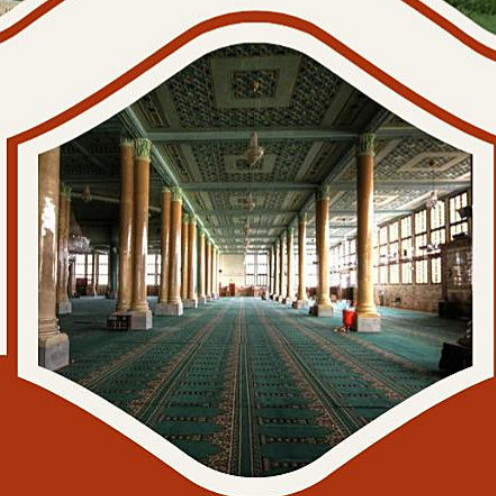
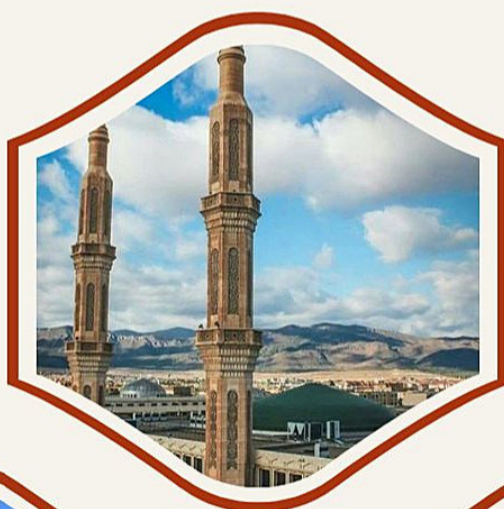


# الإحياء

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



# الإحياء

مجلة علمية جامعية محكمة دولية

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

المجلد: 23 الجزء 2- العدد التسلسلي: 33  
ربيع الأول 1445هـ / أكتوبر 2023م



عنوان المراسلات

مجلة الإحياء

كلية العلوم الإسلامية

جامعة باتنة (1)، الجزائر

الهاتف: 00213 33 25 33 96

الفاكس: 00213 33 25 33 95

رابط صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

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

الرابط المخصص لإرسال المقالات إلى المجلة هو:

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

## قواعد وشروط النشر في مجلة "الإحياء"

- 1- تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأكاديمية المحققة لشروط وقواعد البحث العلمي المتعارفة.
- 2- أن لا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم لأي جهة أخرى للنشر، وأن يتناول قضية من القضايا التي تدخل ضمن اهتمامات المجلة وتخصصاتها العلمية.
- 3- أن لا يكون البحث مستلماً من رسالة أكاديمية (ماستر أو ماجستير أو دكتوراه).
- 4- ينبغي أن لا يزيد البحث على ثلاثين صفحة وأن لا يقل عن عشر صفحات حجم (A4).
- 5- ترسل البحوث والمقالات العلمية - حصرياً - على موقع المجلة في منصة المجلات العلمية الجزائرية، ضمن قالب الملف النموذجي للمجلة المتوفر في الموقع، وفق برنامج Word بخط Times New Roman حجم 14 بالنسبة للمتن و12 بالنسبة للهوامش.
- 6- أن يتضمن البحث ملخصاً بالعربية وآخر بالإنجليزية، مع الكلمات المفتاحية باللغتين كذلك.
- 7- أن يتضمن ملخص السيرة الذاتية للمؤلف: الاسم واللقب، الرتبة العلمية، مؤسسة العمل أو الدراسة، المنشورات العلمية، رقم الهاتف.
- 8- تخضع البحوث المرسلّة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتعلم إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة الخبرة.
- 9- لهيئة التحرير حق الفحص الأولي للبحوث وتقرير أهليتها للتحكيم أو رفضها، كما تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض العبارات التي لا تتناسب مع أسلوب النشر.
- 10- ترتب البحوث في كل عدد، وفق اعتبارات فنية، لا علاقة لها باسم الباحث أو رتبته العلمية.
- 11- ترسل البحوث والمقالات - حصرياً - على رابط المجلة في البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

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

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

رقم الفاكس: (+213) 33 25 33 95

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

# الإحياء

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

## هيئة التحرير

مدير المجلة

أ.د/ منصور كافي  
عميد كلية العلوم الإسلامية

رئيس التحرير

أ.د/ نورة بن حسن

السكرتارية

ليندة محلي

رت.م.د: 1112 - 4350

رت.م.د.إ: 2588 - 2406

رقم الإيداع في المكتبة الوطنية الجزائرية:

1998 - 1269

## المحررون المساعدون

- عبد الحلیم قابة halim.gaba@gmail.com جامعة أم القرى - مكة  
عبد المجید بیرم birem61@yahoo.fr جامعة أم القرى - مكة المكرمة  
بدران بن لحسن bbenlahcene@gmail.com جامعة حمد بن خليفة - قطر  
عبد الحق حمیش hamichemail@gmail.com جامعة حمد بن خليفة - قطر  
عبد العزیز دخان adakhan@sharjah.ac.ae جامعة الشارقة - الإمارات  
رشید كهوس rachid1433@yahoo.com جامعة عبد المالك السعدي - المغرب  
رحیمة عیسانی rahimaaissani73@gmail.com جامعة العين - الإمارات  
عبد القادر بخوش bekhouché@qu.edu.qa جامعة قطر  
حمید آیت أولحیان hamidaitoulahyane@gmail.com وزارة التربية - المغرب  
هشام یسری محمد العربی elkhallal@hotmail.com جامعة نجران - السعودية  
أحمد عیساوی d.aisawi.ahmed@gmail.com جامعة باتنة 1  
حاتم باي hattim.bey@gmail.com جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة  
عبد الکریم حامدی Abdelkrim\_2007@yahoo.fr جامعة باتنة 1  
بدر الדיن زواقة zaouaga@yahoo.com جامعة باتنة 1  
عبد الرزاق بلعقروز abderrezak19@yahoo.fr جامعة سطيف 1  
عائشة غرابلي gherabli.aicha@gmail.com جامعة باتنة 1  
عبد القادر بن حرزالله kharzallah@yahoo.fr جامعة باتنة 1  
هلايلي حنفي hanifi\_andalous@yahoo.fr جامعة سيدي بلعباس  
وسيلة خلفي khelfi66@yahoo.fr جامعة الجزائر 1

الصفحة	الموضوع
7	- التناسب في سورة إبراهيم عليه السلام وارتباط قصته بسياق السورة.... د/ ندين مصطفى السليمي - جامعة الملك عبد العزيز- جدة - المملكة العربية السعودية
25	- الاتجاه الاجتماعي في تفسير القرآن من خلال تنزيل الآيات على واقع المجتمعات غير الإسلامية.... أمينة بوذيب - أ.د/ عبد القادر شكيمة - جامعة الشهيد حمّ لخضر - الوادي
45	- تأثر الحدائين بأفكار المستشرقين - السنة النبوية أنموذجاً - د/ خالد ذويبي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
65	- أسس تشريع الوقف في الإسلام د/ السعيد قاسمي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
81	- حقيقة اليمين عند المالكية د/ محمد مهدي لخضر بن ناصر - جامعة أبي بكر بلقايد بتلمسان
99	- جهود عبد الحقّ وابن يونس في خدمة المذهب المالكي بجزيرة صقلية حسين عكسه - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
117	- تأويل التأويل تحليل ونقد للتأويل الحدائي في ضوء المنهج الأصولي د/ الذوادي قوميدي كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
137	- التعامل مع المعارضة السياسية في الفقه السياسي الإسلامي... زكرياء بخوش - أ.د/ عمار جيدل - كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر 1
149	- الجيوبوليتيك الإسلامي مدارسه وأهم النظريات وليد عروسي - د/ محمد الصديق قادري - جامعة الشهيد حمّ لخضر - الوادي
163	- إدارة السيولة في النوافذ الإسلامية من خلال منتجات الصيرفة الإسلامية.... نور إسلام معروف - د/ محمد بليبة - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
177	- دراسة وظيفية لظاهرة القصر في البلاغة العربية د/ صافي الدين لعبابسة - جامعة محمّد لمين دباغين سطيف 2
193	- قراءة وصفية في نظرية الحجاج: المفهوم وحدود الاشتغال زهية لبيض - أ.د/ طارق زيناوي - جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي

- 211 - طبعة الممارسة اللغوية في عصر الرقمنة: أشكال التعبير ومستويات الخطاب  
د/ عابدة قرسييف - جامعة محمد خيضر - بسكرة
- 231 - التقابل السردي في المثل القصصي النبوي - حديث السفينة أنموذجا.  
د/ حفيظ بولخراف - كلية الآداب واللغات - جامعة الشاذلي بن جديد - الطارف
- 245 - ألعاب الطفل في الفترتين البونية والرومانية من خلال قطع أثرية مكتشفة بالجزائر  
فتيحة عمار - معهد الآثار - جامعة الجزائر 2
- 257 - التاريخ المذهبي في الدراسات الأكاديمية الجزائرية، الإباضية نموذجا  
د/ عاشور منصورية - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
- 269 - الزكاة والأوقاف في المشروع الاستعماري الفرنسي في الجزائر 1830-1914  
د/ محمد شقرة - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
- 281 - مساهمة واحات الزيبان في الثورة التحريرية - واحة شتمة أنموذجا.  
د/ سناء نويجي - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
- 299 - تركيبة المحكمة الدستورية في الجزائر: بين التبعية والاستقلالية  
مصباح بوعلي - د/ صليحة بيوش - كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة باتنة 1
- 311 - إشكالية السيادة الوطنية والعولمة  
د/ خديجة غرداين - كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان
- Appareil conceptuel et son usage dans la rédaction... 331  
Saad Zehmi - Inspecteur pédagogique Ministère de l'éducation nationale

## التناسب في سورة إبراهيم عليه السلام وارتباط قصته بسياق السورة الموضوعي والسور الأخرى حولها

### The Correlation in Sura 14 and the Relation of Abraham's Story to the Sura's Thematic Context and Surrounding Suras

د/ ندين مصطفى السليمي

Nadeen Alsulaimi

جامعة الملك عبد العزيز - جدة - المملكة العربية السعودية

nalsulaimi@kau.edu.sa

تاريخ الإرسال: 2022/06/09 تاريخ القبول: 2023/05/14

#### الملخص:

اعتنى المفسرون ببيان موضوع سورة إبراهيم عليه السلام، وذكروا أنّ محورها الرئيس هو التوحيد ووحدة الرسالات، وتناولوا مناسبة مجيء ذكر إبراهيم ودعائه فيها، وربطوه بما جاء قبله من آيات ذكر فيها الذين بدلوا نعمة الله كفرًا. وتعددت المناسبات المذكورة لمجيء قصة إبراهيم في السورة ما بين: بيان أدلة التوحيد، أو ذكر النعم الخاصة على قريش، أو تذكيرهم بملة إبراهيم وسؤاله ربه اجتناب الأصنام التي يعبدونها. وفي حين أن أغلب التفاسير والدراسات تتناول تناسب آيات وموضوعات السورة عبر ذكر تناسب كل آية مع ما قبلها، فإنها لا توضح العلاقة بين مقاطع السورة وترتيب موضوعاتها حيث يجيء ذكر إبراهيم عليه السلام في موضع قريب من خاتمة السورة وليس في بدايتها.

هذه الدراسة تعتمد على تحليل أجزاء السورة ونظمها الموضوعي لبيان تناسب آيات سورة إبراهيم وسبب مجيء دعاء إبراهيم فيها، وارتباطه بالسياق الذي يتكرر فيه موضوع النعمة وشكرها، وتبين الدراسة أن موضوع السورة متعلق بتوحيد إبراهيم والإنعام عليه، وتطبق الدراسة التقسيم التناظري لمقاطع السورة لبيان نظمها وتناسق موضوعاتها، ثم لإظهار العلاقة بين دعاء إبراهيم عليه السلام فيها وبين السور المحيطة التي تذكر إبراهيم كذلك وتشارك مع سورة إبراهيم في طرح موضوعي العذاب والنعم بشكل أساسي. وتخلص المقالة إلى أن إبراهيم عليه السلام بحد ذاته كان نعمة على البلد حين أسكن ذريته فيها بأمر ربه، كما أن مجيء الرسول محمد عليه السلام ليخرجهم بإذن الله من الظلمات إلى النور كان نعمة من ربه.

**الكلمات المفتاحية:** سورة إبراهيم؛ الوحدة الموضوعية؛ تناسب سورة إبراهيم، دعاء إبراهيم؛ علم المناسبات.

#### Abstract:

Exegetes have shown the main theme of Sura Ibrahim (Q 14) which is monotheism and the unity of God's message. They also have indicated the link between mentioning Abraham in the context with the previous verses such as stating the proofs of monotheism, graces casted upon Quraish specially, or a reminder of Abraham's religion. However, most studies focus on the correlations of the verses and themes verse-by-verse. However, they do not show the relation between the sura's parts and the order of its themes since the story of Abraham occurs near the end. This study analyzes the sura's parts and its thematic arrangement to show the coherence of the verses, the reason of mentioning Abraham's supplication and its relation to the theme of



grace. The study shows that the main theme relates to Abraham's monotheism and God's blessing upon him. Also, it applies the symmetrical division to the sura and demonstrates the relationship between mentioning Abraham in Q 14 and the surrounding suras in which the themes of punishment and blessing occur too. The article concludes that Abraham himself was a blessing for the people of Mecca when he had his offspring settled there by God's willing as Muhammad was sent to invite them to the light by God's willing. And that was a blessing from God upon the Meccans.

**Key words:** Sura Ibrahim; Thematic unity; Coherence of sura Ibrahim; Ibrahim duaa; Correlations science.

### مقدمة:

سورة إبراهيم عليه السلام لا تبدأ بذكر قصته أو صفاته، بل إنها لا تحكي تفاصيل دعوته لقومه أو كسره للأصنام أو غيرها من القصص التي ذكرها القرآن الكريم في سور مختلفة، ومجيء الحديث عنه فيها لا يتجاوز وصوله إلى مكة والدعوات التي ابتهل بها إلى ربه وشكره على نعمه. موضوع السورة كما يُشير عدد من المفسرين هو التوحيد الخالص كما يبينه القرآن الذي نزل على النبي محمد ﷺ، وهذا رابط واضح بإبراهيم عليه السلام فهو أبو التوحيد، وبدعوته دعت كل رسائل النبوة من بعده<sup>1</sup>، والإشارة فيها إلى ذريته ترتبط بوضوح تام بنبي الإسلام سليل هذه الذرية التي سكنت في البلد الحرام. وقد ربط المفسرون بين ذكر إبراهيم وبين الذين بدلوا نعمة الله كفراً وعبدوا الأصنام عند بيته المحرم<sup>2</sup>، وأن الله ذكرهم بأبيهم إبراهيم ودعائه للبلد وذريته باجتناب الأصنام بعد عرضه نعمه الأخرى عليهم<sup>3</sup>، وذكر فخر الدين الرازي أن دعاء إبراهيم مع توحيده أن يجنبه وبنية عبادة الأصنام فيه مبالغة متناسبة مع ما جاء في السورة من سرد أدلة وحدانية الله واستحقاقه العبادة<sup>4</sup>، وقال أبو السعود أن الله تعالى أولاً ذكّر أهل مكة بالنعمة العامة، ثم ذكرهم بالنعمة الخاصة بهم عبر تذكيرهم بإبراهيم وعصيانهم لدينه<sup>5</sup>، هذه بعض الروابط التي ذكرها المفسرون لبيان ذكر دعاء إبراهيم للبلد في هذه السورة تحديداً دون غيره من أحداث قصته في القرآن. المفسرون بيّنوا كذلك مناسبة تسمية السورة بإبراهيم وعلاقتها بالسور الأخرى المفتحة بالحروف المقطعة نفسها<sup>6</sup>، وذكر بعضهم أن اسم السورة دليل على موضوعها<sup>7</sup>، وتناولوا علاقة فاتحة سورة إبراهيم بالسورة قبلها (الرعد) التي تذكر القرآن (الآية 31، الآية 37) وأن الهداية والضلال بيد الله (الآية 27)، لذا تجيء سورة إبراهيم بتقرير أن الكتاب نزل ليخرجهم من "الضلال" إلى "الهدى" بإذنه<sup>8</sup>. في حين أن سورة إبراهيم ترتبط كذلك بما بعدها (الحجر) عبر الكتاب الذي افتتحت به سورة إبراهيم وانتهت، فتجيء فاتحة الحجر تصف الكتاب وكماله وجمعه الخيرات سواء في الأحكام أو الوعود أو الإعجاز مبيّناً طريق الوصول إلى الله<sup>9</sup>، وهذا الطريق هو صراط العزيز الحميد في أول إبراهيم.

السورة مكية عند جمهور العلماء، وقيل إن الآيات 28-30 مدنية<sup>10</sup>، لكن ابن عاشور يستبعد هذا الرأي، وذكر أنها السبعون نزولاً<sup>11</sup>. وفي الروايات التي نقلها جلال الدين السيوطي يكون ترتيب نزول السورة هو الواحد والسبعون<sup>12</sup>. زمن نزول السورة يظهر أنه في وسط العهد المكي<sup>13</sup>، وبعد إعلان الدعوة الجهرية، حيث تصبح العلاقة مع قريش متأزمة، وفيها الكثير من الجدل وطلب الآيات على صدق النبوة والوحي، وفي المقابل السور تطمئن النبي ﷺ وتسليه وتثبته، وتذكره بمن قبله من الأنبياء عليهم السلام وما لاقوه من أقوامهم، وتبين سنة الله في الإنذار ونزول العذاب، كما هي سنته في نزول الوحي واصطفاء الأنبياء من البشر. الرسول محمد ﷺ لا يزال يدعو قريشاً وينذرهم، ويبين لهم نعم الله على الناس من نزول

===== التناسب في سورة إبراهيم عليه السلام وارتباط قصته بسياق السورة الموضوعي والصور الأخرى حولها

الوحي لتجنب عذاب الآخرة إلى نزول المطر من السماء وخروج الثمرات وصلاح الأرض للعيش وتسخير البحار والأنهار. الله تعالى يستجيب لهم، ويعطيهم كل ما يسألون؛ ولكنهم جعلوا معه الأنداد وهذا هو الكفر والظلم الموجب لعذاب النار.

### مشكلة البحث:

سورة إبراهيم تبدأ بذكر نزول القرآن العربي ومهمة الرسول ﷺ في الإخراج من الظلمات (الكفر) إلى النور (التوحيد)، والهداية إلى صراط العزيز الحميد، ثم حديث عن موسى عليه السلام وقومه وشكر النعم، مروراً بالجدال وطلب الأرقام من رسلهم السلطان على النبوة، متبوعاً بضرب المثل على أعمال الكفار ومثل الكلمة الطيبة (التوحيد) والكلمة الخبيثة (الكفر)، ثم التذكير بنعمة الله على الناس والوعيد في النار للجاحدين، وبعدها يجيء مثال على التوحيد عبر ذكر إبراهيم عليه السلام وتركه ذريته عند البيت المحرم، وأخيراً تأتي مشاهد من يوم القيامة وتحقق الوعد والوعيد وإعلان التوحيد عبر البلاغ الذي جاء للناس. هذا السرد السريع لموضوعات السورة يقود إلى ضرورة دراسة أجزائها ومقاطعها لتسليط الضوء على انسجامها وتناسقها نظاماً وموضوعاً، وفهم سبب مجيء ذكر إبراهيم عليه السلام عبر دعائه فقط في القسم الثاني من السورة وليس في أولها مثلاً، وعلاقة موضوعاتها بالسياق التاريخي والجدال العقدي مع المشركين والبناء الإيماني للمؤمنين، ومن أجل هذه الأغراض سيتم تقسيم السورة تناظرياً إلى قسمين بحيث يتم تتبع الموضوعات والألفاظ المتكررة المترادفة أو المتضادة والأساليب المتشابهة لتقسيم السورة إلى حلقات متناظرة نظاماً وموضوعاً، وتكون موضوعات القسم الأول معادة ومتناظرة في القسم الثاني<sup>14</sup>، ثم تربط الدراسة نتائج التقسيم بموضوع السورة الرئيس وبقيّة الموضوعات. الدراسات البلاغية والموضوعية السابقة للسورة تركز على أن موضوع السورة هو التوحيد بشكل عام ووحدة الرسالات؛ لذا هذا البحث يركز على بيان تناسب السورة وموضوعاتها، ودراسة العلاقة بين البعد الإيماني والاجتماعي لذكر دعاء إبراهيم عليه السلام في السورة مع بقية أجزائها، وكيف يؤثر هذا البعد على النبي ﷺ والمؤمنين في ذلك الزمان، وكيف يوظفه القرآن للرد على جدال المشركين واستمرارهم في الكفر، وارتباط ذلك كله بالصور حول سورة إبراهيم عليه السلام.

### التقسيم التناظري لسورة إبراهيم:

#### تقسيم مقاطع السورة تناظرياً:

يمكن تقسيم سورة إبراهيم تناظرياً إلى قسمين كبيرين، في كل قسم ثلاث حلقات، ويتناظر القسمان الكبيران بشكل متواز (أ ب ج / أ ب ج)، ويظهر أن موضوع السورة الرئيس هو التوحيد ووحدة رسالة الرسل عبر التذكير بإبراهيم عليه السلام وثباته وكونه شرفاً ونعمة على أهل هذا البلد، السورة تؤكد على شكر النعم (أهمها التوحيد) وكيفية الحفاظ عليها بالأعمال الصالحة: الصبر، الشكر، التوكل، الدعاء، الاستغفار، إقامة الصلاة والإنفاق. إنّ إبراهيم بنفسه كان نعمة على أهل مكة، واقترب توحيداً بالتوكل والتسليم للحميد المحمود على كل النعم، هذا التوحيد يُثمر الشكر على النعم سواء بالقول أو بالعمل الصالح، وهو بلاغ واضح لا شك فيه ولا شريك ولا ند ولا ولد؛ لذا يأتي تذكير بقصة إبراهيم عليه السلام حين ترك ذريته في الوادي غير ذي زرع، وقبل أن يصير البلد الذي تهوي إليه القلوب، وهي قصة مليئة بتنفيذ أمر الله والاعتماد عليه والدعاء والشكر على كل النعم رغم صعوبة الموقف بترك الذرية. هذه القصة لها علاقة بالنبي ﷺ لأنه من ذرية إسماعيل عليه السلام الذي سكن وأمه عند البيت الحرام، وترتبط بامتنان الله على أمة العرب بسكنهم في البلد الحرام<sup>15</sup>، وبعثة النبي ﷺ إليهم بالكتاب العربي الذي تفتتح به السورة ليخرجهم

من الشرك إلى التوحيد؛ لذا يأتي من القصة كلها دعاء إبراهيم الذي ابتهل به عندما عاد لبناء البيت، تفاصيل بناء/ وضع البيت لا تُذكر، وإنما التركيز كله على إيمان إبراهيم وخضوعه، ودعائه لله بإيمان ذريته وإقامتهم الصلاة، وقد تحققت إجابة الدعاء من خلال مجيء النبي محمد ﷺ الذي يدعو قومه للرجوع إلى دين إبراهيم عليه السلام ومجانبة الأصنام. ويمكن ملاحظة ما تناقشه السورة من معتقدات قريش وما تتمسك به ضد نعمة النبوة والوحي، السورة تصفهم بمحبتهم للدنيا وتفضيلها على الآخرة، وصددهم عن سبيل الله، واستجابتهم للشيطان، وتشابهم مع الأمم السابقة في الشك وتهديد الرسل وطلب آيات أخرى، لقد قابلوا نعم الله بالكفر، وجادلوا في البعث، لذا تقرر السورة البروز لله يوم القيامة وتحقق وعده لرسله وعدم غفلته عما يعمل الظالمون.

والشكل التالي يبين تقسيم السورة تناظرياً:

القسم الأول أ
أ (الآيات 1-8) صراط العزيز الحميد: إرسال الرسل للخروج من الظلمات إلى النور، شكر النعم
ب (الآيات 9-17) الله فاطر السموات والأرض: يمن على من يشاء من عباده بالرسالة وعليه يتوكل المتوكلون
ج (الآيات 18-27) البروز لله يوم القيامة: ضرب المثل بالكفر والإيمان، عذاب الظالمين، ودخول الذين آمنوا وعملوا الصالحات الجنات
-----
القسم الثاني ب
أ، (الآيات 28-34) نعمت الله في الدنيا: الأمر للعباد بإقامة الصلاة والإنفاق قبل يوم القيامة
ب، (الآيات 35-41) دعاء وشكر إبراهيم لربه الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء
ج، (الآيات 42-52) البروز لله الواحد القهار يوم القيامة: ضربنا لكم الأمثال، لا يغفل عما يعمل الظالمون، لا يخلف رسله الوعد

### الشكل 1: تقسيم سورة إبراهيم تناظرياً

القسم الأول أ يبدأ بالخروج من الظلمات إلى النور رابطاً بين النبي محمد والنبي موسى عليهم السلام، وبيان السبيل لزيادة النعم، وينتهي ببروز الناس جميعاً يوم القيامة ودخول الكفار النار ودخول الذين آمنوا وعملوا الصالحات الجنات كما هو وعد الله في القرآن العربي الذي نزل للهداية إلى صراط العزيز الحميد، في حين أن منتصف القسم أ يعلن التوحيد عبر تأكيد خلق الله للسموات والأرض، وامتنانه على الناس بإرسال الرسل بالبينات، وبيان إيمانهم وتوكلهم على الله في أداء التبليغ، هؤلاء الرسل يدعون الناس لرحمة الله وغفرانه قبل قدوم الآخرة. القسم الثاني ب يفتح بذكر نعم الله في الدنيا على جميع الناس مؤمنهم وكافرهم، أمراً للعباد بإقامة الصلاة وبذل المال سراً وعلانية الذي رزقهم الله إياه قبل مجيء يوم القيامة، ويختتم هذا القسم بالحديث عن يوم القيامة وأحداثه وعذاب الكافرين والبروز لله الواحد القهار.

السورة يتخللها خطاب متكرر للنبي ﷺ: ﴿كُنْتُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ﴾، ﴿أَلَمْ تَرَ﴾، ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ﴾، ويتكرر فيها موضوع السكن في الأرض والمساكن: ﴿وَلَنْسَكِّنَنَّكُمْ الْأَرْضَ﴾، ﴿وَسَكِّنَنَّكُمْ فِي مَسْكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾، وهذا يتناسب مع إسكان إبراهيم ذريته عند بيت الله: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾، لذا وسط القسم ب يذكر مناجاة إبراهيم عليه السلام لربه وحمده إياه على نعمه، مبيناً توحيده وتسليمه وتوكله على ربه ويقينه بقدوم يوم الحساب، إبراهيم يبتهل بأن يكون هو وذريته من مقيمي الصلاة

===== التناسب في سورة إبراهيم عليه السلام وارتباط قصته بسياق السورة الموضوعي والسور الأخرى حولها  
سائلاً ربه الغفران له ولوالديه والمؤمنين. والصفحات التالية تبين التقسيم التناظري لكل حلقات السورة مع  
بيان ترابطها وانسجامها وتأكيداً لموضوع السورة الرئيس.

تحليل حلقات السورة تناظرياً:

الحلقة الأولى أ في القسم الأول:

﴿الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (1)  
اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ (2) الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ  
الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا ۗ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ (3) وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ  
رَسُولٍ إِلَّا لِبَلْسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (4)﴾

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ  
لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ (5) وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ  
سُوءَ الْعَذَابِ وَيُؤَدَّبُوكُمْ وَابْتِغَاءَ بِلْسَانِكُمْ وَيُحَيِّقُونَ نِسَاءَكُمْ ۗ وَفِي ذَلِكَ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ (6) وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن  
شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ (7) وَقَالَ مُوسَىٰ لِتَكْفُرُوا ۗ أَأَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا  
فَأِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ (8)﴾

الشكل 2: أ (الآيات 1-8) صراط العزيز الحميد: إرسال الرسل للخروج من الظلمات إلى النور، شكر النعم

هذه الحلقة تفتتح ببيان مهمة النبي ﷺ كما جاء الأمر لموسى عليه السلام بإخراج قومه من الظلمات إلى النور. وجُعل الإخراج منسوباً إلى النبي ﷺ لشرفه وبيان مشاركته في هداية قومه مع أنهم يهتدون بإذن ربهم صاحب النعمة عليهم بإرسال الرسول وإنزال الكتاب<sup>16</sup>، المفسرون ناقشوا معنى "بِلِسَانِ قَوْمِهِ" وعلاقته بدعوة الرسول ﷺ وهل هي للناس كافة أم خاصة بقومه<sup>17</sup>؟ وعند التأمل نجد أن الحلقة تبين أن دعوته عليه السلام هي استمرار لدعوة من قبله<sup>18</sup>، وأن الرسل تأتي بلسان أقوامها ليفهموا الرسالة والمطلوب منهم، ولكن هذه المرة كان اللسان عربياً ولم يكن قبله كتاب عربي أو إنذار للعرب؛ ومع هذا فالآية الأولى في الحلقة تستخدم لفظ "الناس": ﴿لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ وليس لفظ "القوم" في حقه ﷺ؛ لتؤكد أنه وإن كان كتاباً عربياً فهو خطاب للناس كلهم، أما في حق موسى عليه السلام فقد جاء الأمر بالمهمة نفسها ولكن مع ذكر لفظ القوم: ﴿أَنْ أَخْرِجَ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾<sup>19</sup>.

تشابه الأمر بالمهمة للأنبياء عليهم السلام بإخراج قومهم من الظلمات إلى النور يجيء في سياق يذكر إنزال الكتاب والهداية إلى الصراط مما يؤكد وحدة دعوة الرسل ووحداية ربهم مالك السموات والأرض وما فيهما العزيز الحميد الحكيم صاحب المشيئة التامة في هذا الكون وأحداث الحياة وفي اصطفايته للرسل وهداية الناس<sup>20</sup>. وفي مناسبة ذكر اسمي "العزيز الحميد" يقول أبو حيان أن "العزيز" دليل على العزة والقدرة المتمثلة في نزول الكتاب، والعزة والملك في الكون، و"الحميد" لأنه يُحمد على الهداية للتوحيد التي هي النعمة العظمى<sup>21</sup>، ويُحمد على النعم ظاهرها وباطنها. موضوع الإنعام يظهر من أول آية في الحلقة عبر إرسال رسول جديد ليخرجهم من الظلمات إلى النور، ويذكر الرازي أن نعمة الله تمت على الناس وعلى هذا الرسول بأنه مرسل لكافة الناس في حين أن الرسل كانت تأتي إلى أقوامها خاصة بلسانهم<sup>22</sup>.

موسى عليه السلام في الحلقة يذكر قومه بأيام الله وتشرحها الآية التالية حين يذكرهم بنعمة الله عليهم ونجاتهم من فرعون. التذكير بأيام الله تذكير بالأيام المعلومة للناس والتي ظهرت فيها قدرة الله وقوته بهلاك السابقين كفرعون وغيره، ونجاة عباد الله المؤمنين، ويشمل تذكيرهم بالتقلب بين أيام فيها بلاء وصعوبات وأيام فيها النعمة والعطايا،<sup>23</sup> وكون المنتفع بهذا التذكير هو كل «صَبَّارٍ شَكُورٍ»، فهذا التذكير يكون لهم آيات على حقيقة هذه الدنيا والسكن فيها إلى حين تقوم القيامة، وآيات على الإنعام من الله على الناس بالإيمان والرسول؛ لكي يفهم الفرق بين الذين استحبوا الدنيا على الآخرة وبين المؤمن الصبار الشكور الذي يعرف أن الدنيا دار عبور وليس قرار،<sup>24</sup> الفريق الأول يصد عن سبيل الله ويبغي العوج، في حين أن الفريق الثاني يعرف معنى اختبار الإيمان والثبات على صراط العزيز الحميد حتى يلقاه، فهذه الأيام آيات تذكر بربهم الغني الحميد وقدرته وقوته، وكيف يتقلبون بين الأيام، فيكون سلوكهم الشكر حال النعمة والصبر حال البلاء. الصبر والشكر سمات من تذكر بالآيات والأيام، وقد وعد الله الشاكرين بالمزيد على لسان موسى عليه السلام، في حين أن الكافرين مُنذَرُونَ بالعذاب الشديد لكفرانهم النعمة<sup>25</sup>، ويمكن توسيع المعنى ليشمل الكفر بالله<sup>26</sup>، والتناظر يُظهر تناسق هذا المعنى مع بداية الحلقة التي تذكر الويل للكافرين من عذاب الله الشديد لأنهم كفروا بالرسول الجديد (الآية 2). ختام الحلقة يُعلن من خلال كلام موسى استغناء الله عن جميع من في الأرض وعن إيمانهم واستجاباتهم، فهو الغني الحميد وإن كفروا<sup>27</sup>. هذه الخاتمة تتناسب مع فاتحة الحلقة وترتبط بموضوع الإنعام بالكتاب المنزل وتُعلن العزة والغنى للحميد في الفاتحة والخاتمة. الغنى متناسب مع ملكه السموات والأرض (الآية 2)، ومتناسب مع منحه الزيادة في النعمة لمن شكر (الآية 7)، هذه الفاتحة مهمة لما سيأتي لاحقاً من تذكير قريش بإبراهيم عليه السلام وأمان البلد الذي يسكنونه.

### الحلقة الثانية ب في القسم الأول:

﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ (9)﴾

﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنَّ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ نَصُدُّنَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَنٍ مُّبِينٍ (10)﴾  
 قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ أَهْلَ الْبَيْتِ عَلَىٰ مِنْ بَيْنِنَا عَمَلٌ مِّنْ عِبَادَةٍ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَنٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (11) وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَيْنَا سَبِيلًا وَلَنْصَبِرَنَّ عَلَىٰ مَا ءَادَيْتُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ (12)﴾

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِّنْ أَرْضِنَا أَوْ لَنَعُودَنَّ فِيهَا مِن تَفَأُوحِي ۖ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ (13) وَلَنُسَكِّنَنَّكُمْ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ (14) وَأَسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ (15) مِّنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ (16) يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ ۚ وَمِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ (17)﴾

الشكل 3: ب (الآيات 9-17) الله فاطر السموات والأرض: يمن على من يشاء من عباده.

هذه الحلقة تذكر في وسطها (الآيات 10-12) أقوال الرسل لأقوامهم في سياق يخاطب أهل مكة ويبين تشابههم مع من قبلهم<sup>28</sup>، في الأطراف تأتي أقوال القوم الكافرين لرسولهم، ومع هذا فالطرف الأول (الآية 9) يبين عاقبة الأقوام التي شككت في دعوة الرسل في الدنيا (وفيه إشارة إلى أيام الله)<sup>29</sup>، بينما الطرف الأخير

===== التناسب في سورة إبراهيم عليه السلام وارتباط قصته بسياق السورة الموضوعي والسور الأخرى حولها

(الآيات 13-17) يوضح مصير الكافرين في اليوم الآخر وعقاب الجبارين المعاندين. في نهاية الحلقة الأقوام تهدد بإخراج الرسل من الأرض/البلد رغم أن الرسل في الحلقة الأولى (الآيات 1-8) جاءت لإخراج الأقوام من الظلمات إلى النور، الله يثبت الرسل أمام قول الكافرين ويعدهم بأنهم سيسكنون الأرض؛ لذا يجعل ابن عاشور الكافرين في هذا الطرف الأخير هم أهل مكة، وأن الرسول ﷺ وُعد أرض مكة وقد دخلها فاتحاً<sup>30</sup>، وقد يكون المقصود هم الكافرون بالعموم الذين ذُكروا في الطرف الأول كما يظهر بالتناظر حيث أهلك الله قوم نوح وعاد وثمود لكفرهم وأنجى رسله.

الحديث عن رد الكافرين أيديهم في أفواههم في الطرف الأول يتناسب مع ذكر عذابهم يوم القيامة حيث يُسقون ماء صديدًا لا يستسيغونه لأنهم حين دعتهم الرسل استهزأوا مغطين أفواههم بأيديهم من شدة ضحكهم، ورد فعل كفار قريش لا يختلف عن كان قبلهم<sup>31</sup>. ونقل أبو حيان أن المقصود باليد هنا هو النعمة، وأستعمل كناية عن رد الكافرين لنعمة النبوة والوحي وعدم قبولهم لما يقوله الرسل بألسنتهم حيث ردوا النعمة بأفواههم بالتكذيب أو وضعهم أيدي الرسل أو أيديهم على أفواه الرسل لإسكاتهم<sup>32</sup>. وهذا القول الذي نقله أبو حيان حول معنى اليد متناسب مع الحلقة الأولى التي تذكر إنزال الكتاب وإرسال الرسل وذكر النعمة وشكرها، ومنسجم مع سياق السورة الذي يذكر الإنعام على الناس وحمد إبراهيم لربه على نعمه لأن موضوع الإنعام متكرر ويأتي كذلك بصيغة غير مباشرة عبر الإنعام على الرسل بالاصطفاء (الآية 11)، وبالهداية إلى السبيل (الآية 12)، وبالوحي حين كفر القوم والوعد بالأرض (الآيات 13-14).

الشك المريب الذي يأتي في الطرف الأول على لسان القوم (الآية 9) يُجاب عليه من الرسل إجابة موحدة تختصر كل قصص الأنبياء وحوارهم مع أقوامهم، هذه الإجابة تأتي في وسط الحلقة باستفهام إنكاري حول شكهم في وجود الله فاطر السماوات والأرض والذي له ما في السماوات والأرض في الحلقة السابقة، الله الخالق يدعوهم في هذه الحلقة ليغفر لهم ذنوبهم ليتقوا عقابه<sup>33</sup>. الزمخشري يذكر بأن المقصود بالاستفهام الإنكاري هو أن الله لا شك في أدلة وجوده لوضوحها<sup>34</sup>، وهذا المعنى منسجم مع مجيء الرسل بالبيانات. ويضيف الرازي أن الحديث عن خلق الله السماوات والأرض يدل على غناه عن الموجودات فهو فاطرها ومنشؤها وهم محتاجون إليه، وإتباعه بالحديث عن الغفران كما يتابع الرازي هو دليل رحمته وإنعامه<sup>35</sup>. هذه المعاني تتماشى مع ذكر العزة والغنى والمحمود في الحلقة الأولى، وذكر المغفرة والرحمة في الحلقات التالية؛ لكن الكافرين يستمرون في المجادلة كما في وسط الحلقة: ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَتُونَا بِسُلْطَنٍ مُّبِينٍ﴾، هذا الجدل مبني على عدم قبول رسل من البشر يدعوهم ويبيّنون لهم الرسالة (الآية 4)، ومبني على التمسك بما يعبد الآباء رغم وضوح التوحيد، ومبني على طلب براهين واضحة غير التي جاءتهم. هنا ترد الرسل عليهم بأن الآيات ليست من عندهم، ولا يمكنهم الإتيان بالبراهين بدون إذن الله، وهذا الرد ينسجم مع مشيئته تعالى في الهداية (الآيات 1-4).

