم ما توصّلت إليه الدراسة أنّ المهنة المكتبية في الدول العربية تظل في أمس الحاجة لتوفر منظومة أخلاقية متكاملة من القيم والمبادئ الصالحة لتوجيه وضبط العمل المكتبي والمعلوماتي بشكل عام نظرا لكثرة التطورات والتغيرات التي تمس هذه المهنة.

جدير بالذكر أن نداءات واقتراحات هؤلاء الباحثين بصياغة وإعداد ميثاق عربي لأخلاقيات المهنة المكتبية كُلِّلت بالإيجاب والتفعيل من خلال الميثاق الأخلاقي للمهنة للاتحاد العربي للمكتبات الذي أصدر بعد ذلك ببضع سنوات.

الملاحظ على هذه الدراسات السابقة أولا أنّ موضوع أخلاقيات المهنة المكتبية حظي باهتمام محتشم من قبل المختصين في علم المكتبات والمعلومات وقد يكون ذلك راجع إلى عدم إدراكهم الكافي لأهمية هذه الأخيرة وأثرها على جودة أداء المهنيين، وأنّ ما توفّر منها من دراسات مسّ أكثر الجوانب النظرية لموضوع أخلاقيات المهنة المكتبية من حيث الإطار المفاهيمي وعرض مقترحات لصياغة ميثاق أخلاقي معتمد بناء على خصوصية مهنة المكتبات والمعلومات وبعدها دراسة واستقراء وتحليل أهم المواثيق الأخلاقية لمهنة المكتبات والمعلومات التي تم صياغتها عربيا على ضوء نظيرتها الأجنبية تلاها تطوّر في الطرح من خلال تقديم مقترحات لميثاق أخلاقي مهني عربي، كما نلاحظ ندرة الدراسات التي سلّطت الضوء على واقع التزام مهنيي المكتبات والمعلومات العرب بهذه المواثيق الأخلاقية والتي لا تتعدى ثلاث دراسات: الأولى لنجلاء محمود خليل في 2004 طبقت على مهنيي كل مكتبات الإسكندرية والثانية لخلود العزاوي في 2015 والتي طبقتها على مكتبيي مكتبات جامعات مدينة بغداد أما الثالثة لسلمان جودي في 2017 مست مكتبيي جامعة البصرة، وأنّ كل هذه الدراسات السابقة تتفق على ضرورة تدريس مادة أخلاقيات المهنة المكتبية ضمن مقررات الإعداد الأكاديمي للمكتبيين، غير أنه لا توجد بينها أي دراسة تطرقت إلى واقع الالتزام بهذه المواثيق لدى مكتبيي مكتبات جامعات الجزائر وهي الإضافة التي ستقدّمها هذه الدراسة.

4.1 منهج الدراسة:

اعتمدنا في دراستنا هذه على المنهج الوصفي الذي يقوم على رصد ومتابعة دقيقة لظاهرة أو حدث معين بطريقة كمية أو نوعية في فترة زمنية معيّنة من أجل التعرف على الظاهرة أو الحدث من حيث المحتوى والمضمون والوصول إلى نتائج تساعد في فهم الواقع وتطويره[11].

5.1 ضبط مفاهيم الدراسة:

1.5.1 المهنة المكتبية: المهنة بصفة عامة هي "وظيفة يمتهنها الفرد ويحتاج إلى التعليم سنوات عديدة في مجال متخصص من العلوم كالمحاماة والهندسة والطب"[12].

أما في مجال علم المكتبات والمعلومات فإنّ المهنة المكتبية هي مهنة العاملين بمرافق مؤسسات المعلومات على اختلاف أنواعها ومستوياتها، وهي مهنة القائمين على أمر توفير وإتاحة المعلومات للمترددين على المكتبة ولكل من له الحق من الاستفادة منها[13]. ويمكن أيضا أن نعرف المهنة المكتبية بأنها "الوظيفة التي تهتم برصد الإنتاج الفكري ومعالجته وحفظه ووضع وسائل استرجاعه للمستعملين من مختلف الأصناف والمستويات"[14].

2.5.1 أخلاقيات المهنة: أخلاقيات المهنة تعرف بأنها "مجموعة من المبادئ والمعايير التي تعد مرجعا للسلوك المطلوب لأفراد المهنة الواحدة، والتي يعتمد عليها المجتمع في تقييم أدائهم إيجابا أو سلبا"[15]، أما الموسوعة العربية العالمية فعرفت أخلاقيات المهنة بأنها " المدوّنة التي تحدّد أعمال أعضائها وتُعيِّن لهم المستوى المطلوب من المهنة" وقد ربط هذا التعريف أخلاقيات المهنة بوجود مدونة مهنية تُسطِّر للأخلاقيات الواجب التزامها[16].

3.5.1 أخلاقيات المهنة المكتبية: عمل العديد من المختصين في مجال المكتبات والمعلومات على تقديم تعريف لأخلاقيات المهنة المكتبية حيث عرّفتها Anne Kupiec بأنها "مجموعة من المبادئ المهنية المرتبطة بالواجبات دون الحقوق، والتي تُؤمِّن شرعية مهنية خارجية وداخلية، وتجمع في مكتبات الدول التي لها دستور لأخلاقيات المهنة ومبادئ الحرية الفكرية"[17].

إذن فأخلاقيات المهنة والأخلاقيات المهنة المكتبية يقصد بها المبادئ والقيم والضوابط التي تُصاغ وتوضع من قبل هيئات ومختصين في مجال علم المكتبات مهنيين وأكاديميين من شأنها تبيان واجبات مهنيي المكتبات والمعلومات وتوضيح مستوى الأداء المطلوب منهم في كل مهمة ووظيفة وخدمة بحيث تستلزم منهم سلوكا معيّنا قائما على الإلتزام الذاتي، كما أنها توضح مسئولياتهم تجاه بعضهم البعض كزملاء عمل في نفس المكان أو في أماكن عمل مختلفة، أيضا تجاه المستفيدين المترددين على مختلف أنواع المكتبات بتعدد وتنوع فئاتهم وتباين احتياجاتهم البحثية والمعلوماتية من المكتبة، وأيضا تجاه موردي مصادر المعلومات الذين تتعامل مع المكتبات لتثمين مجموعاتها الفكرية، بهدف الحفاظ على شرف المهنة المكتبية و رقي مكانتها بين باقي المهن الأخرى.

2. ظهور وتطور أخلاقيات المهنة المكتبية:

يعود الاهتمام بالسلوك الأخلاقي في المهنة المكتبية بمفهومه الحديث إلى مطلع القرن العشرين حيث ظهرت أولى الكتابات في الموضوع في الولايات المتحدة الأمريكية، من خلال دورتي: نشرة جمعية المكتبات الأمريكية المتخصصة SALA وجريدة المكتبة. كما أثير موضوع أخلاقيات المهنة المكتبية من طرف بلامر سنة 1903، حيث كان يرى النواحي الأخلاقية في المهنة ترتكز بالضرورة على الأقل التي يجب أن يتحلّى بها المكتبيون أثناء أدائهم لعملهم. وفي 1909 اقترح بولتون قواعد أخلاقية للمتخصصين في المكتبات، تبنّتها جمعية المكتبات الأمريكية ALA كمبادئ أولية لأخلاقيات المهنة المكتبية عام 1929، وواصلت جمعية المكتبات الأمريكية اهتمامها بتسطير المبادئ الأخلاقية والتنظير لها حتى أصدرت دستور 1939، وبذلك بدأ الاتجاه نحو التقنين والتشريع لهذه الأخلاقيات[18].

بعد هذا التاريخ أخذ موضوع أخلاقيات المهنة المكتبية ينال اهتمام العديد من الكُتّاب في الولايات المتحدة الأمريكية، من بينهم ويليام غود 1961، صامويل روتشرن 1968 و ل. دويز سنة 1973[19]، كما كانت أخلاقيات المهنة المكتبية موضوع دراسة أكاديمية لنيل شهادة الدكتوراه من قبل الدكتور جون بيكر سنة 1976 بجامعة Case Western Reserve والتي اعتبرت مساهمة كبيرة في المجال، وفيما بعد صدرت العديد من الكتب حول أخلاقيات المهنة المكتبية منها "الأخلاقيات المنية والمكتبيين = Professional Ethics and Librarians" للمؤلفين جوناثان لندسي وآن برنيتس سنة 1985، وكتاب "التحديات الأخلاقية في علم المكتبات = Ethical challenges in librarianship" عام 1988 لمؤلفه روبرت هوتمان، وبذلك عرفت أخلاقيات المهنة المكتبية ميلادها ونشأتها الأولى على أرض الأنجلو سكسون[20].

أما في فرنسا ظهرت الكتابات الأولى مع بداية الثمانينات من القرن العشرين من خلال كتاب "المبادئ الأخلاقية للمهنة المكتبية = Les principles déontologiques de la profession de bibliothécaires" لمؤلفه ج. ربو[21].

3. مصادر أخلاقيات المهنة المكتبية:

يذكر الغالبي أنّه يمكن أن تكون مصادر الأخلاقيات المهنية منبثة ومستوحاة من[22]:

- **الأخلاقيات الشخصية:** الأفراد لهم قيمهم ومعتقداتهم الشخصية تنتقل هذه القيم والمعتقدات مع الأشخاص عند انتقالهم للعمل داخل المنظمات والمجتمعات المختلفة التي يعملون ويعيشون فيها تتحول هذه القيم والمعتقدات إلى سلوكيات تظهر بشكل جلي في تصرّفات الشخص.
- **التنظيم الإداري:** تتأثر الأخلاق بالتنظيم الإداري حيث تستقطب المنظمات الأفراد وتدرّبهم على طرق وأساليب العمل والتعليمات الخاصة بالعمل، كما تؤثر الهياكل التنظيمية الرسمية في تشكيل الأخلاقيات داخل منظمات المعرفة.
- **القوانين واللوائح والتشريعات:** توضع القوانين واللوائح والتشريعات لتحديد المعايير المقبولة في مجال الأعمال، الأفراد والمنظمات والمجتمعات وغيرها، وهي تعمل على توجيه الأفراد والمديرين نحو ما ينبغي عمله وما ينبغي الابتعاد عنه، لذا فإنّ وجود هذه القوانين يمثل رادعا للسلوكيات غير المقبولة في مجال العمل المعرفي.
- **قوانين السلوك الأخلاقي (المواثيق/ المدونات الأخلاقية):** المواثيق والمدوّنات تعد بمثابة أدلة إرشادية لعمل المدرّبين والعاملين، وهي تمثل القوانين التي تهدف إلى :
  * توجيه وإرشاد المدرّبين في مجالات غير الواضحة للسلوك المهني الجيد.
  * تذكير العاملين والمديرين بالمتطلّبات القانونية والأخلاقية والمرتكزات الأخلاقية المرغوبة للمنظمة.
  * تقوية الانضباط الذاتي لدى أفراد المنظمة بقواعد السلوك الأخلاقي.
- **ثقافة المنظمة:** ثقافة المنظمة إلى منظومة القيم والأعراف والتقاليد والآمال والتطلعات التي تمثّل إطار ممارسات وعمل سلوكيات العاملين على مختلف المستويات داخل المنظمة والتي تطوّرت واستقرت عبر الزمن وأصبحت سمة خاصة بالأفراد وتمثل فمها بين الأعضاء حول ماهية التنظيم والسلوك المتوقّع، وثقافة المنظمة الجيدة والمتميزة تكون معززة لنجاح المنظمة.
- **القرار الأخلاقي:** يُنظر إلى القرار الأخلاقي الجيد من خلال الجهود التي يبذلها الفرد من أجل الإلمام بالجوانب الأخلاقية لقراراته والاعتبارات التي تؤثر فيه وما يترتّب على هذا القرار، كما ينبغي أن يكون هناك منهج يسير عليه الفرد في طريقة التفكير والتصرّف لاتخاذ أي قرار أخلاقي، كما أن التأكد من وجود المشكلة ودراسة أبعادها من أجل معرفة تأثيرها في الأفراد والمجتمع.

4. مبادئ وقيم أخلاقيات المهنة المكتبية:

تنبثق أخلاقيات المهنة المكتبية من الأخلاقيات العامة كأساس لها لتطوير قواعد أخلاقية خاصة بالمهنة المكتبية، ومبادئ أخلاقيات المهنة المكتبية تتمحور في المحاور الثلاث الأساسية التالية[23]:

أولا: مجموعة الصفات الشخصية: وهي تتمثل في: الفضولية، المرونة، العطف، المسئولية، الفطنة، التسامح، الثقة، الاعتقاد الذاتي، المرح، الانضباط، الدقة.

ثانيا: الاتجاهات والمواقف: التصميم، الاكتراث، الشكر، الطموح، العاطفة، التحمس، التركيز، التواضع، الالتزام الذاتي، التكيّف، التفاؤل، الاحترام، القبول.

ثالثا: القيم: وتتمثل في: الحكمة، الصدق، الولاء، الأمانة، الإيمان بالنفس، السلامة، المثالية، الكرم، الإخلاص، المسئولية، الشفقة، الرحمة، التفهم.

بالإضافة إلى هذه المبادئ هناك مجموعة رابعة من القيم التي تدعم المبادئ الأخلاقية للسلوك المهني لمهنيي المكتبات والمعلومات، هذه القيم والمبادئ هي[24]:

- ✓ **قيمة الصدق Truth:** أي أن يكون أخصائي المكتبات والمعلومات صادقا وصحيحا في تعامله مع مصادر المعلومات ومع زملائه ومع المترددين على مختلف مرافق المعلومات.
- ✓ **قيمة التسامح Tolerance:** بمعنى أنّه يجب على مهنيي المكتبات والمعلومات أن يكون حياديا وألاّ يتحيّز إلى فكر معين وإنما يعمل على إتاحة الأفكار المختلفة وان يقبل كقيمة حق الناس في المعلومات حتى لو اعتبرها بعضهم غير مقبولة.
- ✓ **قيمة الحرية الفردية Individual Library:** إن الهدف من خدمات المكتبات ومراكز المعلومات هو مساعدة الأفراد في مساعيهم الفردية من أجل حياة أفضل، ومن ثم فإنّ على أخصائي المكتبات والمعلومات العمل من أجل أن تستجيب خدمات المكتبات والمعلومات لرغبات وحاجات المستفيدين من المعلومات.
- ✓ **قيمة العدل Justice:** تتعلّق هذه القيمة بكل من المستفيدين من المعلومات ومهنيي المكتبات والمعلومات، وتتضمن الإتاحة المتساوية للخدمات المكتبية للمواطنين كلهم، وذلك يعني أيضا أن كل الأفراد يجب أن يتلقوا أفضل نوعية ممكن من الخدمة، وأن تتاح الخدمات دون النظر لاعتبارات الجنس أو العمر أو العرق أو الدين أو الأصل أو ما إلى ذلك من فروقات تمييز بين الأفراد.

كما تتضمن هذه القيمة أيضا المعاملة العادلة لكافة العاملين بالمكتبة أو مؤسسة المعلومات من جانب المديرين أو المسئولين ورؤساء المصالح، وتتضمن أيضا تعامل العاملين فيما بينه ومع بعضهم البعض بطريقة لائقة ودون تفريق أو تمييز.

- ✓ **قيمة الجمال Beauty:** على مهنيي المكتبات والمعلومات العمل على إتاحة المجموعات المفيدة في أغراض المتعة والترفيه والتعليم والثقافة والتسلية، مثلا الأعمال ذات القيمة الجمالية العالية في الأدب والفن والأعمال التي تساعد على الترويح والاستمتاع للأفراد.

5.الإطار الميداني للدراسة:

1.5 مجالات الدراسة وحدودها:

الحدود الموضوعية: أخلاقيات المهنة المكتبية والالتزام بها من قبل مكتبيي المكتبات الجامعية الجزائرية.

الحدود المكانية: مكتبات جامعة باتنة 1 بما فيها من المكتبة المركزية للجامعة و مكتبات كليات و أقسام ومعاهد جامعة باتنة 1، والتي وصل عددها إلى تسع مكتبات منها ست مكتبات كليات هي مكتبة كلية علوم المادة، مكتبة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، مكتبة كلية العلوم الإسلامية، مكتبة كلية العلوم الاقتصادية والعلوم التجارية وعلوم التسيير، مكتبة كلية الحقوق والعلوم السياسية، مكتبة كلية اللغة والأدب العربي والفنون ، ومكتبتي معاهد هما مكتبة معهد العلوم البيطرية والعلوم الفلاحية ومكتبة معهد الهندسة المعمارية والعمران إلى جانب المكتبة المركزية للجامعة .

الحدود الزمانية: أجريت الدراسة الميدانية ما بين 10-30 جانفي 2020.

2.5 عينة الدراسة: عيّنة الدراسة عمدية حيث شملت كل المكتبيين العاملين بمكتبات جامعة باتنة1 والذين يتوفر فيهم شرطان أساسيان هما:

الأول: الحصول على إحدى شهادات جامعية في علم المكتبات ماستر، ليسانس ل م د وليسانس كلاسيك.

الثاني: العمل في منصب ملحق المكتبات الجامعية المستوى الأول أو الثاني بإحدى مكتبات جامعة باتنة1 الحاج لخضر.

وبذلك وصل عدد أفراد العينة إلى 24 مكتبي متخصص موزعين بين رتبتي المستويين الأول والثاني لملحق المكتبات الجامعية تبعا للسلم الوظيفي.

3.5 أساليب جمع البيانات والمعلومات:

- الاستعانة بالإنتاج الفكري في شكليه الإلكتروني والورقي العربي منه والأجنبي المنشور من كتب، مقالات، رسائل دكتوراه، ماجستير، للحصول على المعلومات اللازمة لإعداد الإطار النظري وكذا دعم الإطار الميداني للدراسة.
- أداة الدراسة : تم توظيف أداة الاستبانة في الحصول على البيانات الضرورية من أفراد العينة المختارة، مكوّنة من 18 سؤالا تنوّعت بين أسئلة مغلقة محددة الخيارات وأسئلة مفتوحة، موزعة على المحاور الثلاثة التالية: المحور الأول حول البيانات الشخصية للمبحوثين تضمن ثلاث أسئلة حول: المؤهل العلمي، الرتبة الوظيفية الحالية، الخبرة المهنية، والمحور الثاني تضمن أسئلة عن وعي المكتبيين بأخلاقيات المهنة المكتبية وأثرها على أدائهم والتي وصل عددها إلى 07 أسئلة، بينما جاءت أسئلة المحور الثالث الثمانية حول جوانب التقصير في الالتزام بأخلاقيات المهنة المكتبية وسبل تجاوزها.

6. نتائج الدراسة:

بعد توزيع استمارة الاستبانة إلى جانب المعلومات التي تم جمعها أثناء ذلك من خلال الملاحظة العلمية لمجريات أداء العمل من قبل مهنيي مكتبات جامعة باتنة1، توصّلت الدراسة إلى جملة من النتائج والتي نوردها بالترتيب تبعا لمحوري استبانة الدراسة بين وعي مكتبيي المكتبات الجامعية الجزائرية بأخلاقيات المهنة المكتبية وأثره على أدائهم، وجوانب التقصير في الالتزام بأخلاقيات المهنة المكتبية وسبل تجاوزها، فيما يلي:

- ✓ مكتبيو المكتبات الجامعية الجزائرية على دراية محدودة بأخلاقيات مهنتهم المكتبية وأغلبها لا تتعدّى ثقافتهم العامة وقناعاتهم الشخصية، ناهيك وأنّ اطلاعهم على مواثيق ومدونات أخلاقيات المهنة المكتبية المعتمدة من قبل الهيئات المهنية العربية والدولية أيضا جد محدود، رغم أنّ أغلبهم خريجو جامعة باتنة 1 التي تتميز مقرراتها في طور الماستر بوجود مادة أخلاقيات المهنة منذ بداية تدريسه في 2012 /2013 أما القلة الأخرى فحاصلون على الماستر من جامعتي قسنطينة 2 وتبسة والذين لا يتعدى عددهم أربع مكتبيين، غير أنه منذ السنة الجامعية 2016/2015 عمدت وزارة التعليم العالي الجزائرية إلى توحيد مقررات التخصص في كل الجامعات مع وجود بعض المواد الاختيارية بين جامعة وأخرى حيث أدرجت مادة الحوكمة وأخلاقيات المهنة في طور الليسانس في كل التخصصات الجامعية بما فيها تخصص علم المكتبات والمعلومات وأنّ هذه المادة تدرس في سداسي كامل بمعدل محاضرة وتطبيق مما سيثري معارف الطلبة حول موضوع أخلاقيات المهنة المكتبية ويساهم أيضا في رفع وعي وإدراك المكتبيين المستقبليين بأخلاقيات مهنتهم المكتبية.

- ✓ تتمثل أهم المبادئ والقيم الأخلاقية الشائعة والمتداولة بين مهنيي المكتبات الجامعية الجزائرية في العدالة في تقديم وإتاحة المعلومات للمستفيدين دون أي تحيّز أو تمييز، وأيضا الأمانة في تبليغ المعلومات لهم إلى جانب الاحترام المتبادل فيما بينهم كمهنيين.
- ✓ يُجمع مهنيو المكتبات الجامعية الجزائرية على أنّ الالتزام بأخلاقيات المهنة المكتبية من شأنه التأثير الإيجابي على أدائهم وبالتالي ترقية مستوى مؤسسات عملهم وتوطيد علاقتها بمستفيديها وبالمحيط.
- ✓ يُرجع مهنيو المكتبات الجامعية الجزائرية السبب الرئيسي لعدم اطلاعهم الكافي على أخلاقيات مهنتهم إلى كثرة أعبائهم المهنية اليومية مما يجعلهم لا يجدون الوقت الكافي للاطلاع على مواثيق أخلاقيات المهنة المكتبية، كما أنّ منهم من يرى أنّ موضوع الأخلاقيات المهنية لا يحتاج إلى الاطلاع على المواثيق المهنية المعتمدة عربيا ودوليا وإنما يحتاج أكثر إلى تحكيم الضمير و العقل فيما يتعلق بممارسة السلوكيات المهنية اليومية من قبل المكتبي، رغم أنّ منهم فئة كبيرة درست مادة أخلاقيات المهنة المكتبية وهم خريجو ماستر جامعة باتنة1 والتي عمدت إلى وضع هذه المادة في مقررات الماستر منذ بداية تدريسه بها أي منذ 2013/2012.
- ✓ تتمثل أهم المشكلات الأخلاقية التي يعاني منها مهنيو المكتبات الجامعية في عدم احترام بعضهم لبعض وكذا عدم احترام المستفيدين لهم ولعملهم، التفريق في المعاملة، عدم العدالة في التكليف بالمهام والمسئوليات، غياب روح العمل الجماعي والحوار بين الزملاء وأيضا بين الإدارة والمهنيين.
- ✓ يحتاج مهنيو المكتبات الجامعية الجزائرية إلى توعية أكثر بأخلاقيات المهنة المكتبية من خلال تنظيم أيام دراسية وندوات لزيادة توضيح مبادئ وقيم أداء مهنتهم وتعاملهم مع المستفيدين ومع بعضهم البعض.
- ✓ تعزيز الالتزام بأخلاقيات المهنة المكتبية يتطلّب الضمير المهني الحي للمهنيين وألاّ ينسوا أنّهم سفراء لمهنتهم وأنه من الضروري تمثيلها في أحسن صورة ممكنة في المجتمع وبين المهن الأخرى لأنّ الحاجة للمكتبات ولمهنييها تزداد يوما بعد يوم في ظل العصر الحالي الذي لا تقوم له قائمة دون الاعتماد على المعلومات التي مصدرها من المكتبات خاصة المكتبات الجامعية القبلة الأولى للباحثين.

خاتمة:

نظرا لأهمية أخلاقيات المهنة المكتبية وأهمية الالتزام بها وبعدما لمسناه من التزام محدود بها بين مكتبيي المكتبات الجامعية الجزائرية، ارتأت الدراسة تقديم جملة من المقترحات لأهم آليات علاج جوانب هذا التقصير في الالتزام بأخلاقيات المهنة المكتبية للرفع من جودة أداء مكتبيي المكتبات الجامعية الجزائرية والمتمثلة في:

- ضرورة اهتمام مسئولي المكتبات الجامعية الجزائرية بموضوع أخلاقيات المهنة المكتبية والتوعية بأهميتها وأهمية الالتزام بها من قبل المهنيين وما لذلك من الأثر الإيجابي في تطوير مكتباتنا الجامعية وترقية مستوى أدائها، من خلال تنظيم ندوات وأيام دراسية حول ذلك، خاصة وأنّ الالتزام بأخلاقيات المهنة المكتبية يساعد على إيجاد بيئة عمل مريحة محفّزة تساعد المهنيين على الإبداع والابتكار والأداء الجيد ولما لا الأداء المتميز لأنّ العمل في جو أخلاقي يسوده الاحترام والتفاهم لابد وأن يحفز على تقديم الأفضل والرقي بالمكتبات الجامعية الجزائرية إلى نظيرتها من المكتبات العربية وكذا الأجنبية، ناهيك عن ابتكار سبل وآليات تحفيزية من شأنها تحفيز المكتبيين على الالتزام أكثر بأخلاقيات مهنتهم كاختيار المكتبي الملتزم للشهر وتكريمه وذلك للرّفع من روحهم المعنوية و زيادة تحفيزهم على الالتزام بالأخلاقيات المهنية.

- العمل على صياغة ميثاق أخلاقي على مستوى كل المكتبات الجامعية الجزائرية يكون مرجعا أخلاقيا مهنيا لكل السلوكات المهنية لمكتبييها بالتعاون والتنسيق مع جمعية المكتبات والمعلومات الجزائرية وأيضا إشراك الأساتذة الجامعيين في التخصص.
- المكتبيون أنفسهم ملزمون بضرورة الاطلاع الشخصي على المواثيق والمدونات الأخلاقية للمهنة المكتبية للإفادة منها ومعرفة واجباتهم ومسئولياتهم تجاه بعضهم البعض كمهنيين وتجاه جمهور المستفيدين بمختلف خصائصهم وفئاتهم وأيضا تجاه مصادر المعلومات خاصة الحديثة وما لها من خصوصية في الإتاحة والاستخدام نظرا لطبيعتها الإلكترونية لأنهم سفراء مهنتهم وعليهم يقع عاتق تمثيلها أحسن تمثيل.
- ضرورة تفعيل البحوث والدراسات حول أخلاقيات المهنة المكتبية في مختلف مؤسسات المعلومات الجزائرية ولما لا حتى في مؤسسات الأرشيف الجزائرية وتسليط الضوء أكثر على أثر الالتزام بأخلاقيات المهنة المكتبية والأرشيفية على رضا المستفيدين وما له من أثر أيضا على البحث العلمي وتقدّمه لأن رضا المستفيدين يعني تلبية احتياجاتهم من المعلومات التي تمثل القوة المحركة لبحوثهم ودراساتهم، فكلما كان التزام مهنيي المكتبات بأخلاقيات المهنة المكتبية أكثر كلما زاد تردد المستفيدين على المكتبة وزاد رضاهم عنها وعن مكتبييها وخدماتها.

قائمة المصادر والمراجع:

الموسوعات:

1- الموسوعة العربية العالمية، الجزء الأول، مؤسسة أعمال الموسوعة، الرياض، الطبعة الأولى، 1999.

الكتب:

1- أبو بكر محمود الهوش، التقنيات الحديثة في المعلومات والمكتبات: نحو استراتيجية عربية لمستقبل مجتمع المعلومات، دار الفجر، القاهرة، الطبعة الأولى،2002.
2- حبيب الصحاف، معجم الموارد البشرية وشئون العاملين، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 1977.
3- صالح الغالبي وطاهر العامري، المسئولية الاجتماعية وأخلاقيات الأعمال: الأعمال والمجتمع، دار وائل، عمان، الطبعة الأولى، 2019.
4- طارق فيصل التميمي، أساسيات إدارة المعرفة، الأكاديمية العربية المفتوحة كلية الإدارة والاقتصاد، مصر، الطبعة الأولى، 2011.
5- عليان ربحي مصطفى، البحث العلمي: أسسه ومناهجه، وأساليبه وإجراءاته، دار صفاء، عمان، الطبعة الأولى، 2007.

المجلات:

1- أحمد أنور بدر، الأخلاقيات المهنية في المكتبات وأجهزة المعلومات المعاصرة، الاتجاهات الحديثة في المكتبات والمعلومات، أحمد أمين، مصر، العدد 10، المجلد 5، جويلية 1998.
2- خلود علي عريبي العزاوي، القواعد الأخلاقية المعاصرة في مجال المعلومات والمكتبات ومدى توفرها في المكتبات الجامعية العراقية: مدينة بغداد نموذجا، المجلة الأردنية للمكتبات والمعلومات، جمعية المكتبات والمعلومات الأردنية، عمان، العدد 4، المجلد 50، ديسمبر 2015.
3- سمية الزاحي، ميثاق أخلاقيات المهنة للاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات: خطوة لتوثيق أخلاقيات المهنة المكتبية في الدول العربية في ضوء المواثيق العالمية. Cybrarians Journal، البوابة العربية للمكتبات والمعلومات، القاهرة، العدد 39، سبتمبر 2015. تاريخ الدخول: 2020/04/11
http://www.journal.cybrarians.org/index.php?option=com_content&view=article&id=698:sumayya&catid=277:studies&Itemid=102
4- محمد لمين عبد الصمد مرغلاني، عبد الله حازم الشهري، أخلاقيات المعرفة: المفهوم والمبادئ، مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، العدد2، المجلد 22، سبتمبر 2016، ص87-88.تاريخ الدخول: 2020/04/10، https://kfnl.gov.sa/Ar/mediacenter/EMagazine/DocLib/22_2/73_102.pdf
5- محمد فتحي عبد الهادي، أخلاقيات المهنة في المكتبات ومراكز المعلومات، الاتجاهات الحديثة في المكتبات والمعلومات، الجمعية المصرية للمكتبات والمعلومات، القاهرة، العدد14، المجلد7، شتاء 2000.
6- ناجية قموح، المهنة المكتبية في الجزائر في مواجهة تحديات مجتمع المعلومات، مجلة RIST، مركز البحث في الإعلام العلمي والتقني، الجزائر، العدد1، المجلد 18، 2010، تاريخ الدخول: 2020/04/10،

http://rist.cerist.dz/IMG/pdf/19_gharmour_rist.pdf

الرسائل الجامعية:

1- أسامة محمد خليل الزيناتي، دور أخلاقيات المهنة في تعزيز المسئولية الاجتماعية في المستشفيات الحكومية الفلسطينية: مجمع شفاء الطبي نموذجا، ماجستير، القيادة والإدارة، أكاديمية الإدارة والسياسة للدراسات العليا بالشراكة مع جامعة الأقصى،2014، تاريخ الدخول:2020/04/10
https://iugspace.iugaza.edu.ps/handle/20.500.12358/17563?locale-attribute=en

2- زهرة بزاوية، مجتمع المعلومات والكفاءات الجديدة لدى أخصائي المعلومات: دراسة ميدانية بالمؤسسات الوثائقية لولاية وهران، ماجستير، علم المكتبات، جامعة وهران، الجزائر، 2015. تاريخ الدخول: 2020/04/10،
https://theses.univ-oran1.dz/document/THA3905.pdf.

3- نجلاء محمود حمد خليل، أخلاقيات المهنة في المكتبات ومراكز المعلومات، ماجستير، علم المكتبات، جامعة المنوفية، مصر، 2004.

أعمال المؤتمرات:

1- أبو بكر محمود الهوش، نحو ميثاق أخلاقي لمهنة المعلومات في الوطن العربي، أعمال المؤتمر الاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات حول المكتبات العربية في مطلع الألفية الثالثة، الشارقة، 5-8 نوفمبر 2001، تاريخ الدخول 2020/04/03،
https://search.emarefa.net/ar/detail/BIM-378719/

2- محمد عيسى موسى، آداب وأخلاقيات مهنة المكتبات والمعلومات، أعمال المؤتمر الاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات حول المكتبات العربية في مطلع الألفية الثالثة، الشارقة، 5-8 نوفمبر 2001، تاريخ الدخول 2020/04/03،
https://search.emarefa.net/ar/detail/BIM-378723/%D8%A2%D8%AF%D8 %AE%D9%84%D8%A .

مواقع الإنترنت:

1- سلمان جود، الأخلاق المهنية لدى العاملين في مكتبات جامعة البصرة وأثرها على المستفيدين. تاريخ الدخول: 2020/04/12
https://www.researchgate.net/publication/312212897_alakhlaq_almhnyt_ldy_alamlyn_fy_mktbat_jamt_albsrt_wathrha_ly_rda_almstfydyn/citation/download

2- سمية الزاحي، أخلاقيات المهنة المكتبية في الدول العربية: الهوة بين تنظيرها وتوثيقها، تاريخ الدخول: 2020/04/14،
http://www.journal.cybrarians.org/index.php?option=com_content&view=article&id=698:sumayya&catid=277:studies&Itemid=102

3- هبة الشريف، الأخلاقيات المهنية للمشتغلين بمهنة المكتبات والمعلومات في ظل مجتمع المعلومات، البوابة العربية للمكتبات والمعلومات، 2009.تاريخ الدخول: 2020/04/14
http://www.aplis.cybrarians.info/index.php/reports/509-2009-05-11-00-48-56

4- قائمة بيبليوغرافية بالإنتاج الفكري الصادر في مجال أخلاقيات المعلومات، 2010.تاريخ الدخول: 2020/04/14
http://information-maymona.blogspot.com/2010/08/blog-post.html

الهوامش:

[1]- أحمد أنور بدر، الأخلاقيات المهنية في المكتبات وأجهزة المعلومات المعاصرة، الاتجاهات الحديثة في المكتبات والمعلومات، أحمد أمين، مصر، العدد 10، المجلد 5، جويلية 1998، ص 04، تاريخ الدخول: 2020/04/04،
%AD%D9%85%D8%AF%20%D8%A8%D8%AF%D8%B1&f=false

[2]- محمد فتحي عبد الهادي، أخلاقيات المهنة في المكتبات ومراكز المعلومات، الاتجاهات الحديثة في المكتبات والمعلومات، الجمعية المصرية للمكتبات والمعلومات، القاهرة، العدد14، المجلد7، شتاء 2000، ص 33-40.

[3]- أبو بكر محمود الهوش، نحو ميثاق أخلاقي لمهنة المعلومات في الوطن العربي، أعمال المؤتمر الاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات حول المكتبات العربية في مطلع الألفية الثالثة، الشارقة، 5-8 نوفمبر 2001، تاريخ الدخول 2020/04/03،
https://search.emarefa.net/ar/detail/BIM-378719/

[4]- محمد عيسى موسى، آداب وأخلاقيات مهنة المكتبات والمعلومات، أعمال المؤتمر الاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات حول المكتبات العربية في مطلع الألفية الثالثة، الشارقة، 5-8 نوفمبر 2001، تاريخ الدخول 2020/04/03،
https://search.emarefa.net/ar/detail/BIM-378723/%D8%A2%D8%AF%D8
%AE%D9%84%D8%A.

[5]- نجلاء محمود حمد خليل، أخلاقيات المهنة في المكتبات ومراكز المعلومات، ماجستير، علم المكتبات، جامعة المنوفية، مصر، 2004.

[6]- هبة الشريف، الأخلاقيات المهنية للمشتغلين بمهنة المكتبات والمعلومات في ظل مجتمع المعلومات، البوابة العربية للمكتبات والمعلومات، 2009.تاريخ الدخول: 2020/04/14

http://www.aplis.cybrarians.info/index.php/reports/509-2009-05-11-00-48-56

[7]- خلود علي عريبي العزاوي، القواعد الأخلاقية المعاصرة في مجال المعلومات والمكتبات ومدى توفرها في المكتبات الجامعية العراقية: مدينة بغداد نموذجا، المجلة الأردنية للمكتبات والمعلومات، جمعية المكتبات والمعلومات الأردنية، عمان، العدد 4، المجلد 50، ديسمبر 2015.

[8]- سلمان جود، الأخلاق المهنية لدى العاملين في مكتبات جامعة البصرة وأثرها على المستفيدين. تاريخ الدخول: 2020/04/12 https://www.researchgate.net/publication/312212897_alakhlaq_almhnyt_ldy_alamlyn_fy_mktbat_jamt_albsrt_wathrha_ly_rda_almstfydyn/citation/download

[9]- قائمة بيبليوغرافية بالإنتاج الفكري الصادر في مجال أخلاقيات المعلومات، 2010.تاريخ الدخول: 2020/04/14 http://information-maymona.blogspot.com/2010/08/blog-post.html

[10]- سمية الزاحي، ميثاق أخلاقيات المهنة للاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات: خطوة لتوثيق أخلاقيات المهنة المكتبية في الدول العربية في ضوء المواثيق العالمية. Cybrarians Journal، البوابة العربية للمكتبات والمعلومات، القاهرة، العدد 39، سبتمبر 2015. تاريخ الدخول: 2020/04/11 http://www.journal.cybrarians.org/index.php?option=com_content&view=article&id=698:sumayya&catid=277:studies&Itemid=102

[11]- عليان ربحي مصطفى، البحث العلمي: أسسه ومناهجه، وأساليبه وإجراءاته، دار صفاء، عمان، الطبعة الأولى، 2007. ص 41.

[12]- حبيب الصحاف، معجم الموارد البشرية وشئون العاملين، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 1977. ص25.