صراط العزيز الحميد (الآية 1) وسبيل الله (الآية 3) الذين جاء في الحلقة الأولى يأتیان هنا على لسان الرسل: ﴿وَقَدْ هَدَبْنَا سُبُلَنَا﴾، وهذا دليل آخر على وحدة رسالات الرسل مهما اختلفت ألسنتهم باختلاف ألسنة أقوامهم. السبيل ارتبط هنا بتوكل الرسل على الله وصبرهم على أذى أقوامهم كصفة جامعة للمجادلين في تعاملهم مع الرسل والبيانات وردهم لها. موضوع الصبر في هذه الحلقة يرتبط بالإيمان والتوكل كما ارتبط في الحلقة السابقة بالشكر، هؤلاء الرسل الصابرون المتوكلون منصورون على أقوامهم، ومحفوظون بحفظه من التهديدات بإخراجهم من الأرض (الآيات 13-14)، الأرض التي هي ملك الله تعالى فاطرها، الحلقة تذكر كيف استفتح الظالمون على رسلهم، ولكنهم خابوا وهلكوا، ونالهم عذاب الدنيا والآخرة.

## الحلقة الثالثة ج في القسم الأول:

﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَلُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ (18) أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ (19) وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ (20) وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَّيْنَا اللَّهُ لَهَدَيْتُكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرَانَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ (21) وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلْمُزُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِي إني كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (22) وَأَدْخِلِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ (23)﴾

﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (24) تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (25) وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ (26) يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ (27)﴾

الشكل 4: ج (الآيات 18-27) البروز لله يوم القيامة: ضرب المثل بالكفر والإيمان، عذاب الظالمين، ودخول الذين آمنوا وعملوا الصالحات الجنات.

هذه الحلقة رغم أنها تفتتح وتنتهي بضرب الأمثال حول الإيمان والكفر لبيان الفرق بين الظلمات والنور، إلا أنها تسوق طرفاً مما سيحدث يوم القيامة الذي ينكرونه، وتؤكد تحقق الوعد الإلهي للكافرين والمؤمنين فكلهم بارزون لله، ضرب الأمثال نعمة أخرى فيها مزيد من البيّنات لرسالة الكتاب، وتذكير الناس عبر استخدام فنون من البلاغة،<sup>36</sup> وفي الطرفين خطاب للنبي ﷺ بـ «أَلَمْ تَرَ». الطرف الأول (الآيات 18-23) يبين مثل أعمال الكافرين وعدم قدرتهم على جمعها والانتفاع بها يوم القيامة، ويسوق الحوار اليناس بين أهل النار مع بعضهم، ثم مع الشيطان وبراءته منهم، وتأكيد عذاب الظالمين، لينتهي الطرف بدخول الذين آمنوا وعملوا الصالحات الجنات. الطرف الثاني (الآيات 24-27) يضرب المثل بكلمة التوحيد وكلمة الشرك<sup>37</sup>، ويبين أصل كل عمل وأثره، ويختتم بتثبيت الله للذين آمنوا وعملوا الصالحات في الدنيا والآخرة. ﴿الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾ في الطرف الأول يقابلها الثبات "ثَابِتٌ"، "يُثَبِّتُ"، "الثَّابِتُ" في الطرف الثاني الذي يكون نتيجة كلمة التوحيد، أعمال الكفار التي ستتطاير يوم القيامة بدون نفع لهم مثل كلمة الكفر ليس لها قرار ولا ثبوت ولا نفع في الدارين، أما كلمة التوحيد فهي ثابتة ككلمات إبراهيم حين ترك إسماعيل وأمه عليهم السلام، هذه الكلمة ثابتة ومثبتة في كل الأيام<sup>38</sup>، ونافعة في تثبيت المؤمنين في الدنيا والآخرة، ويمتد نفعها إلى يوم القيامة بإدخال المؤمنين الجنات ﴿بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾. الثبات ودخول الجنة والهداية والضلال كلها بمشيئة الله كما كان الإخراج من الظلمات إلى النور بإذنه، المشيئة أيضاً ارتبطت بالقدره عبر موضوع الخلق والبعث وتبديل الناس بأخرين، وهذا إنذار آخر كما أهلك الله الأمم السابقة.

﴿الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾ هنا يُشير إلى الظلمات في أول السورة وامتدادها إلى الآخرة، وهذا أيضاً من أثر كلمة الشرك يوم القيامة، أعمال الكافرين التي ظنوا حُسْنَهَا وطبيها وعُرفوا بها في ثقافتهم ومجتمعهم سنتناثر إلى مسافات بعيدة وأقصى مدى بلا قرار بحيث يصعب عليهم جمعها كما لا يمكن جمع الرماد المتطاير،

التناسب في سورة إبراهيم عليه السلام وارتباط قصته بسياق السورة الموضوعي والسور الأخرى حولها

يقول ابن عاشور: "ومن لطائف هذا التمثيل أن اختير له التشبيه بهيئة الرماد المجمع؛ لأن الرماد أثر لأفضل أعمال الذين كفروا وأشيعها بينهم وهو قرى الصيف حتى صارت كثرة الرماد كناية في لسانهم عن الكرم"<sup>39</sup>. وهكذا يتناسب المثلان في الحلقة ويربطان بين الإيمان (الأصل) والعمل الصالح (الفرع)، وبين أثر الأعمال في الآخرة.

تحية المؤمنين كانت سلاماً حين دخلوا الجنة، أما الكافرون يتجادلون فيما بينهم بحثاً عن النجاة والخروج من النار، الأتباع يلقون اللوم على من اتبعوهم، والذين استكبروا يحتجون أن الله لم يهدمهم، وهذا من شدة استكبارهم في الدنيا والآخرة، فالهداية جاءت على لسان الرسل فردوها، لذلك هم يعلمون أنه لا مفر سواء صبروا أم جزعوا. الشيطان في كلامه معهم يبين تلك المعاني أيضاً، لا يمكنهم إلقاء اللوم عليه في استجاباتهم له فقد استجابوا بإرادتهم، الشيطان أخلفهم الوعد، فلم ينفعم اتباعهم للشيطان كما لم تنفعهم أعمالهم واغترارهم بها، أما وعد الله الحق فهو متحقق يوم الحساب بدخول الكافرين النار والمؤمنين الجنات، فانه لا يخلف وعده كما يجيء في آخر السورة.

الحلقة الأولى أ، في القسم الثاني:

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كَفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ (28) جَهَنَّمَ يَصَلُّونَهَا وَنَسَّ الْأَقْرَارُ (29) وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِن مَّصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ (30) ﴾

﴿ قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خِلَافٍ (31) ﴾

﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ (32) وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَانِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ (33) وَءَاتَاكُمْ مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ (34) ﴾

الشكل 5: أ، (الآيات 28-34) نعمت الله في الدنيا: الأمر للعباد بإقامة الصلاة والإنفاق قبل يوم القيامة.

هذه هي الحلقة الأولى في القسم الثاني ب وهي متناظرة مع الحلقة أ في القسم الأول أ، وفيها عودة لمخاطبة النبي ﷺ عبر ﴿ أَلَمْ تَرَ ﴾ في سياق يعدد النعم على الناس في الدنيا ويبين في المنتصف سبيل شكرها والنجاة في الآخرة، في الوسط تظهر الشريعة الإبراهيمية (الصلاة والإنفاق) كسبيل لترجمة الإيمان فعلاً وشكر النعمة في العلن والخفاء، الحديث عن البيع (المعاوضة) والخلال (التبرع)<sup>40</sup> يشير إلى انتفاء انتفاع الإنسان يوم القيامة بهما، وأن مجال العمل الصالح وشكره النعمة كان في الدنيا. تبديل الكافرين للنعم كان بالكفر وعبادة الأنداد والاستجابة للشيطان وعدم شكر نعمة الأمن وسكنى البلد الحرام الذي تهوي إليه القلوب<sup>41</sup>، وتسببوا في هلاكهم وهلاك قومهم بصددهم عن السبيل، ﴿ وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ ﴾ تعبير يبين فداحة الخسارة في الآخرة حيث سكنوا دار الهلاك لأنهم بدلوا نعمة البلد الحرام الأمن بالكفر فكان الجزاء متناسباً مع فعلهم. الإمهال في جملة ﴿ قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِن مَّصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ ﴾ يتناسب مع التأخير إلى يوم القيامة في جملة ﴿ إِنَّمَا يُؤَخَّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ ﴾ (الآية 42). التمتع في الدنيا وصددهم عن السبيل ينسجم مع استحبابهم لها على الآخرة وصددهم عن السبيل في أول السورة (الآية 3)، هذا بالنسبة للطرف الأول الذي يبين رد فعل الكافرين تجاه نعمت الله ثم بيان مصيرهم في الآخرة.



الطرف الثاني يقرر وحدانية الله عبر سرد النعم على الناس من خلق السماوات والأرض ونزول المطر وإخراج الثمرات رزقاً لهم، وتسخير الفلك في البحر وتسخير الأنهار والشمس والقمر دائبين والليل والنهار (أيام الله)، الله أعطاهم من كل ما سألوه ونعمًا لا تحصى، ولكن الإنسان ظلوم كفار، وهذان الوصفان هما عكس الصبار الشكور<sup>42</sup>. السماوات والأرض والأنداد والثمرات والرزق والسر والعلانية والصلاة ألفاظ ستكرر في الحلقة التالية مما يربط هذه الحلقة بما بعدها ليس فقط من الناحية الموضوعية بل الألفاظ كذلك أو مرادفاتهما، الثمرات والرزق كانت ضمن دعاء إبراهيم عليه السلام لذريته في البلد، الله هو الذي رزق إسماعيل وأمه في الوادي، وهو الذي جعل الماء في البلد ومال بقلوب الناس إليها لعلهم يشكرون، ولكن الذين كفروا قابلوا نعمة الله بالكفر.

### الحلقة الثانية ب في القسم الثاني:

﴿وَأَذَّ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ (35) رَبِّ إِنَّهُمْ أَصْلَحُوا كَثِيرًا مِنْ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (36)﴾

رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْتَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنْ النَّمْرِتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ (37) رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعَلِّقُ وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ (38)﴾

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ (39) رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ (40) رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ (41)﴾

الشكل 6: ب، (الآيات 35-41) دعاء وشكر إبراهيم لربه الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء.

تفتتح الحلقة بوصول إبراهيم عليه السلام إلى "البلد"، وبذكر أماله في البلد الآمن لذريته والناس الذين يسكنونه، في هذا الطرف الأول إبراهيم يدعو ربه لأمان البلد ومجانبة الشرك، براءة إبراهيم من الشرك تظهر في قوله: ﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، إبراهيم يعرف ضلال كثير من الناس بالأصنام (الأنداد) واعتزازهم بها لأن الآباء من قبلهم عبدوها أو لأنها تمثل قيم مجتمعهم وثباته وأمانه في نظرهم هم وآبائهم، لكنه يعرف عاقبة الشرك في الدنيا والآخرة؛ وعدم نفع الأصنام للأفراد والمجتمعات، لذلك يدعو باسمي الغفور الرحيم لأن التوحيد نجاة وأمان لمن تبعه واستجاب كما فعل ابنه محمد ﷺ وهو يدعو قومه لتترك الشرك ونيل مغفرة الله ورحمته. في الطرف المقابل إبراهيم يشكر ربه الذي وهب له ذرية مؤمنة<sup>43</sup>، ويدعو ربه بالثبات على التوحيد هو وذريته عبر إقامة الصلاة -التي جاء الأمر بها في الآية 31 في الدنيا، يعود ويسأل ربه الغفران له ولوالديه ولمجتمع المؤمنين يوم الحساب<sup>44</sup>، الآخرة مذكورة في الطرف الأخير وهذا متناسب مع ذكرها في الحلقة التالية. أتباع إبراهيم باجتناب الأصنام لا يشبه اتباع الضعفاء للمستكبرين في الحلقة الأخيرة من القسم أ (الآية 21).

وسط الحلقة يتناول يقين إبراهيم في ربه حين أسكن هاجر وإسماعيل عليهم السلام في الوادي المقفر<sup>45</sup>، إبراهيم يلهج بالدعاء إلى عالم كل شيء في الأرض والسماء والعليم بالنفس وما أخفت وما أعلنت أن يجعل ذريته مقيمة للصلاة في مجتمع تهوي إليه قلوب الناس رغبة في السكن<sup>46</sup>، وتحن إلى زيارة البيت المحرم<sup>47</sup>، البيت الحرام كان سكناً لقريش وكانت متعمدة فيه بدعوة الخليل عليه السلام: ﴿وَأَرْزُقْهُمْ مِنْ

===== التناسب في سورة إبراهيم عليه السلام وارتباط قصته بسياق السورة الموضوعي والسور الأخرى حولها

الْتَمَرْتِ، هذا الدعاء بالرزق يتناسب مع مفهوم الأمان في الدين والبلد في الطرف الأول، ومفهوم التوكل على الله الذي أمره بوضع ذريته في الوادي غير ذي زرع. هنا تذكير خاص لقريش بنعم الله عليها في بلده الحرام، وتذكير لها بتسليم آبائها إبراهيم وذريته عليهم السلام لله تعالى رب البيت، وتذكير بنعمة الرسول الذي جاءها ليخرجها من الظلمات إلى النور بإذن الله كما كان أبوه إبراهيم نعمة بتوحيده ودعائه للبلد الحرام، وأن دين التوحيد هو دين آبائه وأبائهم، وإنذار بعدم الجحود كما فعلت الأقوام السابقة.

قصة إبراهيم عليه السلام حين كسر الأصنام تبين الفرق بين منظومتين مختلفتين في التفكير حول الخالق، إبراهيم استخدم ما منحه الله من العقل لبيان بطلان عبادة الأوثان، في حين أن قومه أصروا على اتباع طريقة الآباء والأجداد<sup>48</sup>. إبراهيم يترك أباه وقومه وما يعبدون ويذهب إلى ربه الذي عوض عليه بالذرية المؤمنة، القرآن يجعل إيمان إبراهيم عليه السلام هو المثال على أحسن الدين (النساء: 125)، ويجعل استجابة إبراهيم عندما قال له ربه أسلم ملة لا يرغب عنها إلا سفيهه (البقرة: 130-131)، في المقابل ذكر إبراهيم في سورة إبراهيم يركز على تسليم القلب لله والخضوع له والتوكل عليه وشكره كما يظهر هنا، هذه المرة إيمانه متعلق برحلة العودة إلى مكة بعد ترك ذريته فيها، يجيء شاكراً النعمة وداعياً بالازدهار لذريته في البلد كمجتمع موحد يقيم الصلاة (منظومة التوحيد الإبراهيمية)<sup>49</sup>. سورة إبراهيم تشير إلى العودة إلى المكان الذي دعا أن يكون بلداً أولاً<sup>50</sup>، وقد تحققت دعوته وصار "البلد" وسكنه الناس،<sup>51</sup> فدعا مرة أخرى أن يستمر أمنه<sup>52</sup> وأمن ذريته من عبادة الأصنام، في هذه العودة بنى إبراهيم عليه السلام البيت رمز التوحيد وقبله الناس في الحج، وعاش أهله هذا الأمان كما تشير سورة قريش إلى أن بعث النبي ﷺ داعياً إياهم إلى التوحيد الخالص.

التوحيد بكل صورته القلبية والعملية يظهر في هذه الحلقة: العبودية لله وحده والإيمان بعلمه الشامل وورقه وغفرانه، البيت الحرام ورمزه للتوحيد الخالص، الصلاة والدعاء والتوكل والحمد (أعمال صالحة)، وأخيراً الإيمان بيوم الحساب (الآخرة). شخصية إبراهيم عليه السلام في القرآن تأتي لتُظهر أعلى مراتب التسليم لله والنجاح في اختبارات الإيمان التي مرَّ بها، لا تأتي في السورة ولا في القرآن تفاصيل تركه إسماعيل وأمه في الوادي، ولكن تأت الاستجابة من إبراهيم وتسليمه للأمر وتوكله عليه، في آخر الحلقة إبراهيم يعدد بعض نعم الله عليه ويسأله القبول<sup>53</sup>: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾، وقد استجاب الله دعاءه بذرية مباركة تقيم الصلاة في سور أخرى<sup>54</sup>.

هذه القصة فيها خروج بالذرية من مكان لآخر آمن، كما أن إبراهيم وذريته عبر التاريخ جاءوا لإخراج الناس من الشرك إلى التوحيد، هذا الخروج ينسجم مع الإخراج إلى النور في أول السورة في حق ذرية إبراهيم (موسى ومحمد عليهم والسلام)، ويتناسب مع ذكر أيام الله التي هي آيات لكل صبار شكور، ويرتبط بنتيجة الخروج وهو دخول الذين آمنوا وعملوا الصالحات الجنات (الآية 23). الدعاء والصلاة تجيء كقوة للمؤمن في هذه الحلقة مع الصبر والشكر المذكورين سابقاً، الشكر على النعم والوعد بزيادتها يتناسب مع حمد إبراهيم، والصبار يتناسب مع تركه الذرية في الوادي والصبر على فراقهم، لذا يظهر في دعاء إبراهيم مثل الصبار الشكور<sup>55</sup>، ومثل الكلمة الطيبة. هذه الذرية الطيبة التي كانت في الوادي المقفر أصلها هو الشجرة الطيبة الثابتة إبراهيم الموحد، وقد نمت وازدهرت وكانت نعمة على العرب<sup>56</sup>. لذا هذه الحلقة تشير إلى ثبات إبراهيم في الدنيا، ودعائه لنفسه ولذريته بالثبات على التوحيد.

وأخيراً الحديث عن إبراهيم في السورة متناسق مع ما جاء من ذكره في السور المحيطة في تسلسل المصحف على الترتيب التالي: هود ويوسف، ثم الحجر والنحل<sup>57</sup>، هذه السور لا تذكر قصة كسر الأصنام

ولا حوارات إبراهيم مع قومه، سورة هود تركز على مجيء الملائكة لإبراهيم بالبشرى بإسحاق ويعقوب وبركات الله على آل إبراهيم (الآيات 69-76) في سياق يذكر عذاب الله للأمم السابقة (المذكورين أيضاً في سورة إبراهيم) وبيان وحدة رسالات الرسل عبر قصة كل رسول، أما سورة يوسف فهي تذكر تمام النعمة على آل يعقوب كما أتمها الله على إبراهيم وإسحاق (الآية 6)، وتذكر على لسان يوسف اتباعه ملة إبراهيم (الآية 38)، في حين أن سورة الحجر تعود لذكر الملائكة والبشرى بسلام عليم (الآيات 51-60). السور الثلاث الأولى (هود، يوسف، الحجر) مُفتحة بالحروف المقطعة والكتاب (القرآن وآيات الكتاب) وتختتم به كما هو الحال في سورة إبراهيم<sup>58</sup>، سورة النحل لا تختلف عن هذه السور فهي تفتتح بالتوحيد، وتنتهي بذكر أبي التوحيد إبراهيم الذي كان أمةً قاتناً لله حنيفاً، وكان شاكراً لأنعمه (الآيات 120-123) في سياق يذكر الوعيد ونزول الوحي والخلق وتسخير المخلوقات ونعم الله التي لا تحصى وأدلة وحدانيته. وبالتالي يمكن ملاحظة التشابه الموضوعي بين هذه السور وفواتحها، وأن ذكر إبراهيم فيها يدور حول قدوم البشرى والإنعام بالولد والنبوة، وبيان حاله في مقابل هذا الإنعام وهو التوحيد والشكر والإنابة. هذا الإنعام جاء كما تبين على لسان إبراهيم في سورة إبراهيم، وجاء معه حمده وشكره وابتهاله لربه بالثبات والمزيد من النعم عليه وعلى ذريته، وهو ما تقرره سورة النحل حين تذكر صفات إبراهيم الحنيف وقنوته وصلاحه<sup>59</sup>، وهدايته إلى صراط مستقيم (الآية 121)، وتأمّر النبي ﷺ باتباع ملته (الآية 123)، وهذا كله متناسب مع فاتحة إبراهيم: ﴿الرَّ كُتِبُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾، وخاتمتها: ﴿هُدًى بَلَّغَ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّ مَا هُوَ إِلَهُ وَحْدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾، مفهوم وحدة الرسالات لا يظهر فقط في سورة إبراهيم، بل كذلك في السور من حولها<sup>60</sup>، الرسالة واحدة واضحة ﴿هُوَ إِلَهُ وَحْدٌ﴾ (إبراهيم: 52).

نزول الكتاب هو أجلُّ نعمة من الله بها على الناس، هناك من شكرها وأدى حقها كآل إبراهيم ومحمد عليهم السلام، وهناك من جردها مثل الأمم السابقة وقوم قريش، اختتام هذه المجموعة من السور المتسلسلة بوصف إبراهيم بالأمّة ("أي بمنزلة أمة كاملة") دليل على أصل وبداية النعمة على أهل مكة، فإبراهيم - كما يقول ابن عاشور- متصف بالفضل والفتوة والكمال، وكان أمةً وحده في التوحيد حتى بنى البيت ودعا الناس إليه، ولم يكن يوماً من المشركين كما تزعم قريش أنها تتبع دين الآباء<sup>61</sup>، المتأمل في السور التي تعدد النعم مثل سورة النحل التي هي قريبة في تسلسل المصحف من ترتيب سورة إبراهيم يجد أنها تتناول موضوع التوحيد بشكل أساسي، ولكن الذي يميز كل سورة عن أختها هو طرحها للموضوع نفسه بأساليب مختلفة، ابن الزبير الغرناطي يلفت النظر إلى ترابط كل سورة بما قبلها، ويشير إلى الالتحام ما بين إبراهيم والحجر ثم الحجر والنحل، ويبين أن سورة النحل لما امتدحت إبراهيم عليه السلام وأظهرت تفضيله على بقية الأنبياء، جاءت سورة الإسراء بعدها ببيان ما اختص به النبي ﷺ وتفضيله على سائر الخلق والمرسلين من الإسراء والشفاعة والمقام المحمود وغيرها، وحمده لربه على النعم كما جاء في أحاديث الإسراء<sup>62</sup>. هذه السور المتسلسلة تُبين النعمة على إبراهيم وآل إبراهيم وفضلهم على الناس بدعوتهم للتوحيد ملة الآباء الصحيحة، هذه السور كانت تسلية لنبي الله ﷺ وتثبيتاً له أمام ما يلاقه من قومه وموعظة وذكرى للمؤمنين (هود: 120)، هذا هو البلاغ للناس ﴿وَلِيَعْلَمُوا أَنَّ مَا هُوَ إِلَهُ وَحْدٌ﴾ (إبراهيم: 52)، رسالة الكتاب الجديد إلى صراط العزيز الحميد مجدداً، رسالة كانت نوراً وهداية إلى النور، كما كان آل إبراهيم رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت إنه حميد مجيد (هود: 73)<sup>63</sup>. العبادة والتوكل وأمر واضحة للنبي ﷺ، والله ليس بغافل:

التناسب في سورة إبراهيم عليه السلام وارتباط قصته بسياق السورة الموضوعي والسور الأخرى حولها ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (هود: 123).

### الحلقة الثالثة ج في القسم الثاني:

﴿وَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهَ غَفِيلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْآبِصَارُ (42) مُهْطِعِينَ مُقْتَبِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ (43) وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا رَبَّنَا أَخْرْنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ نَحْبُ دَعْوَتِكَ وَنَتَّبِعِ الرَّسُولَ لَوْلِمَّ تَكُونُوا أَقْسَمْتُمْ مِنْ قَبْلِ مَا لَكُمْ مِنْ زَوَالٍ (44) وَسَكَنْتُمْ فِي مَسْكَانٍ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَنَبَّيْنَّا لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ (45) وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ (46)﴾

فَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهَ مُخْلَفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ (47) يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ تَوَدَّرُوا لِلَّهِ الْوَجْدَ الْقَهَّارِ (48) وَتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُقَرَّبِينَ فِي الْأَصْفَادِ (49) سَرَّابِلُهُمْ مِنْ قَطْرَانٍ وَتَعَسَىٰ وَجُوهُهُمْ النَّارُ (50) لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (51) هَذَا بَلَّغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّ مَا هُوَ إِلَهُ وَحْدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ (52)﴾

الشكل 7: ج (الآيات 42-52) البروز لله الواحد القهار يوم القيامة: ضربنا لكم الأمثال، لا يغفل عما يعمل الظالمون، لا يخلف رسله الوعد.

الحلقة الأخيرة موضوعها الأساسي هو الحساب والجزاء، تبدأ بتأكيد علم الله بما يعمل الظالمون كما لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، الله لا يغفل عن أعمالهم وعنده مكرهم ويعلم استكبارهم وقسمهم ببقائهم وبقاء قوتهم وأمنهم ومساكنهم، هؤلاء الظالمون سكنوا مساكن السابقين الظالمين لأنفسهم، وتبين لهم سنة الله "الأمثال" في الذين ظلموا، ولكنهم لم يعتبروا. الجزء المقابل يبدأ بتأكيد وعد الله للرسول وتذكير بالبلاغ والرسالة<sup>64</sup>. الحلقة في طرفيها مليئة بمشاهد من يوم القيامة وأحداثه من البعث والحساب والجزاء، الظالمون المذكورون في الحلقة ج الذين أضلهم الله ولهم عذاب أليم كانوا قد استجابوا لدعوة الشيطان في الدنيا ﴿إِلَّا أَنْ دَعَوْتَكُمْ فَأَسْتَجِبْتُمْ لِي﴾ (الآية 22)، يعود هنا في الحلقة الأخيرة ويذكر إطلاع الله على أعمالهم وتأخير حسابهم إلى يوم القيامة، الحلقة تصوّرهم في موقف الذي يدعو ربه للعودة إلى الدنيا حين يرى العذاب، يريدون اتباع الرسل والاستجابة لدعوة الله، ولكن لا ينفع الدعاء عند حلول العذاب كما لم تنفع الكافرين أعمالهم يوم القيامة (الحلقة ج). الوعد بالعذاب الشديد في أول السورة (الآية 2)، جاء تفصيله في الختام لترتبط الفاتحة بالخاتمة<sup>65</sup>.

موضوع التوحيد يأتي في الحلقة بتعابير مختلفة، تعبير ﴿وَنَتَّبِعِ الرَّسُولَ﴾ دليل على أن دعوة الرسل ورسالتهم واحدة، وفيه دحض لجدال الكافرين على لسانهم يوم القيامة، أيضاً التوحيد يأتي صراحة في جمل: ﴿وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَجْدَ الْقَهَّارِ﴾، ﴿هُوَ إِلَهُ وَحْدٌ﴾. موضوع خلق السموات والأرض في القسم الأول (الحلقة ب والحلقة ج) يأتي هنا لبيان انتهاء الدنيا وتحقق الوعد الحق، هنا تُبدل الأرض والسموات، فإله مالكم من الأساس (الحلقة أ)، البروز لله يُعاد تأكيده لإثبات حقيقة البعث والردّ على قسمهم بعدم الزوال في الدنيا التي استحبوها على الآخرة، يعود اسم "العزیز" <sup>66</sup> ولفظ "عزیز" إلى الظهور في الحلقتين المتناظرتين ج و ج<sup>67</sup>، ويأتي اسم الله "عزیز" في سياق بيان قدرته على حسابهم وتحقق الوعد: ﴿فَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهَ مُخْلَفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ (الآية 47)، العزة كما في البداية دليل على القدرة والقوة، وهي متناسبة

هنا مع موضوع البعث وأهوال يوم القيامة. الأفتدة الهواء (الخواوية) لا تشبه الأفتدة التي هوت إلى البيت الحرام استجابة لدعوة إبراهيم عليه السلام<sup>68</sup>، هذه الأفتدة التي وصفها بالخلاء في الآخرة كانت مليئة بحب البقاء في الدنيا والفخر بما يملكون وبالمكر بالرسول.

وأخيراً توحيد إبراهيم دعت إليه الرسل المتوكلون أقوامها رغم اختلاف ألسنتهم<sup>69</sup>، فكان عين النعمة أن يُرسل لهم رسلاً يبينون لهم بلغتهم حتى يفقهوا الرسالة<sup>70</sup>، هذا الرسول العربي الخاتم لسانه عربي، والكتاب الذي نزل عليه في فاتحة السورة كان في أعلى درجات البلاغة لفظاً ومعنى وإعجازاً وأحسن تبليغ ونبأ: ﴿ هَذَا بَلَّغٌ لِلنَّاسِ ﴾، وذكر البقاعي في تفسيره لهذه الآية أنها رغم قصر طولها فإنها قد جمعت علوم الشريعة وأصولها وفروعها، والحقائق ونهاياتها وبدائياتها، وآلت الخاتمة إلى الفاتحة، وصار خروجاً إلى النور بهذا القرآن الحق<sup>71</sup>. التذليل بصفة التذكري في قوله: ﴿وَلْيَذَكِّرْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ متناسب مع ما جاء في أول السورة من أمر موسى عليه السلام بتذكير قومه بأيام الله، التذكري والاعتاظ صفة أولي العقول في كل زمان، لقد تذكروا أيام الله وعقابه وبلائه ونعمه وإرساله الرسول إليهم ليخرجهم إلى النور بإذنه، وهكذا ارتبط آخر السورة بأولها<sup>72</sup>، واستنار العقل بنور السماء، واهتدى الفؤاد بإذن الله، وتمت النعمة بمجيء البلاغ الأخير وتفصيله، والدعوة لعودة البيت الحرام رمزاً للتوحيد الخالص كما كان عندما بناه إبراهيم الخليل عليه السلام.

#### خاتمة:

قد يبدو موضوع التوحيد موضوعاً محورياً تنتشره معظم السور القرآنية، وسوق الأدلة عليه يتكرر بشكل كبير، ولكن سورة إبراهيم تقدمه في سياق يطرح موضوع النعم، ومع أنّ هذا الموضوع أيضاً مشترك وتتناوله سور عديدة، لكن النعم في سورة إبراهيم تتعلق بالسكن والأمن والاستقرار واستمرارهما، وقبلها نعمة السكن في الأرض أولاً، وتسخير ما في السموات والأرض للناس، لكن السورة تبدأ بالنعمة الأعظم وهي إنزال الكتاب وإرسال الرسول ليخرجهم من الظلمات إلى النور، في هذا السياق يأتي الحديث عن إبراهيم المُنعم عليه واستقرار ذريته في البلد الحرام بأمر الله، فكان هو وذريته نعمة على هذا البلد من عدة نواحٍ، وكان اسم السورة التي تذكرهم بهذه النعم هي "إبراهيم" الشجرة الثابتة الأصيلة في التوحيد والطاعة والشكر والتسليم.

اختيارات المفسرين لموضوع سورة إبراهيم الرئيس ركزت على التوحيد وربطته بتوحيد إبراهيم، وهذا أمر في غاية الوضوح، لكن تحليل أجزاء السورة يوسع الموضوع ليتعلق بالأمان الذي يجلبه التوحيد للإنسان في قلبه وبلده وأيام المحن والمنح، الصبار الشكور في السورة لم يكن هو فقط إبراهيم عليه السلام، بل أيضاً النبي ﷺ في صبره على أذى قومه واستمراره في دعوتهم، وفي شكره نعمة التوحيد عبر الصلاة والإنفاق والدعاء وكونها شرائع إبراهيمية أكدت في دين الإسلام وأمر بها المؤمنون. أيام الله وقعت في الأقوام السابقين، وجاء الحديث عنها مختصراً في هذه السورة لأنّ السياق يركز على موضوع الإنعام، أما قوم قريش فالله يؤخرهم وينذرهم لعلهم يشكرون نعمته بالعودة إلى دين إبراهيم الحنيف والاستجابة لرسوله العربي الأخير، هذه السورة التي جاء في فاتحتها التذكير بالأيام يجيء في خاتمتها الإمهال ليوم تشخص فيه الأبصار.

ترتيب سورة إبراهيم في المصحف يعكس الترابط الموضوعي بين السور قبلها وبعدها كمجموعة كبيرة متناسقة يتكرر فيها ذكر إبراهيم عليه السلام، وتبين سنة القرآن في الانتقال ما بين موضوعات الوعيد والعذاب وبين الوعد والنعم والنجاة في السورة الواحدة والسور المتسلسلة؛ لذلك يمكن فهم عدم مجيء قصة

## ==== التناسب في سورة إبراهيم عليه السلام وارتباط قصته بسياق السورة الموضوعي والسور الأخرى حولها

كسر إبراهيم للأصنام في هذا الترتيب، والتركيـز على النعم وشكره عليها. هذه الدراسة وإن كانت تسلط الضوء على بعض الحكمة من هذا النظم القرآني للموضوعات والسور، فإنها دعوة لمزيد من الدراسة والربط بين السور المتسلسلة وموضوعاتها الرئيسية والمتكررة، خاصة وأن أول حكاية عن إبراهيم وذريته في المصحف كانت حول ابتلاء الله لإبراهيم وبنائه البيت، وهو حدثٌ متناسب مع العهد المدني والاختلاط بأهل الكتاب وتحويل القبلة، أما قصة كسر الأصنام فلا تبدأ في الظهور في المصحف إلا في سورة الأنبياء ثم تتكرر في الصافات. المتأمل في السور السابقة لسورة إبراهيم في ترتيب المصحف يجدها تشير إلى الفضل والاصطفاء لإبراهيم وآل إبراهيم بالكتاب والنبوة وبيان عقيدتهم الخالصة، وتُظهر جانبًا من حوار إبراهيم مع أبيه وقومه حول بطلان الأصنام وإثبات وحدانية الله وعظمته (الأنعام)، ويجيء كذلك حوارات النبي ﷺ مع أهل الكتاب حول عقيدة إبراهيم وتأكيده اتباعه ملة أبيه. هذه الجوانب وإن كان بعضها يعود للظهور في السور بعد سورة إبراهيم، إلا أن موضوع الإنعام على إبراهيم أو قرينش هو ما يميز سياقات سورة إبراهيم والسور حولها كما بينت الدراسة، ويكون الاقتصار على حمده ودعائه في السورة أنسب مع تسميتها باسمه وكونه عليه السلام نعمة خاصة على قرينش كما جاء ابن من ذريته يدعوهم إلى التوحيد واجتباب الأصنام.

### قائمة المصادر والمراجع:

- أبو الثناء شهاب الدين السيد محمود الألوسي (ت 1270 هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: أبو عبد الرحمن فؤاد بن سراج عبد الغفار، المكتبة التوفيقية، مصر-القاهرة، 14 مجلد، د.ت.
- أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت 745 هـ)، تفسير البحر المحيط، تحقيق وتعليق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، بمشاركة: زكريا النوتي وأحمد الجمل، دار الكتب العلمية، لبنان-بيروت، الطبعة الثانية، 8 مجلدات، 2007.
- أبو السعود محمد بن محمد العمادي (ت 982 هـ)، تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، لبنان-بيروت، الطبعة الرابعة، 9 أجزاء، 1414-1994.
- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت 538 هـ)، الكشاف: عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: د. عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، لبنان-بيروت، مجلدين، 1424-2003.
- أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي (ت 708 هـ)، البرهان في تناسب سور القرآن، تحقيق: محمد شعباني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1410-1990.
- إبراهيم بن عمر البقاعي (ت 885 هـ)، مساعد النظر للإشراف على مقاصد السور، تقديم وتحقيق: د. عبد السميع محمد أحمد حسنين، مكتبة المعارف، السعودية-الرياض، الطبعة الأولى، 3 مجلدات، 1408-1987.
- إبراهيم بن عمر البقاعي (ت 885 هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، لبنان-بيروت، الطبعة الثالثة، 1427-2006.
- بدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة (ت 733 هـ)، كشف المعاني في المتشابه من المثاني، تحقيق: مرزوق علي إبراهيم، دار الشريف، 1420-1999.
- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تحرير: فريدريش شفالي، ترجمة: د. جورج تامر وآخرون، هيلدسهايم، دار نشر جورج ألمز، زيورخ، نيويورك، 2000.
- جلال الدين السيوطي (ت 911 هـ)، تناسق الدرر في تناسب السور، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، عالم الكتب، لبنان-بيروت، الطبعة الثانية، 1408-1987.
- جلال الدين السيوطي (ت 911 هـ)، الإتقان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان-بيروت، 1424-2003.
- عادل أحمد الرويني، تأملات في سورة إبراهيم: تفسير بلاغي تطبيقي، سلسلة الدراسات القرآنية، وحدة البحوث والدراسات: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1434-2013.

- عبد الحميد محمود طهماز، التفسير الموضوعي لسور القرآن العظيم، دار القلم، سوريا - دمشق، الطبعة الثانية، 8 مجلدات، 2014-1435.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت 606 هـ)، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، تخريج: عبد الرزاق غالب المهدي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، الطبعة الثانية، 32 جزء، 2004-1425.
- محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، 20 أجزاء، 1993-1413.
- محمد الطاهر ابن عاشور (ت 1393 هـ)، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 30 جزء، ت. د.
- محمد بن عمر بزمول، علم المناسبات في السور والآيات: يليه مراد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع لجلال الدين السيوطي، المكتبة المكية، السعودية مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 2002-1423.
- Cuypers, Michel. The Banquet: A Reading of the Fifth Sura of the Qur'an. Convivium, Miami, 2009.
- Cuypers, Michel. The Composition of the Qur'an: Rhetorical Analysis. Translated by. Jerry Ryan. Bloomsbury Academic, New York, 2015.
- Elias, Amira. "The Comparative Textual Study of the Abraham's Story" in the Bible and the Quran," (Concordia University, Montreal, Quebec, Canada, MA. diss., March 2000.

### الهوامش:

- (1) إبراهيم بن عمر البقاعي (ت 885 هـ)، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، تقديم وتحقيق: د. عبد السميع محمد أحمد حسنين، مكتبة المعارف، السعودية - الرياض، الطبعة الأولى، 1987-1408، 198/2.
- (2) إبراهيم: 28.
- (3) أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت 745 هـ)، تفسير البحر المحيط، تحقيق وتعليق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، بمشاركة: زكريا النوتي وأحمد الجمل، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، الطبعة الثانية، 2007، 419/5؛ إبراهيم بن عمر البقاعي (ت 885 هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، الطبعة الثالثة، 2006-1427، 190-189/4؛ محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ت. د، 238-237/13.
- (4) فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت 606 هـ)، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، تخريج: عبد الرزاق غالب المهدي. منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، الطبعة الثانية، 2004-1425، 104-103/19.
- (5) أبو السعود محمد بن محمد العمادي (ت 982 هـ)، تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، لبنان - بيروت: دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت، الطبعة الرابعة، 1994-1414، 50/5.
- (6) عادل أحمد الرويني، تأملات في سورة إبراهيم: تفسير بلاغي تطبيقي، سلسلة الدراسات القرآنية، وحدة البحوث والدراسات: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 2013-1434، 20.
- (7) المصدر السابق، 17-19.
- (8) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 392/5.
- (9) البقاعي، نظم الدرر، 200-199/4.
- (10) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 392/5.
- (11) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 177/13.
- (12) جلال الدين السيوطي (ت 911 هـ)، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان - بيروت، 2003-1424، 27-25/1.
- (13) السورة عند تولده تأتي في العهد المكي الأخير، ويرى أن أسلوب سور هذه الفترة مليء بالنتثر والإطناب وتكرار الألفاظ، وخالٍ من البيان والإقناع في الرد على جدال الكفار، ويضيف بأن الحماسة التي كانت في سور العهد الأول تظهر أحياناً في سور هذا العهد. انظر: تيودور تولدكه، تاريخ القرآن، تحرير: فريدريش شفالي، ترجمة: د. جورج تامر وآخرون، هيلدسهايم، دار نشر جورج ألمز، زيورخ، نيويورك، 2000، 128، 136. وهذه الدراسة سبب عكس هذا القول.
- (14) للاطلاع على قواعد التقسيم التناظري يُنظر في المراجع التالية:

Michel Cuypers, The Banquet: A Reading of the Fifth Sura of the Qur'an. Convivium, Miami, 2009; Michel Cuypers, The Composition of the Qur'an: Rhetorical Analysis. Translated by. Jerry Ryan. Bloomsbury Academic, New York, 2015.

- (15) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 419/5.
- (16) المصدر السابق، 392/5.
- (17) الرازي، التفسير الكبير، 64-63/19؛ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 394/5؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 187-185/13.
- (18) وهذا سيظهر لاحقاً في السورة عند مجيء قصة إبراهيم عليه السلام. ونقل الرازي عن الأصفهاني أن مبعث الرسل مقصوده واحد وهو الدعوة للتوحيد وترك الكفر (انظر: الرازي، التفسير الكبير، 66/19).
- (19) عادل الرويني، تأملات في سورة إبراهيم، 62.
- (20) في الحلقة التالية تجيء مجادلة الكافرين لرسولهم وطلب السلطان على صحة النبوة.
- (21) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 393/5.
- (22) الرازي، التفسير الكبير، 64-63/19.
- (23) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 395/5.
- (24) القرار في النار والخلود في الجنة يأتي في السورة في الآيات 23، 29-30.
- (25) موضوع النعمة سيأتي مرة أخرى في القسم الثاني من السورة في الحلقين الأولى والثانية.
- (26) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 194/13.
- (27) المصدر السابق، 195/13.
- (28) المصدر السابق، 196-195/13.
- (29) التعبير بلفظ "نَبُؤًا" في هذا الطرف متناسب مع إنزال الكتاب (الحلقة السابقة) وما فيه من إنذار وبلاغ كما يجيء آخر السورة.
- (30) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 205/13.
- (31) يقول ابن عاشور: "وَضَعُوا أَيْدِيَهُمْ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ إِخْفَاءً لِشِدَّةِ الضَّحِكِ مِنْ كَلَامِ الرُّسُلِ كَرَاهِيَةً أَنْ تَطْهَرَ دَوَاخِلُ أَفْوَاهِهِمْ" (انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 196/13). الضحك والاستهزاء متناسب مع الشك وإيذاء الرسل والتجبر والعناد، استهزاء الكافرين له شواهد عديدة في القرآن وفي السورة التالية تحديداً: الحجر: 6، 11، 95، وهذا يعضد القول بأن حركة الرد باليد كانت بغرض الاستهزاء، وليس الضجر والغيط من قول الرسل كما يرجح الرويني (انظر: تأملات في سورة إبراهيم، 93).
- (32) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 398-397/5.
- (33) موضوع الغفران سيأتي في القسم الثاني في قصة إبراهيم عليه السلام.
- (34) محمود بن عمر الزمخشري (ت 538 هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تدقيق: د. عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، لبنان- بيروت، الطبعة الأولى، 1424-2003، 576/1.
- (35) الرازي، التفسير الكبير، 74-73/19. في الحلقة السابقة ذكرت الآيات على لسان موسى غنى عن إيمان من في الأرض وشكرهم (الآية: 8).
- (36) يجيء في الحلقة النظرية آخر السورة موضوع التذكر.
- (37) هذا المثل لم يأت قبلاً في القرآن الذي نزل (انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 223/13).
- (38) الثبات كذلك يعطي معاني الصبار الشكور الثابت في كل الأحوال.
- (39) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 213/13.
- (40) المصدر السابق، 233/13.
- (41) المصدر السابق، 228/13.
- (42) مما يؤيد هذا التناسب ما نقله أبو حيان في معنى الظلوم الكفار: "وَقِيلَ: ظُلُومٌ فِي السُّدَّةِ فَيَسْتَكُونُ وَيَجْرَعُ، كَفَّارٌ فِي النَّعْمَةِ يَجْمَعُ وَيَمْنَعُ" (انظر: أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 417/5).
- (43) يتكرر موضوع الشكر في السورة وفي وسط الحلقة «لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ».
- (44) الحديث عن يوم الحساب وأن الله سريع الحساب سيأتي في الحلقة الأخيرة.
- (45) فكرة السكن تتكرر في السورة (الحلقة الثانية: الآيات 13-14، وفي الحلقة الأخيرة).
- (46) شهاب الدين الألوسي (ت 1270 هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: أبو عبد الرحمن فؤاد بن سراج عبد الغفار، المكتبة التوفيقية، مصر-القاهرة، ت. د، 669/7.
- (47) محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، 1413-1993، 245/9.

(48) Amira Elias, "The Comparative Textual Study of the Abraham's Story" in the Bible and the Quran," (Concordia University, Montreal, Quebec, Canada, MA. diss., March 2000), p.23.



- (49) الحديث عن هذه رحلة الخروج إلى مكة تتناول سورة البقرة، ولكنها تركز على بناء البيت مع إسماعيل عليهما السلام ودعائهما معاً، والتركيز على بناء الكعبة متناسب مع ما جاء في السورة من تحويل القبلة.
- (50) الألوسي، روح المعاني، 576/1.
- (51) ذكر ابن جماعة مناسبة قوله "بلذا أماناً" في البقرة و "البلد" في إبراهيم، فيقول إن الأولى حين ذهب إبراهيم إلى مكة وترك فيها هاجر وإسماعيل، والثانية حين عاد لبناء البيت (انظر: بدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة (ت 733 هـ)، كشف المعاني في المتشابه من المثاني، تحقيق: مرزوق على إبراهيم، دار الشريف، 1420-1999، 111).
- (52) الألوسي، روح المعاني، 576/1.
- (53) متناسب مع الآية 34 في السورة، وذكر بعض المفسرين أن مجيء ذكر إبراهيم هنا هو لتقديم مثال على الإنسان الشكور عكس الظلوم الكفار.
- (54) مريم: 49-50، 54-55، الصافات: 112-113.
- (55) عبد الحميد محمود طهماز، التفسير الموضوعي لسور القرآن العظيم، دار القلم، سوريا - دمشق، الطبعة الثانية، 1435-2014، 326/4.
- (56) أحمد بن إبراهيم بن الزبير النفطي الغرناطي (ت 708 هـ)، البرهان في تناسب سور القرآن (تحقيق: محمد شعباني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1410-1990، 236، هامش 245).
- (57) تأتي سورة الرعد بعد يوسف وقيل إبراهيم في هذا الترتيب، ولكن لا يأتي ذكر إبراهيم فيها، ومع هذا فسورة الرعد ترتبط بإبراهيم، وتم ذكر أوجه من تناسبهما في مقدمة هذا البحث، ويضاف على ذلك تكرار الموضوعات التالية في السورتين: ضرب المثل والبلاغ وأولى الألباب، والآباء والذرية وعدم إتيان الرسول/الرسول بأية بدون إذن الله، ومكر الكافرين وذكر نعم الله على الناس فيها وغير ذلك (انظر: ابن الزبير الغرناطي، البرهان في تناسب سور القرآن، 236-239). ويبيّن الألوسي أن سورة الرعد امتدحت الكتاب ووضحت كفايته ووصفته بأنه حكم عربي، وجاء في إبراهيم بما يشابهه من وصف للكتاب وما فيه، مع تشابه الفاصلة فيهما أي حرف الباء (انظر: الألوسي، روح المعاني، 596/7-597).
- (58) محمد بن عمر بازمول، علم المناسبات في السور والآيات: ويليه مراد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع لجلال الدين السيوطي، المكتبة المكية، السعودية - مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1423-2002، 137.
- (59) ذكر السيوطي شدة ارتباط سورتَي إبراهيم والنحل رغم الفصل بينهما بسورة الحجر لأن الأخيرة بدأت بالحروف المقطعة مثل سورة إبراهيم، ويبيّن أن ارتباط سورة النحل بإبراهيم بسبب الموضوعات التالية المتكررة في السورتين: فتنة الميت والثبات، المكر، وتعدد النعم (انظر: جلال الدين السيوطي، تناسب الدرر في تناسب السور، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، عالم الكتب، لبنان - بيروت، الطبعة الثانية، 1408-1987، 87-88). وتجدر الإشارة إلى أن السيوطي لم يذكر وجه الارتباط بين ذكر إبراهيم في السورتين، وما بينته هذه الدراسة من تناسب هو دليل على وحدة القرآن وانسجام نظمه وموضوعاته.
- (60) هود: 26، 50، 61، 84، 123؛ يوسف: 38-40؛ الرعد: 16.
- (61) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 315/14-316.
- (62) ابن الزبير الغرناطي، البرهان في تناسب سور القرآن، 243-247.
- (63) اسم الله الحميد يتكرر في سورة هود وإبراهيم مما يزيد من ارتباط السورتين في المجموعة.
- (64) الأمثال والوعد تأتي كذلك في الحلقة النظرية (ج).
- (65) محمد بازمول، علم المناسبات في السور والآيات، 137-138، هامش 3.
- (66) جاء في أول السورة الحلقة أ مرتين: الآيات 1، 4.
- (67) جاء في الحلقة ج لفظ "عزيز" بمعنى متعذر أو ممتنع في سياق بيان قدرة الله على خلقهم من جديد: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَشَاءُ يَذْهَبِكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ - وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾ (الآيات: 19-20).
- (68) ﴿فَأَجْعَلِ أَفْتَدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ [إبراهيم: 37].
- (69) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: 4].
- (70) جاء في سورة هود الآية 91 ادعاء قوم شعيب عليه السلام عدم فهمهم لما يقوله لهم، وهذا رابط آخر يربط سورة إبراهيم بما حولها من السور (انظر: ابن الزبير الغرناطي، البرهان في تناسب سور القرآن، 238-239).
- (71) البقاعي، نظم الدرر، 198/4.
- (72) أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 429/5.

## الاتجاه الاجتماعي في تفسير القرآن من خلال تنزيل الآيات على واقع المجتمعات غير الإسلامية في كتاب "أيسر التفاسير"

### The social trend in the interpretation of the Qur'an through downloading the verses on the reality of non-Islamic societies in the book "aysar al tafasir"

أ.د/ عبد القادر شكيمة

Chekima Abdelkader

جامعة الشهيد حمة لخضر - الوادي

مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية

chekima-abdelkader@univ-eloued.dz

طالبة دكتوراه أمينة بوزيب<sup>1</sup>

Boudib Amina

amina-boudib@univ-eloued.dz

تاريخ القبول: 2023/06/12

تاريخ الإرسال: 2023/05/09

#### الملخص:

يتعلق البحث باتجاه تفسيريّ برز في العصر الحديث وهو: الاتجاه الاجتماعي، الذي يصف فيه المفسر أحوال المجتمعات محاولاً علاجها، واقتصرت فيه على مفسر جزائريّ وهو: أبو بكر جابر الجزائري في كتابه "أيسر التفاسير"، الذي كان ينزل فيه آيات القرآن على المجتمعات المعاصرة مسلمة أو غير مسلمة. غير أنني اقتصر على تنزيلاته المتعلقة بالمجتمعات غير المسلمة؛ من أهل الكتاب وأهل الكفر لتظهر بذلك عالميّة الكتاب وأنه نزل لهداية الناس أجمعين، ولذلك جاء عنوان البحث "الاتجاه الاجتماعي في تفسير القرآن من خلال تنزيل الآيات على واقع المجتمعات غير الإسلامية في كتاب "أيسر التفاسير". وحاولت الإجابة عن عدّة تساؤلات أهمها: ماهي أصناف المجتمعات غير المسلمة التي نزل عليها المفسر أي القرآن؟ وماهي أهم القضايا التي ذكرها عنهم ونزل عليها الآيات القرآنية؟ وما هو مقصد الشيخ من هذه التنزيلات إذ المتبادر إلى الذهن أن القرآن نزل لهداية المسلمين فقط؟ وقد انتظمت خطة البحث في ثلاثة مباحث؛ أولها: مدخل مفاهيمي لمصطلحات البحث، وثانيها: تنزيلات تتعلق بأحوال وصفات أهل الكتاب (اليهود والنصارى)، وثالثها: تنزيلات تتعلق بأحوال وصفات أهل الكفر. وقد توصلت فيه إلى نتائج منها: تعددت تنزيلات الشيخ لتشمل اليهود والنصارى والكفار، كما تنوّعت التنزيلات بين قضايا عقديّة وأخلاقية؛ وكان الغرض من ذلك التحذير منهم لئلا يغتر المسلمون بهم. الكلمات المفتاحية: الاتجاه؛ أهل الكتاب؛ التنزيل؛ أيسر التفاسير؛ الجزائري.

<sup>1</sup> - المرسل المؤلف.

**Abstract:**

This research relates to modern era, namely: the social trend, in which the interpreter describes the conditions of societies trying to treat them, it confined to interpreter: Abu Bakr Jaber Al-Jazaery, who used to reveal the verses of the Holy Qur'an to contemporary societies, non-Muslim.

However, I devoted the discussion in it to its revelations to non-Muslim societies, to show the universality of the book. The title of the research came The social trend in the interpretation of the Qur'an through downloading the verses on the reality of non-Islamic societies in the book "aysar altafasir".

And I tried to answer several questions, What are the types of non-Muslim societies to which the interpreter revealed the verse of the Qur'an? What are the most important issues that he mentioned about them and revealed the Quranic verses on them?

The research organized into three topics; The first: a conceptual introduction to the research terms, the second:downloads related to the conditions and characteristics of the People of the Book, the third:downloads related to the conditions of the people of disbelief.

Conclusions, including: The Sheikh's downloads varied: Christians, and infidels, and the downloads varied between doctrinal and moral issues.

**Key words:** direction; People of the Book; download; 'aysar altafasir; The Algerian.

**مقدمة:**

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن أتبع هداه، وبعد: فإن من أعظم المقاصد التي نزل القرآن الكريم لتحقيقها: هداية الناس أجمعين كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء: 9)، ولذلك تميّزت رسالة الإسلام بالعالمية، ولهذا اهتم المفسرون في كتبهم باستخراج التوجيهات الربانية للمسلمين وغيرهم، ومحاولة ربطهم بتلك التوجيهات عن طريق "تنزيل الآيات على الواقع"؛ فظهر اتجاه تفسيري بارز يعرف بـ "الاتجاه الاجتماعي في التفسير"، وفي هذا البحث محاولة لتسليط الضوء على جهود المفسرين في الربط بين المعاني القرآنية وتنزيلها على المجتمعات غير الإسلامية عند أحد أعلام التفسير في الجزائر وهو الشيخ: أبو بكر جابر الجزائري . وفيما يلي تعريف بالموضوع وتجليه معالمه:

**التعريف بالموضوع:** هذا البحث الذي جاء بعنوان "الاتجاه الاجتماعي في تفسير القرآن من خلال تنزيل الآيات على واقع المجتمعات غير الإسلامية في كتاب "أيسر التفاسير"، يتعلّق باتجاه من اتجاهات التفسير التي كانت موجودة من قبل ولكنه برز بشكل واضح في العصر الحديث وهو: الاتجاه الاجتماعي في تفسير القرآن الكريم، والذي يركّز فيه المفسر على حال المجتمعات التي تعيش في زمانه محاولاً البحث عن الأمراض والانحرافات التي تعاني منها من خلال ربطها بآيات القرآن الكريم، ثم البحث عن علاجها من خلال إرشادات تلك الآيات، وهو الأمر الذي كان يعتني به المفسر: أبو بكر جابر الجزائري في كتابه "أيسر التفاسير" من خلال عنوان كان يضعه في آخر كل مبحث من تفسيره بقوله: "هداية الآيات"، ولذلك فإنني اقتصر على تفسيره لإيفائه بالغرض المقصود منه .

ثم إنّ الملاحظ لتفسير الشيخ والهدايات التي ذكرها يجد أنه لم يخصّصها بالمسلمين فقط، بل كان يربطها حتى بالمجتمعات غير المسلمة وينزل عليها آيات القرآن الكريم، فحاولت جمع هذه المواضيع

وتصنيفها، فوجدت أنّ الشيخ قد تحدّث عن مجتمعات متعددة غير مسلمة: من أهل الكتاب يهودا ونصارى، ومجتمعات أهل الكفر من ملحدّين وعلمانيين وغيرهم، وذلك ليحدّر المسلمين من اتباعهم فيها.

**الدراسات السابقة في الموضوع:** بعد بحثي عن الدراسات المتقاطعة مع موضوعي وجدت مقالا بعنوان "الشيخ أبو بكر جابر الجزائري الواعظ، المصلح، الفقيه، المفسر" للدكتور: المسعود جمادي، نشر بمجلة الإحياء، العدد 22، المجلد 19، بتاريخ: سبتمبر 2019، فقد اعتنى المقال بإبراز جهود الشيخ الدعوية عموما في مؤلفاته، بينما يختص بحثي بجانب آخر عند الشيخ وهو ربطه لآيات القرآن بالمجتمعات غير المسلمة لتحذير الأمة المسلمة منها.

**أهداف البحث:** يسعى البحث لتجلية المواضع التي نزل فيها المفسر أبو بكر جابر الجزائري آيات القرآن الكريم على المجتمعات غير المسلمة وتصنيفها وبيان الغرض من ذلك.

**إشكالية البحث:** حاولت الإجابة في بحثي هذا عن عدة إشكاليات، مجملها: ماهي أصناف المجتمعات غير المسلمة التي نزل عليها المفسر أي القرآن؟ وماهي أهم القضايا التي ذكرها عنهم ونزل عليها الآيات القرآنية؟ وما مقصد الشيخ من هذه التنزيلات؟ إذ المتبادر إلى الذهن أن القرآن نزل لهداية المسلمين فقط.

**أهمية البحث:** تكمن أهمية هذا البحث في كونه يسلط الضوء على اتجاه تفسيري معاصر وهو الاتجاه الاجتماعي عند علم من أعلام التفسير المعاصرين في الجزائر وهو الشيخ: أبو بكر جابر الجزائري. كما تظهر أهميته في كونه يعطي صورة للقارئ بأن القرآن الكريم إنما نزل لهداية العالمين من المسلمين وغيرهم؛ حيث تحدث القرآن عن البشرية جمعاء، وفائدة حديثه عن غير المسلمين، أولا: تقويم سلوكهم من الانحراف، وثانيا: تحذير المسلمين من اتباعهم فيصيبهم ما أصابهم.

**خطة البحث:** وللإجابة عن الإشكالات السابقة وتحقيق الأهداف المرجوة فقد قسمت البحث إلى ثلاثة مباحث وفق الخطة الآتية: **المبحث الأول:** مدخل مفاهيمي لمصطلحات البحث، وفيه مطلبان؛ أولهما: ترجمة الشيخ أبي بكر الجزائري ثم بيان منهجه في كتابه "أيسر التفاسير"، والثاني: الاتجاه الاجتماعي وتنزيل الآيات على الواقع. **المبحث الثاني:** تنزيلات تتعلق بأحوال وصفات أهل الكتاب (اليهود والنصارى)، وفيه ثلاثة مطالب؛ أولها: تنزيلات على الأحوال والصفات المشتركة بين اليهود والنصارى والثاني: تنزيلات تتعلق بأحوال وصفات خاصة باليهود، والثالث: تنزيلات تتعلق بأحوال وصفات خاصة بالنصارى. **المبحث الثالث:** تنزيلات تتعلق بأحوال وصفات أهل الكفر، وفيه مطلبان؛ أولهما: تنزيلات تتعلق بالطعن في الإسلام والمجتمع الإسلامي، والثاني: تنزيلات تتعلق بحال أهل الكفر ومجتمعهم.

وفيما يلي بيان وتفصيل لمفردات البحث ومسائله:

#### **المبحث الأول: مدخل مفاهيمي لمصطلحات البحث**

وحاولت في هذا المبحث بيان المصطلحات والمفاهيم العامة التي بني عليها بحثي، وهي متعددة ولذلك جعلتها في مطلبين هما:

**المطلب الأول: ترجمة الشيخ أبي بكر جابر الجزائري ومنهجه في كتابه "أيسر التفاسير"**

**الفرع الأول:** ترجمة الشيخ أبي بكر جابر الجزائري<sup>(1)</sup>.

**أولا: اسمه ونسبه ونشأته**

هو الشيخ أبو بكر جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر الجزائري، وهو من بني هلال أحد القبائل العربية التي خرجت من الجزيرة العربية، واستقرت في إفريقيا واستوطنتها، فهو عربي الأصل.

ولد بقرية (ليوه) ببسكرة من عرش جابر المعروفين ببساطتهم وتعلقهم بالدين، وكان مولده عام (1342هـ/1921م) وقيل عام (1340هـ)، نشأ يتيماً في حجر أمّه، له ابن واحد وتسع بنات<sup>(2)</sup>.

### ثانياً: طلبه للعلم وأعماله

كانت أسرة الشيخ: من آباءه وأجداده حفاظ القرية للقرآن الكريم، يتوارثون ذلك، فنشأ في ذلك الجوّ المتديّن، ولذلك أشرفت أمّه على تعليمه وتحفيظه القرآن الكريم، فأتمّ حفظه في سنّ السادسة عشر، أو الرابعة عشر، ثم أضاف إلى ذلك حفظ الأجرومية في النحو، ومنظومة ابن عاشر في الفقه المالكي، ومن ثمّ انتقل إلى بسكرة، فدرس على الشيخ نعيم النعيمي، وفي أثناء ذلك قدم قرية ليوة لشيخ فاضل يسمى "عيسى معتوق" فعاد إليها ليدرس عليه العربية و المنطق ومصطلح الحديث وأصول الفقه، ثم انتقل إلى العاصمة ليعمل مدرّساً في إحدى المدارس الأهلية، وواصل طلبه للعلم على الشيخ الطيب العقبي الذي يعتبره من أفضل مشايخه والموجّه الأكبر لسلوكه في النهج الإسلامي الصحيح<sup>(3)</sup>.

ثم ترك الشيخ الجزائر مهاجراً إلى الحجاز عام (1372هـ)، قاصداً للحجّ والعمرة والرجوع إلى بلده بعد ذلك، إلا أنه لما أتمّ الحجّ والعمرة عزم على البقاء في الحجاز وواصل بعد ذلك الأخذ على مشايخ المدينة؛ فلزم حلقة الشيخ عمر برّي، والشيخ محمد الحافظ، وكذلك الشيخ محمد الخيال، ورئيس قضاتها وخطيب مسجدها الشيخ عبد العزيز بن صالح.

وفي عام (1374هـ، 1961م) نال الشهادة العالمية من كلية الشريعة بجامعة الرياض، وحصل على إجازة من رئاسة القضاة بمكة المكرمة للتدريس بالمسجد النبوي، فأصبحت له حلقة يدرّس فيها تفسير القرآن الكريم والحديث الشريف لأكثر من خمسين عاماً، وكان مدرّساً بالجامعة الإسلامية التي كان له دور فعّال في إنشائها، حيث دعى المسؤولين إلى بنائها، وبقي فيها حتى أحيل للتقاعد عام 1406هـ<sup>(4)</sup>.

### ثالثاً: مؤلفاته ووفاته

تميزت مؤلفات الشيخ بسهولة الأسلوب وقوّته وقربها من الفهم، وكان له عدد كبير من المؤلفات، منها:

- 1- "منهاج المسلم"، وهو من أكثر مصنفاته قبولا وانتشارا في البلدان العربية.
- 2- "عقيدة المؤمن"، يشتمل على أصول عقيدة المسلم.
- 3- "نداءات الرحمن لأهل الإيمان"، وهو كتاب في علوم القرآن .
- 4- "هذا الحبيب محمد ﷺ يا محب"، كتاب في السيرة.
- 5- "أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير"، وبهامشه: نهر الخير على أيسر التفاسير". وهو تاج مؤلفاته.

**توفي الشيخ** رحمه الله في المدينة المنورة قبيل فجر الأربعاء 4 ذو الحجة 1439هـ الموافق 15 أغسطس 2018م، عن عمر ناهز 97 عاماً، بعد صراع مع المرض، وصلي عليه صلاة الجنازة بعد ظهر يوم وفاته في المسجد النبوي الشريف، ودفن في مقبرة البقيع<sup>(5)</sup>. فرحمه الله وجزاه خيراً على ما قدّم للإسلام والمسلمين.

### الفرع الثاني: التعريف بكتاب "أيسر التفاسير" وبيان ومنهج مؤلفه فيه

#### أولاً: التعريف بكتاب "أيسر التفاسير"

يعتبر هذا الكتاب من أبرز مؤلفات الشيخ والتي شهدت رواجاً كبيراً، وهو مطبوع في خمسة مجلدات، ووضع له حاشية سماها "نهر الخير" طبعت بهامشه، وجعلها كالتعليق على تفسيره، أضاف فيها بعض الزيادات؛ كالتشواهد اللغوية، والآثار والأحاديث النبوية، وذكر الاختلاف الوارد في الآية ذات الوجوه، وغيرها من الفوائد التي رآها مناسبة، والتي ذكرها في مقدمة تفسيره، هذا وقد بيّن الشيخ -رحمه الله- السبب

## الاتجاه الاجتماعي في تفسير القرآن من خلال تنزيل الآيات على واقع المجتمعات

الدّاعي لكتابة هذا التفسير فقال: " هذا ونظراً لليقظة الإسلامية اليوم فقد تعيّن وضع تفسير سهل ميسّر يجمع بين المعنى المراد من كلام الله، وبين اللفظ القريب من فهم المسلم اليوم، نُبيّن فيه العقيدة السلفية المنجية، والأحكام الفقهية الضرورية، مع تربية ملكة التقوى في النفوس، بتحبيب الفضائل وتبغيض الرذائل، والحث على أداء الفرائض واتباع المحارم، مع التجمل بالأخلاق القرآنية والتحلّي بالأداب الربانية، وقد هممت بالقيام بهذا المتعيّن عدّة مرات في ظرف سنوات،... "(6).

### ثانياً: منهجه فيه

قام الشّيخ أبو بكر الجزائري بتوضيح منهجه في مقدمة تفسيره، حيث ذكر أنّ مميزات هذا التفسير:

- 1- الوسطية بين الاختصار المخلّ، والتطويل المملّ.
- 2- اتباع منهج السلف في العقائد والالتزام بعدم الخروج عن المذاهب الأربعة في الأحكام الفقهية.
- 3- إخلاؤه من الإسرائيليات صحيحها وسقيمها إلا ما لا بدّ منه لفهم الآية الكريمة وكان مما تجوز روايته حديث... "وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج"(7).
- 4- صرّح أيضاً بإغفال الخلافات التفسيرية و الالتزام بما رجّحه ابن جرير الطبري في تفسيره عند اختلاف المفسرين في معنى الآية، وقد لا يأخذ برأيه في بعض التوجيهات للآية.
- 5- إخلاء الكتاب من المسائل النحوية والبلاغية والشواهد العربية وعدم التعرض للقراءات إلا نادراً جداً للضرورة حيث يتوقف معنى الآية على ذلك.
- 6- بالنسبة للأحاديث فقد اقتصر على الصحيح والحسن منها دون غيرهما، ولذا لم يعزها إلى مصادرهما إلا نادراً.

7- جاء تفسيره خالياً من ذكر الأقوال وإن كثرت والالتزام بالمعنى الراجح الذي عليه جمهور المفسرين من السلف الصالح، حتى إن القارئ لا يفهم أن هناك معنىً غير الذي فهم من كلام ربه تعالى. وهذه ميزة جليلة وذلك لحاجة جميع المسلمين للاجتماع على فكر إسلامي موحد صائب سليم، ولذا فقد جعل الكتاب دروساً منظمة متسقة فقد يجعل الآية الواحدة أو الآيتين أو أكثر درساً فيشرح كلماتها، ثم يبيّن معناها، ثم يذكر هدايتها المقصودة منها للاعتقاد والعمل(8).

### المطلب الثاني: الاتجاه الاجتماعي وتنزيل الآيات على الواقع

#### الفرع الأول: تعريف الاتجاه الاجتماعي في التفسير وأهم معالمه عند أبي بكر الجزائري

##### أولاً: تعريف الاتجاه الاجتماعي في التفسير

ظهر هذا الاصطلاح في العصر الحاضر مواكبا لتصنيف الدراسات القرآنية، وقد عرفه العلماء والباحثون بعدة تعريفات، منها: تعريف الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي الذي جعله من بين اتجاهات التفسير في العصر الحديث وعرفه باعتباره وظيفته فقال: "يركز صاحب التفسير ذي الاتجاه الاجتماعي على مجتمعات المسلمين، ويحرص على إصلاح تلك المجتمعات على أساس القرآن ويعالج أمراض ومشكلات المجتمع المختلفة ويقدم السنن الاجتماعية الكفيلة برفقي المجتمعات وتقدّمها"(9).

##### ثانياً: أهم معالم الاتجاه الاجتماعي عند الشّيخ أبي بكر جابر الجزائري

اهتم المفسر أبو بكر جابر الجزائري بالاتجاه الاجتماعي في التفسير في كتابه "أيسر التفاسير" من خلال التركيز على معالم كثيرة، أبرزها:

- 1- الوحدّة الموضوعية في القرآن الكريم؛ التي يتم بها معالجة موضوع معيّن في ضوء الآيات القرآنية، وإعطاء تصوّر قرآنيّ عنه.

- 2- الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية، التي تعنتي بدراسة موضوعات السورة، وتقسيما لمجموعة من الدروس المترابطة فيما بينها.
- 3- شمول القرآن وإعجازه، لتظهر به عظمة القرآن الكريم وأنه شمل بتوجيهاته العالمين جميعا مسلمين وغير مسلمين.
- 4- الإصلاح الاجتماعي، الذي يركز فيه المفسر على الظواهر الاجتماعية باختلافها عقديّة أو أخلاقيّة، واصفا لها مقترحا حولا معينة.
- 5- تنزيل الآيات على الواقع، حيث يربط المفسر بين معنى الآية وبعض الوقائع التي وقعت زمنه. وهي كلها معالم تحدّث عنها المفسر وطبقها، ولكني سأسلط الضوء في هذا البحث على أهم معلم منها وهو: تنزيل الآيات على الواقع.

**الفرع الثاني: تعريف "تنزيل الآيات الواقع"، أنواعها عند أبي بكر الجزائري، وفوائدها، وضوابطها**  
**أولا: تعريف "تنزيل الآيات على الواقع" وأنواعه عند الشيخ أبي بكر الجزائري**

**1- تعريف تنزيل الآيات على الواقع:** وهي: محاولة المفسر ربط معنى الآية بما يقابلها من الأحداث الواقعة في المجتمع زمن تفسيره لكتاب الله، وذلك للسير وفق التوجيهات الربّانية في القضية محلّ الدراسة<sup>(10)</sup>.

**2- أنواع التنزيل عند الشيخ أبي بكر الجزائري:** جاءت تنزيلات الشيخ أبي بكر على قسمين:

**الأول: التصريح:** فكان يصرح بأن معنى الآية حاصل في زمانه، ثم يربط واقعه بمعنى الآية صراحة، ومن أمثلة ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَأْتِيهِمْ عَذَابٌ﴾ (مريم: 59)، حيث قال "قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ يخبر تعالى عن أولئك الصالحين ممّن اجتنبى وهدى من النبيين وذريّاتهم، أنه خلف من بعدهم خلف سوء كان من شأنهم أنهم ﴿أَضَاعُوا الصَّلَاةَ﴾ فمنهم من أخرها عن أوقاتها ومنهم من تركها ﴿وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ﴾ فانغمسوا في حماة الرذائل فشرّبوا الخمر وشهدوا الزور وأكلوا الحرام ولهوا ولعبوا وزنوا وفجروا، بعد ذهاب أولئك الصالحين كما هو حال النصارى واليهود اليوم وحتى كثير من المسلمين،..."<sup>(11)</sup>.

**الثاني: التلميح:** بأن يشير إلى أن معنى الآية حاصل في زمنه دون أن يصرح بذلك، بل يورده على سبيل التعريض أو التلميح، ومن أمثلته ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَلَنْ جِنْتُهُمْ بآيَةٍ لِيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ﴾ (58) كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (59)﴾ (الروم: 58-59)، حيث قال: "في هذه الآية إنذار خطير للجهال وتثديد بالجهل، إذ أهله لا يفهمون عن الله ولا يهتدون إلى سبل الخير وطريق السعادة والكمال ولذا أوجب الرسول ﷺ طلب العلم على كلّ مسلم في قوله "طلب العلم فريضة على كلّ مسلم"<sup>(12)</sup>، وما أصاب المسلمين ما أصابهم من خوف وهون ودون إلا نتيجة لجهلهم بربهم ومحابّه ومكارهه وضروب عباداته وكيفيات أدائها، لتزكوا بها نفوسهم وتطهر أرواحهم وقلوبهم"<sup>(13)</sup>. فهذا تلميح منه للواقع الذي يعيشه المسلمون.

**ثانيا: فوائد تنزيل الآيات على الواقع، وضوابطه**

تنزيل الآيات على الواقع لها فوائد كثيرة جدًا منها:

- 1- توثيق أبرز الأحداث التاريخية في عصر المفسر.
- 2- معرفة موقف المفسر من الأحداث التي كانت تدور في زمانه.
- 3- تقريب معنى الآية من أذهان الناس حتى يفهموها فهما سليما لأنها مرتبطة بواقعهم.

## الاتجاه الاجتماعي في تفسير القرآن من خلال تنزيل الآيات على واقع المجتمعات

4- ربط المسلم بكتاب الله تعالى، والسير وفق التوجيهات الربانية في القضايا التي تدور في حياته للوصول إلى برّ الأمان في الدنيا والآخرة.

5- التعرف على طرف من سيرة المفسر، وذلك من خلال نشره لشيء من مذكراته الشخصية، وبعض المواقف التي حدثت له، محاولاً ربطها بمعاني كتاب الله تعالى<sup>(14)</sup>.

3- أهم الضوابط التي يجب مراعاتها في تنزيل الآيات على الواقع: هناك عدة ضوابط ينبغي للمفسر أن يراعيها إذا أراد ربط معنى الآية بواقعه ربطاً صحيحاً، أهمها:

1- سلامة المقصد في تنزيل الآية: وذلك بالتجرد عن العصبية المذهبية عقدية كانت أو فقهية أو سياسية، وإلا وقع في التخبّط وحاول أن يتكلف معاني بعيدة عن مقصود الآيات لينصر بها مذهبه فيقع في الخطأ.

2- مراعاة معنى سبب نزول الآية: فسبب النزول معين على فهمها، ومن ثمّ يقدر المفسر على تصوّر معناها واستحضار الأحداث والمواقف المشابهة لها ممّا يدور في زمانه، وإلا وقع في الخطأ.

3- معرفة السياق الذي وردت فيه الآية: لأن مراعاة السياق والسباق واللاحق، مما يعين المفسر على فهم المعنى الصحيح للآية ومن ثمّ القدرة على ربطها بالواقع، فمثلاً إذا كانت الآية في سياق الحديث عن مشاهد يوم القيامة وأهواله، فإنه لا يصحّ أن تنزّل على أحوال الدنيا لما بينهما من الفوارق.

4- أن يكون المفسر متبصّراً بأحوال الواقع المعاصر له: وذلك ليتمكّن من ربط الآية بواقعه وتصوير القضية تصويراً صحيحاً ثمّ معالجتها في ضوء التوجيهات الربانية، أما إذا لم يكن متصوّراً لما يدور حوله من قضايا وأحداث أو يكون تصوّره لها قاصراً، فإن تنزيله للآية يكون قاصراً كفهمة.

5- أن يكون التنزيل مندرجاً تحت أصل الآية: فلا يجنح المفسر إلى تفسيرها تفسيراً معاصراً مستقلاً بذاته دون الرجوع إلى المعنى الذي بيّنه النبي ﷺ والصحابة والتابعون، ويدّعي أن ما حدث في الواقع المعاصر هو الذي ينبغي أن تنزّل عليه الآية دون غيره، كما يحتاج إلى معرفة اللسان العربي معرفة واسعة صحيحة<sup>(15)</sup>.

### المبحث الثاني: تنزيلات تتعلق بأحوال وصفات أهل الكتاب (اليهود والنصارى)

مما يدل على محاولة الشيخ أبي بكر استنطاق آي القرآن وتنزيلها على الواقع؛ أنه كان ينزّل الآيات القرآنية حتى على غير المسلمين من أهل الكتاب يهود أو نصارى، وقد جمعت في هذا المبحث المواضيع المتعلقة بهم وقسمتها على ثلاثة أقسام حسب تنزيلات الشيخ: أولها: تنزيلات على الأحوال والصفات المشتركة بين اليهود والنصارى، وثانيها: تنزيلات تتعلق بأحوال وصفات خاصة باليهود، وثالثها: تنزيلات تتعلق بأحوال وصفات خاصة بالنصارى، وسأذكر كلّ واحد منها في مطلب مستقل، وذلك كما يلي:

#### المطلب الأول: تنزيلات على الأحوال والصفات المشتركة بين اليهود والنصارى

ذكر الشيخ أبو بكر أربع صفات وأحوال مشتركة اتصف بها اليهود والنصارى على حدّ سواء؛ كانت ولا زالت فيهم إلى يومنا هذا ليبيّن الشيخ أنهم لا زالوا متصفين بها وليحذر المسلمون منها، وهي أربع صفات بيّنها كما يلي:

#### الفرع الأول: عداؤهم للمسلمين

عداوة أهل الكتاب للمسلمين معروفة منذ القديم وحتى الحديث وهي عداوة ظاهرة وباطنة، لأنهم يعلمون فضل هذه الأمة وفضل نبيّها ولكنهم لم يرضوا بحكم الله واصطفائه لها<sup>(16)</sup>.

وقد تحدّث الشيخ عن عداوتهم للمسلمين وأن القرآن نصّ عليها وذلك لما فسر قوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ﴾ (البقرة:



(109)، حيث قال: "... اليهود والنصارى يعلمون أن الإسلام حق وأن المسلمين على حق فحملهم ذلك على حسدهم ثم عداوتهم، والعمل على تكفيرهم ... وهذه النفسية ما زالت طابع أهل الكتاب إزاء المسلمين إلى اليوم" (17). وقال في موضع آخر "لا يزال اليهود والنصارى في عداة للإسلام وحرب على المسلمين، والمسلمون يَكْفِيهِمُ اللهُ تَعَالَى شَرَّهُمْ إِذَا هُمْ اسْتَقَامُوا عَلَى الْإِسْلَامِ عَقِيدَةً وَعِبَادَةً وَخُلُقًا وَأَدْبَابًا وَحِكْمًا" (18). فذكر مفسرنا في هذين النصين عداوة أهل الكتاب للمسلمين وأنها مستمرة إلى المعاصرين منهم وليست قديمة فقط، ثم ذكر سبيل العصمة من شرورهم وهي الالتزام بشريعة الله تعالى.

### الفرع الثاني: الاختلاف والعداوة بينهم

العداوة بين اليهود والنصارى كانت ولا زالت خاصة في الجانب الديني فكلّ منهما يَكِيدُ لِلآخَرِ، وإن كانت هذه العداوة خفية قد لا تظهر للعيان فيظن الناظر أنهم على قلب رجل واحد لكن الحقيقة غير ذلك، وقد ذكر القرآن الكريم هذه الحقيقة في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ﴾ (البقرة: 113)، وفي هذا يقول أحد كبار الرهبان النصارى: "إن القوى ذاتها التي صلبت المسيح طيلة ألف وتسعمائة سنة تسعى اليوم إلى صلب كنيسته - ثم يقرر هذا الراهب النصراني - أن اليهودية العالمية التي نجحت في إذلال شعوب الأرض تترقب الفرصة المواتية؛ لسحق المسيحية سحقاً كاملاً" (19).