[13]- زهرة بزاوية، مجتمع المعلومات والكفاءات الجديدة لدى أخصائي المعلومات: دراسة ميدانية بالمؤسسات الوثائقية لولاية وهران، ماجستير، علم المكتبات، جامعة وهران، الجزائر، 2015، ص91. تاريخ الدخول: 2020/04/10، https://theses.univ-oran1.dz/document/THA3905.pdf.

[14]- ناجية قموح، المهنة المكتبية في الجزائر في مواجهة تحديات مجتمع المعلومات، مجلة RIST، مركز البحث في الإعلام العلمي والتقني، الجزائر، العدد1، المجلد 18، 2010، ص50. تاريخ الدخول: 2020/04/10، http://rist.cerist.dz/IMG/pdf/19_gharmour_rist.pdf

[15]- أسامة محمد خليل الزيناتي، دور أخلاقيات المهنة في تعزيز المسئولية الاجتماعية في المستشفيات الحكومية الفلسطينية: مجمع شفاء الطبي نموذجا، ماجستير، القيادة والإدارة، أكاديمية الإدارة والسياسة للدراسات العليا بالشراكة مع جامعة الأقصى، 2014، ص 14، تاريخ الدخول:2020/04/10 https://iugspace.iugaza.edu.ps/handle/20.500.12358/17563?locale-attribute=en

[16]- الموسوعة العربية العالمية، الجزء الأول، مؤسسة أعمال الموسوعة، الرياض، الطبعة الأولى،1999، ص352.

[17]- سمية الزاحي، ميثاق أخلاقيات المهنة للاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات: خطوة لتوثيق أخلاقيات المهنة المكتبية في الدول العربية في ضوء المواثيق العالمية، (م.س)، http://www.journal.cybrarians.org/index.php?option=com_content&view=article&id=698:sumayya&catid=277:studies&Itemid=102

[18]- أبو بكر محمود الهوش، التقنية الحديثة في المكتبات والمعلومات: نحو استراتيجية عربية لمستقبل مجتمع المعلومات، دار الفجر، القاهرة، الطبعة الأولى،2002، ص35.

[19]- أبو بكر محمود الهوش، التقنية الحديثة في المكتبات والمعلومات: نحو استراتيجية عربية لمستقبل مجتمع المعلومات، (م.ن)، ص35.

[20]- سمية الزاحي، ميثاق أخلاقيات المهنة للاتحاد العربي للمكتبات والمعلومات: خطوة لتوثيق أخلاقيات المهنة المكتبية في الدول العربية في ضوء المواثيق العالمية، (م.س)، http://www.journal.cybrarians.org/index.php?option=com_content&view=article&id=698:sumayya&catid=277:studies&Itemid=102

[21]- سمية الزاحي، أخلاقيات المهنة المكتبية في الدول العربية: الهوة بين تنظيرها وتوثيقها، تاريخ الدخول: 2020/04/14، http://www.journal.cybrarians.org/index.php?option=com_content&view=article&id=698:sumayya&catid=277:studies&Itemid=102

[22]- صالح الغالبي وطاهر العامري، المسئولية الاجتماعية وأخلاقيات الأعمال: الأعمال والمجتمع، دار وائل، عمان، الطبعة الأولى، 2019، ص145.

[23]- محمد لمين عبد الصمد مرغلاني، عبد الله حازم الشهري، أخلاقيات المعرفة: المفهوم والمبادئ، مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، العدد2، المجلد 22، سبتمبر 2016، ص85.تاريخ الدخول: 2020/04/10، https://kfnl.gov.sa/Ar/mediacenter/EMagazine/DocLib/22_2/73_102.pdf

[24]- محمد فتحي عبد الهادي، أخلاقيات المعلومات للعاملين في المكتبات ومراكز المعلومات، (م،س)، ص42.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 961 – 976
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

تأثير الصحافة الإلكترونية الجزائرية من خلال نشر مستجدات كوفيد 19
دراسة ميدانية على عينة من طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة1

Impact of Algerian electronic journalism through publication of Covid 19
Field study on a sample of students from the Department of Information, Communication and Library Science of the University of BATNA 1

طالبة الدكتوراه أمينة بن سخرية[1] أ.د/ باديس مجاني
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة1
مخبر المجتمع والأسرة
amina.bensekhria@univ-batna.dz medjanibadis@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2020/09/19 تاريخ القبول: 2022/05/10

الملخص:
إن الصحف الإلكترونية من أهم وسائل الإعلام التي تناقش وتتطرق لمختلف المواضيع الوطنية العربية والعالمية وعلى اختلاف التخصصات والمجالات وكغيرها من وسائل الإعلام لها تأثيرات مختلفة على المتلقين، ومن بين اهم الأحداث التي تعالجها الصحف الإلكترونية بما في ذلك الصحف الإلكترونية الجزائرية، الجانب الصحي ويعتبر فيروس كورونا من أهم المستجدات على الساحة الصحية العالمية مع نهاية عام 2019 وبداية عام 2020 أين بدأ الفيروس بالانتشار وأحداث الرعب في مختلف الدول فجعلها تقوم بمختلف التدابير بما في ذلك وضع قانون الحجر المنزلي وإيقاف كل النشاطات، الأمر الذي دفعنا للقيام بهذه الدراسة ونهدف من خلالها إلى تبيان تأثيرات الصحف الإلكترونية الجزائرية على الطلبة خاصة طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات من خلال نشر الأحداث المتعلقة بفيروس كورونا، فقد أصبحت صفحات الصحف الإلكترونية تعج بكل التفاصيل التي تخص كوفيد 19، أين قمنا باستخدام المنهج الوصفي، إضافة إلى اعتماد استمارة الاستبيان التي مكنتنا من الحصول على النتائج وأهمها أن للصحافة الإلكترونية تأثيرات على المتلقين حيث ساهمت في توعية طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات ودفعتهم للإحساس بالمسؤولية وتوخي الحذر من خلال الالتزام بالحجر المنزلي واتخاذ التدابير الوقائية.
الكلمات المفتاحية: الصحافة الإلكترونية؛ كوفيد 19؛ المتلقين؛ الطلبة؛ التأثيرات.

Abstract:
Electronic newspapers are among the most important media to discuss and address various national Arab and global topics, as well as various disciplines, magazines and other media, with different effects on recipients. One of the most important events that is being addressed by electronic newspapers, including Algerian ones, is the health aspect. Where did we use the analytical descriptive approach, as well as the adoption of the questionnaire form that enabled us to obtain the results, the most important of which is that electronic journalism has an impact on the recipients, which has contributed to raising awareness among students in the Department

[1]- المرسل المؤلف.

of Information and Communication Sciences and Library Science and has motivated them to feel responsible and cautious by adhering to home custody and taking preventive measures.
Key words: electronic press; covid 19; recipients; students; effects.

مقدّمة:

تزامنا والتطورات الحاصلة على المستوى العالمي، خاصة المجال الإعلامي ظهرت وسائل الإعلام الجديد التي تعتبر مصدر المعلومات في عصرنا الحالي حيث أصبحت محل اهتمام كل الجماهير بما في ذلك الصحافة الإلكترونية التي تحظى بمتابعة كبيرة خاصة في الآونة الأخيرة مع انتشار العديد من المستجدات. ولعل أهم القضايا التي شغلت الراي العام مع نهاية 2019 وبداية 2020 هو ظهور الوباء العالمي كوفيد 19.

فمنذ أن بدأت حالات الإصابة به تنتشر ووسائل الإعلام تتناول الموضوع يوميا حيث أعطته مساحات واسعة من الاهتمام، فالقنوات التلفزيونية خصصت لمستجداته مدة زمنية كبيرة، والقنوات الإذاعية كذلك والصحف المطبوعة خصصت صفحات عديدة من صفحاتها لتغطية الحدث، ونفس الأمر ينطبق على الصحف الإلكترونية التي أعطت اهتماما بالغا لهذه الجائحة التي أصبحت حديث الصغير والكبير في العالم.

ويعود اهتمام المتلقي بكل تفاصيل المرض هو ما تنشره وسائل الإعلام على اختلافها بما في ذلك الصحافة الإلكترونية الجزائرية التي سنتطرق لها في مقالنا هذا حيث سنقوم بدراسة ميدانية على عينة من طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة1 لمعرفة التأثيرات التي تترتب عن تلقي مستجدات كوفيد 19 المنشورة على صفحات الصحف الإلكترونية الجزائرية.

إشكالية الدراسة:

إن الصحف الإلكترونية الجزائرية كغيرها من وسائل الإعلام سواء الوطنية أو العالمية تسعى إلى السبق الصحفي وإيصال كل معلومة تفيد المتلقي وتنور الرأي العام في مختلف المواضيع سواء كانت وطنية عربية أو عالمية، وكلما كان الموضوع جديدا كلما واد اهتمام الوسيلة الإعلامية به وزادت نسبة الحديث عنه والتطرق له، ولعل أهم حدث تم التطرق له مع نهاية عام 2019 وبداية 2020 هو وباء كورونا الذي أصبح اسمه من ابرز العناوين التي تتخلل الصفحات الأولى للصحف الإلكترونية الجزائرية، حيث أصبحت لا تخلو صحيفة من عنوان يحمل تسمية "كوفيد 19 أو كورونا"، نظرا للضجة التي أحدثها خاصة مع ارتفاع حالات الإصابة والوفيات التي لا تعد ولا تحصى، وكل هذه المعلومات كانت تنشر على صفحات الصحف الإلكترونية الجزائرية، حيث اصبح المتلقين يتابعون الصحف الإلكترونية بكثرة محاولين معرفة كل جديدي يخص الفيروس الذي اجتاح العالم، ومن هنا ارتأينا أن نتطرق إلى هذا الموضوع ومعرفة التأثيرات التي أحدثتها الصحف الإلكترونية الجزائرية على المتلقين خاصة طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة1من خلال نشر مستجدات كوفيد 19، ومن هنا يمكن أن نطرح التساؤل الرئيسي للدراسة:

ما هو تأثير الصحف الإلكترونية الجزائرية على طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة 1من خلال نشر مستجدات كوفيد 19؟

وتندرج تحت هذا التساؤل مجموعة من **الأسئلة الفرعية** تتمثل فيما يلي:

1- ما هي عادات وأنماط متابعة طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة 1 للصحف الإلكترونية الجزائرية مع انتشار فيروس كورونا؟.

2- ما هي اتجاهات طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة1 نحو المعلومات التي تنشرها الصحف الإلكترونية الجزائرية حول فيروس كورونا؟

3- ما هي التأثيرات الناتجة عن اتباع الأخبار المنشورة على صفحات الصحف الإلكترونية الجزائرية حول فيروس كورونا؟

وتكمن **أهمية دراستنا**: في الأهمية التي تلعبها الصحافة الإلكترونية كونها من الوسائل الإعلامية الجديدة والتي تقوم على إيصال الحدث بكل تفاصيله وفي أنيته للمتلقي.

إضافة إلى الأهمية البالغة التي تلعبها هذه الوسيلة في نقل كل ما يتعلق بفيروس كورونا باعتباره حدث جديد لا بد من الاهتمام به ومتابعة كل تفاصيله وكل ما يتعلق به من مستجدات.

أهداف الدراسة:

نسعى من خلال بحثنا هذا إلى تحقيق مجموعة من الأهداف تتمثل في:

- كشف التأثيرات المترتبة عن نشر مستجدات كوفيد 19 من قبل الصحافة الإلكترونية الجزائرية على طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة ب اتنة1.
- التعرف على عادات وأنماط استخدام طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة1 للصحف الإلكترونية الجزائرية عامة وأثناء انتشار فيروس كورونا خاصة.
- التعرف على اتجاهات طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة1 نحو المعلومات التي تنشرها الصحف الإلكترونية الجزائرية حول فيروس كورونا.

وسنستخدم المنهج الوصفي التحليلي الذي سنصف من خلاله الظاهرة محل الدراسة، وهو المنهج المناسب للبحث.

أما **عن أداة جمع البيانات** فسنقوم باستخدام استمارة استبيان حيث سنوزعها على عينة الدراسة والمتمثلة في مجموعة من طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة1 أين سيقومون بالإجابة عن الأسئلة التي سنحللها لنتحصل على نتائج الدراسة.

مجتمع البحث:

ويشمل مجتمع البحث في مقالنا هذا طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة 1، حيث درسنا جميع المستويات الدراسية ليسانس ماستر ودكتوراه.

أما عن عينة الدراسة فقد قمنا باستخدام العينة القصدية وذلك بتوزيع الاستمارات على مجموعة من طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة 1، حيث قمنا ب توزيع 200 استمارة وتمكنا من استرجاع 150استمارة.

مبررات اختيار العينة:

لقد قمنا باختيار عينة من طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة نظرا للاتصال الكائن بين طلبة الإعلام ووسائل الإعلام بما في ذلك الصحافة الإلكترونية حيث ند طالب الإعلان على صلة دائمة بالوسيلة الإعلامية.

أما عن المجال الزماني للدراسة فقد اخترنا نهاية سنة 2019 أي ديسمبر 2019 وبداية 2020 أي ماي 2020، ففي هذه الفترة انتشرت الأخبار المتعلقة بكورونا بكثرة في الصحف الإلكترونية.

أما فرضيات الدراسة فتتمثل فيما يلي:

- يهتم طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة 1 بمستجدات فيروس كورونا التي تنشر على صفحات الصحف الإلكترونية.
- كانت هناك تأثيرات إيجابية للصحف الإلكترونية على طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة 1 من خلال نشر مستجدات كوفيد 19 حيث جعلتهم يلتزمون بالتدابير الوقائية خاصة الحجر المنزلي.

1- مدخل مفاهيمي للصحافة الإلكترونية:

إن الصحافة الإلكترونية تعتبر وسيلة من وسائل الإعلام التي أصبحت تحتل مكانة بين مثيلاتها حول العالم، حيث كونت جمهور خاص بها نظرا لما تنشره من مستجدات تخص مختلف الأحداث على اختلاف الأصعدة وتنوعها فنلاحظ أنها تستخدم مختلف التقنيات الحديثة التي كانت سببا في جذب الجمهور، فقد تم إدراج الفيديوهات والإذاعة الإلكترونية في صفحاتها والتي تدعم الخبر وتجعله أكثر تأثيرا.

1-1- مفهوم الصحافة الإلكترونية: إن مصطلح الصحافة الإلكترونية غالبا ما يشير إلى استعمال قواعد المعلومات ولكنه كذلك يشير إلى استعمال الإنترنت للحصول على مصادر ووثائق ومعلومات من ملايين الموضوعات.

وقد ظهرت الصحافة الإلكترونية بمصطلحها (Eectronic News Paper) كإشارة إلى الصحف الورقية التي تنشر على الإنترنت.

ويرتبط مفهوم الصحافة الإلكترونية بمفهوم أخر أكثر وأهم وهو مفهوم النشر الإلكتروني الذي يستخدم للإشارة إلى استخدام الكمبيوتر في عمليات إنشاء وتحرير وتصميم وطباعة وتوزيع المطبوعات[1].

أما المفهوم الذي نريده نحن في دراستنا هذه هو كالتالي: هي التي يتم إصدارها ونشرها عبر شبكة الانترنت العالمية أو غيرها من شبكات المعلومات، سواء كانت نسخة أو اصدارة الكترونية لصحيفة مطبوعة ورقية، أو صحيفة الكترونية ليست لها اصدارة مطبوعة ورقية، سواء كانت عامة او متخصصة، سواء كانت تسجيلا دقيقا للنسخة الورقية أو كانت ملخصات للمنشور بها طالما تصدر بشكل منتظم، أي يتم تحديث مضمونها من يوم لاخر ومن ساعة لأخرى أو من حين لاخر حسب إمكانيات جهة الصدور[2].

فمصطلح صحيفة الكترونية تندرج تحته العديد من الأنواع سيتم ذكرها في المقال.

كما وضع لها تعريف اخر: هي نوع من الاتصال بين البشر يتم عبر الفضاء الالكتروني، الانترنت وشبكات المعلومات والاتصالات الأخرى، تستخدم فيه فنون واليات ومهارات العمل في الصحافة المطبوعة مضافا اليها مهارات واليات تقنيات المعلومات التي تناسب استخدام الفضاء الالكتروني كوسيط أو وسيلة اتصال بما في ذلك استخدام النص والصوت والصورة والمستويات المختلفة من التفاعل مع المتلقي، لاستقصاء الأنباء الانية وغير الانية ومعالجتها وتحليلها ونشرها على الجماهير عبر الفضاء الالكتروني بسرعة[3].

حيث أن الصحافة الإلكترونية تعتبر امتداد للصحافة الورقية الا انها تتمتع بالعديد من المميزات الحديثة التابعة لتكنولوجيا الإعلام والاتصال فهي تتميز بإدراج الصوت والصورة الفيديوهات وحتى الإذاعة الإلكترونية، كما انها تعتبر من وسائل الإعلام الجماهيرية التي تختص بالتفاعلية وإمكانية ابداء المتلقي لرأيه من خلال خاصية التعليقات الفورية ورجع الصدى.

فهي تتيح التواصل بين المتلقين ومؤسسيها وتبادل وجهات النظر والأفكار المختلفة والمتنوعة المتعلقة بمختلف الأحداث والقضايا العالمية والدولية والوطنية وهذا ماجعلها تكسب جمهورها الخاص.

بعد ان تعرفنا على مفهوم الصحافة الإلكترونية لا بد من تعريف مصطلح اخر له علاقة وطيدة بالصحافة الإلكترونية ألا وهو النشر الالكتروني: يعتبر من أبرز المستحدثات التكنولوجية التي ترتكز عليها الصحافة الإلكترونية في مجلات انتاج المعلومات، شبكة الانترنت بكل ما توفره من إمكانات في العرض، والاستقبال الفعال، تطبيقات الثورة الرقمية المستخدمة في شبكات الاتصال مثل الترميز الرقمي، وشبكات الهاتف الجوال، أنظمة التصوير الفوتوغرافي الرقمي، أنظمة النشر المكتبي والالكتروني، الوسائط المتعددة، تقنية الورق الالكتروني[4].

فالصحافة الإلكترونية مرتبطة ارتباطا كليا بالنشر الالكتروني الذي يجمع بين كل تكنولوجيات الإعلام والاتصال الحديثة، وبهذا تكون الصحف الإلكترونية جامعة للصوت والصورة والكلمة المكتوبة فقد فاقت في تطورها كل وسائل الإعلام الأخرى خاصة انها أنتجت من احدث تقنية للاتصالات وهي الأنترنت التي أصبحت مركز استقاء المعلومات لجمهور اليوم الذي فضل المعلومة السريعة والتقنية الحديثة التي تسهل عملية البحث والحصول على أهم المستجدات واحدثها والتي تخص مختلف الميادين والمجالات.

ويمكن ان نشرح النشر الالكتروني أكثر : هو عبارة عن الاختزال والتطويع والبث والتقديم الرقمي للمعلومات، أو هو عملية خلق وثيقة جديدة ينتجها المرسل، ويمكن عرضها بصورة ورقية أو الكترونية، وميزتها أنها تشتمل النص المكتوب والصور والرسوم التي يمكن توليدها من خلال استخدام الحاسب الآلي.

1-2- مفهوم النشر الالكتروني: يقع في مجال مشترك في تخصصات مختلفة كعلم الإعلام، وعلم المكتبات والمعلومات، وعلم الحاسب والطباعة والنشر فكل علم من هذه العلوم ينظر للنشر الالكتروني من وجهة نظره ومن جانبه[5].

إن العلاقة القائمة بين الصحافة الإلكترونية والنشر الالكتروني تشهد تطورا وتجديدا مستمرا وهذا راجع للتطور الهائل في تكنولوجيا الإعلام والاتصال والانفجار المعلوماتي.

صور واشكال النشر الالكتروني:

إن للنشر الالكتروني مجموعة من الصور تتمثل فيما يلي:

- قواعد المعلومات على الخط المباشر (online) وهي عبارة عن شبكة معلومات (DATA BASE).
- تكنولولجيا الطباعة باستخدام الحواسيب.
- النشر باستخدام cd أو dvd.
- الميديا الجديدة (وسائل الاتصال الجديدة)[6].

1-3- سمات الصحف الإلكترونية:

- تصدر في الوقت المحدد لتحريرها (real time).
- تعطي القارئ الفرصة لقرائتها في أي وقت (timeshift)، أي ان القارئ لديه حرية قرائتها في أي وقت خلال فترة معينة، وإمكانية تحميلها واسترجاعها .
- تستخدم الأسلوب التفاعلي من خلال تقنية النص المترابط HPERTEXT الذي يتضمن وصلات LINKS لنقاط داخل الموضوع أو الخبر المنشور (تعريف، سيرة ذاتية، معلومات خلفية، آراء سابقة)[7].

هذه الميزة ستلعب دورا كبيرا في دراستنا هذه خلال نشر كل مايتعلق ب كوفيد 19 حيث ستكون هناك وصلات تشعبية لكل مايتعلق بالجائحة على شتى القطاعات والأصعدة الأمر الذي سيمكن القراء من تلقي كل الأحداث وبكل تفاصيلها في انتظار نتائج التأثير.

- توجد في اطار موقع معين WEBSITE وأن ذلك الموقع يمكن الدخول اليه من خلال عدة طرق.
- تمكن القارئ من التوسع في التفاصيل، وكذلك الخلفيات من خلال الوصلات، أو الاكتفاء بالنص الموجود أمامه، ولا يضغط على الوصلات، أو يضغط على عدد محدود منها.
- توظيف تقنية الوسائط المتعددة (الصوت، الصورة، الحركة)
- تمكن القارئ من العودة إلى أعداد النشرة السابقة من خلال خدمة الأرشيف[8].

لا تقف الصحافة الإلكترونية عند هذه السمات فحسب بل هناك سمات أخرى تتمثل فيما يلي :

الشخصنة: لا تستطيع الصحافة المطبوعة أن تقدم نسخة مفصلة أو معدة حسب احتياجات كل قارئ على حدى، بينما بيئة عمل الصحافة الإلكترونية بما تحمله من مرونة واعتماد كثيف على تكنولوجيا المعلومات بإمكانها أن تجعل كل زائر للموقع قادرا على أن يحدد لنفسه وبشكل شخصي الشكل الذي يريد أن يرى به الموقع، فيركز على أبواب ومواد بعينها ويحجب أخرى، وينتقي بعض الخدمات ويلغي أخرى، ويقوم بكل ذلك في أي وقت يرغبه، وبامكانه أيضا تعديله وقتما يشاء، وفي كل الأحوال هو يتلقى ويستمع ويشاهد ما يتوافق مع اختياراته الشخصية وليس ما يقوم الموقع ببثه[9].

الجاذبية: الناتجة عن التعامل مع أكثر من ساحة، اذ يتمكن المتصفح لها من قراءة الأحداث ومشاهدتها والاستماع اليها في ان واحد.

الاقتصاد في النفقات: وذلك بالاستغناء عن أطنان الورق ومستلزمات الطباعة المستخدمة في الصحافة الورقية واعفاء القارئ من دفع ثمن الصحف التي يطلع عليها.

حماية البيئة: من الكميات الهائلة من الصحف المقروءة المطبوعة بأحبار سامة.

إمكانية الاطلاع: على عدد كبير من الصحف بدلا من الاكتفاء بالصحيفة الواحدة.

تجاوز حاجز المكان وإمكانية الاطلاع على الصحف الأجنبية بصرف النظر عن بعد مكان صدورها[10].

العمق المعرفي: تتميز الصحافة الإلكترونية بالعمق والشمول، كونها تتوفر على مساحة اكبر تتمكنها من تقديم خدمات اضافية كتقديم خلفيات للأحداث أو ربطها بمعلومات أخرى ذات صلة بالموضوع .

اللاجماهيرية: تتيح التقنية الرقمية للصحافة الإلكترونية امكانية توجيه الرسالة الاتصالية لفئة معينة من الجماهير دون الأخرى.

اللاتزامنية: تعني أن عملية توجيه الرسائل الاتصالية واستقبالها تكون في الوقت الذي يناسب كل من المرسل والمتلقي، وذلك دون الحاجة إلى ضرورة اتصالهما في الوقت ذاته[11].

التمكين والتشبيك والقدرة على التحكم في ظروف العرض: في الصحافة المطبوعة ليس للجمهور خيار سوى قراءة ماهو مكتوب بالصحيفة، لكن الصحافة الإلكترونية تقبل بفكرة تمكين الجمهور من من بسط نفوذه على المادة المقدمة وعملية الاتصال ككل، من خلال الاختيار مابين الصوت والصورة والنص الموجود مع المحتوى الصحفي سواء كان أخبار أو تقارير أو تحليلات[12].

سرعة تناول البيانات على الانترنت، بالإضافة إلى عدم ضرورة وجود مقر.

كما أن هناك مجموعة من الإيجابيات للصحافة الإلكترونية:

- سرعة انتشار المعلومات ووصولها إلى أكبر شريحة وفي أوسع مجتمع محلي ودولي ووقت وبأقل تكاليف.

- سرعة تحديث وتعديل وتجديد الخبر الإلكتروني.
- سرعة الاستجابة للقارئ وسهولة مناقشة الخبر بين الكاتب والقارئ[13].

فهي تعتبر اذا حلقة وصل بين القارئ والمرسل حيث تمنح فرصة النقاش حول الموضوع وتبادل وجهات النظر، كما انها سريعة الانتشار تنقل الحدث لحظة وقوعه فهي تتميز بالسبق الصحفي، ولا تعتبر من وسائل الإعلام المكلفة بل يكفي ان تملك هاتف ذكي يمكنك من الحصول على المعلومة بكل سهولة وسرعة دون أي عناء.

وبما انها ترتبط بالنشر الالكتروني فهي تمتاز بإمكانية التغيير او التعديل في المعلومة الإلكترونية بكل سهولة نظرا للتطورات الهائلة التي تتميز بها الحاسبات الإلكترونية .

1-4- سلبيات الصحافة الإلكترونية: انها كغيرها من وسائل الإعلام لها إيجابيات كما أن لها سلبيات وتتمثل فيما يلي:

- وفرت الصحافة الإلكترونية بيئة خصبة لانتشار الاشاعات والأخبار الكاذبة والملفقة بسرعة فائقة وغير معهودة في الصحافة المطبوعة، وذلك لأنها تعيش عبر الانترنت كوسيط قائم على اليات فائقة السرعة في نقل وتبادل المعلومات على نطاق واسع.
- خدمات الانترنت السيئة التي لا تزال منتشرة في العالم العربي على نطاق واسع، مايعني البطء والملل لدى المتلقين بالإضافة إلى الأمية الإلكترونية المنتشرة في المجتمعات العربية ودول العالم الثالث[14].
- عدم تميز بعض الصحف الإلكترونية: وخاصة التي تعتمد على الصحفيين المتطوعين بصياغة جيدة للاخبار والموضوعات فهي تنشر ما يأتي لها دون وجود دليل أو التأكد من مصداقيته أو حقيقته، وهو مايفتح المجال لنشر الاشاعات وترويجها[15].
- كسر بعض المحرمات والقيم الاجتماعية وزيادة إمكانية التزوير.
- قلة اليد العاملة.
- عدم خضوعها للرقابة[16].

بالإضافة إلى عدم تواجد تكوين للصحفي الالكتروني الأمر الذي يجعل الصحيفة الإلكترونية رديئة بسبب عدم معرفة التقنيات الحديثة للاعلام والاتصال .

1-5- وظائف الصحافة الإلكترونية: إن الصحافة الإلكترونية شأنها شان وسائل الإعلام الأخرى لها وظائف تسعى من خلالها إلى إرضاء متابعيها وتحقيق أهداف مختلفة حيث تتمثل هذه الوظائف فيما يلي:

- وظيفة الإعلام والاخبار.
- وظيفة الشرح والتفسير.
- وظيفة التوعية والتثقيف .
- وظيفة دعم الاندماج الاجتماعي.
- وظيفة تقديم الخدمات .
- وظيفة الترقية والتسلية.
- وظيفة التوثيق والتأريخ[17].

فهي تعتبر وسيلة إعلامية ذات فعالية خاصة في وقتنا الحالي حيث ان لها تاثير كبير في المتلقي فنلاحظ ان معظم الشباب المتلقي يتابع مستجدات أي موضوع أو حدث من خلال صفحات الصحف والمواقع الإلكترونية.

2- بدايات الصحافة الإلكترونية في الجزائر:

تعتبر الجزائر من الدول النامية حيث ان التكنولوجيا تصلها متأخرة كغيرها من الدول النامية الأخرى، فالعالم الغربي هو من يحتضن التكنولوجيات في بدايات ظهورها ثم تنتقل إلى الدول الأخرى كالجزائر.

حيث عرفت الجزائر ظاهرة الانترنت كغيرها من الدول النامية في التسعينيات ولم تنتشر الا في أواخر التتسعينيات، وأصبحت كظاهرة ملفتة للانتباه مع بداية الألفية الثالثة، وسارعت الجزائر إلى احتضان الانترنت من خلال انشاء هيئة تابعة للحكومة تتولى تقديم خدمات الشبكة ممثلة في (CERIST) (عبد الله مصطفى، جواح يمينة، 2017،60) .

وكان ظهور أول صحيفة الكترونية تحت مسمى (أجيريا أنترفاس) عام 1996 وبدأت نشاطها عام 1999، لكن اعترض سبيلها جملة من المشاكل كالأنترنت والأطر البشرية والتمويل،أما فيما يخص اول جريدة ورقية تصدر نسخة الكترونية هي (الوطن) في نوفمبر (1997) تلتها (ليبرتي) 1998، ثم جريدة اليوم 1998.... وهكذا بدأ النشاط الالكتروني[18].

وتوالت الصحف الإلكترونية في الجزائر إلى يومنا هذا حيث نجد الصحيفة حتى وان كانت ليست الكترونية قائمة بذاتها نجد لها مثيلتها الإلكترونية كمختصر لما تنشره عبر صفحاتها الورقية أو اكثر تفصيلا وقد تكون تشبهها كليا في المحتوى، وهذا الأمر جعل للصحافة الإلكترونية انتشارا واسعا وهذا سبب تاثيرها في المتلقي خاصة باستخدامها الوسائط المتعددة ومنح المتلقي امكانية التفاعل المباشر وابداء الرأي.

2-1 أنواع الصحف الإلكترونية: إن للصحف الإلكترونية أنواع مختلفة لكنها تبقى متعلقة بالأنترنت والنشر الالكتروني ويمكن حصرها في التالي:

- الطبعات الإلكترونية من الصحف الورقية على شبكة الانترنت .
- الصحافة الإلكترونية التي ليس لها اصل ورقي على شبكة اللنترنت[19].

صحافة المواطن: يتسم فضاء اعلام المواطن بتعدد مدونته المصطلحية وكثرة الصيغ المعبرة عنه، بالنظر إلى حداثة الحقل وعدم تشكل ملامحه التفصيلية بعد، حيث تطلق على صحافة المواطن عدة تسميات: الصحافة التشاركية، الصحافة البديلة، الصحافة الشعبية أو صحافة الهواة، وهي شكل جديد ظهر بفعل التطورات الحاصلة في مجال تكنولوجيات الاتصال، والتي اتاحت للمواطن العادي إمكانية المشاركة في النشر الالكتروني من خلال انتاج المضمون الإعلامي زمعالجته ونشره عبر المواقع الشخصية، والمدونات وشبكات التواصل الاجتماعي[20].

2-2 خصائص قراء الصحافة الإلكترونية في الوطن العربي بما في ذلك الجزائر: تشير الاحصائات إلى أن قراء الصحف الإلكترونية في الغالب هم من الشباب، يشكل الطلبة والمهاجرون العرب حول العالم نسبة كبرى منهم أن نصفهم يقرون بأن تصفحهم للصحف الإلكترونية يشكل ركيزة يومية من حياتهم، ويعني ذلك أنهم راضون ومقبلون على الصحافة الإلكترونية، وتعود الأسباب إلى انها متوافرة طوال اليوم، ولا تحتاج إلى دفع الرسوم، كما أنها تمكنهم من متابعة الأخبار من أي مكان وعن أي بلد مهما تباعدت مواقعهم لاحتواء الشبكة العنكبوتية[21].

2-3 حرية التعبير في عصر الصحافة الإلكترونية: ان الصحف الإلكترونية تختلف عن باقي وسائل الإعلام حيث انها اعلام بلا قيود ولا حواجز، فقد اخترقت كل العقبات معبرة عن كل المواضيع وعلى مختلف الأصعدة.

حيث نلاحظ انها فتحت عصرا جديدا فيما يتعلق بحرية التعبير، وقدمت نافذة للممارسة عمل صحفي لا تحده قيود أو حدود او رقابة، الأمر الذي أوجد مدخلا مستقلا يمكن أن نطل من خلاله على جزء من ظاهرة الصحافة الإلكترونية أمام واقع جديد يمكن أن يقدم الوجه الاخر الرأي الاخر بمنتهى السهولة واليسر، ويقفز فوق حواجز تكميم الأفواه واخفاء الحقائق وكتم الرأي في الصدور[22].

3- فيروس كورونا 19:

تعريفه: تم اطلاق مصطلح فيروس كورونا الجديد على السلالة التي لا يمكن اكتشافها من الفيروس التاجي الجديد والتي ظهرت مؤخرا في ووهان الصينية، ونظرا لعدم تحديد هوية هذا الفيروس بعد، فقد استقر الرأي على تسميته كوفيد 19 [23]:

https://www.alarabiya.net/ar/medicine-and-health/2020/02/08/

الإطار التطبيقي للبحث:

مجتمع وعينة البحث: ويشمل مجتمع البحث في مقالنا هذا طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة 1، حيث درسنا جميع المستويات الدراسية ليسانس ماستر ودكتوراه.

أما عن عينة الدراسة فقد قمنا باستخدام العينة القصدية وذلك بتوزيع الاستمارات على مجموعة من طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة 1، حيث قمنا ب توزيع 200 استمارة وتمكنا من استرجاع 150استمارة.

طريقة توزيع الاستبيان: لقد قمنا بتوزيع الاستبيان بطرق مختلفة حيث وزعنا بعضها عبر الهاتف وبعضها عبر الإيميل وذلك نظرا للظروف السائدة بسبب وباء كورورنا.

والجدول التالي يبين تكرار العينة حسب الجنس:

الجنس	التكرار	النسبة المئوية
ذكور	90	%60
إناث	60	40%
المجموع	150	%100

وقد مثلت نسبة الذكور 60 %في حين مثلت نسبة الإناث 40%.

وفيما يخص المستوى الدراسي فالجدول التالي يبين المستوى الدراسي لعينة الدراسة:

المستوى الدراسي	التكرار	النسبة المئوية
ليسانس	65	%43.3
ماستر	70	%46.6
دكتوراه	15	%10
المجموع	150	%100

أداة جمع البيانات: لقد قمنا في دراستنا هذه باستخدام استمارة استبيان التي قمنا بتوزيعها على المبحوثين وجمعنا من خلالها الإجابات التي سنحللها، وقسمناها إلى أربع محاور:

معالجة النتائج المتحصل عليها: لقد قمنا بتفريغ الاستبيان واستخدام التكرارات والنسب المئوية لتوضيح النتائج وتحليليها.

تحليل نتائج الدراسة ومناقشتها: بالنسبة للنتائج المتحصل عليها من خلال الإجابة على المحور الثاني المعنون ب عادات وأنماط متابعة طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال بجامعة باتنة1 للصحف الإلكترونية الجزائرية مع انتشار كوفيد 19:

1- هل تتصفح الصحف الإلكترونية الجزائرية؟

بينت نتائج الدراسة أن معظم أفراد العينة يتابعون الصحف الإلكترونية حيث كانت إجابات 86.66% منهم (نعم) و13.34% (أحيانا)، وتعد هذه النسبة كبيرة لأن معظم طلاب الجامعات حاليا يقومون بتصفح الصحف الإلكترونية بدل الصحف الورقية وهذا راجع لسهولة الاطلاع عليها وإمكانية الحصول على المعلومة فالطالب اليوم يميل نحو السرعة فبنقرة زر يتحصل على ما يريد من معلومات وأحداث ومستجدات.

2- ماهي المدة التي تتصفح فيها الصحف الإلكترونية الجزائرية؟

كانت إجابات 53.33 %من المبحوثين أكثر من ساعة 33.34% ساعة و13.33 أقل من ساعة، حيث نلاحظ أن النسبة الأكبر هي أكثر من ساعة وهذا راجع إلى اهتمامهم بما تنشره الصحف الإلكترونية نظرا لسهولة الاطلاع عليها خاصة مع مكوثهم في البيت وتطبيق الحجر الصحي والذي يستوجب عدم الخروج من المنزل في أوقات محددة .

3- مع انتشار فيروس كورونا هل زادت نسبة تصفحك للصحف الإلكترونية الجزائرية؟

بينت النتائج إجابات المبحوثين 80% (نعم) و20% (أحيانا) حيث نلاحظ أن معظم المبحوثين أصبحوا يطالعون بكثرة الصحف الإلكترونية لأنها تتحدث عن كل مستجدات الفيروس بالتفاصيل الأمر الذي يجعل المتلقي يداوم على تتبعا والحصول على كل جديد من خلالها .

4- ماهي الفترة التي تتصفح فيها الصحف الإلكترونية الجزائرية؟

وكانت إجابات 46.66 %منهم (صباحا) و13.34 %مساءا و13.34% (ليلا) و26.66 % (كل الأوقات) وتعد النسبة الأكبر للذين يتصفحون الصحف الإلكترونية صباحا لأن معظم مستجدات الفيروس تكون صباحا والبقية متفرقون بين ليلا ومساءا وكل الأوقات وهذا راجع إلى انشغالاتهم طوال اليوم والأوقات المفضلة لهم في الاطلاع والتصفح .

المحور الثالث: اتجاهات طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات نحو المعلومات التي تنشرها الصحف الإلكترونية الجزائرية حول فيروس كورونا

1- هل أنت مهتم بما تنشره الصحف الإلكترونية الجزائرية حول فيروس كورونا؟

وضحت لنا النتائج التي تحصلنا عليها أن 80 % كانت إجاباتهم (نعم) و20 % كانت إجاباتهم (غالبا) وهذا راجع إلى الاهتمام الكبير للطلبة بموضوع كوفيد 19 واهتمامهم بأهم التطورات خاصة وأن الأمور تزداد سوءا وتعتبر الصحف الإلكترونية أسهل الوسائل لتلقي المعلومة خاصة وأنهم في الحجر المنزلي يمكنهم الاطلاع على الصحف الإلكترونية.

2- هل تصدق المعلومات التي تنشرها الصحف الإلكترونية حول فيروس كورونا؟

كانت إجابات 93.33 % (نعم) و6.67 % أجابوا بـ (غالبا) وهذا راجع إلى أن الصحف الإلكترونية الجزائرية تنشر معلومات واقعية عن الخبر ومستجداته حول العالم أما الذين أجابوا (غالبا) هذا راجع إلى اعتقادهم أن بعض الأخبار مضخمة قليلا إلا أن معظمها صحيح.

3- ما نوع الأخبار التي تتابعها من خلال تصفحك للصحف الإلكترونية الجزائرية والمتعلقة بفيروس كورونا؟

اتضح لنا من خلال الإجابات أن 100% يتابعون الأخبار المتعلقة بالفيروس الوطنية والدولية معا وهذا لمعرفة الأخبار التي تتعلق بمستجدات المرض وكل ما يخصه من تطورات فالفيروس في تطور وتحور مستمر فلا بد من متابعة كل ما يخصه من جديد.

4- ما نوع المعلومات التي تقوم بتصفحها عبر صفحات الصحف الإلكترونية الجزائرية والخاصة بالفيروس؟

تحصلنا على 80 %من الإجابات يتابعون كل التفاصيل التي تخص الفيروس وهذا راجع إلى اهتمامهم بهذا الموضوع نظرا لخطورته و10% منهم يتابعون التعاليم الوقائية من الفيروس فقط في حين 10% يتابعون إحصائيات الإصابات فقط، لكن نلاحظ هنا أن النسبة الأكبر يتابعون كل ما يخص الفيروس لتجنب الإصابة به ومعرفة كل تفاصيله الصغيرة والكبيرة على المستوى الوطني والدولي.

المحور الرابع: التأثيرات الناتجة عن اتباع الأخبار المنشورة على صفحات الصحف الإلكترونية الجزائرية حول فيروس كورونا

1- ماهي التأثيرات النفسية الناجمة عن نشر مستجدات فيروي كورونا عبر صفحات الصحف الإلكترونية؟

كانت إجابات 66.66 منهم الإحساس بالمسؤولية وضرورة توخي الحيطة والحذر و33.34% منهم يحسون بالخوف والتفكير الدائم حيث نلاحظ أن معظم الطلبة تترك فيهم الأخبار المنتشرة عبر صفحات الصحف الإلكترونية الجزائرية والمتعلقة بفيروس كورونا الإحساس بالمسؤولية وضرورة أخذ الحيطة والحذر باعتبارهم طلبة جامعيين يتمتعون بالوعي هم من سيقومون بنقل روح المسؤولية لعائلاتهم وأهاليهم نظرا لخطورة الوضع.

2- هل ساعدتك الأخبار التي تقوم الصحف الإلكترونية بنشرها حول فيروس كورونا على اليقظة واتخاذ الاحتياطات اللازمة؟

كانت إجابات 86.66 %منهم (نعم) و13.34 % (نوعا ما) حيث نلاحظ أن معظمهم أفادتهم الأخبار المنشورة على صفحات الصحف الإلكترونية حيث تقوم بنشر كل التفاصيل المتعلقة بالفيروس.

3- هل تتبع النصائح المقدمة من طرف أخصائيين على صفحات الصحف الإلكترونية خاصة الحجر المنزلي وعدم الخروج إلا للضرورة؟

كانت إجابات 86.66% منهم (نعم) في حين 13.34 %أجابوا (أحيانا).

حيث نلاحظ هنا أن الرسائل المقدمة من قبل الأخصائيين على صفحات الصحف الإلكترونية كان لها تأثير خاصة مع توفر الفيديوهات التوعوية التي تساهم في زيادة الوعي.

4- هل تعتقد أن كل ما تنشره الصحف الإلكترونية حول فيروس كورونا سيأتي بنتيجة؟

جاءت إجابات 100% نعم وهنا نلاحظ أن الطلبة يؤكدون على أن الصحف الإلكترونية الجزائرية تساهم مساهمة كبيرة في إيصال الرسائل وإقناع المتلقي خاصة مع انتشار فيروس كورونا أين ينبغي نشر رسائل هادفة تساهم في حماية صحة الأفراد.

خاتمة:

إن وسائل الإعلام على اختلافها لها أهداف تسعى لتحقيقيها بما في ذلك التوعية والإرشاد، وعلى وجه الخصوص الصحافة الإلكترونية الجزائرية حيث لاحظنا من خلال هذه الدراسة إن الصحافة الإلكترونية الجزائرية كان لها تأثيرات على طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة1 من خلال نشر الأخبار المتعلقة بفيروس كورونا.

و لقد قمنا بهذه الدراسة بغية كشف التأثيرات المترتبة عن نشر مستجدات كوفيد 19 على المتلقين وعلى وجه الخصوص طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة1، حيث قمنا بتحديد الوسيلة الإعلامية الا وهي الصحافة الإلكترونية التي تعتبر من اكثر وسائل الإعلام متابعة في عصرنا الحالي خاصة مع انتشار الإنترنت والنشر الإلكتروني ولقد تحصلنا على مجموعة من النتائج التي وضحت لنا: إن معظم الطلبة يتابعون الصحف الإلكترونية ولقد زاد اهتمامهم بهذه الوسيلة خاصة مع انتشار الفيروس وتزامنا مع الحجر المنزلي، إضافة إلى اهتمامهم بما تنشره الصحف الإلكترونية حول المرض ناهيك عن تصديقهم لما ينشر عن الوباء

أما عن الأثار المترتبة عن متابعة مستجدات كوفيد فقد كانت الإحساس بالمسؤولية وتوخي الحيطة والحذر إضافة إلى الخوف والتفكير الدائم نظرا لتفشي الفيروس وانتشاره بسرعة.

كما ساهمت هذه الأخبار على منحهم خاصية الإحساس بالمسؤولية نظرا لكونهم يتمتعون بالوعي، إضافة إلى اتخاذ الاحتياطات اللازمة لتفادي الإصابة بالمرض.

إضافة إلى اتباعهم للنصائح التي يقدمها الأخصائيون حول الفيروس، والالتزام بالحجر المنزلي وعدم الخروج إلا للضرورة القصوى.

وفي الأخير نخلص إلى أن الصحافة الإلكترونية قد ساهمت في توعية المتلقي من خلال نشر الرسائل الهادفة.

توصيات:

بما أن الصحف الإلكترونية واكبت الحدث وعملت على نشر مستجدات كوفيد 19 لا بد من:

- عدم التوقف عن نشر كل ما يخص الفيروس حتى يبقى المتلقي على اطلاع دائم.
- البحث عن كل جديد يخص كوفيد 19 كي لا ينسى الفرد ويبقى دائما مهتم بالتدابير الوقائية.
- يجب الإكثار من الفيديوهات التوعوية لإيصال الرسالة سهولة.

الملاحق

استمارة استبيان:

المحور الأول: البيانات الشخصية:

الجنس: ذكر ☐ أنثى ☐

المستوى التعليمي:

ليسانس ☐

ماستر: ☐

دكتوراه: ☐

التخصص:

صحافة مطبوعة وإلكترونية: ☐

علاقات عامة: ☐

سمعي بصري: ☐

علم المكتبات: ☐

المحو الثاني: عادات وأنماط متابعة طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة 1 للصحف الإلكترونية الجزائرية مع انتشار فيروس كورونا.

1-هل تتصفح الصحف الإلكترونية:

نعم ☐ لا ☐ أحيانا ☐

2- ماهي المدة التي تتصفح فيها الصحف الإلكترونية:

أقل من ساعة ☐

ساعة ☐

أكثر من ساعة ☐

3- مع انتشار فيروس كورونا هل زادت نسبة تصفحك للصحف الإلكترونية

نعم ☐ لا ☐

4- ما هي الفترة التي تتصفح فيها الصحف الإلكترونية؟

صباحا ☐

مساءا ☐

ليلا ☐

كل الأوقات. ☐

المحور الثالث: اتجاهات طلبة قسم علوم الإعلام والاتصال وعلم المكتبات بجامعة باتنة1 نحو المعلومات التي تنشرها الصحف الإلكترونية الجزائرية حول فيروس كورونا.

1- هل أنت مهتم بما تنشره الصحف الإلكترونية حول فيروس كورونا؟

نعم ☐ لا ☐ غالبا ☐

2- هل تصدق المعلومات التي تنشرها الصحف الإلكترونية حول فيروس كورونا؟

نعم ☐ لا ☐ غالبا ☐

3- ما نوع الأخبار التي تتابعها من خلال تصفحك للصحف الإلكترونية الجزائرية والمتعلقة بفيروس كورونا؟

وطنية ☐ دولية ☐ الوطنية والدولية معا ☐

4- ما نوع المعلومات التي تقوم بتصفحها عبر صفحات الصحف الإلكترونية الجزائرية والخاصة بالفيروس؟

إحصائيات الإصابات ☐

تعاليم الوقاية ☐

معلومات حول مستجدات البحث عن اللقاح ☐

كل التفاصيل التي تخص الفيروس ☐

المحور الرابع: التأثيرات الناتجة عن اتباع الأخبار المنشورة على صفحات الصحف الإلكترونية الجزائرية حول فيروس كورونا

1- ماهي الأثار النفسية الناجمة عن نشر مستجدات فيروس كورونا عبر صفحات الصحف الإلكترونية الجزائرية؟

الإحساس بالمسئولية وضرورة توخي الحيطة والحذر ☐

الخوف والتفكير الدائم ☐

عدم الاهتمام ☐

2- هل ساعدتك الأخبار التي تقوم الصحف الإلكترونية الجزائرية بنشرها حول فيروس كورونا على اليقظة واتخاذ الاحتياطات اللازمة؟

نعم ☐ لا ☐ (نوعا ما) ☐

3- هل تتبع النصائح المقدمة من طرف أخصائيين على صفحات الصحف الإلكترونية الجزائرية خاصة الحجر المنزلي وعدم الخروج إلا للضرورة

نعم ☐ أحيانا ☐ لا ☐

4- هل تعتقد أن كل ما تنشره الصحف الإلكترونية الجزائرية حول فيرو س كورونا سيأتي بنتيجة؟

نعم ☐ لا ☐

المصادر والمراجع:

1- زيد منير سليمان، الصحافة الإلكترونية، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2009.
2- سعد سلمان المشهداني، مناهج البحث الإعلامي، دار الكتاب الجامعي، دولة الإمارات العربية المتحدة، 2017.
3- صونيا قوراري، اتجاهات جمهور الطلبة نحو الصحافة الإلكترونية دراسة ميدانية على عينة من الطلبة الجامعيين المستخدمين للإنترنت في جامعة بسكرة، رسالة ماجستير، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2011.
4- عبد الحميد محمد، البحث العلمي في الدراسات الإعلامية، عالم الكتب، القاهرة، 2000.
5- عبد القادر شربال، محمد بومدوحة، المقصود بمصطلح الصحافة الإلكترونية في ظل القانون العضوي للإعلام، مجلة الأستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية، جامعة المسيلة، العدد 1، المجلد 19، 2019.
6- علي عبد الفتاح كنعان، الصحافة الإلكترونية، دار اليازوري، الأردن، الطبعة العربية، 2014.
7- فيصل أبو عيشة، الإعلام الإلكتروني، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2010.
8- ليلى عبد المجيد، محمود علم الدين، فن التحرير الصحفي للوسائل المطبوعة والإليكترونية، دار السحاب للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، 2008.
9- مصطفى عبد الله يمينة جواح، الصحافة الإلكترونية وتنظيمها القانوني، مجلة النبراس للدراسات القانونية، جامعة العربي التبسي، تبسة، العدد 02، المجلد 02، سبتمبر 2017.
10- جمال نازي، كل ما تريد معرفته عن كورونا وكيف تقي نفسك منه،09 فيفري 2020، 19 ماي 2020، العربية https://www.alarabiya.net/ar/medicine-and-health/2020/02/08

الهوامش:

[1]- بن مرسلي أحمد ن مناهج البحث العلمي في علوم الإعلام والاتصال، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، الطبعة الثالثة، دس، ص 220.
[2]- مصطفى عبد الله، يمينة جواح، الصحافة الإلكترونية وتنظيمها القانوني، مجلة النبراس للدراسات القانونية، جامعة العربي التبسي، تبسة، العدد 02، المجلد 02، سبتمبر 2017، ص 57.
[3]- زيد منير سليمان، الصحافة الإلكترونية، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2009، ص 11.
[4]- فيصل أبو عيشة، الإعلام الإلكتروني، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2010، ص 107.
[5]- فيصل أبو عيشة، الإعلام الإلكتروني، المرجع نفسه، ص ص 107 -108.
[6]- فيصل أبو عيشة، الإعلام الإلكتروني، مرجع سابق، ص 108.
[7]- ليلى عبد المجيد، محمود علم الدين، فن التحريري الصحفي للوسائل المطبوعة والإليكترونية، دار السحاب للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، 2008، ص 338.
[8]- ليلى عبد المجيد، محمود علم الدين، فن التحرير الصحفي للوسائل المطبوعة والإليكترونية، المرجع نفسه، ص ص 338-339.
[9]- زيد منير سليمان، الصحافة الإلكترونية، مرجع سابق، ص 19.
[10]- صونيا قوراري، اتجاهات جمهور الطلبة نحو الصحافة الإلكترونية دراسة ميدانية على عينة من الطلبة الجامعيين المستخدمين للإنترنت في جامعة بسكرة، رسالة ماجستير، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2011، ص ص 135-136.
[11]- عبد القادر شربال، محمد بومدوحة، المقصود بمصطلح الصحافة الإلكترونية في ظل القانون العضوي للإعلام، مجلة الأستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية، جامعة المسيلة، مسيلة، العدد 1، المجلد 19، 2019.
[12]- مصطفى عبد الله، يمينة جواح، الصحافة الإلكترونية وتنظيمها القانوني، مجلة النبراس للدراسات القانونية، مرجع سابق، ص 57.
[13]- زيد منير سليمان، الصحافة الإلكترونية، مرجع سابق، ص 10.
[14]- علي عبد الفتاح كنعان، الصحافة الإلكترونية، مرجع سابق، ص ص 31-32.

[15]- فيصل أبو عيشة، الإعلام الإلكتروني، مرجع سابق، ص 114.
[16]- مصطفى عبد الله، يمينة جواح، الصحافة الإلكترونية وتنظيمها القانوني، مجلة النبراس للدراسات القانونية، مرجع سابق، ص 60.
[17]- شربال عبد القادر، بومدوحة محمد، المقصود بمصطلح الصحافة الإلكترونية في ظل القانون العضوي للإعلام، مجلة الأستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية، مرجع سابق، ص 244.
[18]- عبد الله مصطفى، يمينة جواح، الصحافة الإلكترونية وتنظيمها القانوني، مجلة النبراس للدراسات القانونية، مرجع سابق، ص 61.
[19]- ليلى عبد المجيد، محمود علم الدين، فن التحرير الصحفي للوسائل المطبوعة والإليكترونية، مرجع سابق، ص 346.
[20]- شربال عبد القادر، بومدوحة محمد، المقصود بمصطلح الصحافة الإلكترونية في ظل القانون العضوي للإعلام، مجلة الأستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية، مرجع سابق ن ص ص 246-247.
[21]- فيصل أبو عيشة، الإعلام الإلكتروني، مرجع سابق، ص 115.
[22]- فيصل أبو عيشة، الإعلام الإلكتروني، نفس المرجع، ص 124.
[23] - نازي جمال، كل ما تريد معرفته عن كورونا وكيف تقي نفسك منه، 09 فيفري 2020، 19 ماي 2020، العربية https://www.alarabiya.net/ar/medicine-and-health/2020/02/08

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 977 - 992
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

علم المناسبات وتطوره الدلالي عند المفسرين

On the Quranic appropriateness science and its development according to interpreters

د/ عدنان بن محمد أبو عمر[1]
الكلية الجامعية للأم والعلوم الأسرية عجمان الإمارات
draboomar@hotmail.com
باحث دكتوراه محمد براء بن عبد الغني الصباغ
جامعة يالوفا تركيا
m.baraa.sab@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2022/03/05 تاريخ القبول: 2022/06/12

الملخص:
تعد المناسبة القرآنية من أهم قضايا الوحدة الموضوعية في القرآن، وسيتناول هذا البحث تطور دلالة اللفظة وكيف عالج المفسرون موضوعاتها المختلفة نظرا لمفهومها عندهم، كما سيركز البحث على دراسة أهم مخرجات العلماء المشتغلين بالمناسبات كالرازي والبقاعي وغيرهما، وما هو أثر تطور تلك الدلالات على تفاسيرهم مبينا أثر فهم علماء التفسير السابقين على تطبيقات كثير من المعاصرين، وقد فرضت طبيعة الدراسة استخدام المنهج التحليلي المقارن من خلال الوقوف على بداية استخدام المفسرين للفظ المناسبة وطريقة معالجتهم لأهم قضاياها المتعلقة بالوحدة الموضوعية.
الكلمات المفتاحية: المناسبة؛ العلاقة؛ التفسير؛ القرآن.

Abstract:
He Qur'anic appropriateness science is considered to be one of the most important issues of substantive unity in the Qur'an. This research discusses the development of appropriateness science, and how the quranic interpreters dealt with various topics based on their understandings. Moreover, the research will study the outcomes of previous appropriateness scholars such as Al-Razi, Al-Baqai, and others, and how did the development of appropriateness science affect their interpretation. The research will show the impact of the understandings of previous scholars on the applications of many current interpreters. The nature of the study dictated the use of the comparative analytical method by studying the early usages of the "appropriateness" term and the way the interpreters dealt with the most important issues related to the objective unity of the Quran.
Key Words: Appropriateness; Relationship; Interpretation; The Quran.

مقدمة

[1]- المؤلف المرسل.

الحمد لله الكبير المتعال، أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا، ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: 1]، أبان عمّا يميّز الإنسان ويفاضل بين أفراده فقال: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: 9]، ثم الصلاة والسلام على أكمل من علّم وأشرف من أرشد ووجّه نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن شرف العلم بشرف معلومه، ولما كان القرآن الكريم رسالة الله الخالدة مبينا عن حقائق الدارين ودستورا قويما به تصلح أحوال العباد والبلاد كان الانشغال به بتأويل آياته والوقوف على أسرار سوره وخفايا ألطافه من أعظم ما يشغل العبد به وقته ومن أسمى ما تستنهض به الهمم، ولذلك حرص أهل العلم قديما وحديثا على أن يكون لهم حظ من الانشغال بالتفسير وعلوم القرآن لما لها من دور في فهم مراد الله، وإن علم المناسبات من العلوم القرآنية التي شغلت جانبا من انشغال أهل الاختصاص بذلك لا سيما في ظل انكباب كثير من طلبة العلم في العصر الحديث على التفسير الموضوعي وما يتعلق به من قضايا ومسائل.

ولأجل ذلك وجدت أن دراسة نشأة المناسبات وتطور دلالتها عند المفسرين يعد خطوة بحثية ناجعة للوقوف على كثير من قضايا التفسير وعلوم القرآن، والله الموفق وبه أستعين.

مشكلة الدراسة: إن السؤال الرئيس الذي يمثل المشكلة في هذه الدراسة هو: كيف تطور مفهوم المناسبة القرآنية عند المفسرين؟ ويتفرع عدد من الأسئلة منه:

- ما هو مفهوم المناسبة عند المفسرين؟
- ماهي أهمية معرفة نشأة المناسبة وآثرها التفسيرية؟
- ما هي أبرز مراحل التطور الدلالي للفظة المناسبة؟

الهدف من الدراسة: وتهدف الدراسة إلى بيان مفهوم المناسبة القرآنية ونشأتها ودراسة تطور دلالتها عند المفسرين.

أهمية الدراسة: تظهر أهمية الدراسة من خلال بيان تطور دلالة مفردة المناسبة عند المفسرين وأثر هذا التطور على تفاسيرهم.

الدّراسات السّابقة :لدى النّظر والاطلاع الدقيقين والبحث عن هذا الموضوع فإنني لم أقف على دراسة تبين تطور مفهوم المناسبة القرآنية عند المفسرين بشكل متسلسل يبين مراحل كل فترة، وإنما وجدت بعض الكتابات قد تناولت إشارات عامة في سياق حديثها عن مفهوم المناسبة ونشأتها دون التعرض لمراحل تطور هذه اللفظة وتباين دلالتها المعرفية من خلال التطبيق والمقارنة كما سيظهر في البحث.

منهج الدراسة: وقد فرضت طبيعة الدراسة استخدام المنهج الوصفي القائم على توظيف آليات التحليل والمقارنة من خلال الوقوف على بداية استخدام المفسرين للمناسبة وطريقة معالجتهم لبعض قضاياها المتعلقة بالوحدة الموضوعية.

خطة الدّراسة :اقتضت طبيعة الدِّراسة تقسيمها إلى:

مقدمة: وقد جاء فيها سبب اختيار الموضوع وأهميته وخطة البحث والمنهجية المتبعة فيه وأبرز إشكاليات الدراسة، والدراسات السابقة.

أولا: التعريف بالمناسبات وآراء العلماء فيها

ثانيا: نشأة المناسبات وتطور دلالتها عند المفسرين

الخاتمة: وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: التعريف بعلم المناسبات وآراء العلماء فيه

تكاد كلمة المشتغلين المعاصرين في القرآن وعلومه تجتمع على تصور موحّد لمفهوم (المناسبة)، بل قد لا يجد بعض الباحثين منهم حاجة علمية لتعيين تعريفٍ محدّدٍ جامع مانع يبيِّن المقصود منه؛ غير أن نتاج هذه التصورات وما تنبني عليه من قضايا علمية ومنهجية لا يوحي بفهم مشترك مبني على اتفاقهم النظري، وهذا بالضَّبط أحد أهمّ أسباب الاختلاف في كثيرٍ من الملفات الاجتماعية والإنسانية المتنوعة، فمن تأمَّل عدداً من تباين الآراء في مسألةٍ معينةٍ وجد أنّ أُسَّ الاختلاف ومنشأه كان ضبابيَّة تصوّر المفهوم العام، وعدم تطابق الصُّورة التطبيقية عند الطرفين، فإنَّ الفهم الفردي لا يعكس بالضرورة حقيقة المسألة وطبيعتها، وقضيةُ تحديد المصطلحات من أهمّ القضايا الخادمة لمبدأ التَّصورات، لا سيما عند ترابط عددٍ من العلوم وتلاقح المخرجات الخاصة بها في مسألةٍ محددة، وبذلك يمكن الوصول لنتيجة معرفية واضحة محددة، إذ الحُكم على الشَّيء فرعٌ عن تصوّره، ولأجل ذلك فإنه سيظهر لنا بإذن الله تعالى الأثر المبني على عدم وضوح مفهوم المناسبة على كلام المفسرين.

المطلب الأول: تعريف علم المناسبة لغة واصطلاحا:

أولا: المناسبة لغة

المناسبة في اللغة هي: المشاكلة والتلاؤم والتجانس، ويصح أن تكون بمعنى المقاربة، يقال: فلان يناسب فلانا فهو نسيبه أي قريبه، وهي مأخوذة من الفعل (نسب) أي: اتصل الشيء بالشيء، ومنه (النسيب) وهو القريب المتصل بغيره كالأخ وابن العم فبينهما مناسبة وقرابة[1]. وعبارات اللغويين في ذلك وإن اختلفت ألفاظها فهي من باب اختلاف التنوع للدلالة على نفس المراد وما يرتبط به وهو الاتصال والتقار. وقد أشار بعض الباحثين إلى وجود بعض الألفاظ التي تدخل في معنى المناسبة وتدور في نفس سياقها الدلالي منها: (النظم) و(العلاقة)[2].

ثانيا: علم المناسبة اصطلاحا

لقد تنوعت تعابير أهل العلم في الدلالة على مفهوم المناسبة وتباينت مسالكهم في توضيح ذلك، ومن جملة ما يبين هذا ما ذكره ابن أبي الإصبع في تقسيمه للمناسبة فقال: المناسبة على ضربين مناسبة في المعاني ومناسبة في الألفاظ[3]، وقد جاء البقاعي رحمه الله فجعل لهذا المصطلح هوية خاصة به تميزه عن غيره فأقام له الأركان جاعلا منه علما يقوم بذاته وتدرس مسائله بشكل خاص ولذلك قال: علم المناسبات في القرآن علم تعرف منه علل ترتيب أجزائه[4]، وبذلك يمكن القول إن المناسبة القرآنية هي: ما يعرف بها أوجه الارتباط باختلاف أنواعها في القرآن الكريم.

ومن خلال هذا التعريف يمكن الإحاطة بصور المناسبات اللفظية والمعنوية والعقلية وعدم حصرها في الآيات أو السور القرآنية كما سيأتي بيانه لاحقا إن شاء الله تعالى.

المطلب الثاني: موقف المفسرين من المناسبات، وبيان تطور دلالاته

لقد تناول المفسرون علم المناسبات في تفاسيرهم وكتبوا كثيرا من مفرداته في كتبهم وهم في غالب ذلك لا يجزمون بصحة ما يقولون به؛ ذلك أن علم المناسبات علم اجتهادي يصعب فيه القطع بوجه ارتباط دون غيره ونسبته إلى كلام الله عز وجل، ومن وقف على كلام المفسرين في ذلك وجد أنهم ينقسمون إلى فريقين:

1- المؤيدون للقول بالمناسبات، وطلبا للاختصار سأذكر أبرز أسمائهم تباعا:

- أبوبكر النيسابوري[5]: وقد نسب كثير من أهل العلم نشأة هذا العلم على يديه في بغداد.

- فخر الدين الرازي (606هـ): وقد أكد من خلال تفسيره دقة هذا العلم، وأن حقيقته لا تخفى على صاحب البصيرة.
- أبو الحسن الحرالي المغربي(637هـ): وقد زعم المناوي في الكواكب الدرية[6] أن البقاعي ما جاء بجديد في هذا العلم على ما ذكره الحرالي المغربي.
- أبو جعفر الغرناطي (708هـ) صاحب كتاب البرهان في ترتيب سور القرآن.
- البقاعي (885هـ): وهو أحد أهم شيوخ هذا الفن، وإليه ينسب الفضل الأكبر في تأصيله وجمع شتات أبوابه وذلك من خلال كتابه: (نظم الدرر في تناسب الآي والسور).
- السيوطي (911هـ): فقد ألَّف في ذلك: (تناسق الدرر في تناسب السور) و (أسرار التنزيل).
- ومن المعاصرين: سيد قطب في (ظلال القرآن والتصوير الفني في القرآن)، عبد الله الغماري في (جواهر البيان في تناسب سور القرآن)، مصطفى المراغي وطاهر الجزائري والفراهي وغيرهم.

2- المنكرون لعلم المناسبات: هذا وقد شهد الكلام في هذا العلم إنكار طائفة من أهل العلم، بل شدد بعضهم القول فذهب إلى عدم جواز الكتابة فيه، ومن أبرز من أنكر الكتابة في هذا العلم:

- العز بن عبد السلام (660هـ): وله في ذلك قصة مشهورة في إنكاره على تفسير الحرالي المليء بذكر المناسبات وأنواعها المختلفة[7].
- الشوكاني (1250هـ): فإنه قد نص على ذلك بقوله: (اعلم أن كثيرا من المفسرين جاءوا بعلم متكلَّف، وخاضوا في بحر لم يكلفوا سباحته، واستغرقوا أوقاتهم في فن لا يعود عليهم بفائدة، بل أوقعوا أنفسهم في التكلم بمحض الرأي المنهي عنه في الأمور المتعلقة بكتاب الله سبحانه، وذلك أنهم أرادوا أن يذكروا المناسبة بين الآيات القرآنية المسرودة على هذا الترتيب الموجود في المصاحف، فجاؤوا بتكلفات وتعسفات يتبرأ منها الإنصاف، ويتنزه عنها كلام البلغاء فضلا عن كلام الرب سبحانه، حتى أفردوا ذلك بالتصنيف، وجعلوه المقصد الأهم من التأليف، كما فعله البقاعي في تفسيره)[8].
- محمد الغزنوي: وله في إنكار المناسبات كلام شديد اللهجة، يأتي بيانه في موضعه.

الراجح: والذي يظهر بعد الدراسة والمراجعة لكلام المؤيدين والمنكرين أن الخلاف في أصله صوري لفظي ولا أثر كبير ينبني على هذا الخلاف، وبيان حقيقة ذلك أن المنكرين إنما أنكروا الخوض في دقائق المعاني ونفي الظاهر منها كما حذروا من التكلف والجزم بصحتها في كل آية وموضع، والحق أن هذا الكلام لا يقول به في المجمل أصحاب القول بالمناسبات فهم لا يجزمون بأوجه الترابط التي توصلوا إليها، كما أنهم ينصون على احتمال الآية أكثر من وجه، والذي يؤكد حقيقة هذا التصور وكيف أنه لا وجود لخلاف بين المدرستين هو قول الإمام الشوكاني - وهو أحد أعمدة المعارضة لعلم المناسبة- عن إنتاج البقاعي رحمه الله: (أمعن النظر فِي كتاب البقاعي فِي التَّفْسِير الَّذِي جعله فِي الْمُنَاسبَة بَين الآي والسور علم أَنه من أوعية الْعلم المفرطين فِي الذكاء الجامعين بَين علمي الْمَعْقُول وَالْمَنْقُول وَكَثِيرًا مَا يشكل علي شيء فِي الْكتاب الْعَزِيز فأرجع إلى مطولات التفاسير ومختصراتها فَلَا أجد مَا يشفي وأرجع إلى هَذَا الْكتاب فأجد مَا يُفِيد فِي الْغَالِب)[9].

وعليه فإن العبارات الواردة من منكري المناسبات إنما هي في أصلها لإنكار ما اعتبروه تكلفا في غير موضعه، وتلك أمور لا يقصدها أهل المناسبات ولا يسعون إليها، وإنما هو تفاوت الأفهام واتساع العقول وما قد يخفى على رجل قد يبدو جليا لآخر، وذلك فضل الله يؤتيه سبحانه من يشاء من عباده.

المبحث الثاني: نشأة المناسبات وتطور دلالتها عند المفسرين

تعتبر المناسبة القرآنية كغيرها من المجالات القرآنية المعرفية التي شهدت تطورا عبر عدد من المراحل المختلفة التي كانت تتميز بملامح علمية خاصة لها دلالتها على عمل المشتغلين في التفسير ومعلوم القرآن، وسأبين في هذا المبحث مفهوم المناسبات وخطوات تشكل هذا العلم ومراحل تطور دلالته عبر عدد من الملفات المتعلقة به.

المطلب الأول: نشأة علم المناسبات

يذهب بعض المفسرين إلى أن نشأة علم المناسبات وبداية ظهوره ترجع لبداية علم التفسير ونشأته فهو علم قديم قدم انشغال أهل العلم بالقرآن وعلومه، وإلى ذلك أشار البقاعي رحمه الله تعالى فقال: (وقد كان أفاضل السلف يعرفون هذا، بما في سليقتهم من أفانين العربية، ودقيق مناهج الفكر البشرية، ولطيف أساليب النوازع العقلية، ثم تناقص العلم حتى انعجم على الناس، وصار إلى حد الغرابة كغيره من الفنون)[10] . ويستدل أصحاب هذا القول ببعض المرويات عن الصحابة والتابعين، والتي فيها بيان وجه ارتباط بين آية وأخرى أو سورة وأخرى ونحو ذلك، ومن ذلك ما رواه عبدالرزاق عن ابن عيينة أن ابن مسعود رضي الله عنه قال: (إذا سأل أحدكم صاحبه كيف يقرأ آية كذا وكذا فليسأل عما قبلها)[11]، وكذلك أيضا يستدلون بما جاء عن الأصمعي أن أعرابيا سمعه يقرأ في نهاية آيات السرقة ﴿والله غفور رحيم﴾ فرد عليه وقال له: ليس هذا من كلام الله، فلما تنبه الأصمعي وقال (والله عزيز حكيم) قال له الأعرابي: هذا كلام الله عزّ فحكم فقطع)[12] .

وفي الوقت الذي يجد فيه بعض العلماء قدم علم المناسبات نجد أن كثيرا منهم يرون أن جميع المرويات في القرن الأول والثاني بل وحتى الثالث التي جاء كثير منها كما عند الطبري ما هي إلا مجرد إشارات متفرقة وليست علما قائما بذاته، وإنما هي في حقيقتها من قبيل اللطائف التفسيرية، وبعض النكت المتعلقة بالسباق واللحاق[13] غير أن هذا الفن بنيت أسسه وارتفعت أركانه وظهرت معالمه واضحة على يد أبي بكر النيسابوري (في القرن السابع) وتحديدا في بغداد، وفي ذلك يقول الشيخ أبو الحسن الشهراباني: (أول من أظهر ببغداد علم المناسبة ـ ولم نكن سمعناه من غيره ـ هو الشيخ الإمام أبو بكر النيسابوري، وكان غزير العلم في الشريعة والأدب، كان يقول على الكرسي إذا قُرئت عليه الآية: لِمَ جعلت هذه الآية إلى جنب هذه؟ وما الحكمة في جعل هذه السورة إلى جنب هذه السورة؟ وكان يُزري على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة)[14].

ولا يسعني قبل أن أختم هذا المطلب أن أشير إلى ما توصل إليه شيخنا فضيلة الدكتور عبدالحكيم الأنيس في بحث له بعنوان: [أضواء على ظهور علم المناسبة القرآنية] يقول: (وأولية هذا العلم غير واضحة تمام الوضوح إلى الآن، ولا سيما مع بقاء كثير من مصادر التفسير و علوم القرآن مخطوطة بعيدة عن أيدي الباحثين)[15]، وهذه النتيجة توصل إليها حفظه الله بعد الوقوف على الروايات الدالة على أولية هذا العلم كما أكد على أن النيسابوري المعني بعلم المناسبات هو غير النيسابوري من أعيان القرن الرابع، بل هو علم إمام من أعيان القرن السابع ولم تصل إلينا ترجمة دقيقة له.

المطلب الثاني: تطور دلالة المناسبة عند المفسرين

كان من الضرورة العلمية قبل الوقوف على تطور دلالة المناسبة عند المفسرين معرفة المراد منها لغة واصطلاحا، ورأي العلماء في دراستها والخوض في كثير من تفاصيلها وبداية نشأتها ومكانها، فإن لتلك الأمور مجتمعة دور مهم في تصور التدرج الحاصل في مفهوم هذه الكلمة عند أهل الاختصاص ونتيجة لكل ما سبق أقول إن لفظ المناسبة تطور عند المشتغلين بالتفسير وعلوم القرآن على النحو الآتي:

1- من زمن تفسير الصحابة إلى تفسير الطبري (310هـ): وكانت لفظة (المناسبة) في هذ المرحلة تشير **للمعنى اللغوي فقط** وهي القرابة في النسب تحديدا، وهي وإن لم تذكر صراحة كعلم قائم بذاته لكن هناك بعض الإشارات الواردة عن الصحابة ومن تبعهم وهي في الحقيقة أقرب إلى كونها لطائف ونكت قرآنية من كونها علما مستقلا له معالمه الواضحة، ومن تتبع المناسبات الواردة في هذا السياق الزمني وجد أنهم كانوا يشيرون إلى بعض أوجه الترابط والتشابه المتفرقة في السور دون ذكر كلمة المناسبة، وقد سبقت الإشارة في ذلك إلى رواية ابن مسعود رضي الله عنه وخبر الأعرابي مع الأصمعي. وقد وقفت على جامع البيان في تأويل آي القرآن **للطبري** وقمت ببحث عن جذر [المناسبة] وأهم مشتقاتها (مناسبة -ناسب-يناسب-أنسب) فوجدتها قد تكررت **سبع مرات** وجميعها يفيد **المعنى اللغوي لا الاصطلاحي والمراد منه هو القرابة في النسب ونحوه**، وأكتفي بموضع واحد طلبا للاختصار: (لأنه لا يقع في حكمه وقضائه حيف إلى أحد لوسيلة له إليه ولا لقرابة ولا مناسبة، ولا في قضائه جور لأنه لا يأخذ الرشوة في الأحكام فيجور، فهو أعدل الحكام وخير الفاصلين)[16].