والشيخ أبو بكر الجزائري تحدّث عن قضية العداوة التاريخية بين اليهود والنصارى، لما فسر قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ (البقرة: 176)، فقال "أخبر تعالى أن الذين اختلفوا في الكتاب التوراة والإنجيل وهم اليهود والنصارى لفي عداة واختلاف بينهم بعيد، وصدق الله فما زال اليهود والنصارى مختلفين متعادين إلى اليوم، ثمرة اختلافهم في الحق الذي أنزله الله وأمرهم بالأخذ به فتركوه وأخذوا بالباطل فأثمر لهم الشقاق البعيد" (20).

ثم نبه الشيخ إلى أمر مهم قد يطرحه بعضهم كشبهة يطعن بها في القرآن الكريم وما أخبر به من حقائق، وهو أن اليهود والنصارى متعاونون فيما بينهم في الظاهر وهم يد واحدة، وهذا يوهم التعارض مع القرآن الذي أخبر بأنهم أعداء كما في الآية السابقة، يقول مفسرنا رحمه الله "وإن قيل: إن التعاون القائم اليوم بين اليهود والنصارى يردّ ما في الآية، قلنا: إن اليهود احتالوا على النصارى فضربوهم بالإلحاد، فلما قضى على العقيدة الدينية فيهم أصبحوا سخرة لهم يتحكمون فيهم، وبذلك فرضوا عليهم حبهم وعدم عداوتهم" (21). فهذه النصوص من الشيخ هي كلها ربط منه بين واقع أهل الكتاب اليوم وبين آيات القرآن الكريم.

### الفرع الثالث: تتابع الذلة عليهم إلى يوم القيامة

مما لا يشك فيه المسلم أن كلّ من خالف شريعة الله ولم يؤمن بها وحاربها سيسلط الله تعالى عليه الذلّ والهوان عاجلاً أم آجلاً؛ وهذا الحكم ينسحب على أهل الكتاب بلا شك، كما قال الحسن البصري: "أذلهم الله فلا منعة لهم، وجعلهم الله تحت أقدام المسلمين" (22).

وقد قرّر مفسرنا هذه الحقيقة وأوضحها لما فسر قوله تعالى: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيَّ مَا تُوَفُّوهُ إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ (آل عمران: 112)، فهذه الآية جاءت في سياق الحديث عن أهل الكتاب جميعاً وبينت أن الله أذلهم، يقول الشيخ أبو بكر "أخبر تعالى في الآية أنه تعالى ضرب عليهم الذلة والمسكنة أينما تقفوا وفي أي البلاد وجدوا لن تفارقهم الذلة والمسكنة في حال من

الأحوال إلا في حال دخولهم في الإسلام وهو حبل الله، أو معاهدة وارتباط بدولة قوية وذلك هو حبل الناس" (23).

ثم قيد مفسرنا هذه الحقيقة بأنها مرتبطة باستمرارهم على دينهم وإصرارهم عليه، فإن انفادوا لدين الإسلام أو ارتبطوا بدولة قوية رفعت عنهم، فقال رحمه الله: "إلا في حال إسلامهم أو ارتباطهم بمعاهدة دولة قوية كما هي الحال اليوم... الحبل مستعار هنا للعهد، أي: المعاهدة التي تربطهم بدولة قوية كبريطانيا وأمريكا الآن" (24). فكما نلاحظ ربط الشيخ بين معنى الآية وواقع أهل الكتاب المعاصرين، مما يدل على سعة اطلاع الشيخ على أحوال العالم المعاصر ودقة ربطه بين الوقائع الحادثة وبين معاني الآيات حتى أنه كان يذكر الأشياء بمسمياتها.

#### الفرع الرابع: الهلاك والدمار في طاعتهم وموالاتهم

لاشك أن العدو لا يحب لعدوه إلا ما يضره؛ فإن أطعته وواليته هلكت، وقد تحدت الشيخ عن هذه المسألة لما فسّر قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ (آل عمران: 100)، وقصة نزول هذه الآية أنها نزلت في شاس بن قيس شديد الضغن على المسلمين، الذي مرّ بنفر من أصحاب رسول الله ﷺ من الأوس والخزرج، في مجلس قد جمعهم يتحدثون فيه، فغاضه ما رأى من إفتهم وصلاح ذات بينهم، فأمر فتى شابا من يهود وقال: اعمد إليهم، ثم ذكرهم يوم بُعث وما كان، فتكلم القوم عند ذلك فتنازعوا وتفاخروا حتى تواتب رجالان وكان الناس يتقاتلون، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فخرج إليهم حتى جاءهم فقال: "يا معشر المسلمين الله الله أبعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم..." فأنزل الله هذه الآية (25)، ولما ذكر فسّر الشيخ أبو بكر هذه الآية ربطها بالواقع المعاصر قال: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فطاعة أعداء الإسلام من اليهود والنصارى كانت وما زالت سبب دمار أمة الإسلام" (26).

#### المطلب الثاني: تنزيلات تتعلق بأحوال وصفات خاصة باليهود

وذكر فيها مفسرنا ست صفات خاصة باليهود المعاصرين ورثوها عن أجدادهم بيانها كما يلي:

##### الفرع الأول: المكر والخداع والتضليل

عرف اليهود بالمكر والخداع من قديم الزمان، وهي حقيقة دونها القرآن الكريم فجاءت آيات عديدة مخبرة بهذه الصفة عنهم، منها قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (72) وَلَا تَتَّبِعُوا إِلَّا مَن تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ أَن يُؤْتَى أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (73)﴾ (آل عمران: 72-73)، وقد نبه على ذلك جمع من المفسرين منهم الإمام الثعالبي الذي قال: "أخبر الله سبحانه في هذه الآية أن طائفة من اليهود من أبحارهم ذهبت إلى خديعة المسلمين بهذا المنزع فقالوا: لنظهر الإيمان بمحمد صدر النهار ثم لنكفر به آخر النهار فسيقول المسلمون عند ذلك ما بال هؤلاء كانوا معنا ثم انصرفوا عنا ما ذاك إلا لأنهم انكشفت لهم حقيقة في الأمر فيشكّون، فهذه الآيات تبين شدة مكر اليهود للمسلمين" (27). ولما فسّر الشيخ أبو بكر الجزائري هذه الآية نبه إلى أن هذا المكر من اليهود ما زال إلى يومنا هذا؛ بل استعملوا فيه وسائل جديدة أشد مكرًا مثل وسائل الإعلام المعاصرة، فقال: "من هداية الآيات: 1- تسجيل المكر والخداع على اليهود وأنه صفة من صفاتهم اللازمة لهم إلى يوم القيامة.

2- الكشف عن التعصب اليهودي وأساليب التمويه والتضليل، والإعلام العالمي اليوم مظهر من مظاهر التضليل اليهودي"<sup>(28)</sup>. وقال في موضع آخر: "بيان مكر اليهود بالمؤمنين بالعمل على إضلالهم في عهد النبوة وإلى اليوم"<sup>(29)</sup>.

كما بين الشيخ أن سعيهم لن يتوقف إلى قيام الساعة فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (آل عمران: 79)، فقال "تقدم أنهم من يهود المدينة وأن العبرة بعموم اللفظ، لذا فإن هذا النوع ما زال إلى اليوم يود إضلال المسلمين"<sup>(30)</sup>. فمن النصوص السابقة لمفسرنا نلاحظ تركيزه على هذه الصفة في اليهود تنبئها على خطورتها على المجتمع الإسلامي بوسائل خطيرة قد تؤدي لهلاكه.

### الفرع الثاني: قسوة القلوب

عرف اليهود بقسوة القلوب عبر التاريخ، فقد جاءهم موسى عليه السلام بمعجزات كثيرة ومع ذلك لم يؤمنوا فقتل قلوبهم، وقسوة قلوبهم نشأ عنها أفعال فاسدة وأعمال قبيحة، من مخالفة الله تعالى ومعاندة رسله وغيرها<sup>(31)</sup>.

وقد وصفهم الله عز وجل بهذه الصفة في قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ (البقرة: 73)، والشيخ أبو بكر الجزائري لما فسر هذه الآية نزلها على اليهود المعاصرين الذين هم خلف لأسلافهم فورثوا عنهم هذه الصفة الذميمة، وفي ذلك يقول: "اليهود من أقسى البشر قلوباً إلى اليوم، إذ كل عام يرمون البشرية بقاصمة الظهر وهم ضاحكون"<sup>(32)</sup>. فوصف الشيخ لهم بهذا الوصف غرضه بيان ضررهم على البشرية المعاصرة، وهذا يدل على معرفته بقسوة قلوبهم التي تدل عليها أفعالهم.

### الفرع الثالث: تشتتهم

اليهود أمة مشتتة من قديم الزمان، وتشتتهم منوع بين تشتت العقائد والآراء والتشتت في الأرض، فقد حكم الله عليهم بقوله: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ (المائدة: 26)، فتشتتوا في الأرض ولبثوا أربعين سنة في ستة فراسخ يسبسون في كل يوم جادين، حتى إذا أمسوا وابتأوا فإذا هم في الموضع الذي ارتحلوا عليه كأنهم لم يتحركوا<sup>(33)</sup>. وقد ذكر الشيخ أبو بكر تشتت اليهود بنوعيه الفكري والجغرافي، وبيانه:

**النوع الأول:** وهو تشتتهم واختلافهم في العقائد، وله مظاهر كثيرة مثل لها مفسرنا باختلافهم في المسيح عليه السلام، أهو قتل أم صلب؟ ثم اختلف الرواة في كيفية القتل والصلب، ولم يثبت عن رسول الله ﷺ في ذلك شيء غير ما دل عليه القرآن<sup>(34)</sup>. وقد ذكر الشيخ اختلافهم لما فسر قوله تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ (النساء: 157-158)، فقال: "ما زال الخلاف قائماً إلى اليوم، فالجمهور منهم يقولون: صلب عيسى وقتل وبعد ثلاثة أيام رفع، وخلاف الجمهور يقولون: لم يصلب عيسى ولم يقتل"<sup>(35)</sup>.

**النوع الثاني:** من تشتت اليهود وهو تشتتهم في الأرض، وهو من أحوالهم الدائمة التي لا تفارقهم، وقد ذكر الشيخ هذا النوع لما فسر قوله تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّمًا مِنْهُمْ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ وَبَلَّوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الأعراف: 168)، فهذه الآية قررت أن اليهود متفرقين بحيث لا يكاد يخلو قطر منهم تتمة لأدبارهم حتى لا يكون لهم شوكة قط<sup>(36)</sup>، وقد ذكر هذا المعنى الشيخ أبو بكر ثم ردّ على شبهة احتلالهم لبيت المقدس واجتماعهم فيه اليوم فقال: "أي: شتتناهم في البلاد بعد تسلط البابليين

عليهم وتمزيق ملكهم، فعاشوا مشنتين فلم ينتظم ملكهم مدة طويلة وهم إذ ذاك ما بين صالح وفساد، وانتظم أمرهم مرة أخرى ثم فسقوا فسلب عليهم أطيوس الروماني ففرقوا مرة أخرى وما زالوا مفرقين إلى هذه الأيام؛ باجتماعهم في فلسطين وتكوينهم دولة إسرائيل وعمّا قريب تزول<sup>(37)</sup>.

#### الفرع الرابع: فشو الزنا بينهم

ظاهرة فشو الزنا بين اليهود غير مستغربة لأنهم لم يتمسكوا بدينهم بل اتبعوا شهواتهم وأهوائهم فشاعت الفاحشة فيهم مع لأن شريعتهم جاءت بحد الزاني، فقد جاء في حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: "إن اليهود جاءوا إلى رسول الله فذكروا له: أن امرأة منهم ورجلا زنيا، فقال لهم رسول الله ﷺ: ما تجدون في التوراة، في شأن الرجم؟ فقالوا: نفضحهم ويجلدون، قال عبد الله بن سلام: كذبتكم، فيها آية الرجم، فأتوا بالتوراة فنشروها، فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك. فرفع يده، فإذا فيها آية الرجم، فقال: صدق يا محمّد، فأمر بهما النبي ﷺ فرجما، قال: فرأيت الرجل: يجنأ على المرأة يقيها الحجارة"<sup>(38)</sup>.

وأما مفسرنا فإنه نبه على ظاهرة الزنا عند اليهود المعاصرين وفشوها بينهم لما فسّر قوله تعالى: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوْحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُنْتِ مِنَ الْقَائِنِينَ﴾ (التحریم: 12)، فقال: "ومريم بنت عمران التي أحصنت فرجها عن الرجال في الوقت الذي عم البغاء والزنا ديار بني إسرائيل كما هي الحال اليوم في ديار اليهود وأمثالهم قد لا تسلم امرأة من الزنا بها"<sup>(39)</sup>.

#### الفرع الخامس: نقض العهود

صفة نقض اليهود معروفة عن اليهود من قديم الزمان، بل هي من أخلاقهم الراسخة فيهم التي لم يتنازلوا عنها أبداً، فدأبهم وديدنهم قديماً وحديثاً نقض العهود<sup>(40)</sup>.

وهذه الصفة نبّه عليها جميع المفسرين في الآيات التي ذكرت صفة نقض اليهود للعهود؛ ومنهم مفسرنا الشيخ أبو بكر الجزائري الذي هو من أعلم الناس بخباياهم، ولهذا فإنه لما فسّر قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ﴾ (الأنفال: 56)، قال: "هذه الآيات تصف خصوماً للدعوة الإسلامية، وهم يهود بني قريظة الذين نقضوا العهود التي بينهم وبين الرسول ﷺ، وهذه حالهم إلى اليوم - ولهذا قال الشيخ -: سبحان الله، هذا الوصف الخسيس ما زال ملازماً لليهود إلى اليوم فلا يوفون بعهد ولا ذمة أبداً، وصدق الله العظيم إذ قال عنهم: ﴿أَوْكَلَمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ لَنْ أَكْتُرَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: 100)"<sup>(41)</sup>.

ونظراً لرسوخ هذه الصفة فيهم فإن الشيخ أبا بكر حذّر من الوثوق بهم حين المعاهدة معهم، فقال: "نقض اليهود للعهود والمواثيق أصبح طبعاً لهم لا يفارقهم أبداً، ولذا وجب عدم الثقة في عهودهم ومواثيقهم"<sup>(42)</sup>. وهذا كله تنبيه من الشيخ للأمة أفراداً وجماعات لئلا يثقوا بهم لحلاوة لسانهم وتظاهرهم بالصدق والوفاء.

#### الفرع السادس: شدة حرصهم على الحياة

ذكر القرآن الكريم صراحة تعلق اليهود بالحياة الدنيا وشدة حرصهم عليها، فقال تعالى: ﴿وَلْتَجِدْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحَّزِحٍ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: 96)، وهذا التعلق إنما كان منهم لعلمهم بما لهم في الآخرة من الخزي والهوان الطويل<sup>(43)</sup>.

ولما فسر الشيخ أبو بكر الآية السابقة ذكر اتصاف اليهود بهذه الصفة إلى اليوم مثل سابقهم فقال: "من هداية الآيات... صدق القرآن فيما أخبر به عن اليهود من حرصهم على الحياة ولو كانت رخيصة ذميمة، إذ هذا أمر مشاهد منهم إلى اليوم" (44).

### المطلب الثالث: تنزيلات تتعلق بأحوال وصفات خاصة بالنصارى

وقد ذكر مفسرنا ثلاث صفات خاصة بالنصارى بيانا كما يلي:

#### الفرع الأول: اختلاف فرق النصارى في عيسى عليه السلام

اختلفت فرق النصارى في المسيح عيسى عليه السلام وما ذا يجب أن يعتقد فيه؛ فقالت بعض فرقهم: هو ابن الله، وقال بعضهم: هو إله مع الله فهو الأقنوم الثاني من الثالوث المقدس عندهم، وقال بعضهم: أن الله يتكون من ثلاثة أقانيم وهو ما يعرف بـ (عقيدة الثلثية)، وقال بعضهم: أن المسيح صلبته اليهود بأمر بيلاطس البنطي وتوفي على الصليب (45).

وقد ذكر مفسرنا اختلاف النصارى في المسيح عندما فسر قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾ (34) مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (35) ﴿ (مریم: 34-35)، فقال: "وجهه: أن اليهود قادحون والنصارى مادحون، فاليهود قالوا: ساحر وابن زنية، والنصارى فرقة: قالت: هو الله، وأخرى قالت: ابن الله، وثالثة قالت: ثالث ثلاثة، وهذه الفرق هي الملكانية، واليعقوبية، والنسطورية، ثم تشعبت؛ وأشهرها الآن: الملكانية أي: الكاثوليك، واليعقوبية: أي: أرثوذكس، والاعتراضية أي: البروتستانت" (46). فهذه المذاهب كلها إنما جاءت في أصل دين النصارى مما يدل على بطلانه، وهو تحذير مباشر من الشيخ أبي بكر للمسلمين من التأثير بعقيدتهم.

#### الفرع الثاني: عقيدتهم في البعث

عقيدة النصارى في البعث أن الناس سيبعثون بأجسادهم وأن هذه الأجساد ستبقى إلى الأبد لأنهم يؤمنون بالنعيم الأبدي في الجنة والعذاب الأبدي في النار، إلا أنهم يزعمون أن الجنة ليس فيها أكل ولا شرب ولا نكاح ولا شيء من المتع الحسية، وإنما يعتقدون أن المتعة تكون بروية الله فقط (47).

وقد لخص المفسر أبو بكر الجزائري عقيدة النصارى في مسألة البعث لما فسر قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ مِنِّيهِمْ أَمْرُهُمْ﴾ (الكهف: 21)، حيث قال: "قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ﴾ أهل مدينتهم الذين انقسموا إلى فريقين؛ فريق: يعتقد أن البعث حق وأنه بالأجسام، والأرواح، وفريق يقول: البعث الآخر للأرواح دون الأجسام كما هي عقيدة النصارى إلى اليوم" (48).

#### الفرع الثالث: شدة بغض النصارى المعاصرين للمسلمين مقارنة بالنصارى الأوائل

حقد النصارى المعاصرين ومن قبلهم للمسلمين معروف عبر التاريخ، وعلامته الكبرى الحروب الصليبية التي قاموا بها ضد المسلمين، بخلاف النصارى زمن النبوة فقد كانوا أخف من بغض المعاصرين وحقدهم لأنهم كانوا منصفين، قال ابن كثير: "الذين زعموا أنهم نصارى من أتباع المسيح وعلى منهاج إنجيله فيهم مودة للإسلام وأهله في الجملة، وما ذاك إلا لما في قلوبهم، إذ كانوا على دين المسيح من الرقة والرأفة" (49).

ولما فسر الشيخ أبو بكر الجزائري قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (المائدة: 82)، بين أن النصارى الأوائل كانوا من الذين يحملون في قلوبهم مودة اتجاه أهل

الإسلام بسبب أن منهم قسّيسين ورهباناً ، فالقسيسون علماء بالكتاب رؤساء ديتيون غالباً ما يؤثرون العدل والرحمة والخير على الظلم والقسوة والشر ، والرهبان لانقطاعهم عن الدنيا وعدم رغبتهم فيها، ولكن الحال تغيّر في هذا الزمن، قال الشيخ: "ولذا لما عمّت المادية المجتمعات النصرانية، وانتشر فيها الإلحاد والإباحية قلّت تلك المودة للمؤمنين إن لم تكن قد انقطعت"<sup>(50)</sup>. فهذا نص صريح من مفسرنا يدل على الفرق بين النصارى الأوائل والمعاصرين في الإنصاف، ويدل على وعي الشيخ بحالهم والحذر منهم.

### المبحث الثالث: تنزيلات تتعلق بأحوال وصفات أهل الكفر

ذكر مفسرنا عدّة صفات وأحوال تتعلق بأهل الكفر المعاصرين؛ وحاول استنتاج آيات القرآن الكريم وتنزيلها عليهم باختلاف أفكارهم؛ سواء من الملحدين أو الوثنيين أو غيرهم، وربط الشيخ بين صفات أهل الكفر القدامى والمعاصرين ليبيّن أن هؤلاء خلف لسلفهم المتقدمين، لذلك لا يزالون متّصفين بتلك الصفات، وغرض الشيخ إنما هو تحذير المسلمين منهم والانتباه لمكرهم وخداعهم.

ويمكن تقسيم ما ذكره الشيخ أبو بكر في هذا الموضوع إلى قسمين: قسم فيه ذكر لأحوالهم وصفاتهم المتعلقة بعنائهم للإسلام والمسلمين، وقسم يتعلق بمجتمعهم وما فيه من انحرافات بسبب بعدهم عن دين الله تعالى، وقد جعلت كلّ واحد منها في مطلب تفصيله كما يلي:

### المطلب الأول: تنزيلات تتعلق بالطعن في الإسلام والمجتمع الإسلامي

وأقصد بهذا النوع من التنزيلات: المسائل التي لها علاقة مباشرة بالمجتمع الإسلامي، حيث تدخل في سعي هؤلاء للقضاء على الإسلام وأهله أو تشويه صورته أمام العالم لينفر الناس عنه، وقد تحدث الشيخ عن مسائل عديدة منها:

### الفرع الأول: رفض دعوة التوحيد والصدّ عنها

من صفات الكافرين: أنهم يصدون عن سبيل الله ويقفون حائلاً أمام من يرغب في الإيمان بالله وبرسوله محمد ﷺ، فلم يكتفوا بعدم إيمانهم بل سعوا لصدّ غيرهم عن سلوك الطريق المستقيم وحرصوا على ذلك<sup>(51)</sup>.

وهذه الصفة كانت في كفّار مكة زمن الرسول ﷺ ولا تزال فيهم إلى يوم الناس هذا، ولذلك فإن الشيخ أبا بكر الجزائري نبّه على هذه الصفة لما فسّر قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا﴾ (4) وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَنَبَهَا فَهِيَ تُمَلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (5) قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (6) وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا (7) أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا (8) انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا (9)﴾ (الفرقان: 4-9)، فقال مثبناً للكفار المعاصرين نفس الصفة: "من هداية الآيات: بيان ما قابل به المشركون دعوة التوحيد من جلب كلّ قول وباطل ليصدّوا عن سبيل الله، وما زال هذا دأب المشركين إزاء دعوة التوحيد إلى اليوم وإلى يوم القيامة"<sup>(52)</sup>. فهذا جزم من الشيخ أن الكفار لم ولن يتوقفوا عن كيدهم للإسلام قديماً ولا حديثاً وذلك لشدة بغضهم له ويقينهم بقوته وأن العقاب له.

### الفرع الثاني: افتعال الأزمات للمسلمين

من صفات الكفار وأفعالهم التي حدّر منها المفسّر أبو بكر جابر الجزائري: صفة افتعال المشركين المشاكل للمجتمع المسلم ومحاولة التشويش عليهم لهزّ استقرارهم، وهذا هو دأب المنافقين والكافرين من

الزمن الأول، كما فعلوا لما تغيرت القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة المشرفة، الأمر الذي هوّله الكفار والمنافقون واليهود لبيثوا الأراجيف والشك بين المؤمنين<sup>(53)</sup>.

وقد تحدّث مفسّرنا عن مكر الكفار بالمسلمين وافتعال الأزمات لهم، وذلك لما فسر قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبَلَتِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِمْ قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة: 142)، فقال: "من هداية الآيتين: ... الأراجيف وافتعال الأزمات وتهويل الأمور شأن الكفار إزاء المسلمين طوال الحياة، فعلى المؤمنين أن يثبتوا ولا يترعزوا حتى يظهر الباطل وينكشف والزيف وتنتهي الفتنة"<sup>(54)</sup>.

### الفرع الثالث: الطعن في الدين

طعن الكفار في الدين الإسلامي بدأ من زمن بعثة النبي محمد ﷺ، وقد كان لهذا الطعن صور كثيرة وأساليب متعدّدة، منها الاستهزاء والتنقص وغيرها، وقد بيّن ابن تيمية حكم ذلك الاستهزاء بالله وبآياته ورسوله وأنها كفر، فقال: "... كلّ من تنقص رسول الله صلى الله عليه وسلم جاداً، أو هازلاً، فقد كفر الله"<sup>(55)</sup>.

وقد أورد مفسّرنا صورتين من صور طعن الكفار المعاصرين في الدين الإسلامي، وهما:  
أ- ادعاء التخلف بسبب اتباع شرائع الإسلام: وتحدّث عن هذه المسألة لما فسر قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُنَّهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ (8) قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ (9)﴾ (الملك: 8-9)، حيث قال: "من هداية الآيات... بيان أن ما يقوله أهل النار في اعترافهم هو ما يقوله الملاحدة اليوم في ردهم على العلماء بأن التدين تأخّر عقلي ونظر رجعي"<sup>(56)</sup>.

ب- إنكار الحدود الشرعية: ومن أبرز الحدود التي نصّ الشيخ أبو بكر أن الكفار طعنوا فيها: حدّ القصاص الذي أنكرته الحضارة الغربية المعاصرة، مع أنه كان معروفاً عند جميع الحضارات السابقة حتى قبل الإسلام، كما كان عند اليهود والنصارى، قال ابن عباس: كان على بني إسرائيل القصاص في القتل<sup>57</sup>. وقد تحدّث مفسّرنا عن إنكار الكفار للقصاص لما فسر قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾ (القصص: 33)، فقال: "من هداية الآيات: بيان أن القصاص كان معروفاً معمولاً به عند أقدم الأمم، وجاءت الحضارة الغربية فأنكرته فتجرأ الناس على سفك الدماء وإزهاق الأرواح بصورة لم يسبق لها مثيل في تاريخ البشرية، ولذلك صحّ أن تسمى الخسارة البشرية بدل الحضارة الغربية"<sup>(58)</sup>.

### المطلب الثاني: تنزيلات تتعلق بحال أهل الكفر ومجتمعهم

وأقصد بهذا النوع من التنزيلات: المسائل التي تقتصر على وصف انحرافات المجتمع الكفري في ذاته والتي تُبيّن عاقبة الانحراف عن منهج الله وشريعته، سواء في الجانب السياسي أو الأخلاقي، وقد ذكر الشيخ عدة قضايا في هذه الجزئية هي:

### الفرع الأول: تطبيق سياسة الحكم الفرعوني "فرق تسد"

والمقصود من هذه السياسة والنظام في التسيير هو زرع بذور الفتنة والعداوة والبغضاء بين المحكومين كيلا يتفقوا على أمر ولا يجمعوا على رأي، بل يشتغل بعضهم بالكيد لبعض، وبذا يسهل قيادتهم، ولا يصعب خضوعهم واستسلامهم، وهذا نظام مضادّ لسياسة الإسلام القائم على التآليف والجمع على قلب واحد، وإشاعة روح المحبة والتسامح والود والوئام<sup>(59)</sup>.

وقد ذكر الشيخ أبو بكر هذه السياسة ووصف بها المجتمعات الغربية في قيادة حكوماتهم، وذلك لما فسر قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ مِنْهُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُدْبِحُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيُونَ

الاتجاه الاجتماعي في تفسير القرآن من خلال تنزيل الآيات على واقع المجتمعات

نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: 4)، فقال: "وقوله: ﴿وَجَعَلَ أَهْلَهَا﴾ أي: أهل تلك البلاد المصرية ﴿شَيْعًا﴾ أي: طوائف فرّق بينها إبقاءً على ملكه على قاعدة "فرق تسد"، المذهب السياسي القائم الآن في بلاد الكفر والظلم"<sup>(60)</sup>. وهذا النص يدلنا على اطلاع الشيخ على واقع السياسات الغربية في تسيير حكوماتها وشعوبها، وربط ذلك بما ذكره القرآن الكريم.

### الفرع الثاني: اتخاذ شعارات خاصة ذات مدلولات معينة

لكلّ أهل ملة شعارات خاصة ورموز تدلّ على اعتقادات وأفكار معينة، وهو الأمر الذي سارت عليه الفرق والتيارات الفكرية قديما وحديثا، وسبب ذلك هو شعور الحاملين لهذه الشعارات بالانتماء والولاء لذلك التيار، كما قال ابن تيمية: "المشاركة في الهدي الظاهر تورث تناسبا وتشاكلاً بين المتشابهين، يقود إلى موافقة ما في الأخلاق والأعمال، وهذا أمر محسوس"<sup>(61)</sup>.

وقد نبّه الشيخ أبو بكر على هذه المسألة لما تحدّث عن سبب تسمية الطاغية "أبي لهب" بهذا الاسم في قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ (المسد: 1)، حيث قال: "سمي أبو لهب بأبي لهب وكان اسمه عبد العزى، فسمي باللّهب لحسنه وإشراق وجهه؛ وقال العلماء سمي بأبي لهب لمعانٍ أربع، والذي أراه أنه سمي بقضاء وقدر: أبا لهب ليكون من أهل النار، نظيره اختيار الشيوعيين اليوم شعار الحمرة، وكلمة اليسار، لما سبق أنهم أهل النار وأصحاب الشمال وهم أهل النار"<sup>(62)</sup>. وهذا استنباط عجيب وربط دقيق بين المعاني مما يدلنا على قوة الاستنباط عند الشيخ أبي بكر جابر الجزائري.

### الفرع الثالث: شيوع الفواحش مما أدى إلى كثرة الإجهاض

تعاني المجتمعات الكافرة من آفات كثيرة بسبب بعدها عن الشريعة الإلهية؛ وقد تنوعت هذه الآفات لتشمل الأعراض والأموال والأنفس وغيرها، ومن أعظم تلك الآفات: فاحشة الزنا التي ترتبت عليها آثار كثيرة على رأسها: الإجهاض، الذي هو فعل حرم ولو في بدايته، ولو كان علقه؛ لأنه فساد في الأرض، إلا إن تبين ضرره البالغ على الأم، كأن أضرت بحياتها، لا لأجل خوف ولا عيلة<sup>(63)</sup>.

وقد تحدّث مفسرنا عن هذه الظاهرة وشيوعها في المجتمعات الكفرية لما فسّر قوله تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَئُسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مَنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعَدَّتْهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا﴾ (الطلاق: 4)، حيث بيّن الشيخ عدّة الحامل وأنها تنقضي بوضع الحمل والذي يكون بالولادة لا بالإجهاض فقال: "وقوله ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ﴾ أي: الحوامل إن طلقن أو مات عنهن أزواجهن، ﴿أَجَلُهُنَّ﴾ في انقضاء عدتهن ﴿أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ أي: وضع حملهن، فمتى ولدت ما في بطنها من جنين فقد انقضت عدتها ولو وضعت قبل استكمال التسعة أشهر، إن لم تتعمد إسقاطها بالإجهاض المعروف اليوم عند الكوافر والكافرين"<sup>(64)</sup>.

### خاتمة:

في خاتمة هذا البحث مع الشيخ أبي بكر جابر الجزائري وتفسيره أيسر التفاسير وتنزيلاته فيه، أخلص إلى النتائج الآتية:

- 1- قوة الاستنباط عند الشيخ أبي بكر جابر الجزائري؛ حيث كان يربط بين معنى الآية والواقع الذي يعيشه حتى ولو لم تصرح الآية بذلك المعنى لفظا.
- 2- التفسير الاجتماعي كان حاضرا بقوة في كتاب "أيسر التفاسير"، يتجلى ذلك من خلال اشتماله على كثير من التنزيلات على المجتمعات المعاصرة مسلمة أو كتابية أو كافرة.



- 3- جاءت تنزيلات الشيخ أبي بكر على المجتمعات غير المسلمة متنوعة لتشمل اليهود والنصارى والكفار، وقد ذكر مفسرنا صفات مشتركة بينهم وصفات انفرد بها كلّ واحد منهم عن الآخر.
- 4- تنوّعت القضايا الاجتماعية التي نزل عليها المفسر آيات القرآن الكريم، لتشمل قضايا عقدية وأخلاقية؛ بعضها يتعلق بفسادهم في أنفسهم وبعضها يتعلق بمحاولة إفسادهم للمجتمع الإسلامي .
- 5- جاءت التنزيلات التي عالجها المفسر فيما يتعلق بالمجتمع غير الإسلامي متنوعة بين إبراز عداوتهم للمسلمين ومحاولة إفساد مجتمعهم، وبين مظاهر فسادهم في ذاتهم، وقد ذكرها الشيخ لتحصيل غرضين: أولهما: بيان عالميّة الكتاب وأنه أنزل رحمة وهداية للعالمين، وثانيهما: تحذيرا للمسلمين لئلا يتبعوهم ولا يغتروا بهم فيما لا ينفعهم بل يضرهم.

#### قائمة المصادر والمراجع:

- إبراهيم بن محمد الحقيّل، مقال "تحول العداء اليهودي النصراني إلى وفاق"، موقع الألوكة، 2007م، الرابط: [/https://www.alukah.net/spotlight/0/1508](https://www.alukah.net/spotlight/0/1508)
- ابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، العجّاب في بيان الأسباب، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة: الأولى، 1997م.
- ابن ماجه القزويني (ت: 273هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، (د. ط)، (د.ت).
- أبو الحسن الواحدي (ت: 468هـ)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم والدار الشامية، بيروت، ط 1، 1415هـ.
- أبو الفداء إسماعيل بن كثير (ت: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، المملكة العربية السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 2، 1420هـ/1999م.
- أبو بكر جابر الجزائري (ت: 2018م)، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، المملكة العربية السعودية، ط 5، 1424هـ/2003م.
- أبو حيان (ت: 745هـ)، البحر المحيط في التفسير، ت: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.
- أحمد بن مصطفى المراغي (ت: 1371هـ)، تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط 1، 1365هـ/1946م.
- حيزية كروش، التيسير اللغوي لمعاني القرآن بالتفسير والبيان لدى أبي بكر الجزائري من خلال كتابه - أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير -، مجلة أقلام الهند، محسن عتيق خان، الهند، السنة الرابعة، العدد الرابع، أكتوبر - ديسمبر، 2019، رابط المقال: <https://www.aqlamalhind.com/?p=1527>
- عبد القادر شكيمة والطالبة بوذيب أمينة، مداخلة بعنوان: تنزيل آيات الأحكام على النوازل المعاصرة عند الشيخ: أبي بكر جابر الجزائري من خلال تفسيره "أيسر التفاسير مع حاشيته - نهر الخير -"، الملتقى الدولي: جهود علماء الغرب الإسلامي في تنزيل النص القرآني على الواقع، جامعة الشهيد: حمه لخضر، بتاريخ: 15-16 نوفمبر 2022م.
- شرف الدين الطيبي (ت: 743هـ)، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)، مقدمة التحقيق: إياد محمد الغوج، القسم الدراسي: د. جميل بني عطا، المشرف العام على الإخراج العلمي للكتاب: د. محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، الناشر: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط 1، 1434هـ/2013م.
- سعود بن عبد العزيز الخلف دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، مكتبة أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 4، 1425هـ/2004م.

## الاتجاه الاجتماعي في تفسير القرآن من خلال تنزيل الآيات على واقع المجتمعات

- صحيح البخاري (ت: 256هـ)، محمد بن إسماعيل البخاري، ت: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، 1407هـ/1987م.
- صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، دمشق، 1429هـ/2008م.
- عبد الرحمن الثعالبي (ت: 875هـ)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ت: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ.
- عبد العزيز الضامر، تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين - دراسة وتطبيق، المجلس الوطني للإعلام، الإمارات، ط1، 1428هـ/2007م.
- فضل بن عبد الله مراد، المقدمة في فقه العصر، الناشر: الجيل الجديد ناشرون، صنعاء، الطبعة: الثانية، 1437هـ/2016م.
- فيصل بن عبد العزيز المبارك (ت: 1376هـ)، توفيق الرحمن في دروس القرآن، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد العزيز بن عبد الله بن إبراهيم الزبير آل محمد، الناشر: دار العاصمة، المملكة العربية السعودية الرياض، دار العليان للنشر والتوزيع، القصيم - بريدة، ط1، 1416هـ/1996م.
- محمد ابن تيمية (ت: 728هـ)، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، الناشر: دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط7، 1419هـ/1999م.
- محمد ابن تيمية الحراني (ت: 728هـ)، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق: محمد عبد الله عمر الحلواني، محمد كبير أحمد شودري، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1417م.
- محمد ابن جرير الطبري (ت: 310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1420هـ/2000م.
- محمد الأمين الشنقيطي (ت: 1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، (د.ط)، 1415هـ.
- محمد بن إسماعيل البخاري (ت: 256هـ)، صحيح البخاري تحقيق: د مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط3، 1407هـ/1987م.
- محمد بن رزق بن طرهوني، التفسير والمفسرون في غرب إفريقيا، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1426هـ.
- محمد بن عبد الله السحيم، أصغر رسالة في نقض النصرانية، دار العاصمة للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، (د.ت).
- ناصر الدين البيضاوي (ت: 685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل بتحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ.
- نعمة الله بن محمود النخجواني (ت: 920هـ)، الفواتح الإلهية والمفاتيح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، الناشر: دار ركابي للنشر الغورية، مصر، ط1، سنة: 1419هـ/1999م.
- هشام شوقي، تنزيل الآيات على الواقع عند الإمام ابن باديس من خلال تفسيره "مجالس التذكير"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة الجزائر، العدد 4، المجلد 30، بتاريخ: 2016/12/31، الصفحات: 45-72.
- وهبة الزحيلي (ت: 2015م)، التفسير المنير، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط2، 1418هـ.

- 1- اكتفيت في ترجمة الشيخ بإشارات سريعة فقط لأن ترجمته ليست من مقاصد بحثي، كما أنه توجد تراجم كثيرة موسعة حول الشيخ فصلت حياته الشخصية والعلمية.
- 2- محمد بن رزق بن طرهوني، التفسير والمفسرون في غرب إفريقيا، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 1، 1426هـ، ج1، ص 201-202.
- 3- المرجع نفسه، ج1، ص 201-202.
- 4- حيزية كروش، التيسير اللغوي لمعاني القرآن بالتفسير والبيان لدى أبي بكر الجزائري من خلال كتابه -أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير-، مجلة أقلام الهند، محسن عتيق خان، الهند، السنة الرابعة، العدد الرابع، أكتوبر- ديسمبر، 2019، رابط المقال: <https://www.aqlamalhind.com/?p=1527>. ص 122.
- 5- ينظر: عبد القادر شكيمة والطالبة بوذيب أمينة، مداخلة بعنوان: تنزيل آيات الأحكام على النوازل المعاصرة عند الشيخ: أبي بكر جابر الجزائري من خلال تفسيره "أيسر التفاسير مع حاشيته - نهر الخير-"، الملتقى الدولي: جهود علماء الغرب الإسلامي في تنزيل النص القرآني على الواقع، جامعة الشهيد: حمه لخضر، بتاريخ: 15-16 نوفمبر 2022م، ص 5-10.
- 6- أبو بكر جابر الجزائري (ت:2018م)، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، المملكة العربية السعودية، ط 5، 1424هـ/2003م، ج1، ص 7.
- 7- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم: 3274.
- 8- هذا ملخص ما ذكره الشيخ في مقدمة تفسيره مبينا منهجه فيه، ينظر: أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج1، ص 6-7.
- 9- صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، دمشق، 1429هـ/2008م، ص 568.
- 10- هشام شوقي، تنزيل الآيات على الواقع عند الإمام ابن باديس من خلال تفسيره "مجالس التذكير"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة الجزائر، العدد 4، المجلد 30، بتاريخ: 31-12-2016، الصفحات: 45-72.
- 11- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج3، ص 319.
- 12- رواه ابن ماجه في سنن، [افتتاح الكتاب في الإيمان وفصائل الصحابة والعلم]، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، رقم: 224.
- 13- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج4، ص 195.
- 14- عبد العزيز الضامر، تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين – دراسة وتطبيق-، المجلس الوطني للإعلام، الإمارات، ط 1، 1428هـ/2007م، ص: 71-82.
- 15- المرجع نفسه، ص 89-98.
- 16- وهبة الزحيلي (ت:2015م)، التفسير المنير، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط 2، 1418 هـ، ج1، ص 271.
- 17- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج1، ص 99.
- 18- المرجع نفسه، ج1، ص 121.
- 19- إبراهيم بن محمد الحقييل، مقال "تحول العداء اليهودي النصراني إلى وفاق"، موقع الألوكة، 2007م، الرابط: [/https://www.alukah.net/spotlight/0/1508](https://www.alukah.net/spotlight/0/1508)
- 20- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج1، ص 151.
- 21- أبو بكر جابر الجزائري، حاشية نهر الخير على أيسر التفاسير، ج1، ص 652.
- 22- محمد ابن جرير الطبري (ت:310 هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1420هـ/ 2000 م، ج7، ص 111.
- 23- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج1، ص 360.
- 24- أبو بكر جابر الجزائري، حاشية نهر الخير على أيسر التفاسير، ج1، ص 360.
- 25- ابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، العجائب في بيان الأسباب، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 1، 1997م، ج2، ص 722.
- 26- أبو بكر جابر الجزائري، حاشية نهر الخير على أيسر التفاسير، ج1، ص 353.