وإن عدم ورود لفظ المناسبة في تفسير الطبري لا يعني بالضرورة عدم عنايته بها، فمراعاة المفسرين للسياق من أهم أركان المناسبة بمفهومها الاصطلاحي وفي ذلك يقول: (الذي هو أولى بآخر الآية ان يكون نظير الخبر عما ابتدئ به أولها)[17].

ولعل من أهم ما يميز تفسير الإمام الطبري عنايته بهذا الباب الدقيق، ذلك أنه يستحضر معاني السورة ولا يكاد يفارقها بل ويبني ترجيحه الاستدلالي على ذلك وهو عمل عقلي يتطلب استحضار المعاني وملكة ذهنية حاضرة، ومن ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: 12]، يقول: (يقول تعالى ذكره لنبيه صلى الله عليه وسلم: قل يا محمد لهؤلاء العادلين بربهم: لمن ما في السماوات والأرض؟)[18].

فقد استصحب رحمه الله مناسبة بداية السورة لآخرها وذلك عن طريق إتيانه بلفظ {العادلين} المذكور في بداية السورة.

وبذلك يتبين جانب مهم ودقيق من عناية الطبري رحمه الله تعالى بالجانب العقلي المبني على مراعاة السياق بأنواعه المختلفة، وإن دراسة هذا المصطلح عن الإمام الطبري تظهر أهميتها من جانبين:

الأول: رسوخ هذا الإمام في علم التفسير.

الثاني: بيان معنى لفظ المناسبة في المراحل الأولى عند المفسرين وكيف أنها لغوية لم تكتسب وجها اصطلاحيا بعد.

2- المناسبات بعد الطبري (310هـ):

أولا- جار الله أبو القاسم الزمخشري (538هـ): وقد عني الزمخشري رحمه الله تعالى ببيان مسألة النظم وخلاصتها بيان تعلق الكلم بعضه ببعض بما ترتضيه قواعد النحو العربي وتدل عليه، وإن من صورة ذلك بيان تعلق بعض الآيات ببعض وهو ما أشار إليه الزمخشري فبين وجه ارتباط بعض الآيات ببعضها دون التصريح بلفظ المناسبة في غالبها وهي في المجمل آيات قليلة، لكنه كَتَبَ فيها لما قد يشكل من إيراد بعض الآيات خلف بعض ولا وجه ارتباط ظاهر بينهما، وقد وقفت على الكشاف للزمخشري وقمت ببحث عن جذر لفظ المناسبة وأهم مشتقاتها (مناسبة، ناسب، يناسب، أنسب) فوجدتها قد تكررت **ست مرات**،

ومعظمها قد ورد في **البحث عن إجابة لما قد يشكل عن ورود قصة خلف قصة أو مفردة خلف مفردة،** وأكتفي بموضعين فقط طلبا للاختصار:

أ- (كيف حسن ذكر الإبل مع السماء والجبال والأرض ولا مناسبة؟ قلت: قد انتظم هذه الأشياء نظر العرب في أوديتهم وبواديهم، فانتظمها الذكر على حسب ما انتظمها نظرهم)[19].

ب- (فإن قلت: آي تناسب بين هاتين الجملتين حتى وسط بينهما العاطف؟ قلت: إنّ الشمس والقمر سماويان، والنجم والشجر أرضيان، فبين القبيلين تناسب من حيث التقابل)[20].

ثانيا: ابن العربي (543هـ): وقد فسر المناسبة بقوله: (ارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة متسعة المعاني، منتظمة المباني). ثم أكد على أهمية هذا العلم ورفعة منزلته فقال: (علم عظيم لم يتعرض له إلا عالم واحد عمل فيه سورة البقرة). كما أنه بيّن انشغاله في هذا العلم لكن بطانة من حوله من الطلبة هي من جعلته يحجم عن بث هذا العلم وتدريسه والكتابة فيه: (ثم فتح الله ـ عز وجل ـ لنا فيه، فلما لم نجد له حَمَلَة، ورأينا الخلق بأوصاف البَطَلَة ختمنا عليه، وجعلناه بيننا وبين الله، ورددناه إليه)[21]، وهذا مما يؤسف له فقد ضاع على الأمة عِلم هذا العَلم في هذه القضايا التفسيرية ولم يصل إلينا منها شيء، والذي يظهر من عبارة ابن العربي رحمه الله تعالى أن المناسبة عنده هي: **وجه الربط بين الآيات بعضها ببعض**.

ثالثا- فخر الدين الرازي (606هـ): ويعتبر الإمام الرازي من المكثرين من ذكر لفظة المناسبة في تفسيره بمعناها الاصطلاحي عند المتأخرين، فهو يشير لوجه ارتباط الآيات والقصص بعضها ببعض مع الإشارة لما قد يشكل من عدم وجود علاقة بينها، وقد ظهرت عناية الرازي في ذلك إذ قال: (إن أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط)[22]، حتى أنه شرع في كتابة مصنف خاص في ذلك بعنوان: (أسرار التنزيل) لكن الذي يظهر أنه رحمه الله توفي قبل أن يتمه، ولم يصل إلينا منه شيء. وقد وقفت على مفاتيح الغيب للرازي وقمت ببحث إلكتروني عن كلمة (مناسبة) فوجدت أنه قد ذكرها أكثر من **70 مرة**. 19 مرة فقط كانت في سورة البقرة بين جذر الكلمة ومشتقاتها (ناسب، يناسب، أنسب) ومعظمها كما بينت يشير **لوجه ارتباط الآيات والقصص بعضها ببعض مع الإشارة لقوة المناسبة من عدمها، كما وقد يبين وجه النظر العقلي في السياق نفسه،** وأكتفي هنا طلبا للاختصار بمثال واحد: (وبيان المناسبة أنه عليه السلام لما قتل مثل ذلك الخصم العظيم بالمقلاع والحجر، كان ذلك معجزا، لا سيما وقد تعلقت الأحجار معه وقالت: خذنا فإنك تقتل جالوت بنا، فظهور المعجز يدل على النبوة)[23]، وقد أشاد الإمام السيوطي بجهود الفخر الرازي في المناسبات فقال: (وعلم المناسبة علم شريف قل اعتناء المفسرين به لدقته وممن أكثر فيه الإمام فخر الدين وقال في تفسيره أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط)[24].

رابعا- أبو بكر النيسابوري (من علماء القرن السابع)[25]: والذي يظهر أنه أول من أظهر علم المناسبة في بغداد بصورته التي عرفت لاحقا، وهذا لا يعني الجزم بأنه أول من أشار لهذا العلم كما وردت بعض الآثار الواردة على أنه أحيا هذا العلم بعد هجره أصحابه، فكان يثير بين طلابه عددا من الأسئلة من مثل لم جعلت هذه الآية إلى جنب هذه، وما الحكمة في جعل هذه السورة إلى جنب هذه السورة، وقد نقل لنا الزركشي قول تلميذ النيسابوري فقال: قال الشيخ أبو الحسن الشهراباني: «أول من أظهر ببغداد علم المناسبة، ولم نكن سمعناه من غيره ـ هو الشيخ الإمام أبو بكر النيسابوري، وكان غزير العلم في الشريعة والأدب، كان يقول على الكرسي إذا قُرئت عليه الآية: لِمَ جعلت هذه الآية إلى جنب هذه؟ وما الحكمة في جعل هذه السورة إلى جنب هذه السورة؟ وكان يُزري على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة»[26]. وبذلك يظهر أن مفهوم المناسبة

عند النيسابوري كان **وجه الارتباط بين الآية وأختها والسورة وأختها أيضا**، وقد ذهب الدكتور عبد الحكيم الأنيس في بحثه السابق ذكره إلى أن المناسبة عند النيسابوري قد تشمل علم **الروابط والترتيبات كما تشمل علم متشابه القرآن**[27].

وبذلك يظهر أن النيسباوري رحمه الله يعتبر مرحلة جديدة في التطور الدلالي لمفهوم المناسبة وإلى ذلك أشار الدكتور الأنيس فقال: (لا بد من التفريق بين وجود نبذ ولطائف متفرقة من علم المناسبة وبين وجوده كعلم، فالطبري وغيره من المفسرين يذكرون نبذا من ذلك من باب السياق والسباق لكن أبابكر النيسابوري يذكره على أنه "علم المناسبة" وفرق بينهما)[28].

خامسا- أبو الحسن الحرالي الأندلسي (638هـ): وقد نصّ الإمام البقاعي على الاستفادة منه فقال: (وانتفعت في هذا الكتاب - كثيرا - بتفسير على وجه كلي، للإمام الرباني: أبي الحسن علي بن أحمد بن الحسن التجيبي الْحَرَالِّي - بمهملتين مفتوحتين، ومد وتشديد اللام - المغربي، نزيل حماة من بلاد الشام، سماه: "مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل" وقد تتبعت كلمة المناسبة ومشتقاتها عند الإمام الحرالي فوجدت أنها تكررت **ثماني مرات** وهي في جميعها تشير للمعنى الاصطلاحي الذي اعتمده البقاعي في تفسيره وتفيد وجه **الربط بين الآية وأختها، كما تشير إلى نظم السياق ومراعاة السباق واللحاق في الآيات القر**آنية، ومن ذلك قوله: (ومناسبة هذه الآية لما قبلها))[29].

سادسا- أبو جعفر أحمد بن إبراهيم الغرناطي الأندلسي (708هـ): وله كتاب "البرهان في تناسب سور القرآن" وفيه بيان مناسبة تعقيب السورة بالسورة فقط في الأغلب وقلما يذكر المناسبات في السورة الواحدة بين الآية وأختها، وقد استفاد منه البقاعي كما نص على ذلك في كتابه: (نظم الدرر في تناسب الآي والسور)، وقد تتبعت كلمة المناسبة ومشتقاتها عند الإمام أبي جعفر الغرناطي فوجدت أنها تكررت **12مرة** وهي في جميعها تشير للمعنى الاصطلاحي الذي اعتمده البقاعي في تفسيره وتفيد عند الغراناطي خاصة وجه **الربط بين نهاية القصة أو السورة وبين القصة أو السورة التالية**، ومن ذلك قوله: (لما بينت سورة (ص) على ذكر المشركين وعنادهم وسوء ارتكابهم واتخاذهم الأنداد والشركاء ناسب ذلك ما افتتحت به سورة الزمر من الأمر بالإخلاص)[30].

سابعا- أبوعبدالله بدر الدين الزركشي (794هـ): وقد تناول رحمه الله تعالى لفظ المناسبة بشيء من التفصيل وكثير من التقعيد، فذكر تعريفها وأهميتها وأول من أفردها بالتصنيف، وهو بذلك يؤصل كثيرا من الضوابط والأسس التي ينبغي مراعاتها، كما وحرص على بيان كثير من أنواع تلك المناسبات فقال في حديثه عن أنواع الروابط في الآيات: (منها عام أو خاص، عقلي أو حسي أو خيالي وغير ذلك من أنواع العلاقات أو التلازم ومنها كالسبب والمسبب والعلة والمعلول والنظيرين والضدين ونحوه أو التلازم الخارجي)[31]، ومن قرأ فصله الخاص في المناسبات وجد كيف أنه **يتعامل مع تلك اللفظة كعلم مكتمل الأركان واضح المعالم والبنيان وليس مقتصرا على بعض النكت أو الفوائد المتناثرة في التفسير**.

ثامنا- إبراهيم بن عمر البقاعي (885هـ): يعد البقاعي أكثر من اعتنى بالتأصيل والتقعيد والتمثيل لهذا العلم وذلك في كتابه "نظم الدرر في تناسب الآي والسور" كما بيّن كثيرا من القضايا المتعلقة بهذا العلم في كتابه "مصاعد النظر في الإشراف على مقاصد السور" فذكر في كتابيه حدّ هذا العلم وموضوعه نسبته وثمرته وفضله والواضع وحكم دراسته والكتابة فيه والرد على من زعم عدم جواز ذلك، وقد وقفت على مقدمة البقاعي في كتابه نظم الدرر في تناسب الآي والسور فوجدت أنه يصرّح بالاستفادة كثيرا من أعلام هذا الفن كالزركشي والرزاي والغرناطي غيرهم[32]، والحق يقال إن للبقاعي **الدور الأكبر في تحويل معظم**

قضايا هذا العلم من مجرد التنظير قليل الشواهد إلى كثير من التمثيل لكل سور القرآن وكثير من آياته، وقد أصبحت المناسبة تعني عنده علما يفرد بالتصانيف والتآليف ويعمل الفكر به أياما وليالي طوالا، كما أنه يجعل القارئ يعمل فكره معه في اكتشاف وجه المناسبة وفي ذلك من تدارس العلم ومشاركة الشيء اللطيف، ومثال ذلك قوله: ((وإذا تأملت قوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: 123] مع قوله فيما قبل ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾ [النساء: 9] لاحت لك أيضاً مناسبة بديعة)[33].

تاسعا- عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (911هـ): يعتبر السيوطي رحمه الله تعالى من أهل الفضل الذين أسهموا في هذا العلم ولهم دور واضح في تطور مفهوم دلالة لفظ المناسبة، وقد **جعل المناسبة أنواعا متعددة ولم يقتصر على كونها قضية تفسيرية تندرج ضمن غيرها من النكت واللطائف**، وذكر من أنواع المناسبات:

الأول: بيان مناسبات ترتيب سوره، وحكمة وضع كل سورة منها.

الثاني: بيان أن كل سورة شارحة لما أجمل في السورة التي قبلها.

الثالث: وجه اعتلاق فاتحة الكتاب بخاتمة التي قبلها.

الرابع: مناسبات مطلع السورة للمقصد الذي سيقت له، وتلك براعة الاستهلال.

الخامس: مناسبة أوائل السور لأواخرها.

السادس: مناسبات ترتيب آياته، واعتلاق بعضها ببعض، وارتباطها وتلاحمها وتناسقها.

السابع: بيان أساليبه في البلاغة، وتنوع خطاباته وسياقاته.

الثامن: بيان ما اشتمل عليه من المحسنات البديعية على كثرتها، كالاستعارة، والكناية، والتعريض.

التاسع: بيان فواصل الآي، ومناسباتها للآي التي ختمت بها.

العاشر: مناسبة أسماء السور لها.

الحادي عشر: بيان أوجه اختيار مرادفاته دون سائرها.

الثاني عشر: بيان القراءات المختلفة، مشهورها، وشاذها، وما تضمنته من المعاني والعلوم، فإن ذلك من جملة وجوه إعجازه.

الثالث عشر: بيان وجه تفاوت الآيات المتشابهات في القصص وغيرها بالزيادة والنقص، والتقديم والتأخير وإبدال لفظة مكان أخرى، ونحو ذلك[34].

3- في العصر الحديث: ثم إن علم المناسبة بدأ يأخذ حيزا كبيرا من اهتمام المفسرين في العصر الحديث وقد بدأت عند المعاصرين كموضوع مهتم به في علوم القرآن الكريم ثم كموضوع مستقل ولم تصل في بداية أمرها لتكون علما مستقلا، وظهر ذلك جليا بعد أن قرر الأزهر تدريس مادة بعنوان: التفسير الموضوعي، وقد كان لكل كاتب نظرة معينة تجاه المناسبات فبعضهم تعامل معها بالنظر لموضوعات السور الواحدة وبعضهم خصها بتتبع الآيات ونحو ذلك، وممن كتب في ذلك الفراهي في تفسيره نظام الفرقان وكذلك النورسي في عدد من رسائله وكتبه والآلوسي في تفسيره الجامع الماتع والغماري في كتابه جواهر البيان في تناسب سور القرآن، ومن جملة النتائج العلمية المعاصرة في هذا الملف التفسيري:

أ- سيد قطب: فإن له جهدا في كتابه الظلال وفي كتابه المتعلق بالقصص القرآني، وقد جاءت مناسباته نابعة من نظرته الإجمالية للنص القرآني، وذلك أنه يذكر مقصد السورة ومحورها العام ثم يبين مناسبة الموضوعات الفرعية لذلك المقصد الذي جاءت السورة مؤكدة له، كما أنه يبين مناسبة كثير من الألفاظ

للسياق القرآني ومن ذلك قوله في سورة الكهف: (وهنا ينكشف العجب في شأن القلوب المؤمنة. فهؤلاء الفتية الذين يعتزلون قومهم، ويهجرون ديارهم، ويفارقون أهلهم. ويتجردون من زينة الأرض ومتاع الحياة. هؤلاء الذين يأوون إلى الكهف الضيق الخشن المظلم. هؤلاء يستروجون رحمة الله. ويحسون هذه الرحمة ظليلة فسيحة ممتدة. (ينشر لكم ربكم من رحمته) ولفظة (ينشر) تلقي ظلال السعة والبحبوحة والانفساح. فإذا الكهف فضاء فسيح رحيب وسيع تنتشر فيه الرحمة وتتسع خيوطها وتمتد ظلالها، وتشملهم بالرفق واللين والرخاء... إن الحدود الضيقة لتنزاح، وإن الجدران الصلدة لترق، وإن الوحشة الموغلة لتشف، فإذا الرحمة والرفق والراحة والارتفاق)[35]. فكان عمله جامعا بين النظر الموضوعي وبين تعلق الآيات ومناسبتها للألفاظ الواردة في السورة.

ب- سعيد حوى: وقد نص في مقدمة تفسيره أن جاء بنظرية جديدة في الوحدة القرآنية لا تقتصر على مناسبة الآية في السورة الواحدة أو مناسبتها لآخر السورة قبلها، وفي ذلك يقول: (إن الخاصية الأولى لهذا التفسير وقد تكون ميزته الرئيسية أنه قدم لأول مرة- فيما أعلم- نظرية جديدة في موضوع الوحدة القرآنية، وهو موضوع حاوله كثيرون وألفوا فيه الكتب ووصلوا فيه إلى أشياء كثيرة، ولكن أكثر ما اشتغلوا فيه، كان يدور إما حول مناسبة الآية في السورة الواحدة، أو مناسبة آخر السورة السابقة لبداية السورة اللاحقة، ولم يزيدوا على ذلك- فيما أعلم- هذا مع ملاحظة أن الموضوع الأول نادرا من استوعبه والتزم به في تفسير كامل للقرآن، وإذا التزم به فلم يكن ذلك على ضوء نظرية شاملة تحتوي مفاتيح الوحدة القرآنية.

ولقد من الله علي منذ الصغر أنني كنت كثير التفكير في أسرار الصلة بين الآيات والسور ووقع في قلبي منذ الصغر مفتاح للصلة بين سورة البقرة والسور السبع التي جاءت بعدها وهي بمجموعها تشكل القسم الأول من أقسام القرآن كما سنرى ذلك)[36]، كما وقد ناقش عددا من المناسبات التي ذكرها السابقون ووضع بعض الأمور والقيود التي تخدم نظريته في الوحدة الموضوعية التي تقوم على أساس المناسبة ومفهومها.

ج- محمد عبد الله دراز: فقد كتب فضيلة د. محمد عبد الله دراز في التناسب القرآني، وأطال النفس في مناسبات السورة الواحدة تحديدا، وألح في عدد من المواضع على ضرورة التعرض لذلك على الخصوص، فخرج القسم الثاني من كتابه (النبأ العظيم) مثالاً موفقاً في بيان جلالة (علم المناسبات) وضرورته في فهم كتاب الله الحكيم[37]. وقد تجلت مكانة هذا العمل في أنه جاء في سياق الرد على كثير من الشبهات المتعلقة بمصدرية القرآن وبيان إعجازه فكان بذلك حقيقا لأن يوصي شيخ البلاغيين في العصر الحديث الشيخ محمد أبو موسى[38] بضرورة حفظ هذا الكتاب واستظهار مباحثه.

د- وهبة الزحيلي: أورد الدكتور وهبة الزحيلي في تفسيره الموسوم بـ: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج عددا من المناسبات، فإنه قبل أن يشرع في تفسير الآيات وبيان معانيها الإجمالية فإنه يشير بشكل موجز لمناسبة هذه الآية لما قبلها، وقد يكتفي في كثير من الأحيان بقوله ومناسبة هذه الآيات لما قبلها ظاهر[39]، ومن أمثلة بيانه للمناسبات قوله: (بعد أن ذكر الله تعالى أصناف الناس الثلاثة: وهم المؤمنون، والكافرون، والمنافقون، أمر جميع الناس ومنهم مشركو مكة بعبادته والاستكانة والخضوع له بالطاعة، وإفراد الربوبية والوحدانية له، وعبادته دون الأوثان والأصنام والآلهة التي كانوا يعبدونها، لأنه تعالى هو خالقهم وخالق من قبلهم من آبائهم وأجدادهم، وخالق أصنامهم وأوثانهم وآلهتهم، ولأنه المنعم المتفضل على جميع الخلائق بخيرات الأرض والسماء)[40].

هـ- التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم: وهو عمل موسوعي صدر عن جامعة الشارقة، ترأس العمل فضيلة الدكتور مصطفى مسلم رحمه الله تعالى (ت:2021) مع عدد من أهل الاختصاص الدقيق،

وتعتبر الموسوعة أحد أهم المصادر الحديثة التي تناولت مفهوم المناسبات من جهة التمثيل والاستشهاد مما شكل نقلة نوعية مهمة للمشتغلين في ميدان علوم القرآن، وقد جاء في الموسوعة عدد من المناسبات منها:

- مناسبة اسم السورة لمحورها.
- المناسبة بين افتتاحية السورة وخاتمتها.
- المناسبة بين افتتاحية السورة وخاتمة ما قبلها.
- المناسبة بين مضمون السورة ومضمون ما قبلها.

ومثال ذلك: ما جاء في بيان المناسبة بين اسم سورة آل عمران ومحورها: (لم أقف على من فصَّل المناسبة بين اسم آل عمران ومحورها، وقد اقتصر بعضهم على أن وجه تسميتها بسورة آل عمران أنها ذكرت فيها فضائل آل عمران، وهم زوجته وأختها وزكريا عليه السلام كافل مريم بعد وفاة أبيها عمران، وقد وقع لي في المناسبة لبن اسم السورة ومحورها سبب لطيف ظاهر ودقيق في نفس الوقت، وذلك أن معظم الحوار في سورة آل عمران يدور مع النصارى، وأكبر خلاف مع النصارى هو في بشرية عيسى عليه السلام، كما أن معظم الحوار في سورة البقرة يدور مع اليهود، وحادثة ذبح البقرة وتلكؤ اليهود فيه هي أوضح حادثة تشير إلى طبيعتهم المكذبة المعاندة، وهي طبيعة متكررة في السورة.

وأما تسمية السورة باسم آل عمران فهو لدحض شبهة الألوهية عن عيسى عليه السلام، لأنه لا خلاف في أن مريم عليها السلام هي بنت عمران، وامرأة عمران هي أمها، وبالتالي فإن عيسى عليه السلام هو من آل عمران، إذن فاسم السورة يشير إلى النسب البشري الذي لا خلاف فيه لعيسى عليه السلام، وإن مجرد اسم السورة كاف في حسم هذا الخلاف) .[41]

ولا يخلو الجهد المبذول في الموسوعة من ملاحظات لا تنقص قيمته ولكنها كانت نتيجة اختلاف أقلام الباحثين وتعدد اهتماماتهم ونظراتهم تجاه القضايا القرآنية المختلفة.

و- عمر علي حسن عرفات: فقد كتب رسالة دكتوراة في العلاقة بين أسماء السور ومحاورها المختلفة ثم صدر عن ذلك كتاب بعنوان: دلالة أسماء السور على محاورها وموضوعاتها[42]، وفيه بين وجه العلاقة والمناسبة بين محاور السور وأسمائها، ثم بين ذلك ولخصه بخرائط ذهنية سهلة المأخذ، وسأضرب من سورة آل عمران مثالا على جهده في هذه المسألة حتى يتضح الفارق بين جهده وبين جهد أصحاب كتاب التفسير الموضوعي، فإنه قبل بيان المناسبة بين اسم السورة ومحورها تعرض لأقوال العلماء في تحديد محور السورة ثم رجح في ذلك قولا أردفه ببيان تفصيلي لمواضيع السورة وعلاقتها في هذا المحور فقال: (فهي سورة بيان الاصطفاء الخاص لآل عمران والاصطفاء العام لأمة الإسلام، وما نتج عنه من مواقف الأمم الأخرى) [43]، وهو من خلال ذلك يهدف إلى أن يمكن في نفس القارئ التوصل إلى وجه العلاقة بشكل تطبيقي من خلال استعراض أكبر عدد من الآيات في ذلك.

ل- محمد براء الصباغ: فقد كتب في ذلك بحثا بعنوان: العلاقة بين فضائل السور وموضوعاتها الفاتحة أنموذجا[44]، درس فيه التأصيل لقضية المناسبة بين الفضائل والموضوعات، وهو لون جديد من ألوان المناسبات جدير بالبحث والتمثيل أجاب من خلاله عن سؤال: هل كانت موضوعات السورة حقيقة بتلك الفضيلة دون غيرها؟ ثم اكتمل بحثه برسالة ماجستير نوقشت في عام 2018م، ومثال ذلك قوله: (لقد جاءت فضائل الفاتحة ناطقة عن موضوعاتها وليست نتيجة عشوائية، ومن تأمل موضوعات السورة المتباينة أدرك وجه مناسبة هذه الفضيلة العظيمة لتلك الموضوعات فكانت السورة بذلك حقيقة لأن تذكر بهذا الفضل العظيم والمنزلة الكريمة التي نص عليها النبي ﷺ)[45].

وبذلك يظهر جانب من جوانب تطور دلالة المناسبة عند المشتغلين بالقرآن وعلومه، وكيف أن المناسبة كانت في بداية أمرها تقتصر على المعنى اللغوي حتى باتت تعني علما متعدد الأركان متنوع الألوان له دلالاته الخاصة به وأساليبه المتفردة، وعلماؤه المشتغلون به عما سواه.

الخاتمة

الحمد لله ربّ العالمين وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فهذه جولة متواضعة أمضيتها في ربوع مفهوم المناسبة القرآنية وتطورها الدلالي، أجَلتُ فيها البصر وأمعَنت النظر، فرأيت أن أسجّل **النتائج** الآتية:

1- المناسبة القرآنية هي ما يعرف بها أوجه الارتباط باختلاف أنواعها في القرآن الكريم.

2- المناسبة القرآنية لم تظهر كمصطلح علمي له ما يميزه في القرون الثلاثة الأولى.

3- كل ما ورد من آثار ومرويات متعلقة بلفظ المناسبة في القرون الثلاثة الأولى كانت تشير للمعنى اللغوي، وأما حقيقة المعنى الاصطلاحي للمناسبة فكان غائبا عنها.

4- اختلف العلماء كثيرا في نشأة علم المناسبة، وأنكر بعضهم أن تكون بداية هذا العلم في القرن الرابع الهجري على يد النيسابوري.

5- كانت للزمخشري والرازي جهود مباركة فيما يتعلق بالمناسبة، وإن كان الرازي أكثر منه إيضاحا وتمثيلا واستدلالا بها حتى فضل بعضهم عمله على ما قام به البقاعي في كتابيه.

6- صرح القاضي المالكي ابن العربي على أهمية علم المناسبة غير أنه لم يكتب فيه واحتفظ بكثير من أسراره ولم ينشرها.

7- يعتبر البقاعي هو المؤسس الحقيقي لعلم المناسبات، وقد استفاد كثيرا ممن سبقه كالزركشي وأبي جعفر الغرناطي والحرالي وغيرهم.

8- ذكر السيوطي أنواعا متعددة للمناسبات وكتب في بعضها، ثم كثرت الكتابة في العصر الحديث عن المناسبات وخاصة ما يتعلق بالوحدة الموضوعية، والمقاصد الأساسية للسور القرآنية.

9- كان للدراسة الجامعية الأكاديمية دور إيجابي في تطور المناسبات والتعمق في النظرة الموضوعية بشكل عام لآيات القرآن وسوره.

10- رصدت في التفاسير القديمة إشارات للربط بين اسم السورة ومحورها وبين فضل السور وموضوعها ثم أفردت كثير من الدراسات المعاصرة في بحث هذه القضايا نظريا وتطبيقيا.

التوصيات:

1- على المنشغلين بعلوم القرآن إعادة النظر في نشأة علم المناسبات، وتحقيق ما كتب من مخطوطات متعلقة به.

2- وضع ضوابط وأسس علمية منهجية متعلقة في المناسبات تضمن عدم تكلف المفسر أوجها لا تليق مع النص الحكيم.

3- جمع تراث الإمام السيوطي فيما يتعلق بعلم المناسبة ودراسته وفق منهجية منضبطة.

4- بيان تعلق المناسبة القرآنية بعلوم اللغة العربية عامة والبلاغة بشكل خاص لا سيما علم مراعاة النظير الذي يدرس في علم البديع البلاغي.

فهرس المراجع

أولا: الكتب

1- ابن أبي الأصبع (ت: 654هـ)، عبد العظيم بن الواحد بن ظافر ابن أبي الإصبع العدواني، بديع القرآن، تحقيق: حفني محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، 1995م.

2- أبو السعود (ت:982هـ)، العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العلمي، لبنان- بيروت، 1998م.

3- أبو داود (ت:275هـ)، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داوود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، لبنان بيروت، 2004م.

4- سعيد حوى، 1424هـ، الأساس في التفسير، دار السلام، القاهرة، ط1، 1985م.

5- البقاعي (ت:885هـ)، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، مكتبة المعارف، السعودية الرياض، ط1، 1987م.

6- البقاعي (ت: 885هـ)، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآي والسور، دار الكتاب الإسلامي، مصر- القاهرة،1997م.

7- الترمذيّ (ت:279هـ)، أبو عيسى محمد بن عيسى الضحّاك، سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1975م.

8- د. وهبة الزحيلي، 1418هـ، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دمشق، دار الفكر المعاصر، 1418هـ.

9- مصطفى مسلم ونخبة من علماء التفسير، التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، كلية الدراسات العليا، جامعة الشارقة، 2010م.

10- الزبيدي (ت: 1205هـ)، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، 1379هـ.

11- الزركشي (ت:794هـ)، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد إبراهيم، بيروت-لبنان، دار عيسى البابي الحلبي، ط1، 1975م.

12- الزمخشري (ت: 538 هـ)، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط3، 1407هـ.

13- السّيوطي (ت:911هـ)، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة، مصر، 1974هـ.

14- الفيروز آبادي (ت:817هـ)، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005م.

15- دراز، محمد عبد الله دراز (ت:1377هـ)، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، اعتنى به أحمد مصطفى، دار القلم للنشر والتوزيع، 1426هـ-2005م.

16- مسلم (ت: 261هـ)، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق، نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة، دار طيبة، 2006م.

17- النّسائي(ت:303هـ)، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، سوريا-حلب، ط2، 1986م.

18- التلمساني (ت: 1041هـ)، شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1997م.

19- الحرالي (ت: 638هـ)، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير، تحقيق: محمادي بن عبد السلام الخياطي، أستاذ بكلية أصول الدين تطوان، الرباط، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، ط1، 1997م.

20- ابن فارس (ت: 395 ه)، أبو الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، حققه وضبطه: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، 1399ه – 1979م،

21- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (1250هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، 1414هـ
22- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (المتوفى: 1250هـ)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 2011م.
23- عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: 211هـ)، المصنف، دار التأصيل، 2015م.
24- الطبري، محمد بن جرير (310هـ)، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، جامع البيان، ت: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م.
25- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: 606هـ)، مفاتيح الغيب=التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.
26- الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، أبو جعفر (المتوفى: 708هـ)، البرهان في تناسب سور القرآن، تحقيق: محمد شعباني، وزارة الأوقاف، المغرب، 1990م.

ثانيا: الرسائل

1- عبد الله القرني، المناسبات في القرآن الكريم ودراسة تطبيقية من تفسير الرازي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، السعودية، 1413هـ.
2- عمر عرفات، دلالة أسماء السور على محاورها وموضوعاتها، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 2018.
3- محمد إقبال عروي، الوظيفة الترجيحية للسياق عند المفسرين، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث - قسم الدراسات والنشر والشؤون الخارجية، الإمارات، مجلد9، 2001م.

ثالثا: المقالات

1- الأنيس، د.عبد الحكيم الأنيس، أضواء على ظهور علم المناسبة القرآنية، مجلة الأحمدية، الإمارات-دبي، العدد الحادي عشر، 1423هـ.
2- الصباغ، محمد براء الصباغ، العلاقة بين فضائل السور وموضوعاتها الفاتحة أنموذجا، جامعة الشارقة، الإمارات، العدد1، المجلد 17، 2020م.

الهوامش:

[1]- ينظر الفيروز آبادي (ت:817هـ)، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005م، ص: 176. وينظر ابن فارس (ت: 395 ه)، أبو الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، حققه وضبطه: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، 1399ه – 1979م، (423/5)، والزبيدي (ت: 1205هـ)، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، 1379هـ، مادة نسب.

[2]- عبد الله القرني، المناسبات في القرآن الكريم ودراسة تطبيقية من تفسير الرازي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، السعودية، 1413هـ، ص: 18.

[3]- ينظر ابن أبي الأصبع (ت: 654هـ)، عبد العظيم بن الواحد بن ظافر ابن أبي الإصبع العدواني، بديع القرآن، تحقيق: حفني محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، 1995م. (149/1).

[4]- ينظر البقاعي (ت: 885هـ)، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآي والسور، دار الكتاب الإسلامي، مصر- القاهرة،1997م. (5/1).

[5]- وقد اختلف كثيرا في ترجمته وفي تحديد سنة وفاته، ينظر الأنيس، د/ عبد الحكيم الأنيس، أضواء على ظهور علم المناسبة القرآنية، مجلة الأحمدية، الإمارات دبي، العدد الحادي عشر، 1423هـ، ص:15.

[6]- الكواكب الدرية، المناوي (465/2).

[7]- ينظر شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني (ت: 1041هـ)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1997، (188/2).

[8]- ينظر بتمامه عند الشوكاني، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (1250هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، 1414هـ، (85/1).

[9]- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (المتوفى: 1250هـ)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت، (1/ 20).

[10]- البقاعي، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، (1/ 153).

[11]- عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: 211هـ)، المصنف، المكتب الإسلامي، بيروت، كتاب فضائل القرآن ـ باب تعاهد القرآن ونسيانه 365/3 رقم 5988.

[12]- ينظر الخبر المستفيض في ذلك كما عند الزركشي(ت:794هـ)، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد إبراهيم، بيروت-لبنان، دار عيسى البابي الحلبي، ط1، 1975م. (36/1)، السّيوطي (ت:911هـ)، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة، مصر، 1974هـ. (108/2) وغيرهما.

[13]- ينظر محمد إقبال عروي، الوظيفة الترجيحية للسياق عند المفسرين، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث ـ قسم الدراسات والنشر والشؤون الخارجية، الإمارات، مجلد9، 2001م، وكذلك ينظر الأنيس، عبد الحكيم الأنيس، أضواء على ظهور علم المناسبة القرآنية، مجلة الأحمدية، العدد الحادي عشر، 1423هـ، ص: 40 وما بعدها.

[14]- ينظر الزركشي: البرهان (36/1)، السيوطي: الإتقان (180/2)، السيوطي: أسرار ترتيب القرآن، الغماري: جواهر البيان في تناسب سور القرآن 15 مكتبة القاهرة ـ مصر.

[15]- ينظر الأنيس، عبد الحكيم الأنيس، أضواء على ظهور علم المناسبة القرآنية، مجلة الأحمدية، العدد الحادي عشر، 1423هـ، ص: 45-46.

[16]- الطبري، محمد بن جرير (310هـ)، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، جامع البيان، ت: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م، (398/11).

[17]- المصدر السابق (255/2).

[18]- المصدر السابق (400/11).

[19]- الزمخشري (ت: 538 هـ)، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط3، 1407هـ، (745/4).

[20]- المصدر السابق (444/4).

[21]- يراجع الزركشي، البرهان، (36/1)، السيوطي، الإتقان، (108/2)، البقاعي، نظم الدرر، (7/1)، الغماري، جواهر البيان، (14/1 -15)، البقاعي، مصاعد النظر، (138/1 - 139).

[22]- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: 606هـ)، مفاتيح الغيب=التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ، (110/10).

[23]- الرازي، مفاتيح الغيب، (516/6).

[24]- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (369/3).

[25]- هناك جدل في ترجمته ينظر الدكتور عبد الحكيم الأنيس، أضواء على نشأة علم المناسبات، ص: 60.

[26]- ينظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (36/1).

[27]- ينظر الدكتور عبد الحكيم الأنيس، أضواء على ظهور علم المناسبة، ص: 60، كما يجب التنبيه إلى أن الدكتور يرجح في وفاة النيسابوري المشتغل بعلم المناسبات في القرن السابع الهجري وليس في القرن الرابع.

[28]- المصدر السابق بتصرف يسير، ص: 56.

[29]- الحرالي (ت: 638هـ)، تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير، تحقيق: محمادي بن عبد السلام الخياطي، أستاذ بكلية أصول الدين تطوان، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي – الرباط، ط1، 1997م، ص:361.

[30]- أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، أبو جعفر (المتوفى: 708هـ)، البرهان فى تناسب سور القرآن، تحقيق: محمد شعباني، وزارة الأوقاف، المغرب، 1990م، (ص: 290).

[31]- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (35/1).

[32]- ينظر البقاعي، نظم الدرر، ص: 12

[33]- المصدر السابق، (421/5).

[34]- ينظر أسرار ترتيب القرآن للسيوطي، ص: 38.

[35]- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، مصر، ط: 32، 2003م، ص: 2262.

[36]- سعيد حوى (ت: 1989م)، الأساس في التفسير، دار السلام، القاهرة، 1424هـ، (21/1).

[37]- محمد عبد الله دراز (ت:1958م)، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، اعتنى به أحمد مصطفى فضيلة، دار القلم للنشر والتوزيع، 1426هـ-2005م.

[38]- العالم اللغوي وأستاذ البلاغة في جامعة الأزهر، له عدد من المؤلفات منها: (من أسرار التعبير القرآني، التصوير البياني، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، مدخل إلى عبدالقاهر الجرجاني) وغيرها الكثير.

[39]- د. وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، (146/2)

[40]- المصدر السابق، ص: 96.

[41]- ينظر د.مصطفى مسلم ونخبة من علماء التفسير، التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، كلية الدراسات العليا، جامعة الشارقة، ط1، 2020م، (416/1)

[42]- د. عمر عرفات، دلالة أسماء السور على محاورها وموضوعاتها، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 2018.

[43]- ينظر المصدر السابق، ص: 55 وما بعدها.

[44]- محمد براء الصباغ، العلاقة بين فضائل السور وموضوعاتها الفاتحة أنموذجا، جامعة الشارقة، المجلد 17، العدد1، 2020م.

[45]- المصدر السابق، ص: 24 وما بعدها.

مجلة الإحياء، المجلد: 22، العدد: 31، جوان 2022، ص - ص: 993 – 1004
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أثر التفكير الإيجابي والتوجه نحو الحياة على قلق المستقبل لدى طلبة الجامعة المقبلين على التخرج

Impact of Positive Thinking and Life Orientation on the Future Anxiety Among University Students Coming to Graduation

طالب الدكتوراه ياسين بلاح[1] أ.د/ سليمان جارالله
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة 1
مخبر تطوير نظم الجودة في مؤسسات التعليم العالي والثانوي
sdjarallah@gmail.com yacine.ballah@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2020/12/10 تاريخ القبول: 2022/03/16

الملخص:
تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن دور الأفكار الإيجابية ومستوى التوجه نحو الحياة وفق ما يعتقد الفرد انه ذو أهمية ومعنى في حياته وعلاقة كل ذلك بقلق المستقبل، ومعرفة أثرهما على درجة السيطرة على حالة التوتر وعدم الاطمئنان، وهذا لدى طلبة الجامعة المقبلين على التخرج من قسم علم النفس وعلوم التربية والأرطفونيا. تكونت عينة الدراسة من 147 طالبا وطالبة من خمس تخصصات لقسم علم النفس بجامعة باتنة1. تراوحت أعمارهم بين 22 و37 سنة. استعمل كل من سلم التفكير الإيجابي Scheier & Carver (1985) ترجمة عبد الستار (2010)، مقياس قلق المستقبل (شقير، 2005)، مقياس التوجه نحو الحياة (الأنصار، 2002). كشفت نتائج تحليل الانحدار المتعدد عن وجود أثر لكل من التفكير الإيجابي والتوجه نحو الحياة على خفض درجة قلق لمستقبل. كما بينت النتائج وجود فروق دالة إحصائيا في التوجه نحو الحياة حسب الحالة الاجتماعية ومستوى المعيشي لصالح متوسطي ومرتفعي المستوى. بينما لا توجد فروق في كل من المتغيرات الثلاثة حسب الجنس. وخلصت هذه الدراسة إلى أن توظيف الأفكار الإيجابية والتوجه نحو المستقبل لهما أثر قوي في خفض حالة التوتر وعدم الاطمئنان وبالتالي خفض درجة قلق المستقبل لدى الطلاب.
الكلمات المفتاحية: التفكير الإيجابي؛ التوجه نحو الحياة؛ قلق المستقبل؛ الطلبة الجامعيين.

Abstract:

This study aims at investigating the effect of positive thinking and life orientation on future anxiety among the university students who are going to graduate, and what one thinks is important and meaningful in his or her life to reduce stress and insecurity. The sample consisted of 147 students from five specialties in the Department of Psychology. Age ranged between (22 to 37) years. They have responded to positive thinking scale (Scheier & Carver (1985) traduced by Abesettar (2010), Future anxiety scale (Chakir, 2005) and life orientation test (Alansari, 2002). Results of multiple linear regression showed a negative relationship between both positive thinking and life orientation with future anxiety. Also, results showed that there is a statistically significant difference in positive thinking and life orientation between students who their economic status are average or higher than who are lower. But there is no statistically significant difference due to gender difference. We concluded that thinking factor has a strong impact in adjusting the level of degree of orientation towards life.
Key words: positive thinking; future anxiety; life orientation; path analysis; university students.

[1]- المؤلف المرسل.

مقدّمة:

يعتبر المستقبل والاهتمام به من الأولويات في حياة الطلبة، خاصة منهم المقبلين على التخرج. وهذه النظرة للمستقبل سواء إيجابية أو سلبية فإنها تؤثر في نظرتهم وتوجههم نحو الحياة بصفة عامة. كما تتأثر بنوعية التفكير الإيجابي وبمعتقداتهم التي تسمح لهم بوضوح الأهداف وإعطاء معنى لنوعية توجههم نحو الحياة، وبالتالي خفض درجة قلقهم نحو المستقبل. ولمفهوم قلق المستقبل صلة بالتفكير الإيجابي والتوجه نحو المستقبل كونهم متصلين ويتأثر بهما. ويلعب التفكير الإيجابي دور أساسي في هذه المعادلة مما يسمح بتكاملهما وتحديد نوع الرابطة بينه وبين التوجه نحو الحياة إيجابا وبينه وبين قلق المستقبل سلبا. والإيجابية هي بداية الطريق للنجاح فحين يفكر الشخص إيجابيا فإنه في الواقع يبرمج عقله ليفكر إيجابيا والتفكير الإيجابي يؤدي إلى الأعمال الإيجابية في معظم شؤون الحياة (السلطاني، 2010).

إن الشعور بقلق المستقبل يكون بدرجة منخفضة أو متوسطة أو مرتفعة، ويعود ذلك إلى نوع الرصيد المعرفي الموظف أثناء التفكير، أي بناء المكونات المعرفية والسلوكية التي يبديها الفرد. في حالة التفكير الإيجابي تنخفض حدته بفضل السيطرة على التوتر والضغط وغير ذلك من مصادر القلق والتي تخص قلق المستقبل. فالنظرة الإيجابية تسمح للفرد برفع من درجة التوجه نحو للمستقبل والعمل على تحقيق ذلك وفقا لمتطلبات الأهداف والتكيف مع المواقف والتغلب على الصعوبات التي تعترض مسار الفرد في الحياة. وبقدر ما يرتفع مستوى قلق المستقبل الذي يعني حسب تعريف صبري (2003، ص 5) حالة من التوتر وعدم الاطمئنان والخوف من التغيرات غير المرغوبة في المستقبل؛ فإن في حالة عدم وضوح ولبس كبير. والتوجه للمستقبل حسب تعريف بدر (2003، ص 34) هو تطلع الفرد الدائم نحو المستقبل كسبيل لبلوغ الأهداف وتحقيق الإشباع.

إن الإحساس بالهدف في الحياة من العوامل المهمة في تحقيق التوافق النفسي وإعطاء معنى للحياة. بينما الفرد الذي يفشل في إيجاد المعنى والهدف في الحياة فإنه يعاني من الفراغ والملل واليأس وعندما يعتقد الفرد أنه عديم القيمة وليس له هدف في حياته فإنه من المؤكد أن يصبح عرضة للعديد من الاضطرابات النفسية كالقلق والاكتئاب (معوض، 2000، ص 114). وتوصلت دراسة Rappaport (1993,P 202) إلى أن الهدف من الحياة يرتبط سلباً بقلق المستقبل عند كبار السن.

من السمات والمدركات التي يمكن اعتبارها من المحددات ذات أهمية في تطوير عامل الثقة لدى الطالب وتعزيز ما يقوله لنفسه هو بناء صورته الذهنية عن ذاته والأداء الجيد. بينما إثبات الذات هو تلك العملية الموجهة لحديث الذات لتفعيل قدراته ومهاراته الإيجابية قيد التحصيل إضافة إلى مكتسباته ومعارفه العلمية. ويلجأ إلى المعارف لتوظيفها في السيطرة على أفكاره وتوجيهها بالاتجاه الذي يريده ويبعد الأفكار السلبية من ذهنه. بينما إذا كانت المكتسبات المعرفية والمعارف المستنبطة تتعلق أكثر بالخطر المرتقب أو المتوقع فهي تعبر عن حالة القلق.

توصلت دراسة احمد (2000، ص 32) إلى وجود علاقة ارتباط سلبية بين قلق المستقبل وبين مستوى الطموح. مما يعني أيضا أن التوجه نحو المستقبل يؤثر على قلق المستقبل مما يؤدي إلى انخفاضه في حالة وجود طموح وتوجه نحو الحياة. بينما تناولت دراسات أخرى دور العوامل الديموغرافية على درجة القلق واليأس من المستقبل، مثل الجنس والمستوى الاقتصادي. وتوصلت دراسة الشافعي (1996، ص 19)، إلى أن الذكور وذوي الدخل الضعيف هم اكثر قلق من المستقبل، وأن الحالة الاجتماعية (متزوج، أعزب) أعزب والعمر 18 -30) هم أكثر شعورا بقلق المستقبل. بينما توصلت دراسة غريب (1994، ص 31) إلى وجود

علاقة سالبة بين العمر وبين القلق، كما يشير (الأنصاري، 2004، ص 337) إلى أن الإناث أكثر قلقاً من الذكور، كما أشارت دراسة Mook, Kleijn & Ploeg (1992) إلى أنه لا توجد فروق حسب الجنس في درجة التوجه نحو الحياة.

تبرز أهمية البحث في الدور الذي يلعبه التفكير الإيجابي ومدى التوجه نحو الحياة في التأثير على مستوى حالة القلق والخوف من المستقبل لدى الطلبة الجامعيين، كما أنه يمكن أن يساهم في بناء برامج إرشادية. كما يفيد في تنمية وتطوير طرق بناء وظيفة التفكير الإيجابي في المراحل المختلفة من التعليم وتوضيح آلية تأثيرها في عملية التحكم والسيطرة على التوتر الذي ينشأ عن حالة قلق المستقبل. ويسمح بوضع تلك الرغبة المتمثلة في التوجه نحو الحياة في إطارها السليم حيث تقبل التغيرات إيجابيا والتكيف مع الصعوبات.

ويهدف البحث الحالي إلى معرفة تأثير التفكير الإيجابي على تخفيض درجة قلق المستقبل لدى الطلبة المقبلين على التخرج، وبالتالي التوجه نحو الحياة بصورة سليمة وباطمئنان. كما يهدف البحث إلى التعرف على الفروق حسب المتغيرات الديموغرافية (السن والجنس والمستوى الاقتصادي والحالة الاجتماعية).

1- التفكير الإيجابي وبناء التوجه نحو الحياة

العقلية غير المرئية التي يقوم بها الدماغ لعرض مثير يتم استقباله عن طريق يعتبر التفكير سلسلة من النشاطات واحدة من الحواس الخمسة أو أكثر بحثا عن معنى في الموقف أو الخبرة (أزد حسن، 2014، ص125). يستطيع الفرد أن يفكر بإيجابية ويزيل الكثير من المشاعر غير المرغوب فيها. ولقد اهتم علم النفس الإيجابي بتنمية خصال الشخصية الإيجابية، من قدرات وسمات وخصائص ومهارات وتطويرها، ويعتبر التفكير الإيجابي أحد اهتماماته، كون عملية التفكير الإيجابي تجعل الفرد قادرا على إبعاد الأفكار السلبية من مجال النشاط الذهني والثقة بما يمتلكه من معارف وخبرات في مواجهة المواقف التي تعترض حياة الفرد اليومية. كون ذلك يسمح بتصور تلك المواقف واتخاذ القرارات المناسبة للتعامل معها باعتماد تلك الأنماط المعرفية التي سبق له وان اكتسبها وتعلمها. ذلك يسمح أيضا على تغيير أو تعديل أو ابتكار الأفكار لتحقيق أفضل مستويات التعامل مع المواقف المختلفة والتصورات المعرفية السلبية والإيجابية. ومن هنا تكمن أهمية البحث في كون الأفكار الإيجابية تساعد في بناء التغلب على القلق بصورة عامة وقلق المستقبل بصفة خاصة، وذلك من خلال إعادة الثقة بالنفس وتوظيف الأفكار والأفعال الإيجابية. الإيجابية هي بداية الطريق للنجاح فحين يفكر الشخص إيجابيا فانه في الواقع يبرمج عقله ليفكر إيجابيا والتفكير الإيجابي يؤدي إلى الأعمال الإيجابية في معظم شؤون الحياة (بايلس وسيلجمان، 2009، ص9). وأشارت علة وبوزاد (2016) إلى ارتفاع التفكير الإيجابي لدى الطلبة الجامعيين خاصة التقبل الإيجابي للاختلاف حب التعلم والتفتح المعرفي الصحي، والضبط الانفعالي، بينما توصلت الدراسة إلى وجود فروق في التفكير الإيجابي لصالح الإناث.

العمليات المعرفية النفسية ذات طابع تفكير إيجابي مثل، التفاؤل، الضبط الانفعالي، الشعور بالرضا، تقبل الذات، والتحكم في العمليات العقلية، تقبل المسؤولية الشخصية. تسهل حالة التوجه نحو الحياة في صورتها التفاؤلية وتقلل من جوانبها التشاؤمية التي تتغذى أكثر من التفكير السلبي وحالة قلق المستقبل. حيث يشير توفلر (1990، ص 449) إلى أن أكثر الأفراد قدرة على التكيف هم أولئك الذين يستجيبون في الوقت المناسب ويعيشونه حقاً ويحسون بالشوق للمستقبل ليس قبولاً واستسلاما لمصائب الغد ولا إيمانا اعمى بالتغير من اجل التغيير بحد ذاته وإنما فضولا قويا واندفاعا نحو معرفة ماذا سيحدث في المستقبل.

يتضمن مفهوم التوجه نحو الحياة، التوقعات المستقبلية للأحداث، عند استقراء الأحداث الراهنة يتفاءل الفرد إذا كانت سعيدة، ويتشاءم إذا كانت الأحداث محزنة. ويختلف الناس في تفسيرهم للواقع الذي يعيشون فيه، كما يختلفون في طريقة رؤيتيـهم وتوجههم نحو الحياة، فبعضهم تكون نظرته إيجابية، ويعتقدون بإمكانية تحقيق

رغباتهم في المستقبل، كما يكون لديهم إيمان بحدوث الخير أو الجانب الجيد من الأشياء، أما بعضهم الآخر فيمتلك نظرة سلبية، ولديهم إيمان أن الشر والجانب السيئ هو ما سيحدث معه في المستقبل (الأنصاري، 1998، 12). التو جه للمستقبل هو تصور الأفراد لما يتعلق بمستقبلهم، إنه ما يظهر في تقاريرهم الذاتية ويتضمن ما يعتقده الفرد انه ذو أهمية ومعنى في حياته وهو مهم لدافعية الأفراد، أنه ليس ما تذهب إليه إنما ما تبنيه وهو خلفية التي يظهر عليها الأهداف والخطط والاكتشافات والخيارات وصنع القرار (Seginer , 2003,P.35). التوجه نحو الحياة من حيث هوالاعتقاد والتوقع الإيجابي يدل على مدى تمتع الإنسان بالصحة النفسية السليمة، إذ أن ذلك يعني تحمس الفرد للحياة والرغبة الحقيقية في أن يعيشها.

التفكير الإيجابي إذا توافرت له بيئة إيجابية ينشأ عنه تصرف إيجابي أيضا، أما إذا كانت البيئة يغلب عليها طابع السلبية فإنها ستؤثر على طريقة تفكيره، التفكير الإيجابي يقلل كما يحد من مجال اليأس والشك بالاعتقاد انه سوف يتغلب على حالة القلق من المستقبل وتجعله يطمئن ويثق في قدرته على تحقيق أهدافه وطموحاته في مشوار حياته. قدرة الفرد الإرادية على تقويم أفكاره ومعتقداته والتحكم فيها، وتوجيهها اتجاه تحقيق ما توقعه من النتائج الناجحة، وتدعيم حل المشكلات، ومن خلال تكوين أنظمة وانساق عقلية منطقية ذات طابع تفاؤلي للوصول إلى حل المشكلة (الرقيب، 2006، ص 9). بناء انساق فكرية معرفية يعتمدها الفرد في التفكير الإيجابي بإمكانها تقويم الأفكار السلبية التي تولدها حالة الشعور بقلق المستقبل التي تغذيها أنواع المخاوف والتوقعات السيئة.

ويرى Seligman (1995) أن النكسات والأحداث المزعجة التي تواجه المتفائلين هي نفسها التي تواجه المتشائمين، لكن المتفائلين يقاومونها بشكل أفضل، فهم ينهضون من جديد حتى عندما تكون حياتهم قاسية وصعبة خلال العمل، ، فالمتفائل شخص مرن وحيوي، وهو أكثر إنجازا ويتمتع بمستوى صحي أفضل، وربما حياة أطول. التوجه نحو الحياة حسب وجهة نظر الباحثين هو تقييم الفرد لنوعية الحياة التي يعيشها ويعتمد على مقارنة المكافآت و مستوى الحياة التي يعيشها، وعلى النظرة الإيجابية والاعتقاد أن الأحداث والمواقف والتصرفات تنزع نحو السعادة. والأمل في تحقيق الرغبات في المستقبل بالإضافة إلى الاعتقاد باحتمال حدوث الخير والجيد من الأشياء بدلا من حدوث الشر أو الجانب السيء.

2- قلق المستقبل

قلق المستقبل مرده إلى التوقعات السلبية وما يحمله المستقبل من مفاجآت وتغيرات تتخطى قدرة الفرد على التكيف معها مما يجعله في حالة التوتر النفسي الشديدة. وتشير بعض الدراسات (Housman 1998, p 10) إلى أنه من بين اكثر ما يجعل الفرد قلقاً هو الخوف من كل الأشياء السيئة التي يمكن أن تحدث مستقبلا، الوحدة وابتعاد الناس عنه و الخوف من المرض وخصوصاً الأمراض الخطيرة، الوقوع في حالة الفقر والعوز، فقدان منصب العمل والبطلة. إضافة إلى عدم القدرة على اتخاذ قرار مصيري الأن وفي المستقبل. وكذلك الخوف من عدم العثور على الشريك المناسب أي الزواج، رفض الأخرين له وعدم قدرته على إقامة علاقة حميمة مع الأشخاص الأخرين. ويعتبر أيضا الخوف من الموت ضمن قلق المستقبل. كل ذلك من زيغ عملية التفكير واعتماد جانب التفكير السلبي، مما يتطلب التحول نحو تفكير إيجابي لتقويم ذلك.

يعتبر توفلر (1990، ص 449) أنه كلما كان التفكير في المستقبل بموضوعية أكثر كان الواقع أكثر راحة وتأكيداً لمشاعر صورة انخفاض مستوى الشعور بقلق المستقبل وارتفاع مشاعر الاطمئنان والتوازن.
ويؤكد الزبيدي (1998، ص. 12) أن القلق من المستقبل هو من اهم خمسة مشكلات يعاني منها الطلاب في الجامعة، والتي تتصل بصميم وجوده وحاجاته الإنسانية الآنية كما تتصل بصورة أساسية بغموض وقتامة الصورة المستقبلية. فالإنسان يتطبع دائما إلى تبوء مركز اجتماعي لتحقيق الذات وهي من صميم وجوده التي

يعمل على إثباتها في مسار حياته. ومن جانب آخر، فإن توظيف المكتسبات المعرفية الإيجابية والتحكم في الانفعالات خاصة منها السلبية تحد من سيطرة حالة القلق من المستقبل. تؤكد دراسات عديدة (Eysenk, 1992,P. 32 ; Zaleski, 1996 ,P.166) أن مكونات قلق المستقبل معرفية منها انفعالية وهي ترتبط عادة بالخطر وتركز على المغالاة في إشارات تهديد أو خطر قريب الحدوث وبالتالي مستقبل سلبي.

بينما توصلت دراسة الصبوه وآخرون (1991) إلى أن اهم المشكلات النفسية للطلبة سواء في الكليات العلمية لدى الطلبة المتفوقين والمتأخرين دراسياً من جهة وطلبة السنة الأولى والنهائي من جهة أخرى ولكلا الجنسين (ذكور، إناث) هي الخوف والقلق من الامتحانات يليها الخوف من المستقبل ثم الشعور بالذنب.

أما المشكلات الخاصة بالمستقبل بعد التخرج فكانت لكل المجموعات هي ارتفاع نفقات الزواج وصعوبة الحصول على عمل (الصبوة وآخرون، 1991، ص171). بينما أظهرت دراسة عيد (2002، ص 79-80) أن القلق خبرة وجودية كامنة وملازمة لوجود الإنسان وأن الإنسان يخبر القلق على أنحاء شتى فمنبع القلق هو العالم من حيث هو كذلك أما موضوع القلق فهو إمكانية أن نكون موجودين في العالم.

3- إشكالية وفرضيات البحث

هذه الدراسة تستهدف الكشف عن التفكير الإيجابي والنوجة نحو الحياة ودورهما في مستوى درجة قلق المستقل لدى ا لطلاب الجامعيين المقبلين على التخرج. والتعرف إلى أي مدى يتجسد دور التفكير الإيجابي في تقوية الثقة بالنفس وتحكم الطالب في أفكاره والتطور المعرفي الذي حصل خلال تكوينه الجامعي، والتقبل الإيجابي للمستجدات. وذلك لإعطاء تصور لمعنى الحياة المستقبلية واستقراء الأحداث الحالية وتفاعل الطالب بمستقبل يحقق فيه أهدافه. وكل ذلك يسمح بمعرفة أثرها على مستوى قلق المستقبل. وبالاستناد إلى نتائج الدراسات الواردة في الفقرات السابقة. نفترض وجود علاقة ارتباط قوية بين كل من المتغيرات الثلاثة؛ وكذلك وجود أثر سلبي لكل من التفكير الإيجابي والتوجه نحو الحياة على قلق المستقل. ثم التعرف على الفروق في كل من مستوى التفكير الإيجابي والتوجه نحو الحياة وفي مستوى قلق المستقبل حسب المتغيرات: الجنس والعمر والمستوى الاقتصادي والتخصص في الماستر.

4- تحديد المصطلحات

4-1- **التفكير الإيجابي:** يعرف بأنّه التفاؤل بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى والنظر إلى الجميل في كل شيء والبحث عن الجانب المثير في الحياة وان كانت ومضة ضوء (بكار، 2013، 45). ويعرف إجرائيا إجرائيا من خلال الدرجة التي يتحصل عليها الفرد عن طريق الإجابة عن مقياس التفكير الإيجابي المستخدم في هذا البحث.

4-2- قلق المستقبل، هو حالة من التوتر وعدم الاطمئنان والخوف من التغيرات غير المرغوبة في المستقبل وفي الحالة القصوى فانه يكون تهديداً بان هناك شيئاً ما غير حقيقي سوف يحدث للشخص (p. 165 Zaleski,1996,). وفي هذا البحث اعتمدنا على تعريف مسعود (2006، ص 15) وهو الشعور بالانزعاج والتوتر والضيق عند الاستغراق في التفكير به والإحساس بأن الحياة غير جديرة بالاهتمام مع فقدان الشعور بالأمن والطمأنينة نحو المستقبل. وإجرائيا هي الدرجة المتحصل عليها عن طريق الإجابة عن مقياس قلق المستقبل الوارد في هذا البحث.

4-3- التوجه نحو المستقبل: هو تصور الأفراد لما يتعلق بمستقبلهم، إنه ما يظهر في تقاريرهم الذاتية ويتضمن ما يعتقده الفرد انه ذو أهمية ومعنى في حياته وهو الخلفية التي يظهر عليها الأهداف والخطط والخيارات واتخاذ القرارات. إجرائيا هي الدرجة التي يحصل عليها الطلبة عن طريق الإجابة عن مقياس التوجه نحو المستقبل المستخدم في هذا البحث.

5- منهجية

اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي، تم تطبيق الاختبارات بصورة جماعية. تتم الإجابة على المقاييس خلال 25 دقيقة. واستعمل برنامج SPSS.V.23 لتحليل البيانات واستخدمت كل من الأساليب الإحصائية الوصفية، وعلاقة الارتباط واختبار ت وتحليل التباين الأحادي وتحليل الانحدار المتعدد.

5-1- العينة: شملت عينة الدراسة على 147 طالبا وطالبة في الماستر2 المقبلين على التخرج بقسم علم النفس وعلوم التربية والأرطفونيا، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة باتنة1. ويلخص الجدول (1) خصائص عينة الدراسة.

جدول 1: خصائص عينة الدراسة

خصائص العينة		العدد	النسبة %
الجنس	إناث	121	82.3
	ذكور	26	17.7
السن	من 22 إلى 27 سنة	93	63.3
	من 28 إلى 32 سنة	25	17.0
	من 33 إلى 37 سنة	29	19.7
الحالة الاجتماعية	أعزب	103	70.1
	متزوج	44	29.9
المستوى الاقتصادي	منخفض	65	44.2
	متوسط	59	40.1
	مرتفع	23	15.6
التخصص	علم النفس المدرسي	22	15.0
	التوجيه والإرشاد	24	16.3
	ارطفونيا	25	17.0
	علم النفس العيادي	29	19.7
	علم النفس الصحة	15	10.2
	علم النفس التنظيم والعمل	15	10.2
	علم النفس المرور	17	11.6

يوضح الجدول أعلاه أن نسبة الإناث (82.3 %) ونسبة الذكور (17.7 %). وتراوحت أعمار أفراد العينة بين 22 و 37 سنة (متوسط =24.64 انحراف معياري= 5.12) و تم تصنيفهم إلى ثلاث فئات، الأولى من 22 إلى 27 سنة (63.3 %) و الثانية من 28 إلى 32 سنة (17 %) و الثالثة من 33 إلى 37 سنة (19.7 %). وحسب الحالة الاجتماعية إلى نوعين، أعزب (70.1 %) ومتزوج (29.9 %). وحسب إقرارهم لمستواهم الاقتصادي، فقد تم تصنيفهم إلى ثلاثة فئات (منخفض ومتوسط ومرتفع). بينما أفراد العينة يمثلون سبعة تخصصات في علم النفس، حيث كانت نسبة طلبة علم النفس العيادي (70.1 %) وهي الأكبر، وأدنى نسبة (10.2 %) في كل من علم النفس الصحة وعلم النفس التنظيم والعمل.

5-2- الأدوات

5-2-1- مقياس التفكير الإيجابي: اعده عبد الستار إبراهيم (2010)، تتكون الصورة المختصرة للمقياس من 50 عبارة موزعة على 10 أبعاد. وهي: التوقعات الإيجابية والتفاؤل، الضبط الانفعالي والتحكم في العمليات العقلية العليا، حب التعلم والتفتح المعرفي الصحي، الشعور العام بالرضا، التقبل الإيجابي للاختلاف عن الآخرين، السماحة والأريحية، الذكاء الوجداني، تقبل غير مشروط للذات، تقبل المسئولية الشخصية، المجازفة

الإيجابية. حيث تكون الإجابة على البنود (نعم =1 أو لا =0) وتتراوح الدرجة الكلية ما بين (0 و50 درجة). يتميز المقياس في نسخته الأصلية بخصائص سيكوميترية جيدة، وبلغ معامل الثبات في عينة هذه الدراسة (0.85) وهي درجة مرتفعة.

5-2-2- مقياس قلق المستقبل: قامت بإعداده زينب محمود شقير (2005)، يتكون من (28) فقرة موزعة على خمس محاور، المتمثلة في القلق المتعلق بالمشكلات الحياتية، قلق الصحة وقلق الموت، القلق الذهني (قلق التفكير في المستقبل)، اليأس في المستقبل، الخوف والقلق من الفشل في المستقبل. يتم تقدير العبارات على مقياس متدرج وفق سلم ليكرت على خمس درجات (4= دائما إلى 0= لا)، وعندما يكون اتجاه البنود نحو قلق المستقبل إيجابي تكون هذه التقديرات في اتجاه عكسي. وتتراوح الدرجة الكلية للمقياس ما بين (0 – 112 درجة). ويمكن تحديد أربعة مستويات قلق مستقبل، مرتفع جدا من 91-112درجة، مرتفع من 60-90 درجة، متوسط من 22-44، منخفض من0-25 درجة. يتميز المقياس في نسخته بخصائص سيكوميترية جيدة، حيث معامل ألفا كرونباخ (0.88) ودرجة صدق المحك مقياس القلق (0.87). وبلغ معامل الثبات في عينة هذه الدراسة (0.82) وهي درجة مرتفعة.

5-2-3- مقياس التوجه نحو الحياة: اعده Carver & Scheier (1985)، قام بترجمته بدر الأنصاري (2002). ويتكون من بعدين، الاتجاه التفاؤلي والاتجاه التشاؤمي ويحوي على 12 بندا. يتم تقدير درجة البند وفق سلم ليكرت من 0 إلى 4 درجات، تتراوح الدرجة الكلية للمقياس ما بين (12 – 60 درجة). للمقباس خصائص سيكوميترية جيدة، حيث معامل ألفا كرونباخ (0.88). وبلغ معامل الثبات في عينة هذه الدراسة (0.82) وهي درجة مرتفعة.

6- النتائج

6-1- العلاقة بين متغيرات الدراسة: نصت الفرضية الأولى على أنه توجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين التفكير الإيجابي والتوجه نحو الحياة وقلق المستقبل لدى الطلاب المقبلين على التخرج. تم حساب درجات المتوسطات والانحرافات المعيارية لكل من المتغيرات، ثم حساب معاملات الارتباط بيرسون. ويوضح الجدول (2) النتائج الإحصائية الوصفية المتمثلة في المتوسطات والانحرافات المعيارية في كل من المتغيرات الثلاثة.

جدول 2: المتوسطات والانحرافات المعيارية في كل من المتغيرات الديموغرافية

المتغيرات	الفئات	التفكير الإيجابي م(ع)	قلق المستقبل م(ع)	التوجه نحو الحياة م(ع)
الجنس	إناث	42.03 (7.90)	32.11 (16.68)	43.45 (6.24)
	ذكور	43.69 (7.65)	32.88 (16.47)	43.42 (5.52)
السن	من 22 إلى 27 سنة	41.55 (7.74)	32.90 (16.35)	43.20 (6.24)
	من 28 إلى 32 سنة	43.92 (8.03)	28.88 (15.12)	44.64 (5.73)
	أكبر من 33 سنة	43.45 (8.02)	33.03 (18.67)	43.17 6.04)(
الحالة الاجتماعية	أعزب	42.00 (8.23)	31.79 (15.80)	43.45 (6.36)
	متزوج	43.09 (6.93)	33.32 (18.46)	43.43 (5.51)
المستوى الاقتصادي	منخفض	40.43 (9.38)	35.71 (18.31)	41.63 (6.44)
	متوسط	44.00 (5.80)	30.34 (14.54)	44.47 (5.24)
	مرتفع	43.39 (6.79)	27.35 (14.95)	45.91 (5.91)
التخصص	علم النفس المدرسي	43.23 (6.89)	29.50 (19.74)	44.09 (5.71)

	التوجيه والإرشاد	40.75 (8.91)	37.04 (16.86)	42.92) (6.14
	ارطفونيا	40.84 (6.33)	29.00 (11.03)	45.00 (5.38)
	علم النفس العيادي	45.07 (6.78)	29.93 (17.20)	44.34 (6.69)
	علم النفس الصحة	44.73 (5.76)	32.33 (14.19)	41.33 (5.23)
	علم النفس العمل والتنظيم	36.13 (10.95)	38.87 (18.42)	39.67 (8.33)
	علم النفس المرور	44.24 (6.77)	31.82 (17.48)	44.71 (3.29)
كل العينة، م(ع)		342,3 (7.86)	32,245 (16.59)	43,442 (6.10)

- م = متوسط؛ (ع) = انحراف معياري

تبين النتائج أن درجات المتوسطات في كل من الاختبارات لدى الفئات المختلفة أنها متقاربة جدا. حسب الجنس، فإن درجة متوسط التفكير الإيجابي لدى الذكور (43.69) اكبر منها لدى الإناث (42.03)، وأنها اكثر تقاربا في كل من المتغيرات قلق المستقبل والتوجه نحو الحياة، وحسب متغير السن (32.11 و32.88؛ 43.42 و 43.45) على التتالي وحسب الحالة الاجتماعية (31.79 و33.32؛ 43.43 و43.45) على التتالي.

وحسب المستوى الاقتصادي، فإن درجة متوسط التفكير الإيجابي تراوحت بين (40.43 و44.00) وأن كل قيم درجات متوسطات هذه الأنواع من الفئات الديموغرافية هي من ضمن قيم الفئة المتوسطة في مقياس قلق المستقبل. وحسب التخصص في الماستر، درجة متوسط التفكير الإيجابي هي الأكبر لدى فئة علم النفس العيادي (45.07)، وهي الأدنى لدى فئة علم النفس العمل والتنظيم (36.13). بينما نجد دائما تقارب في درجات المتوسطات في كل من قلق المستقبل (38.87) والتوجه نحو الحياة (39.67).

جدول 3: معاملات الارتباط بين المتغيرات

	1	2	3
1- التفكير الإيجابي	-	-.654**	.514**
2- قلق المستقبل		-	-.603-**
3- التوجه نحو الحياة			-

- ** دال عند مستوى < 0.01

يبين الجدول (3) نتائج معاملات الارتباط بين المتغيرات الثلاثة. حيث أن كل من المتغيرين التفكير الإيجابي والتوجه نحو الحياة يرتبطان فيما بينها إيجابيا (514.) ذو دلالة إحصائية عند مستوى اقل من 0.01؛ بينما يرتبط كل منها سلبيا مع متغير قلق المستقبل وعلى التوالي (654.-، 603.-)، وذات دلالة إحصائية عند مستوى اقل من 0.01.

6-2- أثر التفكير الإيجابي والتوجه نحو الحياة على قلق المستقبل: نصت الفرضية الثانية على أنه يوجد اثر سلبي دال إحصائيا لكل من التفكير الإيجابي والتوجه نحو الحياة على قلق المستقبل لدى عينة الطلبة. ولفحص الفرضية تم استعمال أسلوب تحليل الانحدار المتعدد لمعرفة قوة العلاقة بين كل من المتغيرين المستقلين التفكير الإيجابي والتوجه نحو الحياة وأثرهما على المتغير التابع قلق المستقبل. ويوضح (جدول 4) ملخص نموذج تحليل الانحدار المتعدد.

جدول 4: ملخص نموذج تحليل الانحدار

النموذج	ر	$ر^2$	$ر^2$ المعدلة	الخطأ المعياري	ف	الدلالة
-1	,724	,524	,518	12.60	108.18	.000

تبين النتائج أنه توجد علاقة ارتباط قوية بين المتغيريات (ر= 0,724)، وان هذه العلاقة في النموذج ($ر^2$= 0,524) فسرت 52.4 % من تباين درجة قلق المستقبل. وهو ما يدل على جودة توفيق النموذج. كما بينت أن قيمة التباين (ف =108.18؛ دالة عند مستوى أقل من 0.001). مما يوضح أن البيانات موافقة للنموذج.

تبين نتائج تحليل الانحدار (جدول 5) لأهم المعاملات أن هناك علاقة تأثير سلبية ذات دلالة إحصائية للمتغيرين المستقلين التفكير الإيجابي على المتغير التابع قلق المستقبل (بيتا(Beta) = - 0.65؛ ت = - 10.40 مستوى دلالة أقل من 0.001).

جدول 5: نتائج تحليل الانحدار

النموذج		B	خطأ معياري	Beta (بيتا)	ت
1	**(الثابت)**	116,873	7,120		***16,416
	التفكير الإيجابي	-,986	,141	-,467	***-6,968
	التوجه نحو الحياة	-,988	,182	-,363	***-5,420

*** دال عند مستوى < 0.001.

تدل هذه النتائج على أن ارتفاع مستوى التفكير الإيجابي التوجه نحو الحياة لدى الفرد لها أثر كبير على انخفاض درجة قلق المستقبل. ويبين التمثيل البياني لمعادلة الانحدار (شكل 2) أنه كلما ارتفع التوجه نحو الحياة كلما انخفض مستوى قلق المستقبل وفقا للمعادلة التالية:

قلق مستقبل=116,87-0.986 x التفكير الإيجابي- 0.988 x توجه نحو الحياة.

كلما ارتفع كل من التفكير الإيجابي والتوجه نحو الحياة بدرجة واحدة انخفض قلق المستقبل ب قيمة 1.974.

6-3- الفروق حسب المتغيرات الديموغرافية: تنص الفرضية الثالثة على أنه لا توجد فروق ذات دلالية إحصائية في كل من التفكير الإيجابي والتوجه نحو الحياة حسب كل من متغير الجنس والسن والحالة الاجتماعية والمستوى الاقتصادي والتخصص لدى عينة الطلبة. أجريت عملية مقارنة المتوسطات واستعملت كل من إحصائية 'ت' وإحصائية 'ف' للتحقق من ذلك. ويوضح الجدول (6) النتائج المتحصل عليها.