- 27- عبد الرحمن الثعالبي (ت: 875هـ)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ت: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1418هـ، ج 2، ص 59.
- 28- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج 1، ص 333.
- 29- المرجع نفسه، ج 1، ص 487.
- 30- المرجع نفسه، ج 1، ص 329.
- 31- أبو حيان (ت: 745هـ)، البحر المحيط في التفسير، ت: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ، ج 1، ص 433.
- 32- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج 1، ص 72.
- 33- نعمة الله بن محمود النخجواني (ت: 920هـ)، الفواتح الإلهية والمفاتيح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقاتية، الناشر: دار ركايب للنشر - الغورية، مصر، ط 1، 1419هـ/1999م، ج 2، ص 402، وعبد الرحمن الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج 4، ص 44.
- 34- أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ج 3، ص 405.
- 35- أبو بكر جابر الجزائري، نهر الخير على أيسر التفاسير، ج 1، ص 571.
- 36- ناصر الدين البيضاوي (ت: 685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل بتحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1418هـ، ص 69.
- 37- أبو بكر جابر الجزائري، نهر الخير على أيسر التفاسير، ج 2، ص 257.
- 38- رواه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب قول الله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة 146)، برقم: 3436.
- 39- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج 5، ص 391.
- 40- شرف الدين الطيبي (ت: 743هـ)، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشف)، مقدمة التحقيق: إياد محمد الغوج، القسم الدراسي: د. جميل بني عطا، المشرف العام على الإخراج العلمي للكتاب: د. محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، الناشر: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الطبعة: الأولى، 1434هـ/2013م، ج 5، ص 310.
- 41- أبو بكر جابر الجزائري، حاشية نهر الخير على أيسر التفاسير، ج 2، ص 321.
- 42- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج 1، ص 569.
- 43- ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج 2، ص 276، وأبو الحسن الواحدي (ت: 468هـ)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم والدار الشامية، بيروت، ط 1، 1415هـ، ج 3، ص 166.
- 44- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج 1، ص 87.
- 45- محمد بن عبد الله السحيم، أصغر رسالة في نقض النصرانية، دار العاصمة للنشر والتوزيع، السعودية، ط 1، (د.ت)، ص: 2-5.
- 46- أبو بكر جابر الجزائري، حاشية نهر الخير على أيسر التفاسير، ج 3، ص 308.
- 47- سعود بن عبد العزيز الخلف دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، مكتبة أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 4، 1425هـ/2004م، ص 334.
- 48- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج 3، ص 247.
- 49- أبو الفداء إسماعيل بن كثير (ت: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، المملكة العربية السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 2، 1420هـ/1999م، ج 3، ص 150.
- 50- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج 2، ص 5.
- 51- محمد الأمين الشنقيطي (ت: 1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 1415هـ، ج 7، ص 244.
- 52- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج 3، ص 601.
- 53- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج 1، ص 110.
- 54- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج 1، ص 126.

- 55- محمد ابن تيمية الحراني (ت: 728هـ)، الصارم المسلول على شاتم الرسول، تحقيق: محمد عبد الله عمر الحلواني، محمد كبير أحمد شودري، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1417م، ص 31.
- 56- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج 5، ص 397.
- 57- فيصل بن عبد العزيز المبارك (ت: 1376هـ)، توفيق الرحمن في دروس القرآن، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد العزيز بن عبد الله بن إبراهيم الزير آل محمد، الناشر: دار العاصمة، المملكة العربية السعودية - الرياض، دار العليان للنشر والتوزيع، القصيم - بريدة، ط 1، 1416هـ/1996م، ج 2، ص 69.
- 58- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج 4، ص 73.
- 59- وهبة الزحيلي، التفسير المنير، ج 20، ص 56، وأحمد بن مصطفى المراغي (ت: 1371هـ)، تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط 1، 1365هـ/1946م، ج 20، ص 32.
- 60- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج 4، ص 52.
- 61- محمد ابن تيمية (ت: 728هـ)، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، الناشر: دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط 7، 1419هـ/1999م، ج 1، ص 44.
- 62- أبو بكر جابر الجزائري، حاشية نهر الخير على أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، ج 5، ص 627.
- 63- فضل بن عبد الله مراد، المقدمة في فقه العصر، الناشر: الجيل الجديد ناشرون، صنعاء، ط 2، 1437هـ/2016م، ج 2، ص 598.
- 64- أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير، ج 5، ص 377.

## تأثر الحدائين بأفكار المستشرقين

### - السنة النبوية أنموذجاً -

## The influence of orientalists on the modernists

### - The sunnah as a model-

د/ خالد ذويبي

Khaled DOUIBI

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

[khaled.douibi@univ-batna.dz](mailto:khaled.douibi@univ-batna.dz)

تاريخ القبول: 2023/09/06

تاريخ الإرسال: 2023/05/12

#### الملخص:

يعرض هذا البحث إلى علاقة الاستشراق بالحدائنة، وإلى مدى تأثر أصحاب الاتجاه الحدائني بكتابات المستشرقين في الدراسات الإسلامية، مع التركيز على المواضيع المتعلقة بالسنة النبوية، كمفهوم السنة، وحجبتها، والظعن في روايتها، وكذا الظعن في الأحاديث بدعوى التعارض، ومخالفة العقل والشرع، والظعن في منهج النقد عند الحدائين، فهذا البحث يسلط الضوء على التطابق الحاصل في كل ذلك، بسبب التقليد، والانتحال الواضحين.

**الكلمات المفتاحية:** تأثر؛ المستشرقون؛ الحدائون؛ السنة.

#### Abstract:

This research presents the relationship of Orientalism with modernity, and to the extent to which the owners of the modernist trend are affected by the writings of orientalists in Islamic studies, with a focus on topics related to the Sunnah of the Prophet, such as the concept of the Sunnah, and its authenticity, and the challenge to its narrators, as well as the challenge to the hadiths under the pretext of conflict, and contravention of reason and Sharia, and to challenge the approach of criticism, this research highlights the correspondence in all of that, because of the clear imitation and plagiarism.

**Keywords:** the influence; the orientalists; the modernists; the Sunnah.

#### مقدمة:

كان للاستشراق في العالم الإسلامي أثراً كبيراً على جوانب متعددة، خاصة الفكرية منها، فقد فرض على فئة تعلمت في المراكز الاستشراقية، أو تعلمت على مصادرها وجهة نظر حول الإسلام، تكاد تكون في مجملها سلبية تجاه الأمة الإسلامية، وكل مورثها الديني، والتاريخي أو الثقافي إجمالاً، لمحاولة توجيه الفكر الإسلامي وفق ما تمليه مصالحهم، وهذه الفئة التي تبنت أفكار المستشرقين تجاه قيم ومقومات الأمة - رغم ما تتضمنه هذه الأفكار من عداً واضح في الغالب- تزعم الدفاع عن الأمة، وأن هدفها هو التجديد وتنوير المجتمعات العربية والإسلامية، عبر الحدائنة التي ستننتج التقدم والتطور والحرية، ولطي صفحة التخلف الذي تقبع فيه بسبب الموروث، ولذلك كان انطلاق أصحاب هذا الاتجاه في محاربة أهم ما تقوم عليه الأمة وهو القرآن والسنة النبوية، فنقويض الإيمان بهما هو الهدف الذي اشترك فيه هؤلاء مع أساتذتهم من

المستشرقين، فكان إنتاج هؤلاء هو منبع كل ما كتبوه، فالوحي الذي بذل المستشرقون جهودا كبيرة للطعن والتشكيك فيه، ولّد إنتاجا معرفيا قامت عليه أعمال الحداثيين خاصة في الموضوعات المتعلقة بالسنة النبوية، كمفهوم السنة الذي ربطوه بحجيتها، كما طعنوا في الأحكام الواردة في نصوصها من خلال الطعن في نقلها، ونقلتها، وتدوينها، إلى جانب التهويل من ظاهرة الوضع، التي لم ينكرها علماء الحديث، وبدلوا الجهود العلمية الكبيرة في محاربتها، ولذلك لم يسلم جانبهم من الطعن فيهم وفي جهودهم، كما لم يسلم باقي علماء الأمة من السلف والخلف من الطعن في فهمهم للسنة النبوية من الحداثيين وقبلهم المستشرقين. وقد أحدث ذلك في الأمة تشويشا فكريا تظهر آثاره في تبني بعض هذه الأفكار من قبل بعض الباحثين، وتفاقم التشويش في هذا عصر بسبب الترويج الإعلامي الكبير لكل من دعم هذا الفكر الشاذ.

وزادت حدة الأمر عندما تتبنى بعض الدوائر الرسمية وغير الرسمية في بعض الدول هذا النهج وتشجع عليه. وإن كان موقف المستشرقين من السنة وعلمها قد دُرس في أكثر جوانبه، وكذا موقف الحداثيين، فإني لم أجد دراسة تعرضت بشكل مباشر لعلاقة التأثير، فهذه الدراسة تستهدف ردّ هذه الأفكار حول السنة إلى أصحابها الحقيقيين، فحاولت فيه ربط الأفكار الواردة في كتب الحداثيين فيما يتعلق بالسنة النبوية بمواردها الحقيقية، حتى يعلم سبب التطابق الحاصل بين أفكارهم وأفكار المستشرقين، هل هو وليد فكر اجتهادي قادهم إلى الخوض في المواضيع المتعلقة بالسنة بالمقدمات والنتائج نفسها. أم يرجع كل ذلك للتقليد والانتحال؟ وهل قدم أصحاب الاتجاه الحداثي شيئا جديدا في دراساتهم للسنة؟ وهل وصلت بهم المناهج التي يزعّم أصحاب هذا الاتجاه استعمالها في دراساتهم للسنة إلى نتائج مغايرة لنتائج المستشرقين؟

وليس المقصود من هذا البحث الموجز نقض كلام المستشرقين والحداثيين والردّ على طعونهم وشبهاتهم حول السنة النبوية، إنما المقصود بيان التأثير الحاصل للحداثيين بسبب انطلاقهم من دراسات المستشرقين، ذلك أن الردّ على هؤلاء وهؤلاء قد وضع فيه كتب مستقلة.

### مفهوم الاستشراق والحداثة:

يقصد بالاستشراق تصدر علماء غير مسلمين من الشرق أو الغرب عرب أو غير عرب لدراسة علوم المسلمين وحضارتهم ومعتقدهم وتقاليدهم وعاداتها<sup>1</sup>. ويفضل المستشرقون أن يطلق عليهم غير هذا كإطلاق: علماء الإسلاميات، أو المستعربين.

أمّا الحداثة فهي اصطلاح غربي له ظروفه، حيث تشكلت الحداثة الغربية تدريجيا خلال عدة قرون، فهي نتاج فلاسفة التنوير الغربي في القرنين 17 و18، وهي: "خصوصية ثقافية متصلة بالسياق الغربي، فهي تطور من العلمانية الغربية التي تقتصر على العقل الإنساني، وتجنب القداسة بترك المسيحية... والحداثة إنما بدأت في الغرب من مقولة الانتصار للعقل، وإعلاء شأنه، والتمحور حوله على أساس القطيعة مع الدين، أو الوحي أو الغيب أو الميتافيزيقا"<sup>2</sup>.

يقول ألان تورين (Alain Touraine): "فكرة الحداثة في شكلها الأكثر طموحا هي التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله... وكذلك الرغبة في التحرر من كل الضغوط"<sup>3</sup>، وتحمل معاني: النهضة، والأنوار، والعقلانية، كما تعني التحرر من ضغوط الأفكار السائدة.

أما في الاصطلاح الراجح: فتعني القطيعة مع التراث، فالحداثيون العرب يرون أن التراث هو سبب تخلف المسلمين، لذلك لما أبعد الغربيون عنهم تقدمون، فوجب تقليدهم في ذلك بمراجعة مسلماتهم. ولذلك يدعو أصحاب هذا الاتجاه إلى إعادة النظر في التعامل مع التراث، لمواكبة العصر، يقول محمد عابد الجابري معبرا عن الموقف الذي تتخذه الحداثة من التراث: "الحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا

تأثر الحداثيين بأفكار المستشرقين - السنة النبوية أنموذجاً -

القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي"<sup>4</sup>.

ولكن هذا الكلام لا يصح لأن التراث - بالمعنى الذي يقصده هؤلاء، وهو أحكام الشريعة إلى جانب بعض التقاليد السائدة في المجتمعات الإسلامية- ومنذ قرون لا أثر له في أغلب نواحي حياة المسلمين، فنفي القطيعة معه ليس في الحقيقة إلا دعوة مبطننة لتقويض مقومات الأمة، وهذا ظاهر في مواقف الجابري ومن وافقه في اتجاهه.

والحادثة المعاصرة في حقيقتها امتداد للأفكار التي بثها من قبل أمثال: طه حسين، وأحمد أمين، وسلامة موسى وهؤلاء ليسوا سوى تلاميذ للمستشرقين، ناقلين لأفكارهم. وهناك من الحداثيين من يريد ربط الحادثة بالإسلام حتى تلقى القبول في المجتمعات المسلمة، يقول عبد المجيد الشرفي: "إن الحادثة غربية المنشأ كونية التأثير، ومن أبرز القيم التي أفرزتها، وكانت الرسالة المحمدية تحملها بامتياز اعتبار الإنسان شخصاً حراً ومسؤولاً"<sup>5</sup>.

ومن أبرز كتّاب الحادثة العرب والمنافحين عنها الذين حملوا لواء التشكيك في الوحي -قرآناً وسنة- وتبنوا أفكار المستشرقين في ذلك: محمد أركون، وعلي حرب، ومحمد عابد الجابري، وحسن حنفي، ومحمد شرور، ونصر حامد أبو زيد، وعبد المجيد الشرفي وغيرهم.

#### موقف الحداثيين من المستشرقين:

تجلت أعمال المستشرقين في حقل السنة في نشر التراث وفهرسته وكذا دراسته، ورغم أن هذه الأعمال - في مجملها- قد لقيت رفضاً شديداً من قبل كثير من المفكرين المسلمين في العصر الحديث، لغياب الموضوعية والإنصاف فيها، فإنّ هناك من أعجب بهذه الأعمال، وتأثر بها، وأفرط في الثناء عليها، ونعتها بالدقة والعلمية.

فهذا طه حسين يباليغ في الثناء الصريح على المستشرقين، فيقول: "مع أنّي من أشدّ الناس إعجاباً بالأستاذ "هوار" وطائفة من أصحابه المستشرقين، وبما ينتهون إليه في كثير من الأحيان من النتائج العلمية القيمة في تاريخ الأدب العربي وبالمناهج التي يتخذونها للبحث"<sup>6</sup>.

وهذا صلاح الدين المنجد (المتوفى: 2010م) الذي له جهود لا تتكر في خدمة التراث عبر نشره للمخطوطات حتر عُرف بأبي المخطوطات العربية لا يخفي إعجابه بأعمال المستشرقين، فيقول: "إنّ المستشرقين طرّفوا كل ناحية من نواحي ثقافتنا وعالجوا كل أمر ذي شأن في ديننا وحضارتنا متبعين في دراستهم وأبحاثهم طرق البحث المنهجي المنظم، ولقد أتيح لهم أن يكونوا أحياناً كثيرة أكثر إحاطة بالمصادر، وأبصر بمواضع النقد"<sup>7</sup>.

وحتى المستشرقين أنفسهم ذكروا اعتراف العرب بأعمالهم يقول "هاملتون جب": "لقد سارع الكتّاب العرب أنفسهم إلى الاعتراف بفضل المستشرقين على حركة الدراسات القديمة في الشرق خلال القرن التاسع عشر، وذلك بما نشره من أصول، وبما كتبه من أبحاث في تاريخ العرب القدماء وآدابهم"<sup>8</sup>.

والمقصود بالعرب في كلام "جب" أصحاب الاتجاه التنويري وليس كل المتقنين، لأنّ هناك من تصدى لفكرهم، وحذّر منه، كالبشير الإبراهيمي، ومالك بن نبي، ومصطفى السباعي، وأحمد شاکر وغيرهم.

#### أسباب تأثير المستشرقين على الحداثيين:

ترجع أسباب تأثير الاستشراق على المنهج الحداثي إلى:



- إرسال البعثات التعليمية إلى أوروبا، والدراسة في جامعاتها، فالناظر في دراسة أغلب الحداثيين يجدها كانت في الجامعات الأوروبية، وهذا يتيح للمستشرقين توجيه الطلاب بتبني أفكارهم، وإذاعتها في أوطانهم عند الرجوع إليها، والتمكين لها.
- حضور الحداثيين لمؤتمرات المستشرقين من أجل عملية المتأقفة، على حسب رأيهم، أي تبادل تأثير الثقافة أو الفعل الثقافي بين الطرفين.
- تكليف وانتداب المستشرقين للتدريس في الجامعات العربية، فقد درّس "شاخت" على سبيل المثال في الجامعة المصرية سنة 1934م، وحتّى بجامعة الجزائر سنة 1952م.
- جعلهم أعضاء في المجامع العلمية العربية كعضوية "شاخت" و"جب" و"سوفاجيه" وغيرهم في المجمع العلمي العربي في دمشق.
- ترجمة أعمال المستشرقين، وأغلب الترجمات خلت من النقد والتقييم لأفكار المستشرقين.
- يلاحظ أنّ من ركب مركب الحداثة وأصبح من كتابها، لا علاقة له بالدراسات الإسلامية أو حتى الإنسانية، لذلك كان عالية على ما كتبه المستشرقون، مثل إسماعيل منصور صاحب كتاب: "تبصير الأمة بحقيقة السنة"، فقد درس الطب البيطري، ومحمد شحور درس الهندسة المدنية، وجمال البنا عرف بعمله النقابي، وكأن الاطلاع على كتب المستشرقين الطاعة في أصول الإسلام وتبني آرائهم، خوّل لهم الكتابة في الدراسات الإسلامية، فبدعوى التحديث، رفضوا التراث، وألغوا المقدس، وفق ما تقتضيه العقلانية المزعومة.

#### تبني أفكار المستشرقين من قبل الحداثيين:

إنّ الإعجاب بإنتاج المستشرقين، إلى جانب وجود هدف مشترك ولكنه غير معطن وهو الطعن في تراث الأمة، جعل عمل الحداثيين يعتمد على ما ورد من أفكار في دراسات المستشرقين، و"بعض هؤلاء المتلقين كانوا أشد من المستشرقين والمبشرين هوى وعصبية، وعداء ظاهراً للسنة وأهلها، وزاد عليهم الإسفاف في العبارة..."<sup>9</sup> وبعضهم قد نسب لنفسه بعض أفكار وآراء المستشرقين، وزعم أنّها اجتهاداته، ولم يتكلف عناء نسبة الأقوال والأفكار إليهم إلا نادراً. وقد ردّ أبو شهبة على أبي رية بقوله: "إن هذا ليس من بنات أفكاره، وإنما هو كلام جولد تسبير"<sup>10</sup>.

وبعضهم لا ينسبها للمستشرقين عمداً خشية أن لا تقبل منه، يقول أحمد أمين وهو ينتمي إلى هذه المدرسة: "إنّ الأزهر لا يقبل الآراء العلمية الحرة، فخير طريقة لبث ما تراه مناسباً من أقوال المستشرقين ألا تنسبها إليهم بصراحة، ولكن ادفعها إلى الأزهريين على أنّها بحث منك، وألبسها ثوباً رقيقاً لا يزعمهم مسها، كما فعلت أنا في "فجر الإسلام" و"ضحاها"<sup>11</sup>.

ولذلك في الموازنة بين الدكتور زكي مبارك والدكتور طه حسين قال المستشرق الفرنسي الشهير لويس ماسينيون (Louis Massignon): "إنني حين أقرأ أبحاث طه حسين أقول هذه بضاعتنا ردت إلينا، وحين أقرأ أبحاث زكي مبارك أشعر بأنني أواجه شخصية جديدة"<sup>12</sup>.

وقد أثنى المستشرقون على أعمال من يحمل أفكارهم من العرب، وروجوا لهم، وذلك بترجمة كتبهم<sup>13</sup>، والاعتماد عليها، وأثنوا عليها خلال ذلك، كثناء "هاملتون جب" على أحمد أمين<sup>14</sup>، وعلى جرجي زيدان<sup>15</sup> وغيرهما.

وغاية ما فعله بعضهم أنه أعاد صياغة كلام المستشرقين، مبتعداً عن المنهج العلمي الصحيح، وأحكام العقل السليم، كفعل محمود أبي رية في كتابه: "أضواء على السنة المحمدية"، يقول أبو شهبة عن أبي رية: "إن المؤلف اعتمد في التدليل على بعض ما ذهب إليه على كلام المستشرقين"<sup>16</sup>.

وقد وصف أبو شهبة دراسة أبي رية بأنها "محررة من قواعد البحث العلمي الصحيح، ومن صحيح النقل وسليم العقل، وهي الأولى في موضوعها خلطاً وسباباً وتجنياً"<sup>17</sup>.

ورغم ذلك نجد من الحداثيين الثناء على ما كتبه أبو رية في كتابه "أضواء على السنة المحمدية"، وكتابه: "شيخ المضيرة أبو هريرة"، كما أثنوا على كل من طعن في السنة النبوية مثل توفيق صدقي، صاحب "الإسلام هو القرآن وحده"، وبعض من يسمونهم متحررين<sup>18</sup>، وكل يردد في الحقيقة كلام المستشرقين لا غير.

وحتى من سموا أنفسهم قرآنيين اتفقت كلمتهم مع المستشرقين والحداثيين في التعامل مع السنة، وما أورده أمثال أحمد صبحي منصور في كتابه: "القرآن وكفى" دليل على ذلك.

### مناهج التعامل مع الوحي بين المستشرقين والحداثيين:

يزعم الحداثيون اتباع مناهج علمية، مما يجعل ما توصلوا إليه في دراساتهم حقائق علمية، هذا بخلاف ما توصل إليه غيرهم، والحقيقة أن الاستشراق في منهجه لا يقوم على أصول علمية بقدر ما يقوم على أوام وتصورات فاسدة، فهو منهج ينطلق من مسلمات يرفضها منطق البحث العلمي، فهو يعتمد التلبس منهجاً، والملاحظ أن المستشرقين يعيّنون لهم غاية ويسعون إلى تحقيقها بكل الطرق، ثم يقومون لها بجمع المعلومات من كل رطب ويابس، ماله علاقة بالموضوع وما ليس له علاقة، ويقدمونها بعد التمويه وبينون عليها نظرية لا يكون لها وجود إلا في أذهانهم<sup>19</sup>.

وقد التزم من تبع المستشرقين هذا المنهج في كتاباتهم، ولا تختلف المناهج المعتمدة في دراساتهم على ما قرره من قبل المستشرقون. يقول إبراهيم السكران: "والحقيقة أنني بعد دراسة مشروعات "التأويل الحداثي للتراث" اتضح لي أنها استمدت مادتها وتحليلاتها الأساسية من أعمال المستشرقين، وخصوصاً الأعمال الاستشراقية الموصوفة بالمناهج الفيلولوجية<sup>20</sup> التي تدرس تكوينات الثقافة غير تحقيق وتحليل النصوص والمخطوطات المبكرة"<sup>21</sup>.

والمنهج الفيلولوجي ظاهر ومسيطر على كتابات شحور، وعبد المجيد الشرفي وتلاميذه، فتجدهم يخرجون المصطلحات عن مضامينها المعروفة في المصادر، ويحاولون إعطاءها معاني جديدة، انطلاقاً من كتب اللغة، فنجدهم يستبعدون المصطلحات المعروفة، ويستخدمون مصطلحات المستشرقين التي لا تعرف إلا من خلالهم كاستعمالهم مصطلح: "مجموعات الحديث" وغيره.

وتبني الحداثة ومناهجها جعلهم يتعاملون مع التنزيل أو الوحي على أنه نص منزوع القدسية، ويرون أن النص يقترح على القارئ معانٍ متعددة من خلال تعدد القراءات للنص المقترح، ويعتمدون في هذه القراءة مناهج عدة منها: اللساني، والتاريخي، والإبسيتمولوجي، والأنثروبولوجي... فوجب حسب رأي الحداثيين تجنب الفهوم السابقة واستبعادها، لأن روح العصر لا تقبلها. يقول محمد شحور: "إن المغالطة الكبرى تكمن في أننا عندما أردنا فهم الإسلام رجعنا بتفكيرنا من القرن 21 إلى القرن السابع... وفي هذه العملية جرى تشويهه"<sup>22</sup>.

فهذا الكلام لشحور ومثله لأمثاله هو المبرر للطعن في تراث الأمة، ويخرج مخرج الخيول عليه، المنافع على الإسلام، فكل الحداثيين يرون أن التشويه قد طال الدين بسبب تبني الأمة لفهم علماء السلف،

فالغاية التي يبتغيها كل حدثي هي إبعاد ما ورثته الأمة، حتى يتسنى لكل أحد فهم أحكام الشريعة وفق ما يميله عليه العصر وتطوراتها، فهي دعوى مقصودة للفوضى الفكرية، التي تسمى عندهم بالحرية الفكرية. ووجب حسب رأيهم التعامل مع القرآن من خلال إعادة قراءة النص وإنتاج نص جديد إنتاجاً يوافق فكرية القارئ، واتجاهاته بصرف النظر عن دلالات النص الحقيقية، وذلك عن طريق تأويل النص<sup>23</sup>. يقول الشرفي: "ولئن كانت منظومة العلوم الإسلامية منظومة متكاملة تستجيب لظروف المجتمعات القديمة وقيمها، فإنه لا مناص من إعادة بنائها على أسس جديدة ملائمة لظروف العصر وقيمه"<sup>24</sup>. ويعتمد الحدائون في تفسير مصادر الإسلام النظريات الغربية التي تقوم على الأسس المادية، فالمطلوب في الحدثة كما يقول حسن حنفي أن يقع الانتقال من العقل إلى الطبيعة، ومن الروح إلى المادة، ومن الله إلى العالم، ومن النفس إلى البدن، ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك، ومن العقيدة إلى الثورة<sup>25</sup>. وكل ما تنتجه القراءة الحدثية يجب أن يتلاءم مع أحكام العقل، وكذا مع المصالح، يقول: "كما يؤول النقل لصالح العقل في حالة التعارض، كذلك يؤول النقل لصالح المصلحة في حال التعارض"<sup>26</sup>. والحدثة في تعاملها مع النصوص تستدعي التاريخية ويقصد بها أن المعاني والأحكام التي تحملها النصوص، يتجاوزها الواقع الذي تطور، فالأحكام صالحة لتاريخ نزولها فقط، والتطور التاريخي والمتغيرات جعلتها غير صالحة، فالتاريخية كفكرة جاءت لإقصاء آراء السابقين واستبعاد ما فهموه. والمستشرقون أول من نشر فكرة تاريخية النص القرآني<sup>27</sup>، وما ذلك إلا لضرب المسلمات والثوابت التي لا يدخلها الشك والريبة، وزعزعة القيم وأحكام القرآن والسنة. ولقد قلدهم الحدائون في مسألة التاريخية، فلا تجدهم يجادلون في المتشابهات التي يتسع فيها المجال للتأويلات، ولكن في الأصول والمحكمات الثابتة.

وأصحاب الاتجاه الحدثي تقوم دراساتهم على المناهج التي توافق روح العصر لتبرير الطعن في التراث الإسلامي خاصة أحكام الشريعة ومصادرها، فكل ما يخالف أفكارهم التي توافق روح العصر وجب نقده، إما بالقول بعدم الثبوت، أو بوجود إعادة قراءته بمناهج العصر ليتلاءم في مدلوله مع أفكارهم. والناظر في أعمال أصحاب هذا الاتجاه يجدها تركز على السنة النبوية وما تعلق بها من موضوعات، ولا تكاد تجد حدثاً إلا وتعرض لذلك.

فتدثر الحدائون بمناهج: ألسنية وسوسيولوجية، و تاريخية، و انثروبولوجية مما هو مستعمل لدى الغرب لدراسة التراث، لكن الحقيقة أن المضامين في دراسة الحدائين والمستشرقين للإسلام كانت متطابقة إلى حد كبير، ويرجع ذلك إلى الاتفاق الحاصل في الموقف والهدف من دراسة التراث، فأهداف الدراسات الاستشراقية والدراسات الحدثية تتفق في محاولة التشكيك في أصول وثوابت الأمة، وإن كان بعض المستشرقين قد دفعهم حب الاستطلاع - ولو أن ذلك نادر - إلى اعتماد المنهج العلمي النزيه. وفي الدراسات المتعلقة بالسنة اتفقت كلمة المستشرقين والحدائين على التشكيك في حجية السنة وحفظها، وفي الأحاديث الصحيحة وثبوتها، ولذلك تبادل كُتاب الفريقين الثناء على كل نقد وجه للحديث وللمحدثين.

فالعلاقة بين الاستشراق والحدثة التي تبناها بعض المثقفين العرب واضحة، ذلك أن الحدائين انصبت جهودهم على التصدي لما تصدى له المستشرقون، ولذلك اتبعوا المنهج نفسه رغم عدم التصريح بذلك. ورغم كل ذلك وجب التنبيه إلى أن المستشرقين كانت لهم جهوداً في خدمة التراث الإسلامي، وذلك من خلال نشره، وإخراج المخطوط إلى الطباعة الحديثة، في حين نجد الحدائين يحاربون التراث الإسلامي.

### المصادر الاستشراقية وموقف الحدائين من نقدها:

للمستشرقين أعمال متنوعة حول التراث الإسلامي<sup>28</sup>، وفي مختلف الفنون، وكان لهم اهتمام خاص بالسنة النبوية، حيث عملوا على نشر المخطوط من كتب الحديث كصحيح الإمام البخاري، فنشر المستشرق الألماني كريبل (Krehl) (المتوفى: 1901م) الأجزاء الثلاثة الأولى منه بين سنة: 1862، وسنة 1868م، ثم أكمل المستشرق الهولندي تيودور فيلم جان جوينبول (Theodore Wilhelm Jean Juynboll) الجزء الرابع سنة 1908م.

كما اهتم المستشرقون بوضع الفهارس لكتب السنة لتسهيل التعامل معها، والمعجم المفهرس الذي وضعه المستشرق الهولندي أرنه جان فنسناك (Arend Jan Wensinck) ومن معه في جامعة ليدن بهولندا خير دليل على ذلك.

ولم يكتف المستشرقون بنشر كتب السنة وفهرستها فقط، بل قاموا ببحوث متنوعة حولها، حيث نال صحيح البخاري النصيب الأكبر من اهتمامهم، وممن قام بأبحاث عن صحيح البخاري: المستشرق الألماني أوسكار ريشير (Oskar Rescher)، وكذا يوهان فوك (Johann Fück)، وكذا المستشرق الهولندي بيتر دي يونغ (Pieter de Yong). واهتم بعض المستشرقين بدراسة بعض الأعلام من المحدثين، كدراسة جولد تسيهر عن الإمام البخاري، وله أيضاً كتاب "دراسات محمدية" تكلم فيه عن الفرق بين الحديث والسنة، وعن الوضع في الحديث ودور الأوضاع السياسية فيه، وعن تدوين الحديث، فكان هذا الكتاب عمدة للطاعنين في السنة، وللمستشرق الألماني فوك دراسة عن المحدثين في الإسلام، وللمستشرق البريطاني ألفريد جيوم (Alfred Guillaume) دراسة بعنوان "مدخل إلى علم الحديث"، ولتوماس روبنسون (Thomas Robinson) أكثر من بحث حول الإسناد، وعلم الحديث، وللمستشرق جوينبول عدة دراسة حول السنة، أهمها:

- توثيق الأحاديث النبوية: مناقشات في مصر الحاضرة.

The authenticity of the tradition literature, Discussions in modern Egypt.

- الأحاديث النبوية: دراسات في تاريخ السنة وبواكير التأليف في الحديث.

Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early hadith

- دراسات في أصول الحديث الإسلامي واستعمالاته.

### Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith

وإلى جانب هذه البحوث قام بعض المستشرقين بترجمة بعض كتب السنة، كترجمة صحيح البخاري من قبل المستشرق الفرنسي وليم مارسيه (William Marçais)، بالاشتراك مع أوكتاف هوداس (Octave Houdas).

وتعد دائرة المعارف الإسلامية المرجع الأساسي لفكر المستشرقين المعاصرين، وقد حررها عدد من كبار المستشرقين، تحت رعاية عدة مجامع علمية غربية، وتحوي بحوثها خلاصة ما توصل إليه الفكر الاستشراقي الحديث من نتائج وآراء في مختلف الموضوعات الإسلامية، وصدرت طبعتها الأولى بين سنتي: 1913 و1934م.

وكتبت مادة الحديث في دائرة المعارف هو المستشرق جوينبول الذي سبق ذكر بعض أعماله، والذي نجده في كتابه: "توثيق الأحاديث النبوية: مناقشات في مصر الحاضرة" الذي صدر سنة 1969م، يمدح أحمد أمين، وأبي رية، ويذم مصطفى السباعي، والمعلمي.

وقد أشار أكثر من واحد إلى خطورتها، لما شابها من الإخلال بالأمانة العلمية، وتحريف النصوص، وبترها، والانتقاء غير العلمي للمصادر، وكذا انتقاء الضعيف والشاذ من الآراء والروايات، والنصوص، إلى جانب إهمال الأدلة المخالفة لآرائهم واستنتاجاتهم، كما تجد التعميم للأحكام، وبناء النتائج على المقدمات الفاسدة.

كما ردّ كبار أهل العلم في ثنايا ما ألفوه على ما ورد في دائرة المعارف، كالشيخ أحمد محمد شاكر رحمه الله (المتوفى: 1958م)، وقد أفرد بعض المعاصرين كتباً للرد على الشبهات والطعون الواردة فيها كالدكتور محمد مصطفى الأعظمي رحمه الله (المتوفى: 2017م) في رسالته: "دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه"، وكتابه: "دراسة نقدية لكتاب أصول الشريعة المحمدية للمستشرق شاخنت".

لكن الحدائين لم يهتموا بهذه الردود رغم صدورها من مؤسسات أوروبية أكاديمية كردود محمد مصطفى الأعظمي في قضية التدوين، في كتابه: "دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه"، وهو رسالة دكتوراه من جامعة كامبردج. وما ذلك إلا لمخالفته للمستشرقين والقناعات التي تبناها هؤلاء، وهذا يدل على أن الموضوعية والعلمية التي يدعون إليها ليست إلا مجرد دعاية لأعمالهم والطعن في أعمال غيرهم.

والمستشرقون ومن تبعهم يعتبرون كل ما صدر عنهم هو القول الفصل أما ما صدر عن غيرهم فهو يفتقد للمنهج العلمي، ويعتمد على العاطفة في الأحكام، والإسلام في نظر جمهور المستشرقين ظاهرة جماهيرية مخيفة غير عقلانية<sup>29</sup> وكتابه المدافعين عنه لا يعتمدون - في رأيهم- المناهج العلمية، لذلك لا يجب الاعتداد بها بتاتا.

ويجدر التنبيه إلى أن بعض المستشرقين لم يتقبل بعض الأفكار الغربية تجاه الحديث النبوي، كردّ "إميل درمنغم" (Emile Dermenghem) على "هنري لامنس" (Henri Lammens) الذي نعته بعضهم بالمؤرخ الكذاب، الذي يرى أن الحديث إذا وافق آية قرآنية فإنه موضوع ومدسوس، فلا يوثق في الرواية ولا يعتمد عليها.

إن كتّاب الحدائين لم يعيروا أي اهتمام للنقد الموجه لأعمال المستشرقين سواء كانت كتباً، أو دراسات أكاديمية<sup>30</sup>، أو أعمال مؤتمرات، ويبدون الاستهانة بذلك، لأن كل ذلك -في رأيهم- لم يكن تحت مظلة الفهم الصحيح المستتير للإسلام.

وحتى ما قام به بعض الحدائين العرب -المقيمين في أمريكا خاصة- من ردّ على المستشرقين مثل إدوارد سعيد، ووائل حلاق، لم تلق اهتماماً من الحدائين، فقد اهتم وائل حلاق بنقد مدرسة "شاخنت"، وإن كان أيضاً قد نقد الأصوليين في العالم الإسلامي لعدم مواكبتهم للحدائين.

وإن كان الحدائين لم يتعرضوا لنقد الاستشراق، فقد اهتموا بنقد بعضهم البعض، ومن ذلك الانتقاد الذي وجهه علي حرب للحدائين، حيث يقول: "فالحدائين على اختلاف منطلقاتهم اخفقوا في تطوير العناوين والمفاهيم التي تداولوها طوال عقود حول التقدم والاستنارة والحرية والعقلانية والحدائين... بقدر ما مارسوا طقوس العبارة والتأليه للشعارات والأسماء والنصوص"<sup>31</sup>. ونجد جورج طرابيشي مثلاً ينتقد النزعة التعظيمية لحسن حنفي<sup>32</sup>، التي يرى أنها أثرت سلباً على ما يكتبه.

**أهم المسائل التي تتبع فيها الحدائين المستشرقين:**

انصببت جهود المستشرقين على التشكيك في حجية السنة، والطعن في الأحاديث الصحيحة، وحشدوا لذلك ما زعموا أنه أدلة على ما ذهبوا إليه، وقد تبعهم في ذلك الحدائين، ومن المسائل التي اهتم بها كل من الفريقين، وتطابقت مواقفهم فيها:

### مفهوم السنة:

يقصد بالسنة عند المحدثين: ما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية قبل البعثة وبعدها، وهي مرادفة بذلك للحديث.

ولما كان قصد المستشرقين أن يطعنوا في حجية السنة، لم يقبلوا التعريف السابق، وأتوا بمفهوم يخدم ذلك القصد، يقول إجناس جولد تسيهر (Ignaz Gold Ziher): السنة: "هي جوهر العادات وتفكير الأمة الإسلامية قديماً"<sup>33</sup>. وأشار إلى أنها نتيجة لتطور المسلمين.