جدول 6: الفروق بين درجات متوسطات المتغيرات حسب الجنس والسن والحالة الاجتماعية والمستوى الاقتصادي والتخصص

المتغيرات	الجنس 'ت'	السن 'ف'	الحالة الاجتماعية 'ت'	المستوى الاقتصادي 'ف'	التخصص 'ف'
التفكير الإيجابي	0,976	1,808	,435	*3,136	*3,157
التوجه نحو الحياة	,0180	*3,654	,393	*6,159	1,894
قلق المستقبل	,2160	,272	,273	2,384	1,093

* دال عند مستوى <0.05 ؛ ** دال عند مستوى< 0.01

بينت النتائج أن كل قيم ('ت' = 0,976) غير دالة إحصائيا عند مستوى الدلالة أقل من 0.05، أي لا توجد فروق بين الإناث والذكور في درجات متوسطات كل من متغيرات التفكير الإيجابي ('ت' 0,976) والتوجه نحو الحياة (ت = 0,976) وقلق المستقبل (ت = 0,976)؛ كما لا توجد فروق حسب الحالة الاجتماعية (اعزب و متزوج).

أوضحت نتائج تحليل التباين في درجات المتغيرات حسب السن وجود فروق ذات دلالة إحصائية في درجات متوسطات التوجه نحو الحياة (ف = 3,654، دالة عند مستوى اقل من 0.05) بين الفئة الأولى 22-27 سنة (والفئة الثالثة 33- 37سنة، وهي لصالح هذه الأخيرة. وحسب المستوى الاقتصادي، فإنه توجد فروق في درجات متوسطات التفكير الإيجابي (ف = 3,654، دالة عند مستوى اقل من 0.05) بين منخفضي ومرتفعي المستوى، وهي لصالح ذوي المستوى المرتفع. كما توجد فروق في درجة التوجه نحو الحياة (ف = 6,159، دالة عند مستوى اقل من 0.01) بين منخفضي المستوى الاقتصادي وكل من متوسط ومرتفع المستوى وبين مرتفعي المستوى وهي لصالح الفئتين الأخيرتين، وكذلك بين متوسط المستوى ومرتفع المستوى وهي لصالح ذوي المستوى المرتفع. بينما لا توجد فروق في درجة قلق المستقبل حسب المستوى الاقتصادي.

كما أوضحت نتائج تحليل التباين وجود فروق ذات دلالة إحصائية في درجة متوسط التفكير الإيجابي حسب التخصص (ف = 3,157، دالة عند مستوى اقل من 0.05) بين طلبة علم النفس العيادي وطلبة علم النفس المرور، وبينت نتائج اختبار شيفيه أنها لصالح طلبة علم النفس العيادي. بينما لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في درجات متوسطات كل من التوجه نحو الحياة وقلق المستقبل تعزى لأنواع التخصصات الأخرى لدى الطلبة الجامعيين المقلين على التخرج.

7- مناقشة

التفكير الإيجابي يجعل الطالب قادرا على الاستفادة المثلى من التعلم ومن ثم القدرة على التصور الدقيق للمعلومات التي يتلقاها وتوقع سياقات توظيفها. إذ أن هذه القدرة تجعل الطالب قادرا على السيطرة على تفكيره وتوجيهه بالاتجاه الذي يريده. وهذا ما يجعل الطالب يسيطر على أفكاره ويبعد الأفكار السلبية من ذهنه أي التحكم في حالة القلق من المستقبل التي تنتابه أثناء إقباله على التخرج.

بينت النتائج أن درجات المتوسطات في الاختبارات في كل من الفئات المختلفة بانها متقاربة جدا. حسب الجنس، فإن ن درجة متوسط التفكير الإيجابي لدى الذكور والإناث غير متباعدة. وأن أغلب قيم درجات متوسطات أنواع الفئات الديموغرافية هي من ضمن قيم الفئة المتوسطة في مقياس قلق المستقبل. وحسب التخصص في الماستر، نجد درجة متوسط التفكير الإيجابي هي أعلى لدى فئة علم النفس العيادي من باقي أنواع التخصصات وكانت أدنى قيمة لدى فئة علم النفس العمل والتنظيم بينما نجد دائما تقارب في درجات المتوسطات في كل من قلق المستقبل. كشفت الدراسة أنه توجد علاقة طردية بين التفكير الإيجابي والتوجه نحو الحياة، بينما هناك علاقة عكسية بين التفكير الإيجابي وقلق المستقبل وكذلك بين التوجه نحو الحياة وقلق المستقبل لدى الطلاب المقبلين على التخرج. حيث أن الأفكار الإيجابية أداة لرؤية الجانب الإيجابي في التخطيط كما في حل المشكلات بدلا من الجانب السلبي وهو ما يتميز به أغلب الطلبة الجامعيين وان ذلك أيضا يعكس شخصيتهم مما يجعلهم يبحثون عن إيجابيات تساعدهم في التوجه نحو الحياة.

وبينت نتائج تحليل الانحدار المتعدد وجود أثر سلبي لكل من التفكير الإيجابي والتوجه نحو الحياة على قلق المستقبل لدى عينة الطلبة تدل هذه النتائج على أن ارتفاع مستوى التفكير الإيجابي التوجه نحو الحياة لدى الفرد لها أثر كبير على انخفاض درجة قلق المستقبل. يفسر ذلك بأنه كلما ارتفع مستوى التفكير الإيجابي كلما

انخفض مستوى قلق المستقبل، حيث كأسلوب متكامل في التفكير يختبره الطالب طيلة مسار تكوينه ثم يعكس ذلك توقعاته الإيجابية وتغلبه على العقبات والصعوبات والتكيف وتقبل التغيرات التي تحدث مع المثابرة وعدم فقدان الأمل، مما يؤدي إلى السيطرة على حالة التوتر والخوف من المستقبل. وكذلك كلما ارتفع مستوى التوجه نحو الحياة كلما انخفض مستوى قلق المستقبل. ونفسر ذلك بكون الطلبة المقبلين على التخرج يخططون كثيرا لمستقبلهم وأن أول الطموحات هم مقبلين على تحقيقه وهو التخرج الذي من خلاله يستمرون في السعي إلى مستوى من الطموح أعلى، كلما كان هناك توجه مرتفع نحو الحياة، مما يعزز قدرتهم في التغلب على قلق المستقبل والخوف من مفاجآت التي يمكن أن يخفيها المستقبل. وهو ما يوافق نتائج دراسة احمد (2000) حول قلق المستقبل ومستوى الطموح باعتباره شكل من أشكال التوجه نحو المستقبل.

كما توصلت الدراسة إلى أنه لا توجد فروق بين الذكور والإناث في درجة التفكير الإيجابي والتوجه نحو الحياة والتي توافق نتائج دراسة Mook, Kleijn & Ploeg (1992) و قلق المستقبل بين الإناث والذكور؛ كما لا توجد فروق حسب الحالة الاجتماعية. بينما لا توافق نتائج دراسة الأنصاري.

(2004 ص 337) إلى توصلت إلى أن الإناث أكثر قلقاً من الذكور، وكذلك لا توافق نتائج دراسة (علة وبوزاد، 2016) حول وجود فروق في التفكير الإيجابي لصالح الإناث. بينما أوضحت نتائج تحليل التباين وجود فروق في درجات متوسطات التوجه نحو الحياة حسب السن بين الفئة العمرية وهي لصالح الفئة التي يتراوح عمرها بين 33 و37 سنة. ويفسر ذلك بكون التقدم في السن هو نضج واكتساب خبرة في الحياة تساعد على تحيد معالم التوجه نحوها. وحسب المستوى الاقتصادي، فإنه توجد فروق في درجات متوسطات التفكير الإيجابي والتوجه نحو الحياة بين منخفضي ومرتفعي المستوى الاقتصادي، وهي لصالح ذوي المستوى المتوسط والمرتفع مما يوافق نتائج دراسة الشافعي (1996، ص 19)، وأن ذوي الدخل الضعيف هم أكثر قلق من المستقبل... بينما لا توجد فروق في درجة قلق المستقبل حسب المستوى الاقتصادي وهو ما لا يوافق اغلب الدراسات السابقة.

وكشفت نتائج تحليل التباين وجود فروق ذات دلالة إحصائية في درجة متوسط التفكير الإيجابي حسب التخصص بين طلبة علم النفس العيادي وطلبة علم النفس المرور، وبينت نتائج اختبار شيفيه أنها لصالح طلبة علم النفس العيادي. بينما لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في درجات متوسطات كل من التوجه نحو الحياة وقلق المستقبل تعزى لأنواع التخصصات الأخرى لدى الطلبة الجامعيين المقلين على التخرج.

خاتمة

تحقيق المستوى الذي يطمح إليه الطلبة يستند على عملية الإعداد بالتوجه نحو الحياة من خلال استخدام منهج معرفي لتنمية التفكير الإيجابي لديهم والثقة في النفس لبلوغ الأهداف المستقبلية. من ذلك يمكنهم التغلب على قلق المستقبل وعدم الاستسلام للفشل والإخفاقات. وهو ما أكدته نتائج هذه الدراسة. وتوصلنا إلى الكشف عن وجود مستوى مرتفع من التفكير الإيجابي والتوجه نحو الحياة والسيطرة على مشاعر القلق والخوف من المستقبل وعدم الاطمئنان. إلا انه توجد فروق في التفكير الإيجابي مرده خاصة إلى المستوى الاقتصادي لصالح ذوي المستوى المرتفع والمتوسط وكذلك في التوجه نحو الحياة. واتضح أن عامل السن له دور في تحديد درجة التوجه نحو المستقبل، كذلك نوع التخصص، فكلما كان التخصص مرغوبا ويفتح أفاق العمل في المستقبل ازدادت درجة التوجه نحو المستقبل. ونظرا لتعدد العوامل النفسية التي يمكن أن تلعب دور في خفض درجة قلق المستقبل فإنه يمكن إجراء بحوث للكشف عن دورها في ذلك، مثل قدرة الجلد وجودة الحياة. ومن ثم الكشف عن تأثير هذه العوامل في التصور الذهني الإيجابي الذي يسمح بالشعور بالسعادة والتعلق بالأمل والسعي لتحقيقه وبناء برامج علاجية وإرشادية متكاملة.

المراجع:

1. بدر محمد الأنصاري (1998): التفاؤل والتشاؤم: المفهوم، القياس، المتعلقات، جامعة الكويت، لجنة التأليف والتعريب والنشر.
2. بايلس وسيلجمان (2009): قوة التفكير الإيجابي، ترجمة: هند رشدي، القاهرة، كنوز للنشر والتوزيع.
3. بدر محمد الأنصاري (2000): المرجع في مقياس الشخصية، الكويت: دار الكتاب الحديث.
4. بدر، إبراهيم محمود (2003): مستوى التوجه نحو المستقبل وعلاقته ببعض الاضطرابات لدى الشباب الجامعي، المجلة المصرية للدراسات النفسية. المجلد (13)، عدد40.
5. توفل، الفن (1990): صدمة المستقل ترجمة مح مد علي ناصف واحمد كمال أبو المجد، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة.
6. زينب محمود شقير (2005): مقياس قلق المستقبل. ط3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
7. الرقيب، سعيد بن صالح (2008): أسس التفكير الإيجابي وتطبيقاته تجاه الذات والمجتمع في ضوء السنة النبوية. بحث علمي محك ومنشور في إحدى المجلات العلمية قدم كورقة عمل في المؤتمر الدولي عن تنمية المجتمع: تحديات وآفاق في الجامعة الإسلامية بماليزيا. كلية التربية، 09-11.
8. الزبيدي، عبد القوي (1998): المشكلات الدراسية لدى طلبة جامعة صنعاء في الجمهورية اليمنية، المجلة المصرية للدراسات النفسية، المجلد (8)، العدد 18.
9. الصبوة، محمد نجيب (1991): مشكلات طلبة الكليات العلمية والإنسانية، مركز البحوث والدراسات النفسية، كلية الآداب، جامعة القاهرة.
10. السلطاني عظيمة عباس (2010). تأثير منهج إرشادي لتنمية التفكير الإيجابي على التصور الذهني للاعبين الشباب بكرة السلة، مجلة علوم التربية الرياضية 3(3) 32-37.
11. النيل، مايسة أحمد (1993): بناء مقياس الوحدة النفسية ومدى انتشارها لدى مجموعة عمرية متباينة من أطفال المدارس بدولة قطر، مجلة فصلية تصدر عن الهيئة المصرية للكتاب، العدد 25.
12. قادر، أزد حسن (2014): مستوى التفكير الإيجابي وعلاقته بدقة الأداء الدفاعي للاعب الحر بالكرة الطائرة. مجلة الرافدين للعلوم الرياضية، المجلد 20(64). 122-139.
13. سناء منير، مسعود (2006): بعض المتغيرات المرتبطة بقلق المستقبل لدى عينة من المراهقين دراسة تشخيصية، دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة طنطا، مصر.
14. صبري، إيمان محمد (2003): بعض المعتقدات الخرافية لدى المراهقين وعلاقتها بقلق المستقبل والدافعية للإنجاز، المجلة المصرية للدراسات النفسية، المجلد 13 (38)، 53-99.
15. عيد، محمد إبراهيم (2002): الهوية والقلق والإبداع، دار القاهرة، القاهرة.
16. غريب، عبد الفتاح غريب (1994): القلق لدى الشباب مدى الانتشار والفروق في الجنس والعمر. قراءات في علم النفس الاجتماعي في البلاد العربية، العدد6 .
17. عيشة علة، نعيمة بوا زد (2016): التفكير الإيجابي لدى الطلبة الجامعيين، دراسة ميدانية بالأغواط. مجلة العلوم النفسية والتربوية. 3 (2)، 124-149.
18. معوض، محمد عبد التواب (1996): أثر كل من العلاج المعرفي والعلاج النفسي الديني في تخفيف قلق المستقبل لدى عينة من طلبة الجامعة، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، كلية التربية، جامعة القاهرة.
19. Eysenk, 1992, Eysenk , M. (1992): Anxiety , Hills date NJ : Erlbaum.
20. Housman, A. (1998): Fear and worry, http://www.soon.org.uk/problems /wrong.htm.
21. Mook, J., Kleijn, W., & Ploeg, H.M. (1992). Positively and negatively worded items in a self-reported measure of dispositional optimism, Psychological Reports, 71, 275-278.
22. Rappaport , H. (1991) : Measuring defensiveness against future anxiety , Vol 10(2), 65-77.
23. Scheier, M.F., & Carver, C.S. (1985). Optimism, coping and health: Assessment and implications of generalized outcome expectancies. Health Psychology, 4, 219 - 247.
24. Seligman, M., Peterson (2005). Positive psychology progress: Empirical validation of intervention. American psychologist. 60 (5), 410-421.
25. Seginer, R. (2003). Adolescent future orientation, http//www.edu/cultural .

** Mohamed Said Zahiri; a poet, writer and journalist from among the men of the reform movement in Algeria, born on 1899 in a village of Liana near Biskra, He studied in Constantine at the hands of the scholar Abdel Hamid Ben Badis, then at the Zaytouna mosque in Tunis. He published the Algeria newspaper 1925, Elwifak 1938, the Arab Maghreb 1947, however he wrote in the Orient Arab newspaper such as a letter, the extract, the conquest, also the Tunisian newspapers the renaissance and the minister and the Algerian reformist movement newspaper (Salah Khorfi, Mohamed El said El zahiri, MWK, Algeria, 1986, p.09)

*** Among these movements are the committee for the defense of freedom in Tunisia and Syrian Arab Association.

**** Among those personalities Chakib Arslan, Hafi Antoni and Andri Parton

***** The new constitutional party was established on March 02, 1934 in Tunis, and its general secretary was Bourguiba and its president, Dr El Mestari. The dispute between the old and the new constitutional parties was that the old program was limited to some demands, while the new exceeded the immediate demands for independence.

****** Weekly newspaper edited by a set of Algerians headed by Mohamed Said Elzahiri, it was published in Algeria in May 1947, and it is the first newspaper whose speaking on the name of (HIHD) and it was interested in the issues of the Maghreb, 1956 after the assassination of its editor president (Mohamed Ben Salah Nacer, Algerian Arab newspapers from 1947 to 1954 Alpha publishing, second edition, Algeria,2006, p 263).

AregonCh-R. (1979). The Algeria contemporary history (Vol. 2). paris.

ArkounMohamed. (1985). the arabic thought (3 ed.). (a. alaoua, Trans.) beyrouth: aouiderpublications.

BenYoucefBenkhada. (2009). The origin of 1st November 1945. Alger: ed houma.

BouAzizYahia. (2009). Colonial policy through the publication of the Algerian people's party 1830-1954. Algeria: special edition the insight house.

DehachElsaddek. (2009). the liberation project of the islamic university movement publications maghreb countries between 1874 / 1919. 316. alger, faculty of human and social sciences history algerian university 2.

Elchiheb. (1937, January). A summary from a lecture given by Abdel Hamid Ben Badis to the members of islamic education association. Elchiheb(no.12), pp. 483-487.

EldjabiriMohamed. (1983, april - may). The evolution of the idea of the arab maghreb facts and perspectives. arab studies(07), p. 07.

ElibrahimiELbachir. (1951, April 09). The Arabism of north Africa. elbasaair(no150).

ElmadaniAhmadToufik. (1977). The life of struggle in Algeria 1925-1945 part2. RWNT.

ElmadaniToufik. (s.d.). The struggle life (Vol. 2). The previous source.

ElouartilaniElfoudil. (2009). Revolutionary Algeria. Algeria: new edition Elhouda house.

Guenanech, M., & Mahfoud Kaddach. (2013). The Algerian's people Party 1937-1939. (O. Khalil, Trad.) Algeria: DMG.

HayderNasser. (2014). the arbe world between arab nationalism and the islamic university. alger: alhouda haouse.

KhaddachMahfoud. (1987). L'imr Khaled. Algeria: op.

KhorfiSalah. (1995). abdel aziz eltaalabi its affected and news in the east of the maghreb. (1, Éd.) lebanon: the islamic maghreb.

LibJouiMohamed. (1970). The reality about the Algerian revolution. paris: ED Guallimard.

LouniciRabah. (2014, 06 24). Mohamed Aber Eljabiri and his unconscious theory of the Maghreb nationalism. the civilized dialogue(no.4492).

Mahfoud, K., & Guanach, M. (2013). The star of north Africa 1923-1937 documentaries and testimonies for the study of the Algerian current. (O. Khali, Trad.) alger: the press university.

MerradAli. (UD). The Muslims reformists in Algeria between 1925 and 1940. paris.

SaadAllahAbouKacim. (2011). Researches and opinions in Algerian history (Vol. 4). Alger: the knowledge world.

SaadallahAboukacim. (2011). the algerian literature studies. alger: the knowledge world.

YoucefiMohamed. (1984). The Algerian in March (Vol. 1). alger: ENAL.

ZahiriMohamed, E. (1929, 04 24). To the Maghreb unity. Wahzir (no.270).

* The writings were modest and it was dangerous to call for the unity as a revolution against France, therefore, we see many reformist figures in Algeria are conservative and tried to keep space with France and maintain a good relationship with it, especially after disrupting newspapers and information and thus aborting unionist action or resistance, (The critic, p.14, Thursday 10, October/ 1925, pp.251/253)

at the level of Maghreb, and that while they were in Cairo at the Arab Maghreb office, to see the cause again in conference (Z. dine) in Chlef was held by the end of 1948 and the beginning of the year 1949, and in its report "… The Arab Maghreb is a unity … and every liberation action which does concern all the Maghreb isn't considered as a liberation action …). (YoucefiMohamed, 1984, p. 58) In 1951, he returned to call for one Maghrebian front, and it appeared in a speech demanding for the need to establish Algerian front to defend the freedoms and their respects, and with this appeared (The Maghrebian front for independence). (AlfassiAllal, 1955, p. 141)

It came back and called for union between the Maghrebian parties in the struggle against the common enemy in a general meeting. (Al manar, 1371-1952) and the party went through a crisis of division during the year 1952, and that stopped the common Maghrebian work in that period and the change of the leaders of the independence movement in Algeria in the attempt to prepare a big action against French colonialism, after Tunisia and the far Maghreb entred negotiations at the expense of Algeria. (Al manar, 1371-1952) Adoption of the independence movement of the idea of the common struggle was one of the basic foundations on which this movement was based since its emergence, we can say that he did not give any opportunity without asking for unity and the common struggle in it, and this is what made it lead this idea till the last days of the Algerian national movement, after that he went to the preparation of Algerian revolution (BenYoucefBenkhada, 2009, pp. 189-242)

This was an overview about what the currents of Algerian national movements played especially the reformist and the independence movement in the field of the Maghrebian common struggle, and it is the role that we can say about it that was the leading role and effective one in the Maghrebian area, and that what appeared in what the leaders of those currents did, and also what came in their laws and principles throughout their struggle against colonialism.

Bibliography

Al manar. (1371-1952, Jummada-january 01-01). (06-15).

l ouma. (1937, december). (58).

(1938, January). Elshiheb, no.13, pp. 525-526.

(1938, January). Elshiheb(no.13), pp. 525-526.

(1938, January). Elshiheb(no.13), pp. 525-526.

Ageron-CH-R. (1972). The Maghreb colonial politic. paris.

AlfassiAllal. (1955). The lectures about the Arab Maghreb since the first world war, 02, 141. institute for international Arab studies, the Arabic university, Cairo.

AlzaidiMoufid. (2007). the zaytounian and their role in national mouvement. sfakes: alaa eldinne library.

between Algerian people's party and the other parties, planning and material abilities (BouAzizYahia, 2009, p. 24) and the Algerian people's party renewed contact with the Moroccan independence party, then its purpose was to form a North African front between the three parties (the people's party – the independence party – the new constitutional party) (BouAzizYahia, 2009, p. 25)

In the same framework, the secretary Dabaghin and Moubarak Fillali visited Tunisia secretly on May 1945, and Chadli Elmekki joined them then contacted cheikh Benachour and Chadli Elglibi member of the party of the old constitution, and the lawyer Gilati, Salim Elmandji and Ali Elbahlaouani from the leadership of the new constitution party and declared the readiness to work with the people's military party in the south and politically in the north (BouAzizYahia, 2009, p. 25)

Then, from Tunisia he moved to Oujda and to Merrakech and called Mehdi Ben Braka, who was a leader in the Morocco independence party, and met them with other leadership group in independence party and agreed on two points;

- Preparing collective action across North Africa for the independence for the three countries even with armed action.
- Preventing each party from negotiating alone with the colonialism without agreement of the other parties.

And the secretary Dabaghin from the Algerian people's party, Elmounji Salim, Ali Elbahlaouani from Tunisia new constitutional party and Mohamed Benaceur from the Maghrebian independence party signed the agreement (BouAzizYahia, 2009, pp. 25-26) The people's party also participated in the establishment of the collective of colonial organizations on May 1937 with the aim of defending the general interests which concern the people of the French colonies and exchanging help. (l ouma, 1937) As he participated in the general strike which was declared by the Tunisian constitutional party on (November 20th ,1937) in solidarity of victims of colonialism. (l ouma, 1937)

From here, it emerges to us that the people's party made the united struggle one of its interests, even its more interest was towards Algeria and the work towards Elquataria, and tried to postpone the Maghrebian unity issue, so that the people's party continued its struggle with another meaning and it is a movement of the success of democratic freedom and participated in many newspapers such as (The Arab Magheb) newspaper ****** and (The Free Algeria) newspaper in French on August 1949, and most of the national newspapers published in Algeria were interested in the Maghrebian cause. (BenYoucefBenkhada, 2009, p. 208)

And in the same 1949, the contacts were continued between national parties in the Maghreb, so that (H/ A/ H/ D) party took the initiative to expose the idea of unity again

and the star looked again about laws on February 19,1928 and approved the unity of the Maghreb as a goal of the common struggle in article 04 to return on it in its public association on May 28,1933 and its focus on national Maghreb movement based on the national components of the Maghreb (Mahfoud & Guanach, 2013, pp. 66-67) and returned on May 1933 then made changes to the strategy of the unitary work in the basic texts of the star to become into the goal of the struggle for the complete independence of the countries of North Africa and its unity (l ouma, 1937) ، then came back on February, 1936 and put a demand in the program of immediate demands for north Africa submitted to the emotional front, represented that no Meghrebian, Tunisian or Algerian will be subjected to be bothered according to political, ideological or religious views, as well as the equality between the French, Tunisians, Moroccans and Algerians, and the applying of a labor equal law to the salary for north African workers with other workers (Mahfoud & Guanach, 2013, pp. 102-103) the star was in close contact with all the national movements in Tunisia and the far Maghreb *** as well as with the Arab personalities and trans-Arab known for their hostility to colonialism **** and the star cooperated with some elements from the new constitutional party ***** and this cooperation represented the mutual support between the Maghrebian national movement.

After that, the star went away, the people's party appeared a another movement leading the independence movement in 1937, but they continued working together according to the Maghrebian ideology, and the party developed a special policy for the Arab Maghreb for solidarity and unity (AregonCh-R, 1979, p. 356) and it was reported in the Algerian parliament newspaper that the idea of unitary work for North Africa was adopted by the people's party. It established the coordination committee in Paris on July 1936 (Guenanech & Mahfoud Kaddach, 2013, p. 70) the party called in its program to form a single front of Tunisian, Marakeshians and Algerians to fight against colonialism. (EldjabiriMohamed, 1983, p. 07)Then the other parties accepted this invitation, and the militants of people's party continued their activities in overt and secrete manners, especially after the wave of arrests that colonialism imposed on its leaders, and this what was written in their newspapers dealing with the issues of Algeria or the Maghreb as a whole. Then when they were pressured, they referred with their articles to Tunisian newspapers, especially the Tunisian newspaper Al Fatat or the second one Labor newspaper or Tunisian Labor one. (Guenanech & Mahfoud Kaddach, 2013)

In 1941, a member of the people's party (Choufi Mostefaoui) went to the far Maghreb and stayed with the brothers Youcef and AlBachir Belabbes in Marrakech and spent a week with them then went to Casablonca to meet with a group of leaders such as Abdallah El Djillali and talked with them about cooperation and coordination

unity in the framework of the arab Islamic nations which might contribute to expelling French colonialism from Arab countries.

2-The Unity in the Independence Current:

The great cohesion between people of the Arab Maghreb and their common issue throughout history, made the Algerian independence trend work from the early age to achieve unity with the Maghreb countries and the coordinated work among them to confront colonialism (BouAzizYahia, 2009, p. 24) After the emergence of Maghreb national thought in the mid-twentieth, many historians such as (SaadAllah) and (Guenanech) that prince Khaled when he was exiled to France in (1923), met the Moroccan workers and told him to continue his work. He started his activity in France through publishing a letter containing the Moroccans rights (KhaddachMahfoud, 1987, pp. 129-133) (l'humanité le 03-07-1924)

And some Italian newspapers, considered him as the man with big importance in the Islamic world of the national movement in the three countries, and as the historians have attributed that the prince who taught the word and the idea of north African independence through his lectures and movements (LibJouiMohamed, 1970, pp. 15-20) as appeared workers' political movements in Francetaking the name (The Star of North Africa) in 1926.

And this movement carried the slogan (The unity of the Maghreb struggle for independence in the countries of the Maghreb) (Ageron-CH-R, 1972, pp. 280-281) despite the creation of the star abroad, that did not prevent his militants to work on how to unite the Maghreb countries, and that refers to the immigrant who was always missing his original country, then the meeting of the Maghrebian there, made them form one epic as considered colonial by France, thus the tar was considered the voice calling for the independence of those countries. (BenYoucefBenkhada, 2009, p. 26)

The path of defending the unity appeared in principles and laws of the basic star on Sunday, June 20,1926 in the article 901 of its basic laws as (association of Muslims in Algeria, Tunisia and the far Maghreb), and the article 03 came with the objective of the star, represented in defending material, moral and social interests of north African Muslims. However article 04 the association is based on laws which educate the north African Muslims for the life in France and raising the demands of the north African people in front of public opinion. But, the article 05 was represented in the drafting of the study of the urgent demands shared between the three countries and aimed to achieve it by all means in order to free all muslims in north Africa (Mahfoud & Guanach, 2013, pp. 63-64)

Hence, we notice that the basic law of the star did not differentiate between Algerians, Moroccans and Tunisians but spoke about the laws of all the Maghrebians

societies, and the press which began with official propaganda in 1925 through the critic newspaper then Elchiheb one. (MerradAli, UD, p. 354)

In this context, many reformers who believed in the idea of unity emerged, such as Aham Toufik Elmadani, who was active in the Tunisian national movement to return to Algeria in 1925 to join the reformists bringing thoughts of Maghrebian unity against one enemy (ElmadaniAhmadToufik, 1977, p. 09) abdelhamid Ben Badis who was one of the advocates of unity and this what appeared in his writings and speeches till he saw that Algeria would not succeed without the great Arab Maghreb, and gave a lecture at the end of 1936 entitled (for whom I live).

"… and the closest homelands are the near and the far Maghreb which are and the middle Maghreb one country. (Elchiheb, 1937, pp. 483-487)

Then ElBashir Ibrahimi appeared also through his writings and his unionist positions till he was called the unionist due to his unitary efforts at the eternal or Maghreb level according to what he came with in the fifth conference to the students' association of the north African Muslims held between (6-10 September 1935) in Telemcen with the slogan "The Arab Maghreb unity" in his speech (ElibrahimiELbachir, 1951) , he did not get this title in vain, he was the most defender of the unity and the owners of the totalitarian and unitary view which was excessive and the conflicts in the sake of unity which he worked for.

Concerning Mohamed Said, Elzahiri ** one of Ben Badis' student, he called for the necessity of speeding the Maghreb unity, it is the unity that emerges in the collective willing and the collective struggle [18] and this what appeared in his articles which were mostly published in the Tunisian newspapers such as "Elwazir newspaper" and he spoke in his articles about the necessity unity through highlighting the customary, linguistic and civilizational elements (ZahiriMohamed, 1929)

These ones are a drop in the sea of a reformist who advocates unity and who contributed in the spread of the unitary ideology, thanks to their various activities such as preaching and guiding in mosques, schools, publishing, journalism, associations and clubs all to link relations between other Maghreb countries (AregonCh-R, 1979, p. 349) and this what made the reformist movement among those who advocate unity and those who claimed it.

Elwartilani, after he was asked in the newspaper No.860, told us about the possibility of the Maghreb unity and he answered that unity has a sacred duty referring to a set of factors which link the people of the Maghreb, and he also mentioned that the only obstacle is the colonialism (ElouartilaniElfoudil, 2009, pp. 56-57)

From all this, we can say that the reformists called for unity after an experience which lasted for several years. Their objective was to unite efforts to form Maghrebian

- The establishment of the Arab league in 1945, which adopted the idea of defending the issues of Arab colonial countries, and the Algerian issue was among the priorities of its annual sessions and conferences. (HayderNasser, 2014, p. 20)
- The lessons learned at the Zeitouna mosque affected the Algerians and tried the grouth of the Arabism idea. (AlzaidiMoufid, 2007, p. 549)
- The visit of Arab and Islamic personalities to Algeria and their attempt to spread the spirit of unity and collaboration and instill the idea of nationalism especially in associations, clubs, students and policians in Algeria.
- The appearance of clubs and societies that began to take an interest in the issue of unity. (SaadallahAboukacim, 2011, pp. 114-115)
- Reformists' contact with national personalities such as Chakib Arslan (SaadAllahAbouKacim, 2011, p. 121) , who said in a sermon published in Elshihab newspaper; "… as for north Africa, it is connected Arab countries … in bad times … we are with north Africa with bottom of our hearts." (Elshiheb, 1938, pp. 525-526).

The reformists held the slogan of the unity in the case of the framework of the Maghreb nation,, and this is what is observed in the defence of the unity since the beginning of the 20th century and the defence can be traced back to two reasons:

- Considering all the reformists been graduated from "zaouia" and mosques, holding high culture and more familiar with history, geography books and travelers, this is why they knew people in the Maghreb space.
- The frequent travel of reformers to the other countries for study and research which led them to mixing with many feet, which formed a bond with them and developed the idea of the nationalist and the one unity for them. (LouniciRabah, 2014)

However, the student of the reformist movement in the period after the first world war will see that its activity was scarce for several considerations, and that journalistic and written production * was little in the absence of any association or party under which the reformers were active, and this what made the calls for the unity nearly non-existent during that period.

Concerning the one who wrote about it during that period, we will find either personalities active abroad on those who entered Algeria loaded with ideas of unity through their trips (ElmadaniAhmadToufik, 1977, p. 08). However, it entered another curve after the year 1925 through the development of the unitary principles, and the Maghreb trend and the people of the reformists who tried to spread this thought through various means, including the mosque pulpits and the establishment of schools, clubs and

في مقالتنا هاته التطرق له ومحاولة إبراز الدور الذي لعبه هاذان التياران في ما يخص الوحدة المغاربية ومن أجل معالجة هذا الموضوع حاولنا الإجابة على الإشكاليات التالية:

- كيف كان دور التيار الإصلاحي والاستقلالي في قضية الوحدة؟
- كيف برزت الشخصيات الوطنية التابعة للتيار الاستقلالي والإصلاحي في بلورة فكرة الوحدة؟
- كيف كان مسار الدفاع عن الوحدة عند التيار الاستقلالي والإصلاحي؟

ومن خلال دراستنا لهته الإشكاليات لحلها برزت أمامنا مجموعة من الكلمات المفتاحية منها:

- الوحدة المغاربية؛ الحركة الوطنية الجزائرية؛ التيار الاستقلالي.
- التيار الإصلاحي؛ الأقطار المغاربية.

Introduction

The one who follows the development and activity of the Algerian national movements, must stop at the curve of the maghrebian unity in the literature of the national currents, as well as their personalities (figures) and this is through what they adopted from unitary ideas that emerged in their laws and principles, it is the case which changed into a goal that must be achieved, that was emerged among the two movements; the reformist and independence one. Both of them appeared in the united Maghrebian area over a long period of time that witnessed many important milestones in the history of these two currents the act which contributed to the development of the idea of struggle for them.

1-The Reformist Current:

There was a relationship between the Arab Maghrebian people in various field and especially the policy, and this what emerged in the currents of the national movement, especially the reformers in Algeria, the reformist movement in the Maghreb has been progressing slowly but on solid foundations (ArkounMohamed, 1985, p. 161) It can be summarized in:

- The colonialism, which tried to obliterate everything related to Arabism and Islam.
- The fall of the Islamic caliphate (The Ottmans) . (DehachElsaddek, 2009, p. 316)
- The return of immigrants, students and scholars from the end of the first world war carrying ideas of reform, preaching and nationalism after being affected by the Arab nationalities.
- Being influenced by the emergence of nationalist parties that held the unity idea. (KhorfiSalah, 1995, p. 130)
- The Islamic conferences which increased the development of the spirit of Arab nationalism and society.
- The development of the Palestinian cause and the attempt of the Jews to establish a state in the center of the Arab world, which led to rise of the claim of unity to liberate the Arab countries and Palestine from Colonialism.

El-ihyaa journal, Volume: 22, Issue: 31, June 2022, p-p: 1041 – 1050
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

The Path of the Maghrebian Unity According to the Current of the Algerian National Movement
The Reformist Movement and the Independence one

مسار الوحدة المغاربية عند تيارات الحركة الوطنية الجزائرية
التيار الإصلاحي والتيار الاستقلالي

Mederbel Mustapha El Amine [1] **Supervisor: Pr. Medjaoud Mohamed**
University Djillali Laibès Sidi Bel Abbès
Laboratory: **Algeria History and Society**
mustaphaaminemederbel@gmail.com

Received in: 30/10/2020 Accepted in: 17/04/2022

Abstract:
The common Maghrebian unity and the Maghrebian struggle have always been the goal which the Algerian movement and the Maghrebian one sought to realize it and over time, and especially the two movements; the reformist and the independence currents in Algeria which is what we tried to tackle in our article, and trying to highlight the role that these two currents played concerning the Maghrebian unity and in order to analyse this topic, we tried to answer these following problems:

- How was the role of the reformist and independence movements in the issue of unit?
- How did the national personalities (figures) of the independence and reform movements emerge in developing the idea of unity?
- How was the path of defending the unity of the independence and reformist movements?

Keywords: Through our study of these problems in order to solve them, a group of key-words appeared from which The Maghrebian Unity; The Algerian National Movement; The Independent Current; The Reformist Current; The Maghrebian Countries.

الملخص:
أن الوحدة المغاربية والنضال المغاربي المشترك لطالما كان هدف سعت إلى تحقيقه تيارات الحركة الوطنية الجزائرية والمغاربية معا وعبر الزمن وخاصة التيارين الإصلاحي والاستقلالي في الجزائر وهو الأمر الذي حاولنا

[1]- Author Correspondent.

Appendix

Interview

Dear Sir / Madame ,

This unstructured interview is designed to explore factors affecting the quality of students' master and doctoral research in the Department of English – University of Khenchela. The main objectives of this interview are to find out how supervision, students' prior knowledge and academic environment constitute the factors that may affect the quality of research.

We would like to assure you that all your details and responses will be kept confidential and all information will be anonymized in any report arising from this study. Your cooperation will help a lot in carrying out the enquiry.

1- Supervision

What is the role of supervision in the process of research? Do you believe that good supervision and well-guided supervisee will affect the outcome of the research?

How can a supervisor help supervisee achieve a high quality of research?

Do you think the relationship between supervisor-supervisee is important? How does this relation affect the quality of research?

……
……
……
……

2- Students' prior knowledge (Students' Research Competencies and Skills)

What are important epistemological prerequisites and methodological skills for PhD students to complete a high profile research?

……
……
……
……

3- Academic environment

How can open-access databases, Libraries, laboratories, Video conferencing facility, and Digital library facility, affect the quality of students' doctoral and master research?

……
……
……

THANK YOU

supervisors so they can help their respective students to make sure that their theses/dissertations are plagiarism free or within tolerance limits.

- Finally, One of the limitations of this study is sample size; the power of our findings might increase if we conducted more interviews. The time restriction imposed on the study makes it difficult to expand the sample size. The small sample limits the generalizability of findings. Future research could use questionnaires to complement the research conducted in this study. Questionnaires could provide insights into some unanswered questions in this study.

References

Anthony, M. a. (2009). *Transferrable Academic Skills Kit. READING.* Garnet Education.

Bair, C. R., & Hawworth, J. G. (2004). Doctoral Student Attrition and Persistence: A Meta-synthesis of Research in Higher Education. (H. E. Research, Éd.) *Kluwre Academic Publisher, 19*, 481- 534.

Benson, E., Nduru, K., & Amissah, E. K. (2015). Factors affecting the Quality of Students' Research Work. *International Journal of Education, 3*(7), 12-26.

Brandi, R. M., & Vaughn, G. (2014). Social Work Dissertation Research : Contributing to Scholarly Discourse or the File Drawer? (O. U. Press, Éd.) *British Journal of Social Work, 44*, 1045-1062.

Creswell, J. W. (2014). *Research design : qualitative, quantitative, and mixed methods approaches* (éd. fourth). Sage.

Heng, K., Obaidul hamid, M., & khan, A. (2020). Factors Influencing Academic Research Engagement and Productivity: A Developing Country Perspectives. *Issues in Educational Reseach. University of Queensland, 30*(3), 965-987.

M. Gall, D. B. (1996). *Educational Research: An Introduction* (éd. Sixth Edition). London: Longman Publisher.

Mahmood, S. T. (2011). Factors Affecting the Quality of Research in Education. *Journal of Education and Practice, 2*(11 and 12), 34-39.

Mahmooda, A., Asghar, F., & Naoreen, B. (2013). Success Factors on Research Projects at University. An Exploratory Study. *Procedia - Social and Behavioral Science*, 2779-2783.

Matin, M., & Khan, A. (2017). Common Problems faced by Postgraduate Students during their Works in Bangladesh. *Bangladesh Journal of Medical Education ISSN 2306-0654, 8*(1), pp. 22-27.

Meerah, T. M. (2012). Measuring Graduate Students SKILLS. *Procedia - Social and Behavioral Science*, 626-629.

Paltridge, B., & Starfield, S. (2007). *Thesis and Dissertation Writing in a Second Language* (éd. 2nd). London and New York: Routledge.

Parveen, A. A., Watson, R., & Dhingra, K. (2016). Postgraduate Research Students' and their Supervisors' Attitudes towards Supervision. (A. Kelley, Éd.) *International Journal of Doctoral Studies UK, 11*, 227-241.

Rooij, E. (2019). Factors that influence PhD candidates' success The importance of PhD Project Characteristics. (T. a. Group, Éd.) *Studies in ContinuingEducation, 43*(1), 48-67.

Sverdlik, A., Hall, C., & Alpin, M. (2018). The PhD Experience. *International Journal of Doctoral Studies, 13*, pp. 361-388.

Wood, P. (2006). *Successful Writing for Qualitative Researchers* (éd. Second Edition). London and New York: Routledge.

> 'The evidence presented in this review prompts us to believe that many scholars in peripheral contexts live and work in environments which tend to hold them back from engaging actively in research and publication'
>
> (Heng, Obaidul hamid, & khan, 2020, p. 976)

Conclusion

The present study aimed to explore factors that contribute to high quality of doctoral and master research in the department of English at the University of Khenchela. Qualitative data from advisors' interview were collected to explore three main themes considered by several researchers as the most important contributing factors to high quality research namely supervision, students' prior knowledge, and institutional environment.

The findings revealed that supervision has a remarkable impact on the training of graduate and postgraduate students. Mentoring skills such as, advising students to transfer knowledge, and to supervise them are key determinants of students' performance. Besides the quality of a supervisor's mentoring skills and experience, students' knowledge and skills play also an important role in achieving a high quality research.

Their competence in learning skills, their knowledge in research methodology and their motivation towards the completion of the research project are key factors determinants. In addition, institutional barriers like the absence of the necessary resources for educational activities, inadequate access to necessary research equipment, and inadequate library facilities slow down the research process.

The result of this study revealed that there is a need for more attention to these factors in order to boost the quality of research at the tertiary level. These factors are important indicators for stakeholders in order to promote and improve educational practices. Therefore, we recommend the following :

- Designing rigorous and comprehensive evaluation criteria to recognize and reward high-quality research in education doctoral and master research should be used as a tool for knowledge creation, assessing the validity of scientific claims and producing evidentiary bases for problem-solving and implementation.
- Doctoral and master research should focus only on critical issues in Algerian education master's degree program pedagogy, contents and delivery modalities in some universities leave much to be desired. Master's degree programs are keys when it comes to the fundamental ideas, roadmap and structure for organizing and delivering doctoral degree programs.
- Experts in the field should develop a framework for monitoring and assessing the quality of doctoral and master programs in universities. Critical processes such as dissertation defense, acceptable norms of supervision and of the quality of dissertations are matters that are of little concern. Plagiarism has become a serious concern among supervisors.
- This study also recommends that plagiarism check software should be given to

have a good command of the language, a good handling of the computing tool and above all an excellent knowledge of the scientific research facets. They will be very useful. They will help researchers quickly access resources and save energy and time.

Supervisor D: I think that a PhD Student should be well acquainted with principals of critical thinking, and have a high critical spirit, as he should also be sufficiently aware with methodological studies, and cope with the latest developments in the field. In the same vein, (Matin & Khan, 2017, p. 26) identified that lack of students' knowledge, experience, commitment in thesis works are important factors for quality research. Developing research skills prior to research is important for students. (Meerah, 2012) stated that the major difficulties postgraduate students experience is research skills, especially methodological skills and using appropriate analysis and statistics.

Theme 3: Academic Environment

All of the supervisors interviewed believe of the importance of the academic environment in the process of research.

Supervisor A mentioned that Labs, laboratories and other facilities enlarge the researcher's knowledge about his area of expertise and other related fields. These facilities affect positively the research because they constitute opportunities for researchers to gain more insights and may take new directions they did not think about taking.

Same remark made by **Supervisor B**: resources , such as open-access databases, Libraries, laboratories, Video conferencing facility, and Digital library facility, strengthen the research and save time and effort for the researcher. Simply, the more data is easily-accessed, the better and quicker research is conducted.

Supervisor D stated that he strongly agrees with the fact that open-access databases, Libraries, laboratories, Video conferencing facility, and Digital library facility, affect the quality of the research because in addition to the role these aids play in providing relevant data about the subject matter, they enable the student save time and effort that can be exploited to improve his work.

(Matin & Khan, 2017, p. 23) maintained that cooperation from the institute in terms of providing guidance, resources and research cell help post graduate and graduate students achieve high quality research. Our study findings support the results of the study conducted by (Mahmooda, Asghar, & Naoreen, 2013, p. 2783) who investigated the factors that lead to success or failure of research projects and to find out critical factors that contribute to the success of research project. The results of his study show that administrative support is a paramount factor for the success of research projects. (Heng, Obaidul hamid, & khan, 2020, p. 976) also found that research productivity is influenced by academic environment. He stated :

conduct sound research following the requirements and guidelines set within academia. Accordingly, they must be directed by an expert within the field of their interest, who guides them along this journey.

Thus, supervision is a matter of academic and scientific support that forms and polishes the product of the student through assisting him in selecting the best methods and procedures in his research. Perfect supervision is undoubtedly determined by a strong, friendly relationship between the supervisor and supervisee, which provides the latter with the supporting and motivating atmosphere for completing his work.

In other words, the researcher is a human being, and his psychological wellness is as important as his academic and scientific load. Therefore, the supervisor must assist his supervisee both academically and psychologically to produce high quality research.

Similarly, **supervisor C** explained his role through guidance and advice". He added, supervisor is part of any scientific enquiry. He has the duty to set goals and set deadlines for the accomplishment of the assigned task. He has to organize the workflow, provide guidance and constructive feedback and inspect the productivity of the researcher(s) under his supervision. He ensures compliance with all drafting regulations for proper scientific products, helps students in planning their research, provide students with feedback on their written work and/or presentations and hold regular tutorials. Our results confirm many previous studies, especially the work of (Parveen, Watson, & Dhingra, 2016, p. 227) who concluded that the supervisors should intervene where limitations and learning needs are identified

Theme 2: Students' Research Competencies and Skills

All the supervisors reported that in order to achieve high quality research, master and PhD students should be competent in academic writing and research methodology. However, most students do not have the requisite research skills and competencies.

They agreed that most students fail to come up with a research gap, to state clearly the problem of the study, or even justify their choices regarding research methodology. They also reported several cases of plagiarism.

Supervisor B: PhD and Master's students are supposed to have acquired essential academic and methodological requisites. Basically, a researcher must be familiar with the nature of scientific research and its aims. Then, he must differentiate between different types of research and the approaches adopted in each type. Most importantly, the researcher must possess the methodological tools and skills for conducting scientific research staring from formulating questions and hypotheses to choosing the accurate data collection tools. Moreover, he must master statistical analysis tools such as SPSS or similar programs.

Supervisor C: In order to complete a high profile PhD research, a student should

couched in the unique words of the respondents". These advantages help researchers to develop a real sense of a person's understanding of a situation.

4. Significance of the Study

This study provides important insights on the factors that affect the progress of PhD and master students, while at the same time revealing a serious gap in supervisors' role, academic environmental factors, and students' prior knowledge, which can contribute to the quality in the research progress of students. This study may be useful to universities interested in improving the quality of research of current students. It may also identify dimensions of research quality that prospective students could use as a guide to improve their research.

5.Results and Discussion

The purpose of the study was to investigate advisors' views about the factors affecting high quality research in PhD and Master theses in the department of English at Khenchela university.

The main research questions of the study were:

a-What are the supervisory factors associated with the quality of research?

b-Does students' prior knowledge influence the quality of research?

c-What are the academic and environmental factors associated with the quality of research?

Theme 1: Supervision

The supervisors' views regarding supervision were a clear indicator of their skills and competencies.

They stated that research supervision is all about collaboration. They believe that sharing ideas often helps Supervisor A: supervision plays a vital role in the process of research. It allows the supervisee to make the right choices related to the topic, hypothesis, research questions and get rid of the confusion that impacts negatively research.

Good supervision and a well-guided supervisee will pave the way to the researcher to gain confidence to embark on the research without delay. High quality of research can be attained when a supervisor eliminates the obstacles that researchers go through (choice of the topic, its feasibility, its significance, …..). The relationship between the supervisor and supervisee is of a great importance as it helps communication which is , I believe , the essence of research.

Supervising is a continuing process of learning; it requires appropriate skills teaching experience alone is not enough.

Supervisor B: PhD and Master's students are novice researchers, learning to

students' academic performance is important to explore, especially at higher education. The following questions were raised in order to address the purpose of this study:

a-What are the supervisory factors associated with the quality of research?

b-Does students' prior knowledge influence the quality of research?

c-What are the academic environmental factors associated with the quality of research?

3. Research Methodology

This section is concerned with the methodology employed to carry out the study. A detailed account of the method, subjects and data collection are provided. A theoretical consideration of field work methodology is also addressed wherever appropriate .

3.1 Choice of the Method

In order to answer the research questions, a qualitative research design was employed. According to (Wood, 2006, p. 3) qualitative research is concerned with life as it is lived, things as they happen, and situations as they are constructed in the day-to-day, moment-to-moment course of events. Similarly, (Creswell, 2014, p. 234) holds that information gathered by actually talking directly to people and seeing them behave and act within their context is a major characteristic of qualitative research. Thus, the use of the qualitative research is an attempt to gain in-depth information and ensure that the data reflect what is happening.

3.2 Population

Participants to the research study were seven (03 males and 04 females) teachers all holding a PhD degree with twelve years experience in teaching and supervision. They were sampled through purposive sampling. Purposive samples are non-randomly selected based on the objective of the study and through their characteristics. The choice of the sample is based on the judgment that they are subjective to issue under investigation. According to the study, supervisors who have enough experience with supervision were selected.

3.3 Data Collection Methods

The study intends to employ the semi - structured in-depth interview in obtaining data from the research participants. It has several advantages. First, it is administered individually to members of the sample and the information is completed by the researcher himself, thus ensuring that all questions be answered by all informants. Second, the interview allows for personal explanations of questions, in case any point(s) need(s) to be clarified. These interviews involve unstructured and generally open-ended questions that are few in number and intended to elicit views and opinions from the participants (Creswell, 2014, p. 294). In the same vein, (Borg & Gall, 1996) stated "an interview permits open-ended explorations of topics and elicits responses that are

- Thorough presentation and interpretation of results;
- Original contribution to knowledge.

This last point is highly stressed by researchers who believe in the importance of newness of knowledge in carrying out a research. Therefore, the quality of the dissertation reflects the extent to which the findings can be applied in the field, and how much society can benefit from it.

2. Factors contributing to high quality dissertation research

There are a number of factors that contribute to high qualities dissertation research, the following are the most cited and stressed in the literature.

2.1 Supervision Factors

Research and supervision have become a vital process in the successful of graduate and postgraduate research. In this process, the supervisor is designated by the administration to guide and advise the student's research development.

A strongly established finding in doctoral education research is the significance of high quality supervision for PhD student's satisfaction and (timely) completion. Different aspects of PhD supervision have been investigated, such as the supervisor's availability, different types of support, and the quality of the supervisor's relationship (Bair & Hawworth, 2004). In addition, the relationship between the supervisor-supervisee is very important, especially supervisor's availability in order to provide timely answers to questions and feedback on the student's written work.

2.2 Prior Knowledge Factors

The most important single factor influencing research is what the learner already knows. Thus, the students' perceptions, experiences and competence are part of quality research. In addition, the huge quantity of information available online make it difficult for novice students to choose with certainty valid and reliable sources. (Anthony, 2009) stated that students must be able to identify the strengths and weaknesses of different online sources that they used in the process of preparation and research. In other words, the student should develop the skill of assessing the credibility of online sources they find in order to delimit valid and invalid sources.

2.3 Academic Factors

Academic facilities play an important role in student's academic performance. With university being an institution that hopes to graduate excellent individuals, it is important to provide researchers with laboratories, video conferencing facility, and digital library facility. Absence of these facilities affects the quality of research as they constitute a barrier for doing quality research. In this respect, universities where students live and school settings may be important in influencing their academic success. Therefore, the relationship between the impact of environmental factors and the

master research has gained interest of most researchers. The growing number of master and doctorate holders led researchers to carry out many studies to find out how doctoral dissertation research reach high quality, and hence enters into the larger body of knowledge and discourse. Many studies have been carried out to diagnose the situation. For example, (Brandi & Vaughn, 2014, p. 1049) stated that research in this issue must be done to provide evidence on how research becomes of high quality, and therefore contributes to the body of knowledge. This makes it important to investigate which factors in doctoral education programs are related to satisfaction, and progress. Some sources consider supervision and work based contexts have received little attention. (Sverdlik, Hall, & Alpin, 2018, p. 364) believe that the most notable factors affecting doctoral students' experiences include supervision, their personal and social lives, departmental support and socialization, as well as financial opportunities. (Matin & Khan, 2017, p. 22) mentioned three categories of doctoral success predictors: academic environmental factors, supervision-related factors and students' prior knowledge. Similarly, (Rooij, 2019, p. 49) pointed that researchers refer to three categories of doctoral success predictors : (1) supervision, (2) academic support and (3) personal factors (self-efficacy). Therefore, this study aims at getting more insights into the issues affecting master and doctoral students by reviewing and critically analysing recent literature on master and doctoral experience.

1. Characteristics of a High Quality Thesis

Generally speaking, there are a number of qualities which characterize a high quality academic document. It has a research gap that tackles one of the most important issues in education, great hypothesis to help guide the way you approach and conduct your research study, well organized and structured, and free from plagiarism.

Many studies have reported that the characteristics of 'high quality' PhD theses include the significance of the student's research topic, potential of the thesis for publication, use of the research literature in the design of the study and writing of the thesis, logic and clarity of the reporting and discussion of findings. According to (Mahmood, 2011, p. 34), quality of research is measured in terms of reliability and validity. That is, a research based on reliable data sources and with a strong internal and external validity is of high quality research. From the perspective of Fink (1998) as cited in (Benson, Nduru, & Amissah, 2015, p. 12), research must have certain key elements or features such as "validity and reliability of research design, and free from plagiarism" to qualify as quality research.

(Paltridge & Starfield, 2007, pp. 17-18) listed the following points:

- A good background knowledge about the topic;
- Appropriate and justified research method;

El-ihyaa journal, Volume : 22, Issue : 31, June 2022, p-p : 1031 – 1040
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

Factors Affecting the Quality of Student's Doctoral and Master Research
The Case of English Department at Khenchela University

العوامل المؤثرة في جودة أبحاث طلاب الدكتوراه والماستر
جامعة خنشلة أنموذجا

Dr. Salim OUNIS[1]
University Of Khenchela
ouniss@hotmail.com

Dr. Salima AMRANI
University Hadj Lakhdar Batna-1
amranisalima@hotmail.com

Received in: 29/01/2022 Accepted in: 03/04/2022

Abstract:

This study was carried out to offer deep insight into the issues affecting master and doctoral students by reviewing and critically analysing recent literature on the master and doctoral experience. Qualitative research was used in an attempt to gain in-depth information and ensure that the data reflect what is happening. Findings revealed that good quality research is imperative to bring positive changes in educational system. Supervisors, students' knowledge and skills, and institutional logistical factors could affect it. These factors are important indicators for stakeholders in order to promote and improve educational practices.

Key words: Master and doctoral research; quality research; supervision; students' knowledge and skills; institutional logistical factors.

ملخص

تم إجراء هذه الدراسة لتقديم نظرة عميقة حول القضايا التي تؤثر على طلاب الماجستير والدكتوراه من خلال مراجعة الأدبيات الحديثة وتحليلها بشكل نقدي حول تجربة الماجستير والدكتوراه. تم استخدام البحث النوعي في محاولة للحصول على معلومات متعمقة والتأكد من أن البيانات تعكس ما يحدث. أظهرت النتائج أن البحث الجيد أمر ضروري لإحداث تغييرات إيجابية في النظام التعليمي. يمكن أن يتأثر بالمشرفين ومعرفة الطلاب ومهاراتهم والعوامل المؤسسية واللوجستية. هذه العوامل هي مؤشرات مهمة لأصحاب المصلحة من أجل تعزيز وتحسين الممارسات التعليمية.

الكلمات المفتاحية: بحوث الماجستير والدكتوراه؛ بحث الجودة؛ المشرفون؛ معرفة الطلاب ومهاراتهم؛ العوامل المؤسسية واللوجستية.

Introduction

Today, the research literature related to the factors affecting the quality of PhD and

[1] - Author Correspondent.

- Freeman, D. (1993). Renaming experience/reconstructing practice: Developing new understanding of teaching. *Teaching and Teacher Education, 9*, pp. 485-497.
- Freeman, D. (2002). The hidden side of the work: Teacher knowledge and learning to teach: A perspective from North American educational research on teacher education in English language teaching. *Language Teaching, 35*, pp. 1-13.
- Golombek, R. P. (1998). A Study of Language Teachers' Personal Practical Knowledge. *TESOL Quarterly*, Vol. 32, No. 03, pp. 447-464.
- Grotjahn, R. (1987). On the methodological basis of introspective methods. In C. Faerch & G. Kasper (Eds.), *Introspection in Second Language Research(pp.)*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Jackson, P. W. (1992). Helping teachers develop. In A. Hargreaves and M. G. Fullan (Eds.), *Understanding teacher development* (pp. 62-74). New York: Teachers College Press.
- Johnston, R., & Goettsch, K. (2000). In search of the knowledge base of language teaching: Explanations by experienced teachers. *The Canadian Modern Language Review*, *56* (3), pp. 437-468.
- Kane, R. S., Sandretto, & Heath, C. (2002). Telling Half the Story : A Critical Review of Research on the Teaching Beliefs and Practices of University Academics. *Review of Educational Research, 72,* 2, pp. 177-228.
- Kaplan, B. R., & Baldauf, R. B. (1997). *Language Planning from Practice to Theory*. Clevedon : Multilingual Matters.
- Larsen-Freeman, D. (2001). *Teaching Language: From Grammar to Grammaring*. Boston, MA: Heinle & Heinle.
- Pajares, M. F. (1992). Teachers' beliefs and educational research: cleaning up a messy construct. *Review of Educational Research, 62* (3), pp. 307-32.
- Peck, A. (1988). *Language Teachers at Work: A Description of Methods*. London: Prentice Hall International.
- Pennington, M. (1990). A professional development focus for the language teaching practicum. In J. C. Richards and D. Nunan (Eds.), *Second language teacher education (pp.)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Richards, J. C., Gallo, P. & Renandya, A, W. (2001). Exploring teachers' beliefs and the processes of change. *The PAC Journal, 1*, pp. 41-58.
- Richardson, V. (1996). The role of attitudes and beliefs in learning to teach. In J. Sikula (ed.), *Handbook of Research on Teacher* Education (pp. 102-19). New York: Macmillan.
- Vonk, J. H.C. (1991a). Becoming a teacher, brace yourself. In H. W. Kam & R.J.L. Wong (Eds.), *Improving the quality of the teaching profession: an international perspective* (pp. 63-82). Singapore : Institute of Education.

- Borg, S. (1998). Teacher's pedagogical systems and grammar teaching: A qualitative study. *TESOL Quarterly, 32* (1), pp. 9-38.
- Borg, S. (1999). Studying teacher cognition in second language grammar teaching. *System 27*, pp. 19-31.
- Borg, S. (2001). Self-perception and practice in teaching grammar. *ELT Journal*, *55*(1), pp. 21–29.
- Borg, S. (2003). Teacher Cognition in Language Teaching: A Review of Research on What Language Teachers Think, Know, Believe, and Do. *Language Teaching*, 36 (2), 81-109.
- Borg, S. (2005). Experience, knowledge about language and classroom practice in teaching grammar. In N. Bartel (Ed.), *Researching applied linguistics in language teacher education* (pp. 325-340). New York : Springer Science+ Business Media, Inc.
- Breen, M. P., Hird, B., Milton, M., Oliver, R., & Thwaite, A. (2001). Making sense of language teaching: teachers' principles and classroom practices. *Applied Linguistics*, *22 (*4), 470-501.
- Brumfit, C., R. M., & Hooper, J. (1996). Grammar, language and classroom practice. In M. Hughes (Ed.), *Teaching and Learning in Changing* Times (pp. 70-87). Oxford : Blackwell.
- Clark, C. M., & Peterson, P.L. (1986). Teachers' thought processes. In M. C. Wittrock (Ed.), *Handbook of Research on Teaching* (pp. 255-96). New York: Macmillan.
- Dewey, J. (1933). *How we think*. Boston: D. C.
- Ellis, A. (2001). *Over coming destructive beliefs, feelings, and behaviors*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Ellis, R. (2002). Grammar Teaching – Practice or Consciousness-raising? In J. Richard and W. Rennandy (Eds.), *Methodology in Language Teaching: An Anthology of Current Practice* (pp. 167-174). Cambridge : Cambridge University Press.
- Fang, Z. (1996). A review of research on teacher beliefs and practices. *Educational Research, 38,* pp. 47-65.
- Farrell, T. S. C. (1999). The reflective assignment: Unlocking pre-service English teachers' beliefs on grammar teaching. *RELC Journal, 30* (1), pp. 1-17.
- Farrell, T. S. C., & Lim, P. C. P. (2005). Conceptions of grammar teaching: A case study of teachers' beliefs and classroom practices. *Teaching English as a Second or Foreign Language E-journal, 9* (2), pp. 1-13.
- Fenstermacher, G. D. (1979). A philosophical consideration of recent research on teacher effectiveness. In L. S. Shulman (Ed.), *Review Of Research In Education (*pp. 157- 185). Itaska, Illinois: F.E. Peacock.
- Ford, M. (1994). Teachers' Beliefs about Mathematical Problem Solving in the Elementary School. *School Science and Mathematics, 94*, 6, pp. 314-322.
- Freeman, D. (1989). Teacher Training, Development, and Decision Making : A Model of Teaching and Related Strategies for Language Teacher Education. *TESOL Quarterly. Vol. 23,* 1, pp. 27-45.

All in all, we can say that teacher education programs play a major role in teachers' lives. Research about teachers' beliefs should be one of the main focuses of educational research since it can inform educational practices.

Conclusion

The present study presented a synthesis of some studies that investigated grammar teachers' beliefs about teaching. This research area is of central importance since, in the Algerian EFL contexts, there seems to be a great absence of well developed teacher training programs directed either to pre-service or in-service teachers, especially at the Ecole Normale Superieure-Assia Djebar-Constantine. Teachers who are given the subject of grammar to teach to undergraduate Algerian EFL students, which are also would be teachers, are not trained or equipped with the necessary knowledge and skills to teach the subject. This is the situation of novice and experienced teachers who are either not specialized in grammar teaching or who have not received any teacher education and training in teaching grammar.

Teaching grammar can be a challenging task for many EFL teachers who may face several problems and issues of teaching in their daily classes. Designing and developing effective and relevant teacher training program for novice Algerian EFL teachers of grammar will help them overcome the knowledge and skills' burden that they may have when teaching the subject of grammar for the first time in their teaching profession. The training program should provide the theoretical foundations in teaching grammar in light of linguistic theories and language acquisition theories' development. Knowledge of such theories plays a central role in making decisions about the different teaching approaches and methods to teaching language.

This research provided an overview of studies that emphasized the central importance of teachers' beliefs, teaching practices and teacher education. It also suggested areas of research interest and highlighted key implications for understanding university teachers' practices and raised a call for the necessity of teacher education and professional development programs. The paper concluded with directions for future research.

List of references

- Andrews, S. (2001). The language awareness of the L2 teacher: Its impact upon pedagogical practice. *Language Awareness*, *10*(2&3), pp. 75–90.
- Andrews, S. (2006). The evolution of teachers' language awareness. *Language Awareness, 15* (1), pp. 1-19.
- Bandura, A. (1986*). Social foundations of thought and action: A social cognitive theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Basturkmen, H. (2012). Review of Research into the Correspondence between Language Teachers' Stated Beliefs and Practices. *System, 40*, 282-295.

e. Courses in a language teacher training program should include both knowledge about language and methodology (Borg, 2005)

f. Focus should be placed on the underlying methodological principles from which teaching practices are derived.

g. Providing foundational knowledge about the teaching grammar in light of linguistic theories, language acquisition theories' development, teaching (assessment) approaches and methods.

h. Highlighting traditional methods of teaching grammar (decontextualized, sentence-based) and discourse based grammar (contextualized, authentic materials)

Teacher education programs have always been central to teachers' professional development. Teacher training provides teachers with opportunities to make their ideas, thoughts and beliefs explicit. This provides room for discussion, formal and informal feedback from experts and interaction with collaborators. The following four points reflect collaborators' (experts) contribution to help teachers change their beliefs and teaching practices (Jackson, 1992, pp. 64-67).

- Tell teachers how to teach ;
- Improve the conditions under which they work ;
- Relieve them of psychological discomfort and help them come to terms with the demands of their work ;
- Help teachers come to a broader and richer understanding of what they do.

In addition to collaborators, Bailey (1992, p. 271) identified six other catalysts for a need for teacher's change. They involve :

- Dissatisfaction with the current situation
- The connection of a new idea with the teacher's own situation
- A change in the teaching context
- Life changes and personal growth which led to professional development
- A realization of something based on his or her experiences as a learner
- A conflict between the teacher's new beliefs and their practices

In their study about the key sources of change in teachers' beliefs, Richards, Gallo, Renandya (2001) gave teachers a list of sources to choose from. The findings showed that the main four sources of change in teachers' beliefs are the following :

- In-service courses
- Seminars, conferences
- Student feedback
- Self-discovery

There are also major points that future research should consider about grammar teachers' beliefs and teacher training programs. The following contextual factors reflect a central research gap and, hence, need to be addressed :

a. The factors that may cause divergence between grammar teachers' beliefs and classroom practice (Farrell and Lim, 2005)

b. Non-native, especially pre-service and in-service, teachers' grammar teaching practices in light of the curriculum (Borg, 2003)

c. Teachers' unconscious, tacit and inner beliefs about teaching, in general, and the teaching of grammar, in particular (Breen, Hird, Milton, Oliver, & Thwaite, 2001)

d. Teachers' teaching reflection in the articulation of their tacit knowledge and beliefs about teaching grammar as a central factor in classroom practice.

e. Teachers' tendencies in using specific approaches to teaching grammar (deductive, inductive, communicative)

f. The underlying ideas that guide grammar teachers' decisions about approaches and methods in teaching grammar.

g. Conducting exploratory-interpretive research about grammar teaching practices (Grotjahn, 1987), since this will reflect a committment to the understanding of the perspectives of actions and practices.

h. Future research can use qualitative and quantitative approaches to understand teaching beliefs as reflected by actual practices, like the use of: Diary writing, observations, post lesson reflections and so on.

i. Future research can use verbal report methods like the think aloud technique to report teachers' beliefs (Fang, 1996)

The following points are key recommendations to consider when developing a teacher training program for grammar teachers teacher training schools in Algeria :

a. Teaching and learning to teach effectively involves complex process (Clark & Peterson, 1986) and, hence, should be investigated in a constant manner.

b. Beliefs of teachers about teaching are the best indicators of the decisions that individuals should make through their teaching career and, hence they should always be explored and examined (Bandura, 1986 ; Dewey, 1933).

c. Studies about teachers' beliefs should be the focus of any institution or research teams ; nowadays research attention is highly directed to teacher effectiveness research and quality education (Fensternacher, 1979)

d. Research should focus on understanding the central role that teachers' beliefs and conceptions play in teaching practice (Pajares, 1992)

more informative and effective teachings. Classroom practice should always be explored and examined accordingly.

What can also be more interesting, though, is the fact that teachers' beliefs do not usually reflect their actual practices in class. In a study conducted by Farrell and Lim (2005), findings showed that there were differences between what teachers hold as beliefs and what they actually do in class. Such kind of 'divergence' (Freeman, 2002) is related to a variety of factors like curriculum requirements and expectations, time constraints and so on. The presence of similar divergence between beliefs and actual practices should also receive attention.

Teaching practices in different situations need serious investigation to understand the complexity of classroom practices. Teachers may hold unconscious, even wrong, beliefs and attitudes about the teaching of a given subject like that of grammar. They may believe that traditional grammar instruction is, for instance, the most effective way of teaching grammar and, hence, adhere to it in their teaching practices. This can be a major factor influencing the teaching and the learning of grammar, especially in EFL contexts. Being unaware of their unconscious inner beliefs about the teaching of grammar results in a kind of random instruction. In other words, effective teaching of grammar requires critical reflection and questioning.

Decisions about which method to use in teaching grammar, or any other subject, should be made in light of certain factors like the classroom environment, the teaching resources and the methods of evaluation. Decision about the methods of teaching should be made in light of theories and methods of language teaching within an educational policy. We can adopt Kaplan and Baldauf's (1997) model that emphasizes the following policies:

- Method Policy : It deals with questions of language teaching method ;
- Materials Policy : It deals with questions of textbooks and other sources for language teaching and learning ;
- Curriculum Policy : It deals with the goals and content of language teaching and learning ;
- Assessment Policy: It deals with what is to be assessed and how.

The following assumptions (Richards, Gallo, Renandya, 2001) should be carefully considered in a teacher training program for teachers' professional development purposes:

- Teachers' beliefs play a central role in the process of teacher development ;
- Changes in teachers' practices are the result of changes in teachers' beliefs ;
- The notion of teachers' change is multidimensional and is triggered both by personal factors as well as by the professional contexts in which teachers work.

teachers could know, recognize, identify and analyze their beliefs. This helped teachers to change them in order to have a positive impact on their teaching practices. Basturkmen (2012) emphasized the fact that teachers have their own framework of beliefs. Beliefs reflect teaching practices and influence instructional decisions.

It is, hence, argued that reflective inquiry has an important value in the professional development of language teachers. Reflections allow teachers to make their ideas and beliefs clear and explicit. In this way, they can understand their teaching experiences and work to achieve self-efficacy and change their own learning and teaching practices towards the better. Teachers' narratives (teachers' teaching journals) can also be of great benefit to know what teachers think and know about teaching grammar.

Teacher's training programs can, hence, have a major effect on teachers' beliefs and practices. Understanding grammar teachers' teaching beliefs and practices can help plan, design and develop effective training programs to help teachers improve their learning and teaching quality. Using teachers' reflection and narratives can help teachers to reflect upon their inner beliefs and ideas. This helps teachers to identify and analyze them. In light of newly gained knowledge and skills, teachers can change their grammar teaching beliefs and practices.

Since teacher training programs have a positive impact on changing teachers' beliefs about teaching, their knowledge and teaching practices, effective teacher training programs should provide teachers with professional knowledge and experience. They should push teachers to reflect upon their inner beliefs about teaching. One good way to know about teachers' knowledge, beliefs and practices is through asking them to write a teacher's journal throughout the year in order to understand their teaching practices and the ideas underlying them. After introducing teacher training programs, the same teachers can be asked to write a journal throughout their training and teaching year to explore changes in their beliefs, understanding and teaching of grammar. This should be given a high priority especially at Teacher Training Schools in Algeria since the latter are claimed to provide high quality education to future teachers.

5- Recommendations and Implications for Future Teacher Training Programs

Teachers' beliefs are of central importance and needs careful and continuous investigation in order to understand different teaching practices. One of the central points that one should focus on is the cognitive development of teachers knowledge and skills (Borg, 2003). Focus on teachers' beliefs implies the introduction of teacher training programs. We cannot raise questions of change in teaching practice in the absence of teachers' training programs. The aim of any teacher training program is to have a positive impact on teachers for purposes of changing teaching practices towards

between the individuals and the various environments in which they are participating. (p. 64)

In other words, change in teachers' beliefs and teaching practices involves a set of complex interactions of different factors. One major factor that leads to change is that of teacher education and teacher training programs. Receiving a training in language theories, teaching approaches, methods, principles and so on, is central to shaping teaching beliefs and teaching practices.

Many studies were conducted to investigate the impact of teacher training education on developing teacher's cognition in the teaching of the English language. A review by Kagan (1992, cited in Borg, 2003) showed that teacher education plays a central role in changing teachers' beliefs. Teacher's trainings are claimed to have effects on changing teachers' beliefs and teaching practices.

In a case study of an ESL teacher who received pre-service teacher training, Borg (1998) found that the training had a positive impact on the teacher's teaching. Borg (1998) also pointed out that training can be effective due to a variety of reasons including the short duration of the teacher's training (4 weeks), the practical focus of the program, the reflexive nature of the trainers' own practice and so on. This study suggested that further research needs to be conducted to explore the processes that teachers go through when making grammar teaching decisions since they can have a great impact on providing effective language teachers' training programs. In another study conducted by Freeman (1993) about in-service teachers, findings showed a change in teachers' beliefs, attitudes and thinking. The teachers learned, analyzed and applied in practice the knowledge that they gained from the teacher training that they received.

One of the main steps to consider when developing language or grammar training programs is the beliefs that grammar teachers hold about the teaching of grammar. It is only in this way that the teacher training program can have an impact on changing teachers' beliefs. In other words, discussing teachers' inner ideas can shed light on central points that need deep reflection and focus. To use Richards, Gallo and Renandaya's (2001) words, "professional development that engages teachers in a direct exploration of their beliefs and principles may provide the opportunity for greater self-awareness through reflection and critical questioning as starting points for later adaptation" (p. 12).

In another study about pre-service teachers (Farrell, 1999), the participants were asked to complete a reflection assignment that involved the following points : a) an account of their language learning experience, b) design a grammar lesson plan and teach it, and c) reflections before, during and after the grammar lesson. The findings showed that by reflecting on their experiences as learners and teachers, pre-service

and can have multifaceted aspects including : knowledge, beliefs, attitudes, understanding, self-awareness and teaching practices (Bailey, 1992).

Other studies supported Richards, Gallo and Renandaya (2001) findings. Teachers' views about grammar teaching were explored in many studies (Brumfit, Mitchell & Hooper, 1996). The findings of these studies, inter alia, showed that grammar teachers held the same beliefs about teaching grammar in the same way they were taught as they were students. That is to say, teachers were pre-disposed to teach grammar the way others taught them in high school or at university (Clark and Peterson, 1986). More precisely, grammar is taught in an explicit manner using a sentence-based method. What is more is the fact that despite the presence of second language acquisition theories, the latter seem to have little impact on changing teaching practices and guiding teachers towards the adoption of better approaches and methods in teaching grammar.