وأما جوزيف شاخت (Joseph Schacht) فيقول: "إن الأحاديث ليست هي السنة بل هي تدوين السنة بالوثائق"<sup>34</sup>.

وذهب كاتب مادة الحديث في دائرة المعارف أن السنة تمثل آراء اعتنقها أصحاب النفوذ في القرون الأولى بعد وفاة النبي ﷺ ونسبت إليه<sup>35</sup>.

فالسنة عند المستشرقين هي جوهر العادات والتقاليد الموروثة، والسنة غير الحديث، وهذا المفهوم كما هو واضح القصد منه جعل السنة ليس من الوحي، وليست دليلاً شرعياً، فهي نتاج بشري تطور لظروف سياسية، وبسبب تطور المجتمع الإسلامي.

ولم يبتعد الحدائون عن هذا المفهوم، فهي عند شحرور: النمط والطريقة والعادة والمثال<sup>36</sup>، وذهب حمادي ذويب إلى أنها: "العادة المتبعة في المجتمع المحلي"<sup>37</sup>.

وأضاف الحدائون تبعاً لذلك شيئاً لم يذكره المستشرقون - حسب اطلاعي-، وهو التفريق بين النبي والرسول فيما يصدر عنه، وفائدة هذا التفريق، زعمهم بأننا معنيون بما ورد عن الرسول دون النبي كما ذهب إلى ذلك أحمد صبحي منصور، ومحمد شحرور، وجمال البنا<sup>38</sup>.

وقد كتب محمد شحرور كتاباً في تأصيل هذا الفرق وبيان ثمرته سمّاه: "السنة الرسولية والسنة المحمدية"، فذكر أن الخلط بين النبوة والرسالة هو الذي أدى إلى المفهوم الخاطئ للسنة، وأدى إلى القول بحجيتها، ونبه إلى خطأ الشافعي في ذلك ومن تبعه<sup>39</sup>.

والطاعة حسب شحرور في السنة الرسولية لا السنة النبوية، ومجال الأسوة في الأولى، أما الثانية فهي للعبارة إن كانت من القصص المحمدي الوارد في التنزيل، والباقي ينطبق عليه قاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان<sup>40</sup>، أي لا قيمة له.

فجعل طاعة النبي في مقام الرسالة دون مقام النبوة، ومقام الرسالة يكون في ما تلقاه من قرآن، أما غير ذلك فطاعته في حياته فقط، لا يتابع النبي في تقييد الحلال وإطلاقه، وما ورد عنه كقائد عسكري، أو قاض، وكذا فيما ورد من إجابات عن أسئلة، فهذا كله تتغير فيه الأحكام بتغير الأزمان<sup>41</sup>.

وإلى مثل ذلك ذهب جمال البنا حيث يقول: "ولو أخذ بهذا لفصل ما بين السنة والحديث... كما أن الزعم أن السنة قولية تخالف طبيعة الكلمة، فلا تكون السنة قولية أبداً، لأنها بطبيعتها عملية وفعلية"<sup>42</sup>.

ومتابعاً لهذه الفكرة أيضاً كتب عدنان الرفاعي: "محطات في سبيل الحكمة: الفارق بين السنة الشريفة وروايات الأحاديث"، وإلى هذا التفريق بين الحديث والسنة يذهب عبد المجيد الشرفي<sup>43</sup>.

إن من يتمعن فيما يتعلق بمفهوم السنة عند المستشرقين والحدائين، يفهم منه دون شك أن مقصدهم القول أن السنة النبوية ليست حجة، وليست من مصادر التشريع.

**حجية السنة:**

إلى جانب اعتماد مفهوم معين للسنة للطعن في حجيتها كما سبق، والقول بأنها نتاج لتطور المجتمع وحاجاته بعد وفاة النبي ﷺ، أي أنها ليست من فعل النبي ﷺ أو قوله، فهي ليست حجة، مثل ما ذهب إليه المستشرق روبسون الذي يعتبر أن عدّ السنة مصدرا للتشريع كان متأخرا، فبعد ظهور المشاكل في الدولة الإسلامية، جاءت السنة لإعطاء الحلول<sup>44</sup>.

ويذهب الحداثيون إلى أن أول من جعل السنة مصدرا للتشريع الإمام الشافعي، ولم تعرف قبل ذلك على أنها حجة في الشرع.

وأقوا لتقرير هذه الفكرة كتبا كاملة، كفعل نصر حامد أبو زيد في كتابه "الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية"، وزكريا أوزون في: "جناية الشافعي: تخلص الأمة من فقه الأئمة".

ويقول حمادي ذويبي عن ذلك: "إن تأسيس السنة أصلا ثانيا من أصول الفقه بعد القرآن مثل في الأثر التأسيسي لعلم أصول الفقه وهو رسالة الشافعي الذي تركّزت عليه أهم مباحث هذا التأليف لكن تأسيس المنزلة الأصولية للسنة لم يكن بمعزل عن مواقف الإنكار التي همّشتها المدونة الأصولية أو أقصتها..."<sup>45</sup>. وينكر أصحاب الاتجاه الحداثي أن تكون السنة وحيا، أو مصدرا للتشريع مثل القرآن الكريم، وأدى القول بذلك إلى القول بعدم حجيتها، وتجدهم يتأولون كل آية في حجية السنة، ويضعفون كل حديث يدل على حجيتها.

وقد سبق إيراد كلام جمال البنا في التفريق بين السنة العملية والسنة القولية ومراده من ذلك نفي الاحتجاج بها<sup>46</sup>.

وهذا رأي جمع من الحداثيين، وبعض من يسمي نفسه قرانيا، مثل: محمد توفيق صدقي في بحثه "الإسلام هو القرآن وحده"، ومحمود أبو رية في "أضواء على السنة المحمدية"، وأحمد أمين في "فجر الإسلام"، وحسن حنفي في "من العقيدة إلى الثورة"، ومحمد سعيد العشماوي في "حقيقة الحجاب وحجية الحديث"، ومحمد شحرور في "السنة الرسولية والسنة النبوية"، وغيرهم<sup>47</sup>.

**الوضع في الحديث:**

إن وجود أحاديث موضوعة لا ينكره علماء الحديث، والسنة نفسها تحمل ما يشير إلى وقوع الوضع فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "سيكون في آخر أمتي أناس يحدثونكم بما لم تسمعوا أنتم ولا آبائكم فإياكم وإياهم"<sup>48</sup>. ولذلك حارب أهل الحديث الوضع، بذكر الكذابين في كتب الرجال، وقعدوا القواعد في معرفة الموضوع بالنظر إلى السند والمتن، وجمعوا ما علموه موضوعا في كتب خاصة سموها: "الموضوعات".

فأهل الحديث لا ينكرون وجود الوضع في الحديث، وقد عرفوا أسبابه وظروف ظهوره، وكتب علوم الحديث لا تخلوا من ذكر الحديث الموضوع وكل ما يتعلق به، لكن المستشرقين والحداثيين يخوضون في هذا الموضوع لأغراض تختلف عن أغراض المحدثين، الذين يقصدون التحذير من الحديث المكذوب، أما هؤلاء فيهدفون إلى القول بأن السنة أغلبها موضوع، لذلك لا يمكن الاعتماد عليها في التشريع. واعتمدوا التهويل وبالغوا<sup>49</sup> في ذكر الوضع، وجعلوا السياسة، والعصبية القبلية والدينية السبب الرئيسي في الوضع. فجعلوا الأحاديث الواردة في فضائل الشام كلها موضوعة وللسياسة الأموية دور في تشجيع ذلك، وكل ما ورد في ذم غير المسلمين موضوع بسبب العصبية حيث يذهب جولد تسيهر إلى أن العصبية ضد

غير المسلمين من أهل الذمة وخاصة اليهود لها دور كبير في الوضع<sup>50</sup>، متناسياً أن هذه الأحاديث حكم عليها المحدثون بالوضع، ومتناسياً ما ورد لصالح أهل الذمة.

والوضع في الحديث يرجع حسب رأي المستشرقين والحدائين إلى القرن الأول أي في عصر الصحابة، قال جولد تسيهر: "ولا نستطيع أن نعزو الأحاديث الموضوعية للأجيال المتأخرة وحدها، بل هناك أحاديث عليها طابع القدم، وهذه إما قالها الرسول أو من عمل رجال الإسلام القدامى"<sup>51</sup>. فالوضع حسب رأيهم من أهم أسباب التضخم في الرواية، فمن خمسمائة حديث وصل إلى مليون حديث عند الإمام أحمد، وستمائة ألف حديث عند البخاري<sup>52</sup>.

ومن غرائب المبالغات في هذا الموضوع جعل شحرو الإدرج<sup>53</sup> مرادفاً للوضع، وذكر أن المحدثين أطلقوا اسم الإدرج في تخريجة مضحكة وخطيرة في أن معا هربا من تسمية صاحبه كذبا<sup>54</sup>.

ومن إسفافه في هذا الموضوع أيضاً قوله أن الروايات الواردة في سن عائشة رضي الله عنها عند زواجها من النبي ﷺ من وضع الفقهاء لإشباع شذوذهم بالتعدي على الأطفال<sup>55</sup>.

ومن أسوأ المبالغة والتهويل في موضوع الكذب في الرواية ما زعمه أبو القاسم حاج حمد من أن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها افتري عليها ما يزيد على ستة آلاف حديث<sup>56</sup>.

ومنهجهم في التهويل سرى أيضاً على الإسرائيليات، فقد حكم الحدائون على كل ما روي عن كعب الأخبار، ووهب بن منبه وأمثالهما من مسلمة أهل الكتاب بالوضع.

ويرى عبد المجيد الشرفي أن الإسرائيليات يعسر التخلص منها ما لم توظف المعرفة التاريخية الحديثة على الوجه الأمثل<sup>57</sup>.

وجمع جمال البنا الآراء كلها فيمن تسبب في الوضع، حيث يقول: "وبالإضافة إلى هذه المجموعات: مجموعات قصاص معاوية، ومجموعة الوعاظ الصالحين، ومجموعة الكائدين للإسلام من منافقين قدامى أو يهود كانت كلها تصب في تيار الوضع"<sup>58</sup>.

ومما ركز عليه المستشرقون والحدائون قضية تدوين الحديث وربطها بما سموه ظاهرة الوضع فتأكدهم على تأخر التدوين الغرض منه الطعن في السنة<sup>59</sup>، والتشكيك في ثبوتها، وأن النهي عن الكتابة دليل على عدم الحجية<sup>60</sup>، ويجعلون عدم جمع الحديث دليلاً على الوضع وعدم الحجية<sup>61</sup>.

يقول الشرفي عن تأخر التدوين: "انظر كذلك في المصدر نفسه<sup>62</sup> النقد المنهجي الإبيستيمولوجي العاقب حادثة الذي وجهوه إلى رواية الحديث، وتأكيدهم بالخصوص على أن طول المدة الفاصلة بين أقوال الرسول وروايتها يوجب القدح في هذه الأخبار"<sup>63</sup>.

والمنصفين الملتزمين بالمنهج العلمي يؤكدون ودون أدنى شك على أن التدوين مر بأربع مراحل: مرحلة الكتابة زمن النبي ﷺ وحتى سنة 70 هـ، ومرحلة التدوين من سنة 70 هـ إلى غاية 120 هـ، ومرحلة التصنيف من 120 هـ إلى غاية 150 هـ، ومرحلة الموسوعات الحديثية من 150 هـ.

#### الطعن في رواية الحديث:

كثر القول في رواية الأحاديث النبوية في كتابات المستشرقين، ووضعوا مجموعة من هؤلاء الرواة الثقافات موضع الشبهة والتشكيك، وحتى الصحابة لم يسلم جانبهم من المطاعن، وقد تم تصوير الصحابة رضي الله عنهم على أنهم مغفلين خرافيين يتلاعب بهم كما زعم جولد تسيهر، وأخذ بذلك أبو رية وغيره<sup>64</sup>. أما عدالة الصحابة فلا يعترفون بها، ويزعم شحرو أنها سيف مسلط على رقاب الناس لمنع الاجتهاد والتفكير<sup>65</sup>.



ومن أبواب التي ولجها المستشرقون والحدائثيون للطعن في رواة الحديث اعتبار رواياتهم متأثرة بالأحوال السياسية أو الاقتصادية التي كانوا يعيشون فيها، ومن هؤلاء الرواة الصحابي أبو هريرة رضي الله عنه، فهو أكثر الصحابة تعرضاً للطعن فيه<sup>66</sup>، فخصه محمود أبو رية بكتاب سماه: "شيخ المضيرة أبو هريرة". كما أن التابعين لم يسلموا من الطعن خاصة المكثرين من الرواية كالإمام الزهري رحمه الله، وطعنوا في أئمة الحديث ونال الإمام الشافعي والإمام البخاري النصيب الأكبر من طعنهم، كفعل زكريا أوزون في "جناية الشافعي: تخلص الأمة من فقه الأئمة"<sup>67</sup>، وكتابه الآخر الذي سماه: "جناية البخاري: إنقاذ الدين من إمام المحدثين".

ولم يسلم أحد من المحدثين من جمال البناء ولمزه في كتابه: جناية قبيلة حدثنا، جامعا - كعادته - أقوال كل من سبقه، فجهود المحدثين التي بذلوها في خدمة الإسلام ليست - حسب رأيه - إلا تشويها للدين لذلك عدّها جناية.

### دعوى التعارض في الأحاديث:

ومن الطعن في نصوص السنة، للقول بعدم حجيتها كدليل شرعي أعاد المستشرقون شبهة قديمة لاكها بعض المعتزلة من قبل، وهي دعوى تعارض الأحاديث، وهذا من أجل التشكيك في ثبوتها، وأن الوضع قد طغى على أغلب ما نقل، وأن منهج المحدثين في التصحيح يقوم على أسس غير دقيقة و لذلك حصل التعارض.

يقول جولد تسيهر مشيرا إلى التعارض الحاصل في الروايات: "إنه لا توجد مسألة خلافية سياسية أو اعتقادية إلا ولها اعتماد على جملة من الأحاديث ذات الإسناد القوي"<sup>68</sup>. وهو هنا لا يميز بين صحيح الروايات وضعيفها وموضوعها، لأن التعارض الحقيقي بين الروايات الصحيحة منتف إلا في حال النسخ، وهذا المسلك الذي فرح بعض المستشرقين بوجود أمثلة له في كتب المتقدمين ممن ردّ شبهة التعارض كتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة وغيره، فرح به أيضا بعض الحدائثيين، وأخذ أمثلة التعارض من الكتب التي ردت، ولذلك لا تكاد تجد طعنا منهم في السنة إلا يذكر تعارض الأحاديث الواردة في كتابة الحديث، وبمنهج يصل إلى النتيجة المقصودة في دراساتهم وهي عدم حجية السنة، تكون أحاديث النهي عن كتابة الحديث هي الصحيحة، وما خالفها أحاديث باطلة<sup>69</sup>، وللتعامل مع هذا التعارض المزعوم جعلوا الأحاديث خاضعة لرقابة القرآن، وبسبب وجود التناقض الكبير بين كتاب الله والأحاديث من جهة، والأحاديث بعضها مع بعض من جهة أخرى<sup>70</sup> على حد زعمهم، طعنوا في حجية السنة، وكأن علماء الأمة لم يتنبهوا لذلك، فالتعارض الظاهري له علم يدرسه، وهو: علم مختلف الحديث، الذي تضمن مسالك دفع التعارض، ولكن المستشرقين والحدائثيين كعادتهم يذكرون ما يخدم فكرتهم دون أدنى إشارة لما ينقضها، كما سبق في مسألة الوضع في الحديث.

### الطعن في منهج المحدثين في النقد<sup>71</sup>:

اجتمعت كلمة المستشرقين والحدائثيين على أن منهج النقد عند المحدثين عقيم لم يف بالغرض العلمي اللازم في نقد الروايات، لأنه يعتمد النقد الخارجي دون النقد الداخلي، أو يهتم بنقد الأسانيد دون المتون<sup>72</sup>. والأسانيد حسب رأيهم لا طائل منها لأنها مركبة وليست صحيحة، يقول شاخت: "إن أكبر جزء من أسانيد الأحاديث اعتباطي، ومعلوم لدى الجميع أن الأسانيد بدأت بشكل بدائي ووصلت إلى كمالها في النصف الثاني من القرن الثالث، وكانت الأسانيد لا تجد أدنى اعتناء، وأي حزب يريد نسبة آرائه إلى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات ويضعها في الإسناد"<sup>73</sup>.

ولذلك يرى أن عمل المحدثين النقدي غير مقصود بل الغرض منه هو التموهيه فقط، يقول: "ومن المهم أن نلاحظ أنهم أخفوا نقدهم لمادة الحديث وراء نقدهم للإسناد نفسه"<sup>74</sup>. ويقول جولد تسيهر: "نقد الأحاديث عند المسلمين قد غلب عليه الجانب الشكلي منذ البداية فالقوالب الجاهزة هي التي يحكم بواسطتها على الحديث بالصحة أو بغيرها، وهكذا لا يخضع للنقد إلا الشكل الخارجي للحديث"، ويقول المستشرق الإيطالي كائتاني: "كل قصد المحدثين ينحصر ويتركز في واد جذب محل من سرد الأشخاص الذين نقلوا المروي ولا يشغل أحد نفسه بنقد العبارة والتمن نفسه"<sup>75</sup>. ويقول أيضاً: "إن المحدثين والنقاد المسلمين لا يجسرون على الاندفاع في التحليل النقدي للسنة إلى ما وراء الإسناد، بل يمتنعون عن كل نقد للنص، إذ يرونه احتقاراً لمشهوري الصحابة، وقحة ثقيلة الخطر على الكيان الإسلامي"<sup>76</sup>. ومن التناقضات العجيبة جعلهم التاريخ متأثراً بالحديث في السند، وأحياناً يجعلون الحديث متأثراً بالسند كما هو الحال عند هاملتون جب<sup>77</sup>.

وقد ذهب الحدائون تبعاً للمستشرقين إلى أن منهج المحدثين اتسم بالقصور في تمحيص متون الأحاديث<sup>78</sup>، فلا حاجة في رأيهم، لعلوم الحديث، فالمعيار الوحيد لقبول أو ردّ الرواية هو موافقة القرآن ومخالفته<sup>79</sup>، وكذا موافقة العقل أو مخالفته، وليس النظر وفق منهج المحدثين.

ولذلك تجدهم يطعنون في صحيح البخاري بأن فيه أحاديث كثيرة موضوعة، فقد زعم جمال البنا أنه في نقد أحاديث البخاري ومسلم استخرج 635 حديثاً لا يصح، وأشار إلى إمكانية الوصول بالعدد إلى ألف حديث، وذلك في كتاب سماه: "تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم".

وكثر الافتراء على البخاري رحمه الله في هذا العصر، فكتب زكريا أوزون: "جناية البخاري، إنقاذ الدين من أئمة المحدثين" أورد فيه عدداً من الأحاديث المخرجة في صحيح البخاري، وادعى أنها متناقضة فيما بينها وأنها مناقضة للقرآن، والغرض عنده كما يقول: "إعمال العقل والتخلص من أوهام النقل"<sup>80</sup>. وكتب سامر إسلامبولي: "تحرير العقل من النقل، قراءة نقدية لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم".

فالواجب عندهم عدم الاعتماد على منهج المحدثين في التصحيح والتعليل، وبدلاً من ذلك يمكن ردّ الأحاديث لمجرد مخالفتها لقيم العصر، والفكر التنويري الذي أمّلته الحضارة الغربية، إلى جانب مناهج النقد التي ابتكرها المستشرقون، والتي تخالف - دون شك - المنهج النقدي الدقيق الذي سلكه علماء الحديث، فهذا عبد المجيد الشرفي يقول بوجوب عرض الحديث على محك النقد المستنير بتوجيهات الرسالة، بعيداً عن التقديس وحرافية النصوص<sup>81</sup>، ورغم ما يحمله كلامه من تلبيس، لكن واقع الممارسة عنده خلاف هذا الكلام، فليس لنقد الروايات عنده وعند أصحاب هذا الاتجاه ضابط، فأحكامهم على الرواة يعتمدون في تحصيلها على من لا يوثق في أحكامه كالاعتماد على الزمخشري، وابن أبي الحديد، وأبي الفرج الأصفهاني ومن في حكمهم ممن لا علاقة لهم بعلم الرواية، بل لم يدع أحد منهم أنه من النقاد.

وتجدهم يعتمدون قواعد سطحية لم يقل بها أحد من قبل، فلمجرد عدم معرفة أحد العلماء بالحديث، أو عدم ذكره له تجعل المستشرقين يحكمون عليه بالوضع، وقد تبع الحدائون في هذا النهج، فالشرفي لمجرد عدم معرفة الشافعي بحديث حكم عليه بالوضع<sup>82</sup>. ويمكن الحكم على روايات بالصحة دون ذكر السند، لأنها كتبت بعد قرن واحد من الأحداث كما يقول هاملتون جب، وما ذلك إلا لأنها تخدم الفكرة التي يريدونها. وجعل روايات معينة تخدم فكرة معينة ليست أحاد وإنما هي روايات أخذت بالتواتر عن الثقات العدول<sup>83</sup>. ويحاولون تقوية الروايات الواهية، مثل روايات الواقدي عندما تصب في مصلحتهم<sup>84</sup>.

ومن عجيب منهجهم في النقد، أن التواتر لا يحمل معنى الثبوت، ولذلك حكموا على حديث: "من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"<sup>85</sup> بالوضع، ويقول عبد المجيد الشرفي أن التواتر نفسه لا يعني سوى أن خبراً ما منتشر بين الناس في فترة معينة، لكن انتشاره لا يعني صحته<sup>86</sup>.

وبالمقابل تجدهم يعتمدون على الروايات المكذوبة، وعلى الحكايات المعضلة التي لا تعرف أسانيداً<sup>87</sup> يقول أبو شهبه في ردّه على أبي رية: "ومن عجيب أمر هذا المؤلف أنه يستشهد بأحاديث موضوعة ما دامت تساعد على ما يريد ويهوى من آراء"<sup>88</sup>.

إن الطعن في منهج النقد عند المحدثين القصد منه الطعن في كتب السنة عامة والصحيحين خاصة، فكل الأحكام المتعلقة بالرواية والرواية الصادرة من أئمة الحديث لا قيمة لها - حسب رأيهم- لأنها لا تتميز بالمنهج العلمي الذي يعترف به هؤلاء، فالنقد العلمي عندهم هو ما وافق روح العصر فقط، فكل رواية مخالفة لذلك وجب ردّها بكل بساطة.

### الأحاديث التي طعن فيها الحداثيون والمستشرقون:

في توظيفهم للعقل استشكل المستشرقون والحداثيون الأحاديث الصحيحة وردّوها، يقول حمادي ذويبي: "انجر عن تصدع المنظومة الأصولية ظهور مواقف حديثة توجهت بالنقد والتحليل والتفكيك للسنة عموماً أو لبعض عناصرها، وأدى ذلك إلى إنكار بعض الأحاديث التي لا تطابق مقتضيات العقل الحديث ومكتسبات العلوم الصحيحة أو الإنسانية مثل حديث الذباب"<sup>89</sup>.

وقد كان تركيزهم على أحاديث الغيبات، ذلك أنهم لا يرون السنة وحياء، وكذا ما ورد في معجزات النبي ﷺ، فالأحاديث المتعلقة بالغيب كلها مرفوضة<sup>90</sup> عندهم.

وهذا الموقف هو ما قرره كبار المستشرقين كجولد تسيهر حيث يقول: "وقد فطن النقاد المسلمون أحياناً إلى الأخطاء التاريخية في الحديث، ولكنهم إذا كانوا قد كرهوا رفض الأحاديث المعتمدة رسمياً بسبب ما يحول دون ذلك من عقبات جوهرية، فقد وجدوا مع ذلك في سهولة طريقة لإقرارها واعتمادها، وهي أنه يجوز أن تنتبأ الأحاديث القديمة بالحوادث التالية، وتسبق إلى الإخبار بوقوعها في المستقبل"<sup>91</sup>. وقد أعطى جولد تسيهر أهمية كبيرة للأحاديث السياسية، فجعلها كلها مختلفة، ولم يكتف بذلك فجعل حديث: "إنما الأعمال بالنيات"<sup>92</sup> من الأحاديث الموضوعة، وأشار إلى التباين في متونه.

ومن الأحاديث التي ردّها الحداثيون: النزول، الرؤية، موسى والملك، سحر النبي ﷺ، الجساسة، عذاب القبر، الشفاعة، الإسراء... كل ذلك بدعوى منافاتها للعقل والعلم والحس، وبدعوى تعارضها مع القرآن الكريم.

وتملقاً للغرب وإرضاء له ردوا ما ورد في الجزية: كما ذهب إليه إسماعيل منصور، وتبعه في ذلك جمال البناء، وضعفوا حديث: "أمرت أن أقاتل الناس..."، كما هو الحال عند جمال البناء، وأحمد صبحي منصور، حتى قالوا أن هناك مائتي رواية لهذا الحديث لا تخلو رواية من مقال<sup>93</sup>.

وأنكروا حد الردة، بدعوى عدم إخراج الإمام مسلم للحديث، رغم إخراج البخاري له، وقالوا أن الأحاديث الواردة فيها تحتاج إلى تأويل مثل ذهب إليه عبد المتعال الصعيدي في كتابه "الحرية الدينية في الإسلام" الذي نشره سنة 1955م.

وأنكروا أحاديث الحدود بدعوى مختلفة، كمخالفة القرآن، لعدم ذكرها فيه، وأنها تخالف أصول الإسلام كما يقول حاج حمد: "مخالفة شرعة رفع الإصر والأغلال"<sup>94</sup>، وإلى ذلك ذهب أيضاً شحرور<sup>95</sup>.

كما ردّوا الروايات التفسيرية أو التفسير النبوي، وكذا روايات أسباب النزول. يقول شحرور أن النبي ﷺ لم يفسر القرآن إطلاقاً، ولو فسره لقضى على نبوته وعالميته وخاتمته بنفسه<sup>96</sup>. واتفق الحدائين على ردّ كل ما ورد في الحجاب، بدعوى عدم وجود ذكر له في القرآن الكريم، وذلك بتأويل آية الحجاب، حيث قال الشرفي أن المقصود ليس اللباس، وإنما العفاف، وقال أن تعدد الزوجات إنما أبيح بسبب الخوف من عدم القسط في اليتامى وخصوصية الظرف الذي يكتنفه<sup>97</sup>.

**عدم الاعتماد على المصادر الأصلية في دراساتهم:**

مما يشترك فيه كل من المستشرقين والحدائين عدم الاعتماد على المصادر الأصلية، فتجد مثلاً جولد تسيهر يعتمد على كتاب الأغاني في الطعن في الأمويين<sup>98</sup>، وقد اعتمد على كتب المستشرقين السابقين له، ومن عاصره منهم، وعلى مجلات المستشرقين، وأعمال مؤتمراتهم<sup>99</sup>. وتجد مثلاً المستشرق هاملتون جب (Hamilton A.R.Gibb) في دراسته للتاريخ الإسلامي يعتمد على تسعة عشر مؤلفاً أوروبياً مهملاً المصادر الأساسية الإسلامية<sup>100</sup>. وفي كتابه "دراسات في حضارة الإسلام" اعتمد كتب: جولد تسيهر، وكرومر، وكراشكوفسكي، ومرغليوث، وسوفاجيه، ولانمس، وماسنيون، وبروكلمان، كما اعتمد على كتب العرب النصارى مثل: جورجي زيدان، والأب لويس شيخو، وأمين الريحاني، وغيرهم.

وتجد الحدائين ينقلون الحديث الذي في كتب السنة المتداولة عن مؤلف معاصر، وما ذلك إلا لحالة تقليد بعضهم لبعض، وتجدهم شأنهم في ذلك شأن المستشرقين يعتمدون كتب الأدب والتاريخ كالاتي اعتماداً على شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، وثمار القلوب للثعالبي، وحياة الحيوان للدميري ونحوها. وكمثال على مصادر الحدائين في بحوثهم نجد مثلاً عبد المجيد الشرفي، يعتمد على كتب المستشرقين<sup>101</sup>، وعلى أبي رية<sup>102</sup>، وحتى أطروحات تلاميذه، مثل: حمادي زويب، ومحمد حمزة<sup>103</sup> وغيرهما.

وتجد حمادي زويب في رسالة أكاديمية يعتمد لإثبات آرائه على أحمد أمين، وأبي رية، والمولوي جراغ علي<sup>104</sup>، كما أكثر النقل عن دائرة المعارف الإسلامية، وعن بروكلمان، وشاخت، وجولد تسيهر، وعن أركون، ونصر حامد أبو زيد، والشرفي، وشحرور وغيرهم.

**خاتمة:**

مما سبق ذكره يمكن استخلاص النتائج الآتية:

- أن أصحاب الاتجاه الحدائي يحملون معظم أفكار المستشرقين وآرائهم في كافة المجالات.
- تأثر الحدائين بالمستشرقين تجلّى في المناهج المعتمدة في الدراسات الإسلامية خاصة ما تعلق بالوحي: القرآن والسنة.
- يلاحظ على دراسات الحدائين للسنة النبوية غياب التحليل العلمي، والموضوعية، حيث كثر في دراساتهم الافتراء والتشويه، رغم الصبغة العلمية المزعومة، شأنهم في ذلك شأن المستشرقين.
- حاول الفريقان التشكيك في حجية السنة، من خلال إعطاء مفهوم جديد لها، كما كان تركيزهم كبيراً على الطعن في رواة السنة، والتعامل مع الوضع في الحديث بمنهج الهويل والمبالغة حتى تنزع الثقة في الأحاديث الصحيحة.
- إرضاء للغربيين وإظهاراً بأن هذا الدين مبني على العقل رد الحدائين الأحاديث الصحيحة، سواء ما تعلق بالعقيدة، أو الأحكام لتقويض دعائم الإسلام، أو التشكيك فيها.

- وفي كل آرائهم لم يعتمد المستشرقون والحدائثيون على المصادر الأصيلة، بل على كتب الأدب وما لا تعلق له بالسنة من مصادر موثوقة.
- الغاية التي يبتغيها المستشرقون والحدائثيون هي أن تهتز مكانة السنة كأصل من أصول التشريع، وقد ساهم الحدائثيون بمتابعتهم للمستشرقين في إحداث حالة ريب وشك لدى بعض المسلمين اتجاه الأحكام.
- ساهمت الدراسات الاستشراقية وكذا الحدائثية في زرع الخوف من الإسلام، أو ما يعرف بالإسلاموفوبيا.
- وقد أدت طعون المستشرقين والحدائثيين إلى يقظة فكرية إسلامية، وحركة تأليف جيدة في الدفاع عن السنة وتثبيت منزلتها عند المسلمين، ودفع الشبه عنها.

#### التوصيات:

أحسب بعد هذا أنه من التوصيات للباحثين أن يبحث في الموضوع في الجوانب الأخرى كالعقيدة، والقرآن الكريم وعلومه، والفقه وأصوله، والتاريخ حتى يعلم أن الأفكار الشاذة التي يحاول البعض نشرها في الأمة إنما هي - في الغالب - أفكار أعدائها بلسان من ينتسب إليها.

#### المصادر والمراجع:

- هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، تحرير: ستانفورد شو، وليم بولك، ترجمة: إحسان عباس، وآخرون، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1979.
- إجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الرائد العربي، بيروت، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتاب العربي 1946.
- جمال البناء، السنة ودورها في الفقه الجديد، دار الفكر الإسلامي، القاهرة.
- جمال البناء، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، دعوة الإحياء الإسلامي، القاهرة.
- خالد بن منصور بن عبد الله الدريس، العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت المتعلقة بالسنة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.
- ترجمة الاستشراق إلى العربية، أشغال ندوة منظمة من قبل مؤسسة الملك عبد العزيز للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية بتعاون مع كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة القاضي عياض مراكش، 23-24 نوفمبر 2011.
- عبد السلام محمد البكاري، والصادق محمد بوعلام، رؤية نقدية لكتاب "السنة والإصلاح" للدكتور عبد الله العروي، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 1431هـ/2010م.
- دراسات استشراقية وحضارية، كتاب دوري محكم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مركز الدراسات الاستشراقية والحضارية، كلية الدعوة بالمدينة المنورة، 1412هـ.
- حمادي ذويبي، السنة بين الأصول والتاريخ، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2005م.
- محمد شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، دار الساقى، بيروت، ط1، 2012م.
- محمد شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، الأهالي، دمشق.
- محمد أبو شهبه، دفاع عن السنة وردّ شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين، مطبعة الأزهر.
- عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، الأنوار الكاشفة، عالم الكتب، بيروت، 1403هـ/1983م.
- حسن حنفي، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط4، 1412هـ/1992م.
- حسن حنفي، حصاد الزمن الحاضر: إشكالات، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004م.
- أكرم ضياء العمري، موقف الاستشراق من السنة والسيرة النبوية، د م ن.
- محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحدائثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام: دراسة تحليلية نقدية، مجلة البيان، ط1، 1434هـ.
- جمال سلطان، جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، مركز الدراسات الإسلامية، بريطانيا، ط1، 1412هـ/1991م.

## تأثر الحدائين بأفكار المستشرقين - السنة النبوية أنموذجاً -

- ألان تورين، نقد الحدائنة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.
- يوسف شاخت، أصول الفقه، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، إبراهيم خورشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، دار الوراق، المكتب الإسلامي.
- علي حرب، أزمنة الحدائنة الفانقة: الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2005م.
- إبراهيم السكران، التأويل الحدائني للتراث: التقنيات والاستمدادات، دار الحضارة، الرياض، ط1، 1435هـ/2014م.
- جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، الرئيس للكتب والنشر.
- زكريا أوزون، جنابة البخاري: إنقاذ الدين من إمام المحدثين، الرئيس للكتب والنشر، ط1، 2004م.
- محمد بهاء الدين، المستشرقون والحديث النبوي، دار النفائس، عمان، ط1، 1420هـ/1999م.
- محمد عابد الجابري، التراث والحدائنة: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991م.
- عبد السلام أحمد فيغو، القراءة الحدائنية للشريعة الإسلامية ومصادرها: دراسة تحليلية نقدية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 2014م.
- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م.
- طه حسين، في الشعر الجاهلي، د م ن.
- مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط3، 1402هـ/1982م.
- أحمد أنور سيد أحمد الجندي (المتوفى: 1422هـ)، المعارك الأدبية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1983م.
- محمد عبد الرزاق أسود، الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام، دار الكلم الطيب، دمشق، ط1، 1429هـ/2008م.
- نجيب العقيلي، المستشرقون، دار المعارف، مصر، ط3، 1964م.
- أحمد قوشتي عبد الرحيم، موقف الاتجاه الحدائني من الإمام الشافعي: عرض ونقد، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط1، 1437هـ/2016م.
- محمد أبو القاسم حاج حمد (ت2004م)، المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني والتجديد مع دراسة تطبيقية حول المرأة المسلمة ودونيات مفهوم الخلق الأسطوري الإسرائيلي والعرف الاجتماعي العربي، د.م.ن.
- محمد أبو القاسم حاج حمد (ت2004م)، العالمية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار الهادي، بيروت، ط1، 1425هـ/2004م.
- عجيل جاسم النشمي، المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ط1، 1404هـ/1984م.
- محمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، المكتب الإسلامي، بيروت، 1400هـ/1980م.

## الهوامش:

- 1- دراسات استشراقية وحضارية، ص 27، حول بداياته ينظر ص 23.
- 2- عبد السلام أحمد فيغو، القراءة الحدائنية للشريعة الإسلامية ومصادرها: دراسة تحليلية نقدية، ص 08.
- 3- ألان تورين، نقد الحدائنة، ص 19.
- 4- محمد عابد الجابري، التراث والحدائنة، ص 15-16.
- 5- الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 199.
- 6- طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص 39.
- 7- ينظر: دراسات استشراقية وحضارية، ص 90.
- 8- هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص 397.
- 9- محمد محمد أبو شهبة، دفاع عن السنة، ص 7.
- 10- المصدر نفسه، ص 165. وانظر كلام في متابعته لأحمد أمين الذي يتابع جولد تسيهر في ص 210.
- 11- مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، ص 238.

- 12- المعارك الأدبية، لأنور الجندي، ص 681.
- 13- على سبيل المثال نجد أن كتاب قاسم أمين "تحرير المرأة" ترجم إلى الألمانية ونشر سنة 1928م.
- 14- هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص 401.
- 15- نفسه، ص 402.
- 16- محمد محمد أبو شهبة، دفاع عن السنة، ص 40.
- 17- أبو شهبة، دفاع عن السنة، ص 119.
- 18- ينظر تقريظ طه حسين لكتاب أبي رية "أضواء على السنة المحمدية".
- 19- دراسات استشرافية وحضارية، ص 108، وينظر أيضا: الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، لمصطفى السباعي، ص 55.
- 20- يعتمد هذا المنهج على دراسة النصوص اللغوية دراسة تاريخية مقارنة لفهمها والاستعانة بها في دراسة الفروع الأخرى، ويعتمد أيضا على الدراسة الشكلية للنصوص في المخطوطات.
- 21- إبراهيم بن عمر السكران، التأويل الحدائث للتراث: التقنيات والاستمدادات، ص 12-13.
- 22- شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، ص 27.
- 23- ينظر: عبد السلام أحمد فيغو، القراءة الحدائثية للشريعة الإسلامية ومصادرها: دراسة تحليلية نقدية، ص 21.
- 24- الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 200.
- 25- حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 176-177.
- 26- حسن حنفي، حصاد الزمن: إشكالات، ص 67.
- 27- السلام أحمد فيغو، القراءة الحدائثية للشريعة الإسلامية ومصادرها: دراسة تحليلية نقدية، ص 77.
- 28- ينظر حول أعمال المستشرقين موسوعة نجيب العقيقي: المستشرقون.
- 29- دراسات استشرافية وحضارية، ص 117.
- 30- هناك دراسات كثيرة ترد على أعمال المستشرقين سواء فيما تعلق بالقرآن أو السنة أو التاريخ.
- 31- علي حرب، أزمنة الحدائث الفائقة، ص 133.
- 32- جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، ص 274.
- 33- جولد تسيهر، العقيدة والشريعة، ص 41.
- 34- عجيل جاسم النشمي، المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، ص 84.
- 35- دائرة المعارف الإسلامية، ص 3497.
- 36- شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، ص 131.
- 37- حمادي ذويبي، السنة بين الأصول والتاريخ، ص 31.
- 38- ينظر على سبيل المثال ما ذكره محمد شحرور في: الكتاب والقرآن، ص 549.
- 39- شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، ص 46 وما بعدها، ص 55، ص 59.
- 40- نفسه، ص 92، ص 99، ص 147.
- 41- نفسه، ص 11، ص 214.
- 42- جمال البناء، السنة ودورها في الفقه الجديد، ص 10.
- 43- الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 176.
- 44- ينظر: محمد مصطفى الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، ص 394.
- 45- حمادي ذويبي، السنة بين التاريخ والأصول، ص 10-11.
- 46- ينظر: جمال البناء، السنة ودورها في الفقه الجديد، ص 175.
- 47- ينظر: الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام، ص 590-591.
- 48- أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه، ص 12، قال الحاكم في المستدرک (184/1): "هذا حديث ذكره مسلم في خطبة الكتاب مع الحكايات ولم يخرجها في أبواب الكتاب، وهو صحيح على شرطهما جميعا، ومحتاج إليه في الجرح والتعديل، ولا أعلم له علة".

- 49- حول التهويل من قبل المستشرقين والمنحرفين والردّ عليهم، ينظر: الأنوار الكاشفة للمعلمي، ص 89، 91.
- 50- جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 280.
- 51- المصدر نفسه، ص 41.
- 52- شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، ص 16.
- 53- الإدراج عند المحدثين: أن يدخل أحد الرواة في الحديث كلاماً من عنده بدون بيان، إما: تفسيراً لكلمة، أو استنباطاً لحكم، أو بياناً لحكمة.
- 54- نفسه، ص 20.
- 55- نفسه، ص 161.
- 56- ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، المداخل المنهجية، ص 24.
- 57- الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 172.
- 58- جمال البناء، السنة ودورها في الفقه الجديد، ص 12.
- 59- ينظر في الردّ على ذلك: الأنوار الكاشفة للمعلمي، ص 240 وما بعدها، وتاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين لحاكم المطيري.
- 60- الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 177.
- 61- شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، ص 97.
- 62- يقصد بالمصدر هنا: المحصول للرازي.
- 63- الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 162.
- 64- ينظر: المعلمي، الأنوار الكاشفة، ص 133.
- 65- شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، ص 68.
- 66- ينظر: دفاع عن السنة لأبي شهبة، ص 107 وما بعدها، دفاع عن أبي هريرة للعلي، ودفاع عن أبي هريرة لعبد القادر بن حبيب الله السندي.
- 67- ينظر حول أسباب طعن الحدائين في الإمام الشافعي: أحمد قوشتي عبد الرحيم، موقف الاتجاه الحدائين من الإمام الشافعي: عرض ونقد، ص 51.
- 68- المصدر نفسه، ص 41.
- 69- ينظر على سبيل المثال: جمال البناء، جناية قبيلة حدثنا، ص 11.
- 70- شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، ص 29.
- 71- عن عناية المحدثين بنقد الأسانيد والمتون ينظر دفاع عن السنة لأبي شهبة، ص 33 فما بعدها، ص 46 وما بعدها، وهناك كتباً خاصة في الموضوع ينظر على سبيل المثال: اهتمام المحدثين بنقد الحديث سندا ومتناً ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم، لمحمد لقمان السلفي، ونقد المتن بين صناعة المحدثين ومطاعن المستشرقين، لنجم عبد الرحمن خلف، منهج نقد المتن عند علماء الحديث لصالح الدين الأدلبي.
- 72- جولد تسيهر، العقيدة والشريعة، ص 41-42.
- 73- محمد مصطفى الأعظمي، المستشرق شاخنت والسنة النبوية، ص 104.
- 74- شاخنت، أصول الفقه، ص 64.
- 75- محمد بهاء الدين، المستشرقون والحديث النبوي، ص 128.
- 76- نفسه، ص 129-130.
- 77- نفسه، ص 147، ص 149.
- 78- ينظر: حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص 12.
- 79- مؤدى هذا نفي استقلال السنة بالتشريع، وكذا نفي وقوع النسخ.
- 80- أوزون، جناية البخاري، ص 12.
- 81- الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 182.
- 82- نفسه، ص 163.



- 83- هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص 73.
- 84- جولد تسيهر، العقيدة والشريعة، ص38.
- 85- أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي، رقم: 104، ومسلم، المقدمة، باب تغليظ الكذب على رسول الله ﷺ، رقم: 4. كما أخرجه غيرهما، وهو حديث متواتر.
- 86- الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 160.
- 87- ينظر: المعلمي، الأنوار الكاشفة للمعلمي، ص 104-105.
- 88- أبو شهبة، دفاع عن السنة، ص 41.
- 89- حمادي ذويب، السنة بين الأصول والتاريخ، ص 11.
- 90- شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، ص 39، 43، 71، 74، 75، 76.
- 91- جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 282.
- 92- الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيح في سبعة مواضع: في كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ (الحديث: 1)، وأخرجه الإمام مسلم في صحيح: في كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: "إنما الأعمال بالنية" (الحديث: 155)، وأبو داود: في كتاب الطلاق، باب فيما عني به الطلاق والنيات (الحديث: 2201)، والترمذي: في فضائل الجهاد، باب فيمن يقاتل رياء للدين (الحديث: 1647)، والنسائي: في كتاب الطهارة، باب النية في الوضوء (الحديث: 75)، وفي كتاب الطلاق، باب الكلام إذا قصد به فيما يحتمل معناه (الحديث: 3437)، وفي كتاب الأيمان والنذور، باب النية في اليمين (الحديث: 3803) وابن ماجه: في كتاب الزهد، باب النية (الحديث: 4227).
- 93- جمال البناء، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، ص 283.
- 94- ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الثانية، ص 281-283.
- 95- ينظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، في كلامه عن القضاء والعقوبات، ص 589.
- 96- ينظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 548.
- 97- ينظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 158.
- 98- ينظر على سبيل المثال: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 296.
- 99- المصدر نفسه، ص 300.
- 100- دراسات استشرافية وحضارية، ص 119.
- 101- ينظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الصفحات الآتية: 127، 140، 165، 166...
- 102- المصدر نفسه، ص 126 يحيل على كتاب شيخ المضيرة أبي هريرة، ويقول أن الكتاب ملئ بالشواهد.
- 103- للأول: السنة بين الأصول والتاريخ، وللثاني: الحديث النبوي ومنزلته في الفكر الإسلامي.
- 104- وهو من أعلام القرآنيين، وأكثرهم طعنا في صحيح البخاري.

## أسس تشريع الوقف في الإسلام

### The Foundations of endowment legislation in Islam

د/ السعيد قاسمي

Said Kasmi

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر: تاريخها، مصادرها، أعلامها

said.kasmi@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2023/06/22 تاريخ القبول: 2023/09/06

#### الملخص:

تتميز أحكام الشريعة الإسلامية عن بقية أحكام النظم بخاصية انجذاب الإنسان إليها، وبعمق تأثيرها في النفس البشرية، وبفعاليتها في واقع الإنسان. وذلك يعود إلى ميزتين أساسيتين لها وهي:  
أ- ملائمة أحكامها من حيث طبيعتها لتركيبية النفس البشرية.  
ب- المنهجية المتميزة لطريقة التشريع وكيفية تنزيلها على واقع الإنسان.  
في هذا الإطار يأتي هذا الموضوع (الأسس التشريعية للوقف) كمحاولة للكشف عن سر تميز أحكام الشريعة بتلك المميزات، وذلك راجع في نظري إلى المرتكزات والأسس التي تستند إليها فلسفة التشريع في الإسلام. والتي يمكن أن نلخصها فيما يلي:  
أ- الأسس النفسية لبيان الجذور النفسية التي جاءت الأحكام الشرعية لتستوعبها وتستثمرها بالإرشاد والتوجيه والتوظيف.  
ب- المنطلقات العقدية التي تتأسس عليها هذه الأحكام وتبنى عليها وتتفرع عنها.  
ج- القواعد العامة للتشريع، وهي بمثابة القضية الكلية العامة التي يؤسس لها القرآن الكريم فيسلم بها العقل البشري، كأعداد وتهيئة أولية للإنسان حتى يكون في حالة ترقب واستعداد لتنفيذ تفاصيل الأحكام. ثم تناولنا موضوع الوقف كأنموذج تطبيقي لبيان كيفية تشريع الوقف وفق تلك الأسس والمنطلقات والقواعد المشار إليها.  
الكلمات المفتاحية: الأسس، التشريع، الوقف، الإسلام.

#### Abstract

Sharia or the Islamic law is far distinct from the rest of the other laws thanks to its conformity with the human nature, its deep influence on the psyche and its efficiency in the everyday life. This is due to two basic features: a. the conformity of the Islamic law to the human psyche. b. the distinctive methodology of the Islamic legislation in dealing with the actual facts. In this context, this article discusses the issue of The Legislative Bases of the Endowment "waqf". It is an attempt to unravel the secret behind the excellence of Sharia. Those features are, in my view, related to the basics of jurisprudence in Islam. And that can be summed up as follows:

A. Psychological Foundations; I will indicate the psychological roots that Shariah invested in the operation of guiding and counseling.

B. The creedal premises upon which these legislations are based and built.

C. The general rules of the legislation which are considered as the general issue that the Quran established and made fluent for the human mind.

This is important since it is a kind of a preliminary preparation to man in order to be ready to implement the details of the regulations. Then we deal with the subject of the endowment as an applied model to show how the endowment is legislated according to those foundations and rules referred to below.

**Key words:** The Foundations; the endowment; the legislation, Islam.

### مقدمة:

إن ما يميز الشرائع والنظم عن بعضها- مع تقاطعها في قليل أو كثير من قواعدها وأحكامها التشريعية- هو ما تستند إليه من منطلقات فلسفية حول القضايا الكبرى للحياة الإنسانية؛ من المنشأ والطبيعة والمآل والغايات والمرامي النهائية لها.

كما تتحدد مدى فعالية تلك الأحكام بحسب قربها أو بعدها من الطبيعة البشرية من جهة، وبمدى ملاءمة طريقة ومنهجية التكليف بها لجلبة الإنسان وطاقته من جهة ثانية.

من هنا فقد نجد بعض التشريعات تتقاطع فيما بينها في بعض قواعد التشريع، دون أن يكون لها نفس الأثر في الواقع. بل قد نجد الشريعة الواحدة تتباين ثمارها وجوداً وعدماء، أو تتفاوت ما بين فترة زمنية وأخرى؛ كتباين نتائج الشريعة الإسلامية في واقع الجيل الأول من الصحابة عنه في بقية العصور اللاحقة.

### الإشكالية:

ففي إطار هذه الرؤية يمكن أن يطرح السؤال التالي: ما الأسس التي يركز عليها الإسلام في تشريعاته العملية؟ وما طبيعتها؟ وإلى أي مدى كانت تلك الأسس مستوعبة للبنية التكوينية للإنسان في عمقه الفطري؟ وما مدى تلاؤمها معه في حدود طاقته الطبيعية؟ وكيف جاء تشريع الوقف في الإسلام مرتكزا على تلك الأسس؟ هذا ما سنحاول معالجته في هذا المقال وفق مقاربة تحليلية وصفية.

### أهمية الموضوع:

تتجلى أهمية موضوع المقال باعتبار صلته بقضيتين من أهم قضايا حياة الأمة؛ الأولى تتعلق بكيفية ضمان تنزيل الأحكام التكليفية – بشكل عام - على واقع الأمة الإسلامية وتفاعل أفرادها مع تلك الأحكام وجدانيا وسلوكيا، مما يجعل الشريعة الإسلامية تتجلى بأسمى مقاصدها وأجل حكمها وأوسع ثمارها. والثانية تتعلق بأهم مورد اقتصادي ساهم ويساهم في نهضة الأمة، باعتبار أن المال شرط أساسي في ضمان تحقيق التنمية الشاملة للأمة؛ حيث أن نظام الوقف في الإسلام يستوعب بمصارفه كل مناحي الحياة للأمة، سواء الاجتماعية منها أو الثقافية أو الاقتصادية. وقد كان للوقف في تاريخ المجتمعات الإسلامية الأثر البارز في تحقيق النهضة العلمية التي عرفتها الحضارة الإسلامية. وعليه فإن موضوع المقال يتضمن قضيتين من أهم قضايا الأمة في العصر الحديث وهي تتأهب بأبنائها وبما تمتلكه من مقومات ذاتية وموضوعية لإعادة دورتها الحضارية من جديد.

**أهداف البحث:** هذا المقال يرمي إلى تحقيق جملة من الأهداف نذكر من أهمها ما يلي:

- إعادة إحكام الصلة تربويا وتعليميا بين الحكم الشرعي كحكم تكليفي وأسس التشريعية. هذه الصلة التي تفككت بسبب طريقة التأليف في عصر تدوين العلوم الإسلامية للضرورة التعليمية، الأمر الذي أفقدها

- حيويتها في الواقع وفعاليتها في النفوس. فجاءت - على إثر ذلك الفصل - الأحكام الشرعية سواء العقدية منها أو العملية مجردة مبتورة عن سياقها النفسي وأساسها الإيماني.
- معرفة الأسس التي يركز عليها تشريع الوقف في الإسلام.
- ضمان تفعيل الأحكام العملية في واقع الأمة بفضل طبيعة أسسها وتنوعها من جهة، وبحكم تناغم منهجية تطبيقها مع طبيعة النفس البشرية من جهة ثانية.
- بيان مدى توافق الأحكام التشريعية - ومنها الوقف- بطبيعة الدوافع الفطرية للإنسان، فيأتي الالتزام بها بمثابة الامتداد الطبيعي لمكونات النفس البشرية. لذا اصطلح القرآن الكريم على التثنية الإيمانية وفق مراد الله تعالى بمصطلح (الإنبات).

#### حدود البحث:

يتمحور موضوع المقال حول قضيتين أساسيتين هما: الأسس التي يركز عليها الإسلام في تشريعه للوقف، فاقترض ذلك من صاحب المقال أن يركز على بيان الأسس التي يركز عليها الإسلام في تشريعه للأحكام العملية بشكل عام. وذلك من خلال استقراء مجموع آيات الأحكام العملية وملاحظة أحكامها وحكمها وفي الشق الثاني من المقال بيان لكيفية إرساء تشريع الوقف على الأسس السابقة كجانب تطبيقي لتلك الأسس باعتبار أن جميع الأحكام التشريعية العملية في أي مجال من مجالات الحياة الإيمانية تشكل نسقا موحدًا في صيغة ومنهجية تنزيلها وتفعيلها في واقع الأمة. فما يجري على الوقف يجري على بقية الأحكام، مع اختلاف في نوع الدوافع الفطرية المناسبة لكل حكم. فاقصر المقال على ذلك من غير أن يتعرض للأحكام الفقهية التفصيلية التي يتضمنها باب الوقف في كتب الفقه، لأن ذلك خارج نطاق موضوع المقال.

#### منهج البحث:

انطلاقًا من أن المنهج يتحدد بحسب طبيعة الموضوع، فباستقرار أن المقال سلك مسلكًا تأسيسيًا وتأصيليًا فناسب ذلك أن يُعتمد فيه على المنهج الاستقرائي بغية استنباط أسس ومرتكزات التشريع من مجموع نصوص الأحكام التكاليفية، بملاحظة مجموع حكمها ومآلات مقاصدها.

#### الدراسات السابقة:

الفكرة العامة للبحث ليست جديدة كل الجدة ولا هي مبتكرة بالأصالة في هذا المقال، بل سبقت الإشارة إليها بشكل مكثف خاصة عند المفكرين المعاصرين المهتمين بقضية إعادة بعث روح هذا الدين وإحيائه في واقع الأمة، وهم كثر، وفي مختلف فنون العلوم الإسلامية، سواء في التفسير: كالمنار والتحرير والتنوير والظلال. أو في الفكر الإسلامي: مثل كتب الترابي والغزالي والبوطي وطه عبد الرحمن بصفة خاصة وعبد المجيد النجار والشيخ دراز. فتضمنت مؤلفاتهم في مجموعها شتات فكرة موضوع المقال، الذي حاول فيه صاحبه أن يجمع تلك الأفكار المبتوثة بصيغة تأصيلية منضمة ومرتبة وفق هيكل منهجي معين. لذا فإن صاحب المقال لا يزعم الجدة والابتكار فيه، بل هو مجرد تأصيل وتنظيم لما كان مبعوثًا ومشتتًا متناثرًا في كتب التفسير والفكر الإسلامي. ويمكن أن أشير إلى بعضها على سبيل التمثيل لا الحصر: كتاب مباحث في منهجية الفكر الإسلامي لعبد المجيد النجار وقد تعرض فيه إلى فكرة المقال من خلال تعليقه على الوجهة التقليدية في تصنيف العلوم ونقده لها في فصلها بين العلوم النظرية والعلوم العملية مما أفقد تلك العلوم روحها وحيويتها. وقد ركز في مجموع فصول الكتاب في نقده للفكر الإسلامي على هذا الفصل دون أن يتضمن المرتكزات التي حاول المقال التركيز عليها.

أما الكتاب الثاني: سؤال العمل لطفه عبد الرحمن. ففي معرض بيانه لإشكالية الفصل بين العقل والقلب في التراث الإسلامي ملقيا باللائمة في هذا الفصل بين العقل والقلب على كل من الفلاسفة المسلمين والفقهاء والأصوليين وعلماء الكلام على السواء وذلك لما يترتب عليه من آفات، كتفقيه (تقنين) الممارسة الدينية، وإهمال الحكم والمعاني الخلقية للأحكام الشرعية. فتفقد الأحكام الشرعية -حينئذ- روحها وحيويتها الإيمانية وثمارها الخلقية. وهذا المقال تضمن الأسس والمرتكزات التي تحقق هذا الوصل بين العقل والقلب، وتضمن التفاعل الحي مع الأحكام التكليفية. وفي كتابه: روح العمل ركز على معنى من المعاني التي تضمنها المقال وهو أن الدين ليس أمراً طارناً على الإنسان يعرض عليه من ارجه، بل هو حقيقة ملازمة له لا يستطيع الفكك عنها، ويرى أن ماهية الإنسان إنما تتحقق من خلال كونه مأموراً أمام خالقه. من هنا جاء تعريف الإنسان عند علماء الاجتماع باعتباره حيواناً متديناً في مقابل تعريف المنطقة له باعتباره حيواناً ناطقاً.

### خطة البحث:

ولمعالجة موضوع هذا المقال فقد التزمت خطة أدرجت فيها مقدمة وثلاثة محاور ليتضمن كل واحد منها صنفاً من أسس التشريع في الإسلام ليتحدد هيكل المقال على النحو التالي:

**المحور الأول** تناولت فيه الأسس النفسية، والمتمثلة في أسين: الدوافع النفسية وجبلية الإيمان في النفس البشرية. وفي **المحور الثاني** خصصته للأساس العقدي. وفيه بينت منهجية القرآن المتفردة من حيث طريقته في تشريع الأحكام وأسلوبه في تناول النفس البشرية في الخطاب التكليفي. وقد عرضت فيه مراحل الخطاب التكليفي مبرزاً فيها المداخل التي اعتمدها القرآن في مخاطبة المكلفين بالأحكام. وفي المحور الثالث بينت الأسس التشريعية كمرحلة أولى للتشريع حيث ينحصر التشريع في الدعوة إلى قيم إنسانية عامة وفطرية تألفها النفس البشرية بحكم طبيعتها الجبلية، لتشكل هذه القيم والقواعد العامة الأصول الكلية للتشريع التفصيلي في مرحلة لاحقة. وختمت المقال بمحور تطبيقي طبقت منهجية القرآن السابقة في تشريع الأحكام على الوقف فأسقطنا تلك الأسس السابقة للتشريع القرآني على حكم الوقف في الإسلام. لنصل في الختام إلى نتيجة مفادها أن الإسلام يتفرد بشريعة تشكل مجموع أحكامها نسفاً متكاملًا في بنية هيكلها التشريعي، كما تتفرد في تناغم قواعدها ومقاصدها مع النفس البشرية في بنيتها التكوينية وفي غاياتها ومطالبها.

ولبيان أسس تشريع الوقف في ظل فلسفة التشريع الإسلامي سنستعرض الأسس النفسية الفطرية والمنطلقات العقدية والقواعد التشريعية للأحكام التكليفية بشكل عام، وذلك باعتبار أن تلك الأسس والمنطلقات والقواعد تشكل منظومة أنساق متكاملة بمراعاتها - عند عرض أي حكم تكليفي على المكلفين في أي مجال وتنزيله على واقع الناس - نضمن تحقيق نتائجها كثمار طبيعية لها في حياة الناس. قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (24) تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (25)﴾ (إبراهيم: 24-25).

لقد درج الفقهاء والمؤلفون في عصر تدوين الدراسات التشريعية في سياق بيان الأحكام التكليفية، أن يسردوا معها مقاطع النصوص المفصلة لها. فترد مبتورة عن سياقها، وعن أنساق النصوص المتداخلة والمتكاملة معها، والتي تعطي للحكم عمقه النفسي ومنطقه العقدي، لتترتب عنه آثاره وتتحقق أبعاده الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

فحينما يُقطف الحكم الشرعي من جذوره ويُعزل عن أصله - للضرورة التعليمية - كما هو الشأن في كتب الفقه، فإنه يفقد حيويته وفعاليته وروحه، فيصير مثل القاعدة القانونية الصماء؛ حكم عام ومجرد -

ويتحول في حياة الأفراد إلى ضابط بلا روح، فلا يستطيعه المؤمن ولا يشعر بحلاوته، وكنموذج على هذه الحالة من التعامل مع الأحكام التكليفية بلا روح ولا تفاعل وجداني، حالة الأعراب الذين استدرک الله عليهم ليصح تصورهم حول التفاعل الحقيقي مع تعاليم الإسلام فقال: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: 14). وحتى يستشعر الصحابة حلاوة الأحكام الشرعية أرشدهم الرسول ﷺ إلى كيفية ضمان ترسيخ المعاني العقديّة للأحكام الشرعية.

فقد ورد عن أنس رضي الله عنه أنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ، وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُفَدَّ فِي النَّارِ<sup>1</sup>، (وحلاوة الإيمان استلذاذه بالطاعات عند قوة النفس بالإيمان، وانتسراح الصدر له بحيث يخالط لحمه ودمه)<sup>2</sup>.

من هنا جاءت ضرورة إعادة صياغة الأحكام التشريعية في إطار أنساق من المناهج والأساليب والوسائل المناسبة، لتؤتي ثمارها كل حين كما أرادها البارئ الحكيم. وسنحاول في هذا العرض الموجز أن نكشف عن هذه الأنساق كمقاربة منهجية لبيان كيفية تأسيس الأحكام الشرعية، ومنها الوقف باعتباره حكماً شرعياً.

#### أولاً- الأسس النفسية للتشريع الإسلامي

إنّ البحث في أصول تشريع الأحكام الإلهية هو بحث في أصول بنية الإنسان الأولية، وذلك لأنّ طبيعة أحكام السماء هي من طبيعة هذه البنية البشرية، باعتبار أنّ الأمر بها هو نفسه البارئ لتلك النفس المأمورة. قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأعراف: 54)، قال الرازي: (معناه: له الخلق والإيجاد في المرتبة الأولى، ثم بعد الإيجاد والتكوين فله الأمر والتكليف في المرتبة الثانية)<sup>3</sup>، لذا فلا (ينسينا الهدف العظيم الذي يستهدفه السياق القرآني بهذا الاستعراض، أن نفق لحظات أمام روعة المشاهد وحيويتها وحركتها وإيحاءاتها العجيبة... ليحل محلها وقع المشهد الجديد الرائع الذي يطالع الفطرة كأنما لأول وهلة!.. إنّ الليل والنهار في هذا التعبير ليسا مجرد ظاهرتين طبيعيتين مكررتين. وإنما هما حيان ذوا حس وروح وقصد واتجاه. يعاطفان البشر ويشاركانهم حركة الحياة وحركة الصراع والمنافسة والسباق التي تطبع الحياة! كذلك هذه الشمس والقمر والنجوم... إنها كائنات حية ذات روح! إنها تتلقى أمر الله وتنفذه، وتخضع له... وتمضي حيث أمرت كما يمضي الأحياء في طاعة الله! ومن هنا يهتز الضمير البشري وينساق للاستجابة، في موكب الأحياء المستجيبة. ومن هنا هذا السلطان للقرآن الذي ليس لكلام البشر... إنه يخاطب فطرة الإنسان بهذا السلطان المستمد من قائله - سبحانه- الخبير بمداخل القلوب وأسرار الفطر)<sup>4</sup>، لذا فإن (الأمرية الإلهية تحدد ماهية الإنسان ذاتها، إذ أنه إذا امتثل لأوامره، اهتدى إلى حقيقة الإنسانية فيه)<sup>5</sup>.

إذا فما يميز أحكام الإسلام عن سائر الشرائع هو أنّها لا تُنزل على الإنسان ابتداء كما هو الشأن في القوانين الوضعية، بل تُستثار بها البنية البشرية من داخلها، فينجذب إليها الإنسان بنفسه، باعتبار أنّ كل حكم شرعي يأتي - بحكم موضوعه ومنهجيّة تطبيقه<sup>6</sup> - متناغماً مع جبلة الإنسان، فيكون بمثابة الامتداد الطبيعي لها.<sup>7</sup>

فالمتمائل للمنهج والأسلوب الذي يعتمده القرآن في بيان الأحكام الشرعية، يجد أن الأوامر الإلهية لا تأتي بصيغة الأمر القهري المجرد، بل تأتي وفق منهج وبأسلوب يحولانه من أمر فوقي جبّري إلى قرار ذاتي والتزام شخصي نابع من الذات المؤمنة. فالله يغير الإنسان من خلال إرادة الإنسان نفسه، فيكون انقياده

برغبة داخلية لا بدافع القهر الخارجي. وهذه هي الصورة المثلى لحالة الالتزام الإيماني. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: 11).

وقد انتهت بنت الشاطي إلى هذا المعنى حينما قالت: ((فالذي اهتديت إليه من سرّ البيان أنّ مناط الإرادة في القرآن الكريم وقوع الفعل، لا الأمر به أو الحمل عليه لافتا إلى أن الإرادة لا تكون بأمر ينتقي به جوهر الإرادة من حيث هي مشيئة واختيار))<sup>8</sup>.

وعليه فإنّ الأحكام التكليفية وفق المنهج القرآني تُستنبط من الإنسان استنباطا من طينة وجبلة الإنسان نفسه، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾<sup>9</sup> (نوح: 17)، وقال في حق مريم عليها السلام: ﴿فَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾<sup>10</sup> (آل عمران: 37)، (أي: تَرْبِيَةً حَسَنَةً شَامِلَةً لِلرُّوحِ وَالْجَسَدِ كَمَا تُرَبَّى الشَّجَرَةُ فِي الْأَرْضِ الصَّالِحَةِ حَتَّىٰ تَنْمُوَ وَتُثْمَرَ الثَّمَرَةُ الصَّالِحَةَ لَا يُفْسِدُ طَبِيعَتَهَا شَيْءٌ؛ وَلَعَلَّهُ عَبَّرَ عَنِ التَّرْبِيَةِ بِالْإِنْبَاتِ لِبَيَانِ أَنَّ التَّرْبِيَةَ فِطْرِيَّةٌ لَا شَائِبَةَ فِيهَا)<sup>11</sup>، فجبلة الإنسان بمثابة التربة، والأصول العقدية بمثابة البذرة، وأحكام التكليف الشرعية العملية بمثابة الشجرة، ونتائجها الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية بمثابة الثمار لها. قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (24) تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (25)﴾ (إبراهيم: 24-25).

ولتأسيس الأحكام من داخل النفس البشرية اقتضت إرادة الله أن يجعل ضمن جبلة الإنسان الفطرية مجموعة من الدوافع النفسية، وهذه الدوافع تستوعب بحاجاتها جميع مناحي الحياة البشرية المادية منها والمعنوية، وقد ركز القرآن على هذه الدوافع أثناء التشريع لثراعى وتُحترم أثناء تمثّل الأحكام في دنيا الناس. وسنركز بمقتضى موضوع المقال على ما يتعلق بالوقف.

### 1- الأساس الأول: الدوافع الفطرية للنفس البشرية

تعريفها: تعرف الدوافع عند علماء النفس بأنّها: ((حالة داخلية جسمية أو نفسية تثير السلوك وتوجهه وتوصله إلى غاية معينة))<sup>12</sup>، وهي ((ما يحصل في القلب ابتداء بتخليق الله تعالى))<sup>13</sup>، أي أنّها دوافع جبليّة ملازمة للإنسان، ولا يتصور استغناؤه عنها، لأنّها من طبيعته وجبليّته؛ كالحاجة إلى الطعام، وحب الخير، والصدق، والعدل، والعبادة<sup>14</sup>، وحب البقاء، وهذه تمثّل قيما إنسانية يشترك فيها كل الناس.

وتعتبر الدوافع النفسية ذات أهمية كبيرة بالنسبة لأيّ سلوك يقوم به الإنسان؛ ((فالتعلم - مثلا - لا يكون مثمرا إلا إذا كان يرضي دوافع لدى المتعلم ... وإنّ جهل الإنسان بدوافعه الخاصة مصدر لكثير من متاعبه ومشاكله ومعتقداته الباطلة واندفاعاته وأزماته النفسية))<sup>15</sup>، والدوافع النفسية كثيرة لا تكاد تحصى. وسنقتصر على ذكر أهمها، والتي قد ترجع إليها بقية الدوافع:

- 1- دافع حب الذات، ويعتبر الجذر<sup>16</sup> الذي ترتد إليه الدوافع النفسية. 2- دافع الحاجة إلى الأمن. 3- دافع القيم الأخلاقية. 4- دافع التدين. 5- دافع حب البقاء والخلود. 6- دافع حب المال. 7- دافع الحاجة إلى الانتماء. 8- دافع الحاجة إلى الكمال. 9- دافع حب الخير<sup>17</sup>.

وفي سياق بيان القرآن لجانب من جبلة الإنسان نجد أنّه يصفه ببعض هذه الدوافع كما يتضح في الآيات التالية:

- 1- دافع حب الخير. قال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ (6) وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَلِكٍ لَّشَهِيدٌ (7) وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ (8)﴾ (العاديات: 6-8).

2- دافع حب البقاء، وقد كان مدخلا لوسوسة إبليس لآدم عليه السلام قال تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى﴾ (طه: 120).

3- دافع حب المال، قال تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ (الفجر: 20).

بهذا الوصف القرآني يعي الإنسان نفسه باستشعاره من خلال القرآن لهذه الدوافع، وهي بمثابة جذور أولية تتولد عنها القيم الإنسانية المشتركة والتي ستنأسس عليها الأحكام التشريعية، وتكون كالامتداد الطبيعي لها والثمرة المتولدة عنها. وهذا المعنى المشار إليه في قوله ﷺ: ((خِيَارُكُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُكُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَهَمُوا))<sup>18</sup>. وذلك لأن هذه الدوافع الفطرية التي تتأسس عليها القيم الإنسانية العامة؛ كحب الخير وحب المال وحب البقاء والانتماء، هي من الجعل الإلهي، والأحكام التكليفية هي أيضا من الفعل الإلهي، وقد جعلها الله على وفق تلك الدوافع من حيث الحاجة والمقدار. لذا وصفت أحكام الشريعة بـ (اليسر والسعة ورفع الحرج): قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: 185)، وقال: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ (البقرة: 186)، وقال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: 65).

إذا فمجموع الأحكام التكليفية جاءت مماثلة لمجموع دوافع الجبلة البشرية، بها تقوم الحياة الحقيقية للإنسان، لذا قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال: 24)، وهذا ما سيكون عليه الإنسان حينما يحافظ على أصله كما قال ﷺ: ((كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يَنْصَرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ))<sup>19</sup>.

إذا كما رأينا فإن فلسفة التشريع الإسلامي تنطلق أسسها من أعماق النفس البشرية وترتد إلى فطرتها الأولى، فيهيئ الله بها الإنسان جبليا بتأسيس الدوافع التي ترتد إليها أمهات الفضائل والقيم الإنسانية، والتي ستكون المرتكز الأول لتأسيس قواعد التشريع الكلية والعامة، فيكون الإنسان مهياً بالقوة؛ نفسياً وعقلياً لتلقي التكاليف الإلهية، فتأتي بذلك أوامر الهدى متوافقة ومتناغمة مع مطالب الهوى. قال تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْأَيْمَانَ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَتْ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ (الحجرات: 7).

## 2- الأساس الثاني (الصبغة الإيمانية للفطرة):

يخبرنا القرآن الكريم عن المبدأ الأول للإنسان وهو في عالم الأمر الغيبي بأن الله قد صبغ الإنسان في ماهيته الأولى بصبغة الإيمان، فقال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: 172).

فبحكم هذه الشحنة الإيمانية الأولى سجد الإنسان يشعر بالسعادة والملاءمة النفسية حينما تتوافق دوافعه النفسية مع أحكام الشرع قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد: 28). وبالشقاوة والشعور بالضنك حينما تتصادم نوازعه مع الشرع، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ (طه: 124)، وقال: ﴿وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يَضِلَّهُ يُجْعَلْ صَدْرُهُ ضَيْقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾ (الأنعام: 125).

إذا فبحكم التكوين الإلهي للدوافع النفسية وفق صبغة الفطرة الإيمانية الأولى التي هيء بها الإنسان في عالم الأمر، يأتي الإنسان إلى هذه الدنيا على فطرة الإسلام، فيكون الإنسان إلى هذه المرحلة مؤمن بالقوة مسلم بالكمون.

**ثانياً: الأساس العقدي للتشريع (التأصيل الإيماني للخطاب التشريعي)**

وقد تدرج القرآن الكريم في عملية التأسيس العقدي للأحكام عبر مراحل:



أ - **مرحلة الخطاب الجبلي:** ويفتح فيها الخطاب غالبا ب ((قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ))، وفيها يخاطب القرآن الإنسان في طبيعته المجردة كإنسان، فاقتضى ذلك أن يخاطبه بمنهج ومضمون مناسبين لمقتضى الحال. والمتأمل للقرآن وبحكم الطبيعة التركيبية لبنية الإنسان من عقل ونفس، نجد أن القرآن قد اعتمد مدخلين أساسيين في الخطاب التكليفي:

1- **المدخل العقلي:** وذلك بمحاكمة الإنسان إلى منطق العقل بإثارة الحجج العقلية والبراهين الحسية كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمُوتُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف: 158)، وقال: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: 164)، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبُعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ثَرَابٍ﴾ (الحج: 5)، ففي هذه المرحلة يستهدف القرآن استثارة العقل وترويضه على التفكير السليم والتزام مقتضيات الاستدلال<sup>20</sup>، وتنمية القدرات العقلية بتوظيف وسائلها من سمع وبصر وفؤاد. وانتهاج مختلف المسالك العقلية من تفكير وتدبر وتفقه وتذكر. ولكل واحدة من هذه المسالك آلياتها وأدواتها ومجالاتها. وبناء العقل بهذه المنهجية كفيل بأن يحقق هدفين في هذه المرحلة وهما:

أ- انتقال الإنسان من الإيمان بالفطرة الإلهية إلى الإيمان بالفعل البشري، وذلك بالدخول في دائرة الإيمان، ليكون صالحا ومؤهلا للمرحلة الثانية من الخطاب.

ب- توظيف هذا العقل الإيماني المنظم في إدراك علل الشرائع وحكمها في **مرحلة التكليف**، وتأطيرها عقديا، وذلك بأن يعتقد بأحقية هذه الأحكام، لأنه يعلم يقينا أنه (لا أحد أعلم بالأمور من جميع الجهات من الأمر الأعلى... فيتبين أن أوامره سبحانه لا بد أن تجلب للإنسانية من أسباب الخير وموارد المصلحة ما لو استنفر البشر أ عقل عقلائهم وأعلم علمائهم لأن يجلبوا لأنفسهم ما يضاهاها خيرا وصلاحا، فيما يسيطرون من قوانين من عندهم، لما وجدوا إلى ذلك سبيلا، حتى ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا)<sup>21</sup>، وكل ذلك من مقتضيات ذلك الإيمان المتجذر في النفس، لذا نجد القرآن الكريم يُعقِّب على بيان الأحكام العقدية أو التكليفية العملية بصيغة (لعلكم تعقلون). وذلك باعتبار أن منطق العقل السليم يقتضي تلك الأحكام، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (240) وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (241) كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (242)﴾ (البقرة: 240-242) وقال: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ أُمَّلِقٍ نَحْنُ نُرزُّقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَ وَمَا كَانَ اللَّهُ يَتَقَدَّرُ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: 151)، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (النور: 61).

2- **المدخل الوجداني النفسي:** وهنا نجد القرآن يعتمد على أساليب التحفيز والترغيب واللوم والعتاب كوسائل نفسية وجدانية تستثير النفس وتثير العواطف وتحرك المشاعر وتهز الوجدان، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (6) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (7) فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ

(8) ﴿(الانفطار: 6-8)، وقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: 133)، بل ونجد سورا بأكملها صيغت بهذا الأسلوب النفسي والوجداني مثل سورتي: الرحمن والنبأ، كما نجد القرآن غالبا ما يعقب كثيرا من آيات الأحكام بصيغ الترجي (لعلكم تعقلون، وتتقون، وتفعلون).

بهذا الأسلوب تميز الخطاب التكليفي القرآني على المستويين العقدي والعملي عن خطاب المتكلمين في مجال علم العقيدة وعن خطاب الفقهاء في مجال الفقه. لأن خطاب العلمين يأتي بصيغ عقلية مجردة ومفصلة فيها أحكام الخطاب عن جذرها الفطري وعن سياقها النفسي والوجداني، الأمر الذي يفقدها حيويتها الإيمانية وفعاليتها السلوكية. وهذا ما آلت إليه العلوم الإسلامية بعد مرحلة التدوين وانفصالها عن بعضها، فقدت بذلك الأحكام التكليفية حيويتها وفعاليتها، الأمر الذي حفز الإمام الغزالي إلى وضع موسوعته الموسومة بـ (إحياء علوم الدين)، من أجل إعادة الوصل بين علم العقيدة وعلم الفقه وعلم السلوك، ليعيد للأحكام حياتها في نفوس المؤمنين بها.

**ب- مرحلة التشريع التفصيلي:** بعد تأسيس القناعة على مستوى العقل وإثارة الحيوية على مستوى المشاعر والوجدان، يكون القرآن قد رفع الإنسان إلى مستوى تقبل الأحكام وتمثلها رغبة لا رهبة؛ قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: 65)، فيكون الإنسان حينئذ مؤهلا لمسؤولية التكليف، مقبل على مراد الله بمراد الله، قال تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا﴾ (آل عمران: 193)، ليأتي بعد ذلك الخطاب التكليفي المفصل بصيغة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، نجد ذلك في مثل الآيات التالية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (البقرة: 153)، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنَّ كُنتُمْ لِيَاءَهُ تَعْبُدُونَ﴾ (البقرة: 172)، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: 278)، وقال: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: 139)، وفي هذه الصيغة من النداء التي تفتتح به آيات الأحكام العملية نلمح تلك المداخل السالفة الذكر وهي:

**أ- المدخل المنطقي:** يتمثل في توجيه الخطاب إليهم باعتبار اختيارهم الإيمان بالله ربا ومشرعا، فيقتضى منهم ذلك - من باب الثقة في الله واقتناعا بخيرية ما يأمرهم به- أن يلتزموا بما اختاروا، لذا نجد أغلب آيات الأحكام يفتتح فيها الخطاب بصيغة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، روي أن رجلا (قال لعبد الله بن مسعود: أوصني. قال: إذا سمعت الله عز وجل يقول ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، فارعها سمعك، فإنه خير يأمر به، أو شر ينهى عنه)<sup>22</sup>.

**ب- والمدخل النفسي:** حينما خصهم بهذا الوصف الإيماني تميزا لهم وتشريفا، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (البقرة: 3)، قال الزمخشري: (يحتمل أن تكون مدحا للموصوفين بالتقوى، وتخصيصا للإيمان بالغيب)<sup>23</sup>، وهذا المدح والثناء من الله لعباده المتقين كفيلا بأن يحفزهم على الإقبال أكثر وتمثل الأحكام الإلهية برغبة وحب.