In another interesting study that explored teachers' beliefs about the teaching of grammar, Andrews (2006) examined the evolution of Teacher Language Awareness (TLA) in relation to three experienced English teachers' grammar knowledge. The same three teachers were involved in a TLA study in their early years of teaching. After ten years of teaching experience, the study showed striking findings : the three teachers' knowledge of grammar and their beliefs about grammar teaching did not largely change.

From the findings of these studies, we can say that teachers' grammar knowledge and beliefs about grammar teaching are tacit and can be difficult to change. Teachers might adhere to the way grammar was taught to them when they were students, and this may have a major impact on them as teachers. This actually reflects a total absence of an informative teacher education and calls for well planned and well developed teacher training programs in order to help teachers, especially EFL teachers, overcome previous experiences in teaching grammar and help them develop their knowledge and understanding of 'what' and 'how' grammar should be taught. Teacher training programs are believed to be central, especially for pre-service and in-service teachers, to change their teaching knowledge, beliefs and practices towards the better.

4- Teachers' Teaching Practices and Teacher Training Programs

Teachers' teaching practices can change due to several reasons. One of the main causes of teachers' beliefs, knowledge, skills and, hence teaching practices' change is that of teacher education programs (Jackson, 1992). Vonk (1991) described the process of change by stating that,

> At certain moments a coherent set of changes occurs in teachers' thinking about the profession and in their conduct. These changes are both qualitative and quantitative in nature. Such a development, however, is not a simple, spontaneous process; it is rather the outcome of a complex interaction

teaching. In other words, change in beliefs is prior to change in teaching practices (Golombek, 1998).

Teachers' beliefs come from three major sources: personal experience of the teacher, teaching and the teacher's experience as a student and teacher's knowledge of the school courses (Richardson, 1996). In a synthesis of studies about teachers' beliefs (Pajares, 1992), findings showed that there is a strong relationship between teachers' pedagogical beliefs, the planning of their teaching and the overall classroom decisions. In the same line of thought, other studies emphasized Pajares (1992) findings by claiming that teachers' beliefs have a strong impact on teachers' teaching practices. Beliefs are converted into a practical reality.

The notion of change involves a series of aspects. It involves teachers' awareness. It is also something that is neither immediate nor complete. Change is actually a process that occurs over time (Freeman, 1989).

Focus on pre-service and in-service grammar teachers' beliefs is a central dimension in their professional careers. Teacher education programs should be developed to provide teachers with rich opportunities to learn. Teachers, in their turn, should seek thoughtful and positive change in their teaching. Change is a central part in teaching and it is a distinguishing characteristic that reflects teachers' career growth, and which forms an ongoing goal in teachers' education (Pennington, 1990).

In a research reviewing the teaching of grammar, Borg (1999) found that there is a complete absence of a consensus from previous research about the best teaching practices in second language grammar teaching. Research focus shifted, then, to focus on teacher cognition. There was a serious call for this shift and attempts were made to emphasize the importance of exploring teachers' beliefs about teaching grammar. This type of understanding is always necessary since it helps in making informative decisions about teacher education (programs) in order to improve the teaching and the learning of grammar especially in EFL contexts.

Other studies that explored teachers' beliefs about teaching grammar confirmed Borg's (1999) findings. A survey of one hundered and twenty six in-service teachers was conducted to explore their beliefs about language teaching. The results showed that most teachers focused on the teaching of grammar (Richards, Gallo, & Renandya, 2001). Such results suggest that there is a need for an ongoing exploration of pre-service teachers' beliefs about teaching in order to take them into due consideration in their professional training. Teacher training programs should be developed in light of teachers' knowledge, needs, and challenges in order to help them change the quality of their teaching practices and improve students' learning. Change, in this sense, is positive

become effective teachers of English grammar. The overall aim of which is to come to a better understanding of teachers' knowledge and teaching practices in order to help provide teacher training programs for Algerian EFL teachers at the Ecole Normale Supérieure-Assia Djebar-Constantine.

2- Perspectives in Teaching Grammar

In EFL teaching contexts, the teaching of grammar has always attracted attention and raised continuous debates. Teachers may adopt different teaching approaches and methods ranging from form-focused instruction, meaning-focused instruction, task-based instruction and so on. These methods of grammar teaching have their own merits and drawbacks, and only in light of fully understanding them that grammar teachers can decide how grammar can be better approached.

The area of grammar teaching is of central importance to language learning, but it is claimed to be full of controversy (Larsen Freeman, 2001). In traditional teaching, grammar has always been considered as a subject necessary to provide learners with grammatical knowledge to develop their grammatical competence only. This used to be considered essential for language learning and language use.

The teaching of grammar in EFL contexts has undergone different phases and, hence, has witnessed different changes. Different approaches to language teaching were advanced and studies were conducted in order to explore their effectiveness in grammar teaching. There was no consent about how grammar should be taught as a central aspect of language teaching/learning. Contradictory opinions about which approach should be best adopted in teaching grammar in English language teaching (ELT) were always present.

3- Grammar Teachers' Teaching Beliefs and Teaching Practices

Teachers' beliefs refer to a group of norms and opinions that the individual teacher gained through his/her teaching experiences. They reflect the overlapping thoughts that the teacher has about the teaching and the learning to teach process. In other words, the beliefs that teachers hold are attributes and values about teaching students and the teaching process that teachers bring to classroom. Teachers' beliefs about teaching and learning to teach may have significant influence on teaching practices and classroom decisions (Ford, 1994).

Studies that explore teachers' beliefs are necessary to understand how they conceptualize their teaching practices. These beliefs are 'personal constructs' that reflect how teachers teach and make decisions about their teaching (Richards, Gallo, & Renandya, 2001). That is why a deep understanding of teachers' teaching practices requires a prior understanding of teachers' beliefs and the principles that guide their

Moreover, previous attention used not to be placed on the 'what' and the 'how' teachers teach. Despite the fact that teachers might use textbooks of grammar to guide them in teaching the grammar subject, this can in no way be considered as a relief both to the teacher and the learner. A deep scrutiny of Algerian EFL grammar teachers' practices may clearly reveal the fact that most, if not all, teachers of grammar use textbooks in their teaching without any prior training in teaching grammar. What might be more astonishing, though, is the fact that when teachers get their Magistere or Doctorate degree, they may think that they can teach anything without any further studies or teacher training.

Grammar teaching practices of novice and experienced teachers need an ongoing investigation. It is only in doing research (questionnaire, observation, teaching journals) that we may reach a clear understanding of the teaching situation, and hence, may contribute to the understanding of teachers' beliefs, knowledge, needs, challenges and actual instructional practices.

In the absence of research about EFL grammar teachers' perspectives on their teaching practices and classroom decisions, a serious gap in teacher education and teachers' knowledge of grammar in language teaching continues to surface. The main aim of this research is, then, to address this gap of teacher's education vis-à-vis the teaching of grammar. Discussion centers mainly around teachers' beliefs, teaching practices and teacher training.

Grammar teacher education should focus on the different types of knowledge that they should posses, the approaches to teaching grammar, and the challenges and needs of teachers of grammar, especially pre-service and in-service teachers in light of research studies. Discussion of teacher training has implications for future training for Algerian EFL teachers of grammar, especially teacher training schools, including the Ecole Normale Supérieure-Assia Djebar-Constantine.

The issue of teacher education in light of knowledge base of teachers in teaching grammar gained serious attention in different research studies (Johnston & Goettsch, 2000). Knowledge base covers different things including teachers' knowledge about language, their beliefs about language and their actual practices in teaching as reflected by their held beliefs. Knowledge base of language teachers has also been a major focus of many research (Andrews, 2001 ; Borg, 2001).

In the present study, focus is placed on teachers' beliefs and knowledge about language, mainly in grammar teaching. This knowledge involves teachers' attitudes and knowledge related to grammar. That is to say, it is related to grammar teachers' knowledge and teaching practices (Borg, 2005). More specifically, focus of the paper is placed on examining research related to teachers' beliefs and teachers' training to

related to theories, approaches and methods of English language teaching, in general, and of grammar teaching, in particular. Many teachers of grammar might not even possess knowledge related to the traditional and the modern approaches to teaching English grammar. In such a case, we cannot raise the question of being creative and innovative in our teachings of grammar if one does not even possess knowledge and skills related to the different theories of teaching and the different approaches to teaching grammar.

Knowledge related to language theories as well as to approaches and methods of teaching grammar is the first step towards informative and effective teaching practices. Such type of knowledge is highly required since it helps teachers to plan their teaching. In other words, such knowledge is a necessary pre-requisite for teaching practices decision making.

In light of some issues that both students and teachers face in grammar teaching and learning, we believe that a major focus should be directed towards the beliefs that grammar teachers hold about teaching and learning to teach. This, in turn, calls for raising questions about training novice teachers of grammar. The reason behind that is because knowledge and skills in teaching represent the first step towards effective teaching and learning. If the teaching fails, then learning may also fail. In other words, we cannot talk about successful learning in the absence of effective teaching.

Our interest in the area of teachers' beliefs, teaching practices and teacher education developed as we started to explore research about best teacher's teaching practices and teacher education. Interest and awareness about the central importance of this area of research raised through readings of studies that raised claims about questioning and examining teachers' beliefs, teaching practices and teacher education.

1- Language Knowledge and Classroom Practice in Teaching Grammar

Interest in teaching English grammar can be fascinating for any language teacher. Being qualified to teach the subject requires, however, great knowledge and skills which develop through time. Teachers of English grammar should be teachers and researchers at the same time. One of the first points that a teacher should focus on is to thoroughly study and research how to approach the teaching of grammar. Some studies focused mainly on aspects related to theory and, hence, were of a descriptive nature (Peck, 1988). Studies related to the actual teaching practices of grammar in EFL contexts were, and are, still rare.

In the few last decades, research used to focus on teaching (process) or learning (product). Little attention was directed towards teachers and their mental lives (Freeman, 2002). It is now well established that teachers' cognition, reflected by their teaching beliefs, play a significant role in their teaching practices.

El-ihyaa journal, Volume: 22, Issue: 31, June 2022, p-p: 1017 – 1030
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

Grammar Teachers' Beliefs and Teaching Practices: Implications for Teacher Education Programs

معتقدات مدرسي النحو وممارسات التدريس: الآثار المترتبة على برامج تكوين المدرسين

Nassira Boudersa
École Normale Supérieure-Assia Djebar-Constantine
nassiraboudersa.ensc@gmail.com

Received in: 29/12/2020 Accepted in: 07/04/2022

Abstract:

The area of studying teachers' beliefs and teaching practices is receiving increasing attention in teacher education. Teaching beliefs play a major influencing role in making decisions about teaching and learning to teach. The current study discusses studies on grammar teachers' beliefs, teaching practices, and teacher training programs. Its aim is to highlight insights and implications in light of past findings that may inspire teachers and training program developers to take them into account for future training to achieve quality education through effective teaching practices.

Key words: beliefs; teacher education; grammar; training programs; effective teaching.

الملخص

يحظى مجال دراسة معتقدات المعلمين وممارسات التدريس باهتمام متزايد في تكوين المدرسين. تلعب معتقدات التدريس دورًا رئيسيا ومؤثرًا في اتخاذ القرارات بشأن التدريس وتعلم التدريس. تناقش هذه الدراسة الدراسات السابقة حول معتقدات مدرسي النحو، ممارسات التدريس، وبرامج تكوين المدرسين. الهدف من هذه الدراسة هو تسليط الضوء على الأفكار والآثار المتعلقة بمعتقدات المدرسين في تدريس مقياس النحو على ضوء تحليل نتائج دراسات سابقة والتي قد تلهم المدرسين ومطوري برامج التكوين لأخذها في الاعتبار في برامج التكوين المستقبلية من أجل المساهمة في تحقيق تعليم جيد من خلال ممارسات التدريس الفعالة.

الكلمات المفتاحية: المعتقدات؛ تكوين المدرس؛ النحو؛ برامج تكوينية؛ التدريس الفعال.

Introduction

As teachers of English grammar, we usually ask questions related to how better we can communicate and transmit rules of grammar to students. In fact, in many cases, it can be a difficult and a challenging task to teach grammar especially to English as a foreign language (EFL) student. Explanation alone cannot always ensure understanding and mastery, hence, successful learning.

In EFL teaching contexts, the grammar-teaching situation might be challenging especially for novice teachers who may not possess the necessary knowledge and skills

Council of Europe (2001). Common European Framework of Reference for Languages: Learning, Teaching, Assessment. Council of Europe / Cambridge University Press. Available online: www.coe.int/lang ◊ Policy Instruments ◊ Common Europe

Martinez, M. (2006). What is Metacognition? Phi Delta Kappan, 87, 696-699.

Rubin, J. and R. Henze, (1981). The Foreign Language Requirement: A Suggestion to Enhance Its Educational Role in

Teacher Training. TESOL Newsletter. February

Moore, D. (2006). Plurilinguismes et école. Paris : Collection LAL, Didier.

O'Malley, J. M. Chamot, A. U., Stewner-Manzanares, G., Kupper, L., & Russo, R. P. (1985). Learning strategies used by beginning and intermediate students. Language Learning, 35(1), 21-46.

Canagarajah, S. (2009). The plurilingual tradition and the English language in South Asia. AILA

Cook, Vivian J. (2001) Requirements for a multilingual model of language production. ntlworld.com/vivian.c/Writings/Papers/RequirementsForMultilingualModel.htm Coste, D. (2001) Postface. De plus d'une langue à d'autres encore. Penser les compétences plurilingues ? In : V. Castellotti (ed.) D'une langue à d'autres : Pratiques et représentations (Pp. 191-202). Rouen: Collection Dyalang

Cotton, K. (2001). Effective schooling practises A research synthesis, retrieved June 2, 2008, from http://www.nwrel.org/scpd/esp/esp95.html.

Cross, D. R. & Paris, S. G. (1988). Developmental and instructional analyses of children's metacognition and reading comprehension. *Journal of Educational Psychology, 80*(2), 131-142.

Cummins, James P. (1981) *The Role of Primary Language Development in Promoting Educational Success for Language Minority Students*. In Leyba, F. C. (Ed.) Schooling and Language Minority Students: A Theoretical Framework. Los Angeles, CA: Evaluation, Dissemination, and Assessment Center, California State University, 3-49.

Dick, K. (1972). (Ed) Interviews from 'Paris Review'. Penguin

Dirkes, M. Ann. (1985). Metacognition: Students in charge of their *13,* 259-266.

Flavell, J.H. (1981). Cognitive monitoring. In Dickson, W.P. (Ed.), Children's oral communication skills (pp. 35–60). NY: Academic Press.)

Flavell, J. H. (1979). Metacognition and cognitive monitoring: A new area of cognitive-developmental inquiry. *American Psychologist, 34*(10), 906-911.

Fly, J. Annemarie, S., Palincsar; D. Sederburg, O. Strategic (1987. Teaching and Learning: Cognitive Instruction in the Content Areas. Assn for Supervision & Curriculum Development

García, O., & Baetens Beardsmore, H. (2009). Bilingual education in the 21st century: a global perspective. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell

Hennessey, M. G. (1999). Probing the dimensions of metacognition: Implications for conceptual change teaching-learning. National Association for Research in Science Teaching, Boston, MA.

Kuhn, D. & Dean, D. (2004). A bridge between cognitive psychology and educational practice. *Theory into Practice, 43*(4), 268-273.

Pavlenko, A.(2005).Emotions and multilingualism. Cambridge: Cambridge University Press

Schraw,G. (1998).Promoting general metacognitive awareness. *Instructional Science, 26(1-2), 113-125.*

For Charlemagne (p.742/7 – p.814), King of the Franks is to have another language is to possess a second soul.—Hence, language learning and mastery can help learners to have a sharp vision about how things are going on; it opens up their horizons and get them aware of their perceptions-this "enhances children's understanding of how language itself works and their ability to manipulate language in the service of thinking and problem solving" (Cummins 1981).

5. CONCLUSION

Knowing more than one language is a great advantage for learners who tried their hands at writing fables and short stories relying on the knowledge they have acquired from other languages. Hence, this asset is apparent in their metacognitive extrapolation to other intercultural spheres where they borrow images, pictures, words and even the construction of sentences, style and other literary devices. In a nutshell, plurilinguists are to a great extent far better than monolinguals in this respect. Literacy can be absorbed and gradually got fused the more one opens up his mind to other languages where he concentrates more on the literary sphere where creative minds can enter into communion with one another.

5. Bibliography

Anderson, J. R. (1983). The architecture 0/ cognition. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bandura, A. (1997). Self-Efficacy, The Exercise of Control. New York: W.H. Freeman and Company.

Bernadowski, C., Perry, R., dan Del Greco, R. (2013). Improving pre-service teachers' self-Efficacy through service-learning. International Journal of Instruction, 16(2): 67-86.

Black, G.L. (2015). Developing Teacher Candidates' Self-Efficacy Through reflection and Supervising Teacher Support. in education, 21(1): 78-98.

Blanchet, P. (2007). Quels linguistes parlent de quoi, à qui, quand, comment et pourquoi ? Pour un débat épistémologique sur l'étude des phénomènes linguistiques. In : P. Blanchet, L.-J Calvet & D. De Robillard, Un siècle après le Cours de Saussure, la Linguistique en question (Pp. 229- 47 294). Paris : Carnets d'Atelier en Sociolinguistique, L'Harmattan. http://www.upicardie.fr/LESCLaP/spip.php?article172

Brown, A.L. Palincsar, A.S. (1982). Inducing strategic learning from texts using informed, self-control training. Topics in Learning and Learning Disabilities, 2, 1–17.

In sum, tertiary students have shown great potential in shaping their creative material and have produced good literary pieces thanks to their multiculturalism and multilingualism where at least a second foreign language was resorted to in imbuing from other universal literature that monolingual students, their mates, could not achieve. Researchers have claimed that the skills which plurilingualism fosters students with offer immense creative potential amongst creative writers.

Persons who speak multiple languages have a stereoscopic vision of the world from two or more perspectives, enabling them to be more flexible in their thinking, learn reading more easily. Multilingual, therefore, are not restricted to a single world-view, but also have a better understanding that other outlooks are possible. Indeed, this has always been seen as one of the main educational advantages of language teaching. (Cook 2001).

Table 3. Sample result of a learner's feedback on a literary piece of writing

Table 3. Sample result of a learner's feedback on a literary piece of writing Sources resorted to for prior knowledge	Student's Feedback
1. The cicada and the Ant (*La cigale et la Fourmile*) (French) **2.** The laborer and his children *(Le laboureur et ses enfants* (French)-	Essay Question: Write a literary piece on the advantages of being a hard worker **1.** Before I start writing I remembered having learnt two stories from French literature. *La cigale et la Fourmile and Le laboureur et ses enfants*-These two stories were the bread and butter of my writing. I could take lots of ideas from especially their moralistic hints. These two stories were a real instance of hard work and the value of land working and work in life. 2. I could not believe writing on such a topic without the evocation of these stories. I believe knowing another extra language is a plus and this, at least, help in shaping the outline and generating ideas. It is good to know something to start with.

knowledge about other languages. Results had shown that the majority making 70 % of the sample demonstrated their abilities in writing through their past experiences and through what other languages had enhanced them into.

Table 1. Students' Questionnaires response rate analysis (quantitative)

Questions	yes	%	No	%
1. Are you plurilinguist?	30	75%	10	25%
2. Does plurilingual help you in writing a literary piece?	25	62.5%	15	35%
3. Does knowing other languages affect your own perception of writing?	31	77.5%	09	22.5%
4. Is there any difference between a multilingual and a monolingual?	36	90%	04	10%
5.Being a multilingual, is it a good asset for you?	37	92%	03	7.5%

source : tayeb Bouazid, (2021)

The first five questions of the questionnaire showed great optimism in terms of being multilingual. Students inner conviction is high in terms of the advantage this can impact on their writing using other languages, other experiences and other cultures. The following are answers to the open questions given in the questionnaire (A sample is selected).

Table 2: students' questionnaire open- ended response analysis (qualitative)

Questions	Justifications
1. When you are about to write a literary piece for the first time, what will be your reaction?	1. I try to think first about the different elements to include, think of the general framework and see if I can recollect what I know with what I want to write about.
2. How does knowing about other languages help you collect material for your writing?	2. I generally resort to Arabic and French to collect material from because I feel they provide me with more inspiration, they are fresh ground for me.
3. How does knowing other languages impact your way of thinking about literary creativity?	3. Literary creativity is always inspired by the cultures existing in other languages which, for me, are the butter and bread.
4. How does metacognitive plurilingualism help you make connections with your prior knowledge the moment you start writing?	4. Being plurilingual plus thinking of my potentials, reflecting, pausing, self-evaluating what I know from my prior knowledge will add to the chain of knowledge I possess

source : Tayeb Bouazid (2021)

examining their contents and hence construct knowledgeable meanings thanks to their mastery of the various languages-an asset the monolinguals do not have for "Given the appropriate environment, two languages are as normal as two lungs" (Cook 2002:23). Consequently, this unique trait will give them the ability to transcend the limited scope to contribute to the diverse potential study of other types of literary discourse.

Writing through plurilingualism brings confidence and adds richer elements to the original texts. The plurilingual thrives his material by inspiring from other languages and hence he strengthens his previous knowledge through literary sources which give him more motivation to write. Thus, personal motivation is an essential characteristic of literary writing, especially when coined with plurilingualism. Here is an example of Ernest Hemingway who gives his reasons for writing:

> From things that had happened and from things as they exist and from all things that you know and all those you cannot know, you make something through your invention that is not a representation but a whole new thing truer than anything true and alive, and if you make it well enough, you give it immortality. That is why you write and for no other reason that you know of (Dick (1972), p. 196)

4.2. The role of Plurilingualism in literary creative writing

One of the best ways for developing student literacy in the various communicative skills is through literary creative writing exercises that aim at developing the students' reading and writing skills as well as their underlying metacognitive processes. In doing so, students feel a stronghold connection with the practice of writing; thus, motivating them to develop higher-level literacy skills. In this respect, the study questions how can plurilingualism amongst young tertiary learners be diverted and consecrated only to creative writing tasks and activities with the intent to help those learners identify their plurilingualism assets and develop them for the benefits of metacognitive literacy creative literary writings.

As different students do not write in the same vein and hence they do not show the same things, the notion of 'literary writing' is surely related to conventions of artistic merits and geniality that writers are distinguished upon-true qualities that ranked high as qualities not endowed to anyone and that what makes the difference.

The example of tertiary students who are encouraged by their teachers to produce some literary artistic creative works had surely resorted to their previous knowledge and reading in other languages they have already mastered. For sure, their insights in producing good creative pieces could be better than those who possessed no

2.7. Classroom Literary Creative Writing and Plurilingualism

The study of literature should encompass a great mind ready to get beyond the limited atmosphere surrounding the writer, the artist and the poet. In essence, literature is 'an expression of life through the medium of language' (Hudson, W. H. p.10). Literature is a process of communication, it 'helps us to understand life'. (Reeves, J. p.16). And since literature is a vital record of what men have seen in life; what they have experienced of it, what they have thought and felt about those aspects of it which have the most immediate and enduring interest for all of us. (Hudson, p. 10).

Consequently, literary creative writing embraces any writing that goes outside the bounds of normal professional, journalistic, academic, or technical forms of literature, typically identified by an emphasis on narrative craft, personal attempts in writing about poetry, fiction and drama, character development, and the use of literary devices. So, a delving into the secrets of the world of literature deserves a stand where the creative writers sit to muse upon the topics they are going to treat as well as their audience; hence, it is not only a question of the artist looking into himself but also the way he should look into others with the experience he has of himself. He writes with sympathy because he feels that the other man is like him. (Georges Simenon, in Dick (1972).

3. Methods and Material

Both quantitative and qualitative methods were used. In addition, a descriptive-analytical approach was also sought.

3.1. Subject of the study

The population were two groups of BA third-year English stream constituting 8o students. A sample of 4o students -35 female and 05 male -making 50% was selected and studied.

3.2. Data Collection and Analysis

Data was collected from the questionnaire administered to the sample that embraces 15 questions including yes, no questions as well as open questions. A written test was also handed over to students to produce a piece of literature mentioning the effects of plurilingualism on their writings. The questionnaires were collected, coded then randomly selected and analyzed. The produced pieces were also corrected and analyzed.

4.1. The Impact of Plurilingualism on Students' Meta cognitive Literacy

Plurilingual writers, whose diverse treatment to given topics from their different linguistic angles, will surely seek to deeply study and work out literary texts by

2.5. Developing Meta cognitive Literacy

Promoting metacognition begins with building awareness among learners that metacognition exists, differs from cognition, and increases academic success. The next step is to teach strategies, and more importantly, to help students construct explicit knowledge about when and where to use strategies. A flexible strategy repertoire can be used next to make careful regulatory decisions that enable individuals to plan, monitor, and evaluate their learning.

2.6. The Role of Teachers in Establishing Metacognitive Environment

The rapid changing world requires teachers to help learners engage themselves in metacognitive processes using their strategies to add to their cognitive powers. Teachers will profit from the existence of pluralism in the use of languages to help learners use them in their creative literary writings especially poetry, fables writing, and short story. Students are helped in inspiring and resorting to what they previously know from other languages. In this respect, teachers have come to foster their students' metacognitive potentials to become good thinkers, successful problem-solvers and lifelong learners as well as literary creative writers.

In the creation of a metacognitive environment, teachers monitor and apply their knowledge through what they impart, deliberately modeling metacognitive behaviour to assist students in becoming aware of their thinking processes and hence see their behaviour change step by step from information receivers to information producers through their conscious processes of connecting new information to former knowledge, to unconsciously embrace selective strategies and finally to control, plan and monitor their thinking processes. ((Dirkes, 1985).

In this respect, teachers will enhance learners to discover by themselves that understanding and transferring what they have understood are the out product of both understandings, knowing, analyzing, synthesizing and evaluating their literacy achievements.

This is how teachers want students to approach new learning, with students feeling empowered and not overwhelmed, armed with a toolbox of strategies that help them tackle new learning and easily make connections to what they already know. Because these strategies do not come naturally to a lot of students, teachers must explicitly teach them, and research shows it makes a big difference in their performance and this is quite apparent for learners who are plurilingual, motivated and metacognitively ready. One specific area in which teachers can develop the metacognitive awareness of students is related to teaching literary creative writing. But what is meant by this?

task and having an idea of how to use your current cognitive skills and beyond to learn what you don't know.

2.4 Metacognitive Literacy

Researchers have reported an extensive list of cognitive strategies that language learners have been observed using or described using either through think-aloud techniques or in diaries (Rubin, 1975; Rubin and Henze, 1981; Chamot et. al., 1988). Knowledge of the functioning of metacognition in language learning has been greatly expanded through the work of (O'Malley et al, 1985). Building on the work of cognitive learning theorists especially Flavell, 1979 and 1981, Brown and Palincsar, 1982 and Anderson, 1983, they have elaborated two major components to metacognition: knowledge about L2 learning and control of the learning process. Of equal importance is the control function in learning. Good learners can plan their learning approach monitor their success, and modify their approach as needed.

This concept of 'executive control' comes from an information-processing model of human cognition. Learners use it to plan and regulate their learning. They recognize when their learning goals or strategies are effective or need revising.

Wenden (1982), (1986) was the first to systematically examine how language learners regulate their learning by planning, monitoring, evaluating and revising their learning activities. Learners can and do plan all aspects of learning from what they are going to learn on any particular day (focusing on verb forms, spelling, grammar among others) or in any particular course (by selecting courses that focus on reading, writing, language for special purposes among others) or what strategies they are going to use to complete a particular literary creative task.

Learners may also select the resources they will use to learn. In this planning, they also may specify to themselves or others why they are choosing a particular strategy, text, or course. They also can prioritize their learning specifying when they will focus on a particular goal.

Having selected their language goal, text, and strategy, good learners monitor and evaluate the effectiveness of a strategy in accomplishing their goal. They may determine that they need to revise their planning by clarifying or modifying their choice of goals, resources, and strategies. There is ample research evidence that for the effective learner 'learning is goal oriented' as students strive to reach two goals: to understand the meaning of the tasks at hand and to regulate his/her learning. (Beau Fly Jones, 1987). These two goals constitute a combination of cognitive and metacognitive processing.

competence involved important paradigmatic shifts (Coste, 2001, Moore, 2006, see also Blanchet, (2007):

- It developed a wholistic and multiple, rather than segmented vision, of language skills and language, identity and culture;
- It insisted on disequilibrium and partial competence, rather than on the balance of skills;
- It insisted on potential linkages, rather than on separateness of its various components;
- It developed a dynamic vision of competence, situated, contextualized, and changing over time and circumstances;
- It included circulations, mediations and passages between languages and between cultures;
- It considered competence as highly individualized, and dependent on life paths and personal biographies, and as such, subject to evolution and change, whether in or out of school.

2.3. **What is Metacognition**

John Flavell originally coined the term metacognition in the late 1970s to mean "cognition about cognitive phenomena," or more simply "thinking about thinking" (Flavell,1979, p.906). Metacognition is the knowledge and control children have over their thinking and learning activities" (Cross & Paris(1988), p.131). For Hennessey, (1999) metacognition is an "Awareness of one's thinking, awareness of the content of one's conceptions, an active monitoring of one's cognitive processes, an attempt to regulate one's cognitive processes concerning further learning, and an application of a set of heuristics as an effective device for helping people organize their methods of attack on problems in general" (Hennessey, p.3) and for (Martinez, p.696), it is "The monitoring and control of thought"

Metacognition is the process of planning, assessing and monitoring one's thinking; the pinnacle of mental functioning (Cotton, 2001). For" (Kuhn & Dean, (2004) p.270), metacognition is an "Awareness and management of one's thought", they explain, metacognition is what enables a student who has been taught a particular strategy in a particular problem context to retrieve and deploy that strategy in a similar but new context. Further, Schraw (1998) describes metacognition as a multidimensional set of general, rather than domain-specific, skills.

In simpler terms, this means that metacognition is being aware of what you know and you don't know, understanding what you will need to know for a certain

has shown that those who resort to their prior knowledge in languages they already know write better. This will be the core discussion of the present article.

2. Literature Review

2.1 Definition of Plurilingualism

Plurilingualism is the endeavour one puts himself into when trying to use one's linguistic knowledge and skills to communicate with others in many different cases and situations. Plurilingualism is the ability to use several languages, as an integrated whole, for communication and to take part in intercultural action (Canagarajah, (2009) and García, & Baetens, (2009). Plurilingualism is a broad, strategic notion that helps us address what Cogolin (1994) has defined as "the monolingual disposition" in which languages are studied separately, focusing "on the minority of the world's population -monolingual or predominantly monolingual speakers – [driven by the idea that] only when we find how 'things working monolingual speakers-listeners will be able to extend the findings to speakers of more than one language"(Pavlenko 2005:xii).

Plurilingualism can better be seen when one can show and demonstrate his ability to speak within a national and multinational context where both similarities and differences in cultural values and beliefs are put to challenge.Plurilingualism, the concept promoted by the Council of Europe in its Common European Framework of Reference for Languages (CEFR for short), is the attempt to use one's linguistic knowledge and skills to communicate with others in many different situations. It means the ability to use language mind effectively and being connected in a multinational and multicultural community. (Council of Europe, 2001, p.168)

In general, most people consider plurilingualism as an asset that enables them to infer more meanings when discussing with others. It is an impetus to gain and a tool to use in case of intercultural constraints. Plurilingualism can effectively develop if the ground is appropriately set up. Today, most people favour plurilingualism because the modern world has witnessed many changes in the milieu where they live. Hence, the modern world with its multiple cultures has incited man to be more exposed to these cultures where he has to adapt himself within.

2.2 Pluricultural Competence

The ability to speak requires the appropriate use of linguistic forms but as communication and interaction demand more than just the use of words and items, a pluricultural competence is sought-that is both words and culture are needed for a positive effective interrelationship. The concept of a plurilingual and pluricultural

El-ihyaa journal, Volume: 22, Issue: 31, June 2022, p-p: 1005 – 1016
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

The Role of Plurilingualism and Metacognition in Literary Creative Writing

دور التعددية اللغوية وما وراء المعرفة في الكتابة الأدبية الإبداعية

Dr Bouazid Tayeb
University Mohamed Boudiaf-Msila
tayeb.bouazid@univ-msila.dz

Received in: 08/02/2022 Accepted in: 07/06/2022

Abstract:

This study demonstrates the impact of plurilingualism on the students' metacognition and creative writing. Plurilingualism helps metacognition become an essential part of a successful learning environment; it enables individuals to better manage their cognitive skills. Hence, a questionnaire on plurilingualism was administered to 40 BA students to check whether the stronghold connection with the practice of writing and learners' prior knowledge through plurilingualism exists or not. The questionnaire analysis and findings have witnessed a growing advantage for plurilingual students to develop metacognitively in literary creative writing in comparison to their mates the monoglots.

Keywords: plurilingualism; metacognition; literacy; development; impact.

الملخص:

توضح هذه الدراسة تأثير التعددية اللغوية على ما وراء المعرفة لدى الطلاب والكتابة الإبداعية. تساعد التعددية اللغوية على أن يصبح ما وراء المعرفة جزءًا أساسيًا من بيئة التعلم الناجحة؛ تمكن الأفراد من إدارة مهاراتهم المعرفية بشكل أفضل. ومن ثم تم إجراء استبيان حول التعددية اللغوية لـ 40 طالبًا من طلاب البكالوريوس للتحقق مما إذا كان هناك ارتباط قوي بممارسة الكتابة والمعرفة السابقة للمتعلمين من خلال التعددية اللغوية أم لا. شهد تحليل الاستبيان ونتائجه ميزة متزايدة للطلاب متعددي اللغات لتطوير ما وراء المعرفة في الكتابة الإبداعية الأدبية مقارنة بزملائهم أصحاب اللغة الواحدة.

الكلمات المفتاحية: تعدد اللغات؛ ما وراء المعرفة؛ معرفة القراءة والكتابة؛ تطوير؛ تأثير.

Introduction:

Many studies have shown that plurilinguists write better than monolinguists. Thus, knowing many languages is a positive asset in the development of literary creative writing. Students in the same class differ in their classroom assignments in the way they write, in the degree that languages make upon them and in the freshness of their imagination to produce. Scrutiny to the results of the study

In the name of God the Merciful

Index

Titre **Page**

- The Role of Plurilingualism and Metacognition in Literary.... 1005
Dr Bouazid Tayeb- University Mohamed Boudiaf-Msila

- Grammar Teachers' Beliefs and Teaching Practices… 1017
Nassira Boudersa- École Normale Supérieure-Assia Djebar-Constantine

- Factors Affecting the Quality of Student's Doctoral and Master... 1031
Dr. Salim OUNIS University Of Khenchela
Dr. Salima AMRANI University Hadj Lakhdar Batna-1

- The Path of the Maghrebian Unity According to the Current… 1041
Mederbel Mustapha El Amine - Pr. Medjaoud Mohamed
University Djillali Laibès Sidi Bel Abbès

ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

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 Abbes 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 Islamic Sciences faculty

Vice editor in chief
Prof. Noura Benhacene

The Secretary
Ms. Lynda Mohellebi

I.S.S.N: 1112-4350

E. I.S.S.N: 2588-2406

Deposit number in the Algerian National Library: 1269-1998

SUBMISSION GUIDELINES

Instructions for Authors:

1-The journal publishes scientific and academic researches which fulfill the requirements and the rules of a scientific Customary research.

2-The journal encourages the submission of original previously unpublished works, and not under consideration for publication elsewhere or a contribution in seminar or symposium. Articles should be of interest and relevance to the faculty and its scientific specializations.

3-The length of the manuscript should not be more than 15 pages and not less than 10 pages or equivalent to six thousand (6000) words).

4-Papers taken into consideration should be written on the computer, Printed of 3 copies, attached with a copy on CD according to word program, written in Arabic Simplified size 14 concerning the text and 12 concerning the margins.

5 - The paper should contain a summary in Arabic language and another one translated in either French or English.

6 – The work should not be plagiarized from any academic dissertation.

7-All submissions will therefore undergo a blind reviewed refereeing process before the publication and researchers will be informed by members of the Editorial Advisory Panel with the final results.

8- The responsibility for any statement or opinion in the articles is purely of the authors and editorial board disclaims legal responsibility for any assertion, opinion or interpretation of the author.

9 – If your contribution is published, you will receive two gratis copies of the issue in which it appears.

10- The editorial board reserves the right of the first examination of the manuscripts, the decision of its eligibility and has the right to make editorial changes in any manuscript accepted for publication to enhance style or clarity.

11- In each issue, manuscripts would be arranged according to technical considerations unrelated to the name of the researcher nor his scientific rank.

12- The manuscript should be attached with the Complete name(s) of author(s), CV, active e-mail(s) and phone number, and institutional affiliation(s), respectively.

13- The link to submit articles to the magazine is:

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

Contact: Phone: +21333253396 Fax: +21333253395

EL IHYAA

A Peer- Reviewed Annual Scientific Journal

Published by the Faculty of Islamic Sciences

Batna (1) University, Algeria.

Vol 22 – Part Two- Issue 31

Dhul–Qidah 1443 A. H – June 2022 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

An international refereed university journal

Issued by the Faculty of Islamic Sciences - University of Batna 1 - Algeria

Volume: 22 - Part: 2 - Issue: 31 – Dhul Qi'dah 1443 AH – June 2022 AD

I.S.S.N: 1112-4350 - E.I.S.S.N: 2588-2406