### ثالثا- الأسس التشريعية (تشريع القيم العامة للتكليف)

في هذه المرحلة من التشريع يذكر الله الإنسان بمجموعة من القيم والقواعد العامة للتشريع والتي تشكل المشترك الإنساني العام، باعتبارها قيما إنسانية مشتركة. وهذه القيم والقواعد هي مطالب أصيلة

للفطرة الإنسانية، مما يجعل الإنسان المخاطب بها يستشعر إنسانيته فيها ويعيش قيمه الإنسانية من خلال هذه الشريعة. ويمكن أن نشير إلى نماذج من هذه القيم والقواعد فيما يلي:

- 1- **قيمة الحق في مقابل الباطل:** فيجعل من صفة الحق لهذا الدين عنوانا له كدليل يحمل العقلاء على إتباعه فقال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَالِيهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (يونس: 108)، وذلك لأنَّ الحق قيمة إنسانية ينشدها كل عاقل، وتميل إليه كل نفس بحكم الفطرة، فلا تحتاج قيمة الحق في ذاتها إلى البرهنة عليها، فقيمتها قائمة بالنفس البشرية كمعيار إنساني لقبول الأشياء، لذلك جاء النداء بصفة الإنسانية ((قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ))، فكون المخاطب إنسانا باق على أصل إنسانيته محب للحق بفطرته - بغض النظر عن شكله ومضمونه - كفيل بقبول مضمون النداء.
- 2- **قيمة العدل:** ومن القيم التي اعتمدها القرآن في المرحلة المكية للتعريف بأصول دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم كقيمة إنسانية، قيمة العدل، فقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ (النحل: 90)، فالآية جاءت لـ ((تبيان أصول الهدى في التشريع للدين الإسلامي... والعدل إعطاء الحق إلى صاحبه، وهو الأصل الجامع للحقوق الراجعة إلى الضروري والحاجي من الحقوق الذاتية وحقوق المعاملات... ومن هذا تفرعت شعب نظام المعاملات الاجتماعية من آداب، وحقوق وأقضية، وشهادات ومعاملة مع الأمم... فالعدل هنا كلمة مجملة جامعة وهي بإجمالها مناسبة إلى أحوال المسلمين حين كانوا بمكة))<sup>24</sup>.

- 3- **قيمة المعروف:** ومن القيم الكبرى الجامعة لأصول التشريع الإسلامي، والتي تألفها النفوس بفطرتها وتتعرف عليها بعقولها (المعروف)؛ ((وهو الفعل الذي تعرفه النفوس أي لا تنكره إذا خُلِّتْ وشأنها بدون غرض لها في ضده))<sup>25</sup>. ومن الآيات المؤسسة لهذه القيمة كأصل من أصول التشريع التي تعقلها العقول الراجحة وتألفها النفوس الصافية، قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف: 199)، والعرف ((اسم مرادف للمعروف من الأعمال، والمعروف هو: كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه))<sup>26</sup>.

- 4- **قيمة الخير:** ومن أصول التشريع الدعوة إلى الخيرات والأمر بفعلها، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾<sup>27</sup> (الحج: 77)، وقال تعالى: ﴿وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا﴾ (النحل: 30)، فقد لخصت الآية مضمون ما نزل من القرآن في معنى (الخير). وقد ناسب أن يوصف القرآن في مرحلة ما قبل التشريع التفصيلي بهذا المعنى، لأنَّ ((في غريزة البشر حب المشاركة في الخير، لذلك تجد الصبي إذا رأى شيئا أعجبه، نادى من هو حوله ليراه معه))<sup>28</sup>. فهذا التأسيس المقاصدي لقواعد أصول التشريع العملي منهج تربوي سلك بالإنسان مسلك التدرج المرهني في التشريع، تمهيدا لمرحلة التشريع التفصيلي في العهد المدني. وبهذا المنهج ينتقل القرآن بالمؤمن من مرحلة التأسيس العقدي إلى مرحلة التجسيد العملي لمقتضيات العقيدة من خلال تشريع أصول الأحكام العملية.

فحينما يتقطن الإنسان إلى فطرية هذه القيم باستشعاره معانيها في النفس، ويعلم - مع ذلك - أنَّها مرادة لله فيه، ومقاصد له في خلقه، يدرك الإنسان مدى التوافق العجيب! بين ما تبتغيه النفس وبين ما يريد الخالق، فتتعمق معاني الألوهية في وجدانه، ويندفع - عندها - إلى تمثّل مقتضياتها العملية، لوجود توافق مقاصدي بين إرادة الإنسان وإرادة الله، لأنَّ القرآن يكشف عن نفس تلك المعاني الإنسانية كمقاصد لله في خلقه. وما

أفهمه من هذا التوافق العجيب بين ما بالنفس من دوافع، وما بالشرع من قيم وأحكام هو أقوى دليل على الخالق وعلى الحق الذي أنزله على عباده.

لذا نجد القرآن غالباً ما يذيل آيات الأحكام العملية بعبارة (لعلكم تعقلون) و(لعلكم تذكرون) و(إن كنتم مؤمنين)، مثل قوله تعالى بعد بيان مجموعة من الأحكام التشريعية العملية: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: 242)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: 90)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: 278)، ولعل هذا هو السرّ في أن يعتبر القرآن الكريم الأحكام التشريعية العملية (آيات..) لله تعالى لأنها تدل كل مؤمن ذاق طعمها واستشعر حلاوتها على أن هذا الدين حق، وأن الله تعبدنا لا لشيء غير سعادة الإنسان التي لا ولن يتمكن من بلوغها إلا عبر بوابة الالتزام بأحكام خالقه، ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد: 28).

كما يمكن أن نفهم سرّ التعبير على كلمة التوحيد بعبارة (أشهد) فهي من المشاهدة والشهود، لأنّ المؤمن بحق ينطق بها باعتبار ما يشاهده بعقله وحواسه من آيات الآفاق كأدلة كونية حسية، وباعتبار ما تشهد به أحواله النفسية الباطنية وما يشعر به من طمأنينة وسعادة في ظل الالتزام بأحكام شرع الله، فتجد النفس ربها من خلال ذاتها بشكل أعمق وأصدق وأقوى مما تجده من خلال غيرها من الأغيار، وحتى الكفار لا يستطيعون اجتناب ما بأنفسهم من يقين لتجذره في الفطرة البشرية، قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل: 14).

إلى هنا نكون قد عرفنا منذ النشأة الأولى للإنسان كيف صاغ الله بفعله التكويني كينونة الإنسان وفق دوافع وميولات فطرية. ثم كيف صبغ كينونته تلك بصبغة الإيمان، ممّا جعل الإنسان في نسخته الأصلية مؤمن بالفطرة مسلم بالقوة والكمون.

ورأينا بعد ذلك كيف جاء القرآن ليخاطب الإنسان وفق منهجية تناسب قدرته العقلية وبنيته النفسية بمضامين لا تصادم دوافعه النفسية الفطرية بل تعبر عنها بالذات، مما يجعل الإنسان يدرك ماهيته من خلال ذلك الخطاب... بعد كل هذا يمكن لنا أن ننقل إلى تطبيق الأسس والمرتكزات السابقة على أنموذج من نماذج هذا التشريع، وذلك لما له من صلة حيوية مباشرة بالحياة الاجتماعية والمساهمة الناجعة في الحركة العلمية، وتفعيل النشاط الاقتصادي للأمة، وإمداد قوتها العسكرية، مما يجعله ضمن المشاريع الحيوية ذات البعد الاستراتيجي للتنمية الشاملة إن تم ترشيد استثماره، ويتمثل هذا الأنموذج في الوقف: فما هي الأسس التي أرسى على أساسها التشريع الإسلامي الوقف؟ وما طبيعة هذه الأسس؟

#### أولاً- الأسس الاعتقادية للوقف

تنطلق فلسفة الإسلام في شؤون المال والملكية الفردية بشكل عام من المبادئ التالية:

- 1- الاعتقاد بأن المال والملك كله لله وحده، وهو من مقتضيات توحيد الربوبية. قال تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ (الشورى: 49)، وقال: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُنْزِلُ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران: 26).
- 2- أن يعتقد المسلم بأن علاقة الإنسان بهذا المال وبتلك الملكية علاقة المؤمن، فهو مجرد خليفة فيه مستأمن عليه، الواجب أن يتصرف فيه بمقتضى إرادة المستخلف والمالك الحقيقي له وهو الله، قال تعالى: ﴿آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ﴾ (الحديد: 7).

3- أن يعتقد أيضا أن كل مال مملوك يتعلق به حقان شرعيان؛ حق الله يتعدى أثره إلى بني جنسه من الفقراء والمحتاجين... وحق للمستخلف عليه الموكل به، ولكل مقداره ونصيبه من غير مئة ولا فضل، قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (القصص: 77).

### ثانيا- الأساس التشريعي للوقف (تشريع القواعد العامة: حب الخير = البر)

لقد رأينا في المرحلة الأولى من التشريع كيف أرست الشريعة الإسلامية قواعد عامة للتشريع؛ كالدعوة العامة إلى أفعال الخير وأعمال البر وصور الإحسان تأسيسا على دافع حب الخير (البر)، مما جعل مجموع أفراد الأمة في عهد النبي ﷺ تشرئب أعناقهم إلى معرفة أوجه البر والإحسان وأبواب الخير، فعلى مستوى هذا الأساس نجد القرآن يرفع مسؤولية الإنسان المؤمن إلى درجة الإحسان، وذلك بحكم المرتبة الإيمانية التي بلغها بعد أن ارتفع المؤمن إلى مستوى أصبحت فيه كل اهتماماته تحصيل كل معاني الخير والإحسان، والمعبر عنها في القرآن الكريم بـ (البر). وهذه هي مرتبة الإحسان. لما بلغوا ذلك خاطبهم الله تعالى حينئذ بقوله: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (آل عمران: 92)، فهذه الآية هي التي يُرجع إليها الفقهاء الأصل التشريعي للوقف، ومع دلالتها على الوقف بشكل ضمني، فإن هذه الآية في الحقيقة هي ثمرة ونتيجة للمنهاج التربوي العقدي بدءا من النشأة الأولى للإنسان، مرورا بكل مراحل التشريع القرآني.

فحينما نزلت هذه الآية وجدت الصحابة على أهبة الاستعداد بحكم التنشئة الإيمانية، وقد انعقدت قلوبهم على نيل البرّ ونشدان الإحسان، فاندفعوا يتنافسون على البذل والعطاء، لتأتي مواقفهم كنماذج حيّة لهذا المورد الاقتصادي. قال أنس فلما أنزلت هذه الآية ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ قام أبو طلحة إلى رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله أن الله تبارك وتعالى يقول ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ وأن أحب أموالي التي ببيرحاء [ بستان يتضمن ستمائة نخلة ] وإنما صدقة الله أرجو برها وذخرها عند الله فضعها يا رسول الله حيث شئت قال: فقال رسول الله ﷺ: بخ ذلك مال رابح ذلك مال رابح وقد سمعت ما قلت فيه وأني أرى أن تجعلها في الأقربين فقال أبو طلحة افعل يا رسول الله))<sup>29</sup>.

### ثالثا- الأسس النفسية: استثمار الدوافع النفسية في تشريع الوقف

لقد رأينا كيف أن الله قد فطر الإنسان في جبلته الأولى على دافع حب المال، ليندفع في مرحلة بلوغ السعي إلى جلب المال واكتسابه وجمعه. كما فطره على حب البقاء، ليتشبث بكل أسباب البقاء المتاحة. وجبله أيضا على حب الخير للقيام بكل أوجهه. وهذه الدوافع الثلاثة سنرى كيف يستثمرها الإسلام لنشر أعمال الوقف في المجتمع الإسلامي حتى صار خاصية للأمة.

ويبلغ الإسلام قمته حينما تتماهى في ظلها الدوافع الفطرية مع الأحكام الشرعية - بفضل توجيهات الإسلام- فتجدد يستثمر تلك الدوافع الفطرية في توظيف الأحكام الشرعية. نلاحظ مثلا كيف يراعي القرآن الكريم مجموع الدوافع الفطرية لدى النفس البشرية، مثل حب مضاعفة المال ودوام أثره كأثر لغريزة حب البقاء. فنلاحظ مثلا كيف يحفز القرآن المؤمنين على التنافس في الأوقاف - باعتباره وجها من وجوه الإنفاق في سبيل الله - من خلال غريزة حب المال والرغبة في مضاعفته فيقول تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (البقرة: 245)، قال القرطبي: (واستدعاء القرض في هذه الآية إنما هي تأنيس وتقريب للناس... والمراد بالآية الحث على الصدقة وإنفاق المال على الفقراء والمحتاجين)<sup>30</sup>.

كما نجده يوظف غريزة حب البقاء والدوام لنفس المقصد فيقول تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: 110)، علق القرطبي<sup>31</sup> على الآية بقوله ﷺ: (أيكم مال وارثه أحب إليه من ماله؟ قالوا: يا رسول الله: ما منا أحد إلا ماله أحب إليه، قال: فَإِنَّ مَالَهُ مَا قَدَّمَ، وَمَالُ وَارثِهِ مَا أُخْرَ)<sup>32</sup>، وقال أبو هريرة: (أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا مَاتَ قَالَ النَّاسُ مَا خَلَّفَ وَقَالَتِ الْمَلَائِكَةُ مَا قَدَّمَ)<sup>33</sup>.

وكنموذج لذلك في السنة استثماره صلى الله عليه وسلم لدافع حب البقاء وحب المال ليحفز المؤمنين من خلاله على صلة الرحم. فعن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ((مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ، وَأَنْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ))<sup>34</sup>، باعتبار أن صلة الرحم من الوسائل الغيبية التي جعلها الشارع الحكيم سببا في بسط الرزق وإطالة العمر للإنسان، كما وظف الرغبة في تنمية المال في الدعوة إلى الزكاة والنفقة. باعتبار أن الإنفاق في سبيل الله من الوسائل التي قدرها الله تعالى لتكون سببا في تنمية المال حتى أنه سمي الصدقة الواجبة بأثرها المترتب عنها وهو النماء (الزكاة). فعن أَبِي هُرَيْرَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: ((مَا مِنْ يَوْمٍ يُصْبِحُ الْعِبَادُ فِيهِ إِلَّا مَلَكَانِ يَنْزِلَانِ فَيَقُولُ أَحَدُهُمَا لِلَّهِمَّ أَعْطِ مُنْفِقًا خَلْفًا وَيَقُولُ الْآخَرُ اللَّهُمَّ أَعْطِ مُمْسِكًا تَلْفًا))<sup>35</sup>.

وأجلى نموذج في الإنفاق والبذل والإحسان الوقف في سبيل الله. فباعتبار دافع حب البقاء ورغبة الإنسان الجامعة في بقاء أثره أرشد الرسول ﷺ المسلمين إلى استثمار ذلك في تربية الأجيال ونشر العلم وحبس رؤوس الأموال في سبيل الله. لضمان استصحاب آثاره إلى ما بعد الموت استجابة لرغبة الإنسان الفطرية في الخلود والبقاء. فقال: (إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة إلا من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له).

بفضل هذه التوجيهات الربانية اندفع الصحابة يتنافسون على البذل والعطاء بحبس أموالهم رغبة في مضاعفته ودوام وخلود أثره، (قَالَ جَابِرٌ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ: مَا بَقِيَ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَهُ مَقْدَرَةٌ إِلَّا وَقَفَ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ فِي الْقَدِيمِ: بَلَّغَنِي أَنْ تَمَانِينَ صَحَابِيًّا مِنَ الْأَنْصَارِ تَصَدَّقُوا بِصَدَقَاتٍ مُحَرَّمَاتٍ)<sup>36</sup>. وبفضل هذا المنهج أقبل المسلمون على حبس أموالهم في سبيل الله وتتابع الأجيال بعد عصر الصحابة يندرون ممتلكاتهم لله عبر كل العصور الإسلامية إلى اليوم حتى صار للوقف مؤسسات ونظم رسمية تسهر على حسن استثمار أمواله وترشيد استغلاله في مختلف ميادين الخير والصالح العام. من خلال ما سلف ذكره تبينت لنا طريقة القرآن المتفردة في تشريع الأحكام وكيف أنه يسير - بفضل منهجيته في التشريع- بالنفس البشرية إلى مستوى يجعل حاجتها إلى الأحكام التكليفية كحاجتها إلى حاجاتها التكوينية (الغرائز) وقد وصل القرآن إلى تلك الغاية لأنه اتخذ من الدوافع الغريزية الفطرية للنفس البشرية منطلقا له وأسا للتشريع، وبذلك جاءت الأحكام متناغمة مع دوافع النفس، فتماهت حينئذ مطالب الهدى لله مع مطالب الهوى للنفس البشرية. وعليه فإنه لا يمكن لأي منظومة تشريعية بشرية أن تقترب أو مجرد أن تشبه ولو من بعيد لمنظومة الشريعة الإلهية في شكلها المنهجي أو في طبيعتها أهدافها ونتائجها الواقعية، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: 50). والله أعلم وأحكم.

الخاتمة:

من خلال عرضنا السابق لأسس تشريع الوقف في الإسلام يمكننا الوقوف على النتائج التالية:

- 1- أن للقرآن منهجا متفردا في تشريع الأحكام، حيث لا يتأتى لأي منظومة قانونية أن تقترب من مستواها، سواء في صيغتها أو توافقها مع النفس البشرية أو في نتائجها الواقعية ولو كان البشر بعضهم لبعضهم ظهيرا.
- 2- توافق العجيب بين الأحكام التشريعية كأوامر إلهية وبين الدوافع النفسية كمطالب للنفس البشرية، إلى درجة تماهي بينها حتى تتحول من صورة الالتزام الشرعي إلى صورة الإلزام بدافع ذاتي، لتوافق مطالب الهدى فيها مع مطالب الهوى للنفس حتى صارت الأحكام التكوينية بمصابة الامتداد الطبيعي للمطالب النفسية.
- 3- أن أي حكم تكليفي حينما يجسد في أرض الواقع عبر تلك الأسس ووفق الطريقة والأسلوب المبينة في المقال سيأتي ثماره ويحقق نتائجه على مستوى حياة الأمة بأفضل صيغة.
- 4- أن شيوع ثقافة الوقف والحُبس في بداية عهد الإسلام - خاصة في عهد الصحابة - إنما هو بفضل تفاعل الصحابة الكرام مع الخطاب التكويني وفق الأسس السابقة، فكان لذلك الأثر المباشر في انتشاره حتى صار من أهم المصادر المالية لتحقيق التنمية الشاملة في حياة المسلمين.

#### التوصيات:

- وعلى إثر هذه النتائج يمكننا أن نخلص إلى التوصيات التالية:
- 1- نظرا لأهمية بيان الأسس النفسية في تشريع الأحكام - كما رأينا- فإنه يحسن في الدراسات الفقهية والأصولية الاشتغال على دراسة ما يتعلق بالدوافع النفسية الفطرية لدى الإنسان، باعتبارها الأرضية التي يتأسس عليها الخطاب التكويني.
  - 2- ضرورة إعادة الوصل بين العلوم الإسلامية كعلم العقيدة وعلم الفقه والأصول وعلم التصوف حتى يكون للخطاب التكويني طعمه الإيماني ويكون للحكم التكويني الأثر المباشر في واقع الأمة.
  - 3- ضرورة توظيف العلوم الإنسانية والاجتماعية، كعلم النفس وعلم الاجتماع في الدراسات الإسلامية باعتبار أن موضوعها يمثل المجال الطبيعي لتنزيل الأحكام التكوينية. وهذه العلوم قد تكشف لنا من جهة أخرى عن جانب من آيات الله في عالم الأنفس التي وعظ الله عباده باستمرار تجليها في عالم الأنفس وعالم الآفاق.
  - 4- أما الضرورة السابقة تدفعنا إلى ضرورة أخرى وهي أسلمة العلوم الإنسانية وغربلتها حتى يتسنى للأمة الاشتغال عليها كعلوم إسلامية كما حدث مع المنطق الأرسطي الفلسفة اليونانية.

#### قائمة المصادر والمراجع

- 1- البخاري (محمد بن إسماعيل)، الجامع الصحيح، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
- 2- بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن)، القرآن وقضايا الإنسان، دار المعارف، القاهرة، (دون تاريخ).
- 3- البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين)، شعب الإيمان، باب: الزهد وقصر الأمل، ت: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض، ط1، 2003م.
- 4- ابن حنبل (أبو عبد الله أحمد بن محمد)، الزهد، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1999م.
- 5- راجح (أحمد عزة)، علم النفس الصناعي: المواءمة المهنية - الهندسة البشرية - العلاقات الإنسانية، الدار القومية للطباعة والنشر، ط2، 1985م.
- 6- الرازي (محمد فخر الدين بن ضياء الدين)، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: د أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط1، 1987م.
- 7- رضا (محمد رشيد)، تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ط2، 1947م.

- 8- الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمرو)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ.
- 9- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت القاهرة، ط7، 1412هـ.
- 10- الشربيني (شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م.
- 11- طه عبد الرحمن، روح الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012م.
- 12- ابن عاشور (محمد الطاهر)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- 13-
- 14- العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- 15- القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد)، الجامع لأحكام القرآن، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م.
- 16- القسطلاني (أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط7، 1323هـ.
- 17- مالك بن أنس، الموطأ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، 1985م.
- 18- ابن المبارك (أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك)، الزهد، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- 19- الإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- 20- مطهري (مرتضى)، الإنسان والقرآن، دار التيار الجديد للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.
- 21- ابن منظور (محمد بن مكرم، أبو الفضل، جمال الدين)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، د.ت.

## الهوامش:

- 1- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: الإيمان، باب: حلاوة الإيمان، م1، ص12.
- 2- القسطلاني (أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط7، 1323هـ، م1، ص97-98.
- 3- الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ، م14، ص276.
- 4- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت - القاهرة، ط7، 1412هـ، م3، ص1297.
- 5- طه عبد الرحمن: روح الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012م، ص369.
- 6- إشارة إلى قوله ﷺ: "إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْعِلْ فِيهِ بِرَفْقٍ، وَلَا تُبَعْضْ إِلَى نَفْسِكَ عِبَادَةَ اللَّهِ، فَإِنَّ الْمُنْتَبِتَ لَأَرْضًا قَطَعٌ، وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى". البيهقي، شعب الإيمان، باب القصد في العبادة، م5، ص365.
- 7- لذا نجد أحيانا ما تسبق إرادة الإنسان ورغبته الإفصاح عن الحكم الشرعي قبل نزوله، كما حدث مع سيدنا عمر في مسألة تحريم الخمر حينما قال: اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا، فلما نزل حكمها قال عمر رضي الله عنه: انتهينا انتهينا)، انظر: تفسير القرطبي، م6، ص286.
- 8- (بنت الشاطي) عائشة، القرآن وقضايا الإنسان، دار المعارف، القاهرة، (دون تاريخ)، ص134.
- 9- الهرري (محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الشافعي)، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، ط1، دار طوق النجاة، بيروت لبنان، 2001م، م30، ص257.
- سيد قطب: في ظلال القرآن، ط7، دار الشروق، بيروت، 1412هـ، ج6، ص3715.
- 10- انظر تفسير الآية محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، ج3، ص240.
- 11- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، ج3، ص240.



- 12- د. أحمد عزة راجح، علم النفس الصناعي: الموائمة المهنية - الهندسة البشرية - العلاقات الإنسانية، ص 402.
- 13- فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ص 61.
- 14- أنظر: مرتضى مطهري، الإنسان والقرآن، ص 16 وما بعدها.
- 15- د/ الزين (عاطف)، مدخل إلى علم النفس، ص 59.
- 16- وقد كان سببا لأول معصية لله سبحانه وتعالى من طرف إبليس في قصة السجود لآدم حينما قال: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (ص: 76).
- 17- أنظر عاطف الزين، مدخل إلى علم النفس، ص 59.
- 18- صحيح البخاري: كتاب تفسير القرآن، باب: (لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٍ لِلنَّاسِ لِلَّذِينَ أُولُوا الْأَلْبَابَ). م، 6، ص 76.
- 19- صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين...، م، 2، ص 100.
- 20- وسيستثمر هذه المهارة في مرحلة التشريع العملي وذلك بالتعقيب على آيات الأحكام بصيغة (لعلكم تعقلون) ويستحثهم على الالتزام بصيغة (إن كنتم مؤمنين) وب (إن كنتم تعلمون) كما في البقرة: 242 والأنعام: 151 والبقرة 278 والأعراف: 85.
- 21- طه عبد الرحمن، روح الدين، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2012م، ص 452-453.
- 22- ابن المبارك (أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك)، الزهد، باب التحضيض على طاعة الله، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، م، 1، ص 12.
- كما أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في الزهد، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1999، ص 130.
- 23- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407، م، 1، ص 37.
- 24- ابن عاشور، المصدر السابق، ج 14، ص 254 - 255.
- 25- ابن عاشور، نفس المصدر، ج 9، ص 227.
- 26- ابن منظور، لسان العرب، باب العين، مادة (عرف).
- 27- وقد اختلف المفسرون حول كونها مكية أو مدنية. روي عن ابن عباس ومجاهد وعطاء بأنها مكية إلا ثلاث آيات من قوله تعالى: ((هَذَانِ حَصْمَانُ)) إلى ((وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ)) ابن عاشور، المصدر السابق، ج 17، ص 180.
- 28- ابن عاشور، المصدر السابق، ج 4، ص 36.
- 29- موطأ الإمام مالك، باب الترغيب في الصدقة، م، 2، ص 119.
- 30- القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد)، الجامع لأحكام القرآن، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964، م، 3، ص 240.
- 31- نفس المصدر
- 32- البخاري: الجامع الصحيح، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة، 1422هـ. م، 8، ص 93.
- 33- البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين)، شعب الإيمان، باب: الزهد وقصر الأمل، ت: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، ط1، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض، 2003م، م، 13، ص 84.
- 34- صحيح البخاري، كتاب: البيوع، باب من أحب البسط في الرزق، م، 3، ص 56.
- 35- صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب: في المنفق والممسك، م، 2، ص 700.
- 36- الشربيني (شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م، م، 3، ص 523.

## حقيقة اليمين عند المالكية

### The definitions of swearing by God at Maliki Madhab

د/ محمد مهدي لخضر بن ناصر

LALHDAR BENNACEUR Mohammed Mehdi

جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان

مخبر المرجعيات الفلسفية والفنية للتفكير البلاغي والنقدي في الجزائر

Mohammedmehdi.lakhdarbennaceur@univ-tlemcen.dz

تاريخ الإرسال: 2023/03/15 تاريخ القبول: 2023/08/14

#### الملخص:

يعتبر موضوع الأيمان موضوعا حيويا واقعيا، فقد ألفت السنة الناس كثرة القسم بالله أو بغيره ولانت به، على اختلاف مستوياتهم الثقافية والدينية والسياسية وغيرها، فجعلوا الله عرضة لأيمانهم وأسرفوا في ذلك، مع أن تقديس الله وتعظيم شعائره يقتضي التقليل من ذلك بل ينافية إلا فيما وجبت فيه اليمين، وبناء على هذا فإنني رمت البحث في إحدى جنبات هذا الأمر الجلل، وحاولت التركيز على ما هو أليق وأولى بالبيان والإيضاح ألا وهو حقيقة اليمين عند فقهاء المذهب؛ فعرفت اليمين، كما أوردت النقود والردود على التعاريف المذكورة، إلى أن خلصت إلى التعريف المختار، ثم ذيلته ببعض الألفاظ ذات الصلة، متكئا على المنهج الاستقرائي فيما فرضه الاستقراء، ومتوسلا في ذلك بأدوات التحليل والنقد، ومتذرا أحيانا بالاستنباط بغية الوقوف على الراجح من الخلاف؛ وقد انتهيت فيه إلى أن اليمين تحتاج إلى تعريف برسم أو حد، ولا يقتصر في ماهيتها على الحلف بالله أو بصفة من صفاته سبحانه وتعالى، بل لا بد من إدراج التعليق - سواء كان تعليق قربة أم تعليق حل عصمة - في معناها ومفهومها، وهذا هو صنيع الأكثرين من فقهاء المذهب.

**الكلمات المفتاحية:** اليمين؛ الالتزام؛ التعليق؛ المالكية.

#### Abstract:

The topic of swearing in God is a vital and realistic issue and the people used to overdo it; Although the glorification of God entails that we underestimate the oath by Him; Then the conflict of interests among people pushes them to transgress the rights of one another, and one of them may deny a right, which he has no right to, Therefore, this study was looking at defining the oath by God in the Maliki school of thought.

**Key words:** Swearing; Commitment; Comment in terms; Maliki Madhab

#### المقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا تجد له ولما مرشدا، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وسلم تسليما كثيرا. وبعد،

فقد اقتضت الحكمة الإلهية أن يتعامل الناس بينهم بالنكاح والطلاق والأخذ والعطاء والبيع والشراء، ويصدر عنهم نتيجة هذه التعامل أو العشرة أيماناً قد يقيدون بها حرية من كانوا تحت أيديهم أو حل رابطة من كانوا في عصمتهم، وأحيانا أخرى يقصدون بها توثيق معاملاتهم وحفظ حقوقهم؛ وكما أنّ هذه الأيمان

قد تكون على وجه الرضا والتراضي، فكذلك تنشأ على وجه المشاحة والمكايسة، وفي حالات أخرى يكون الغضب حاملا عليها، فيتلفظون -والحال كذلك - بأيمان لا يعرفون حكمها وقد لا يستطيعون أيضا الوفاء بالالتزامات الناشئة عنها.

والأصل في المسلم ألا يُقدّم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه، وذلك في كل ما يصدر عنه من عقود أو تصرفات أو التزامات؛ ومن هذا المنطلق ارتأيت صرف جهدي للبحث في هذه القضية المهمة جدا ألا وهي حقيقة اليمين، راجيا من الله أن يكون عملي نافعا لطلبة العلم الشرعي بشكل خاص وللأمة بشكل عام؛ وأيضا لعدم وجود دراسة أكاديمية فقهية مذهبية -حسب اطلاعي- تتناول هذه الجزئية، وددت القيام - بعد استشارة واستشارة وطول تأمل- الكتابة في هذا الموضوع في إطار مذهبي ليحسن الضبط ويحكم الربط، سائلا المولى عفوه وجوده وكرمه، وقد جاء العنوان كالتالي: حقيقة اليمين عند المالكية.

### أهمية الموضوع:

تظهر أهمية البحث في هذا الموضوع فيما يلي:

**أولاً:** لا يخفى على أحد في هذه الأزمنة أنه قد كثرت فيه الأيمان والالتزامات، تجري على ألسنة الناس، وتعقدها قلوبهم وأفئدتهم، لذا كانت الحاجة ماسة وداعية إلى إعداد بحث يتناول ماهيتها وحقيقتها.

**ثانياً:** كون الأيمان مسألة ينبغي الاعتناء به، وذلك لكثرة وقائعها وتشعب فروعها.

**ثالثاً:** إن تضارب المصالح بين الناس يدفعهم عادة إلى التعدي على حقوق بعضهم بعضاً، وقد ينكر أحدهم حقاً، وهو يعلم أنه ليس له منه شيء، لذا شرعت اليمين، لتجعل المتخاصمين يقفان في لحظة أمام الله، لعل ذلك يكون رادعاً لهم وكابحاً لجماحهم في الرغبة للوصول إلى ما ليس لهم، وفي هذه الحالة تترتب آثار في الوفاء أو الحنث لا بد من بحثها وبيان تكييفها الفقهي.

**رابعاً:** هناك أيضاً من الناس من يجري اليمين على لسانه من غير قصد ولا نية، ومنهم من اعتاد الحلف بأساليب تعليقية التزامية كالتعليق بالطلاق والعتاق ونحوها؛ فكل هذا يستدعي عناية الباحثين من أجل الكشف عن مراد الشارع في هذه القضايا.

### إشكالية الدراسة:

تتمحور إشكاليته حول السؤال الجوهرى التالي: ما حقيقة اليمين عند فقهاء المذهب المالكي؟ وما أوجه اختلافهم في تقرير ماهيتها؛ لا سيما وأن الحدود التي ذكروها قد لا يستطيع استيعابها ولا عقلها كثير من طلبة العلم الشرعي فضلا عن غير المتخصص في الدراسات الشرعية.

### أهداف البحث:

يمكن حصر أهداف هذا البحث في النقاط الآتية:

- تيسير سبل الوصول إلى الحكم الشرعي في باب الأيمان بعد تصور حقيقته.
- معرفة الراجح من الأقوال، خاصة مع كثرة الخلاف في حد اليمين، وأيضا المسائل الفقهية المتعلقة به.
- إيراد أمثلة تطبيقية من كتب الفقهاء تزيد من البحث وضوحاً وجلاءً.
- ذكر أمثلة معاصرة خاصة ما ارتبط منها بفيروس كورونا لإضفاء صبغة معاصرة على البحث.
- إرشاد طالب العلم إلى الطريق الأصوب والهدى الأقوم فيما يتعلق بحقيقة اليمين وماهيتها.

## الدراسات السابقة:

يمكن أن تجعل هذه الرسائل والدراسات أزواجا ثلاثة هي:

### أولا: الرسائل التي تناولت مبحثا من مباحث الأيمان

وهذه الرسائل هي:

**الرسالة 01:** بعنوان: أحكام الاستثناء في اليمين في الشريعة الإسلامية – دراسة فقهية مقارنة - للأستاذ إسماعيل شندي، مجلة جامعة النجاح للأبحاث في العلوم الإنسانية المجلد 20 (1) 2006م؛ وقد اقتصر فيه على أحد أنواع الاستثناء وهو الاستثناء بالمشيئة ولم يتعرض للاستثناء بـ إلا وأخواتها. - وهو قصور ذاتي، يتعلق بذاتيات الموضوع الذي هو قيد البحث والدراسة.

**الرسالة 02:** عنوانها: حكم اليمين المعلق في الشريعة الإسلامية - دراسة فقهية مع القانون -، للدكتور محمد محمود عبود، كلية أصول الدين قسم العقيدة، مجلة الجامعة العراقية، ع: (2/28)؛ وقد قصد صاحبها ابتداء الكلام على أحد أنواع اليمين - وهي اليمين التعليقية الالتزامية - ولم يتكلم على أحكام النوع الأول وهو القسم بالله أو بصفة من صفاته؛ ومما يتَّجه على هذا العمل أنه لم يتكلم عن شروط اليمين ولا الأركان، كما اقتصر أيضا في الأيمان المعلقة على ما كان المعلق فيها ظاهرا أو طلاقا، ولم يتكلم عن العتاق والكفر وغيره، هذا إذا نظرنا إلى مذاهب الفقهاء من حيث الجملة، لأنَّ المالكية يقتصرون في الأيمان المعلقة على العتاق والطلاق دون سواها. - وهو قصور ذاتي أيضا كسابقه أيضا.

### ثانيا: الرسائل التي تناولت الأيمان استقلالا

**الرسالة 01:** وهي بعنوان: الأيمان في القرآن - دراسة تفسيرية - للدكتور عادل بن علي بن أحمد الشدّي - مطبوع - طبعة مدار الوطن للنشر بالرياض ضمن سلسلة بحوث منهجية في الدراسات التفسيرية. وهي - كما ترى - دراسة تفسيرية موضوعية، فلم تعن بكلام وأقوال الفقهاء واختلافاتهم المثبتة في كتبهم في المسائل المتعلقة بالأيمان بتفصيلاتها.

وقد حاول صاحبها - كما ذكر في مقدمته- الرجوع إلى الأصل في التفسير: وهو تفسير القرآن بالقرآن، فالسنة النبوية، فأقوال الصحابة، فأقوال التابعين، مع ربط المعنى الشرعي بالمعنى اللغوي للألفاظ؛ وكان أيضا يتلمس التوجيهات القرآنية بشأن اليمين قبل وأثناء وبعد وقوعها - وليس هذا شأن الدراسات الفقهية-.  
**الرسالة 02:** وقد كان عنوانها: الأيمان - دراسة حديثة موضوعية - لأحمد صالح أحمد، إشراف الدكتور خالد خليل علون، وهي رسالة ماجستير تخصص أصول الدين، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية في نابلس فلسطين، 2012.

وقد تناول في الفصل الأول تعريف اليمين ومشروعيتها، وفي الفصل الثاني: الأحاديث التي تناولت لفظ اليمين ودرستها ثم ألحقها في الفصل الأخير مسائل متفرقة كتكرار الحلف وإبرار القسم، الاستحلاف، الاستثناء، الكفارات.

ومما يتوجّه عليها أنه أتى على الماهية التي يراها محل اتفاق - والأمر ليس كذلك؛ فضلا عن أنه لم يرتب مسائلها ترتيبا فقهيا، فكانت متفرقة كثيرا، ولعل ما يشفع له أنها دراسة حديثة كما تقدم؛ ثم إنه أيضا اقتصر على ما كان من قبيل القسم بالله دون أيمان التعليق.

### ثالثا: الرسائل التي تناولت الأيمان والنذور معا

في الواقع لم أجد - حسب اطلاعي - رسائل أكاديمية جمعت مسائل الأيمان والنذور في محل واحد، غير هذين الكتابين والرسالة التي عننت بجمع ما انفرد به المالكية فيهما.

**الكتاب 01:** وعنوانه: كتاب الأيمان والندور للدكتور محمد عبد القادر فارس، دار الأرقم عمان، ط1، (1399هـ، 1979م)، وقد اقتصر على ما كانت اليمين فيه من قبيل القسم بالله دون أيمان التعليق. كما أنه لم يؤلف بطريقة أكاديمية - وإن كان أحيانا يحيل إلى المصادر التي استقى منها المعلومة؛ ثم إنه في الإحالة يحيل غالبا إلى كتب الشافعية ثم الحنابلة وبدرجة أقل الحنفية وأخيرا المالكية.

**الكتاب 02:** وهو كتاب الأيمان والندور لأبي عبيد القاسم بن سلام، ذكره صاحب كشف الظنون لكني بحثت عنه فلم أجده، ولست أدري إن كان مطبوعا أم ليس كذلك. [ينظر: كشف الظنون، حاجي خليفة، 1401/2، ط دار الكتب العلمية].

**الرسالة الأخيرة:** وقد كانت حول: مفردات المالكية في الأيمان والندور - جمعا ودراسة - وهي عبارة بحث تكميلي مقدم لنيل شهادة الماجستير في الفقه المقارن، من إعداد فهد بن ناشي الخالدي، إشراف الدكتور يوسف بن عبد الرحمن الرشيد، (1431هـ، 1432هـ)، المعهد العالي للقضاء قسم الفقه المقارن، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.

#### خطة البحث:

**مقدمة:** وتشمل على التعريف بالموضوع وبيان أهميته والإشكالية وكذا أهداف البحث ثم الدراسات السابقة، فالخطة وأخيرا المنهج المتبع.

#### المبحث الأول: تعريف اليمين

المطلب الأول: اليمين في اللغة

المطلب الثاني: اليمين في الاصطلاح عند المالكية

المبحث الثاني: النقود والردود على الحدود مع بيان الحد المختار

المطلب الأول: النقود والردود على الحدود.

المطلب الثاني: بيان الحد المختار.

المبحث الثالث: بيان الألفاظ ذات الصلة

المطلب الأول: ما استقل من المصطلحات من حيث اللفظ والمحل دون المعنى.

المطلب الثاني: ما لم يستقل من المصطلحات إلا أنه لحقت بها بعض الأوصاف اقتضت أن تكون لها أحكام خاصة.

**خاتمة:** وفيها أهم النتائج المتوصل إليها.

#### المنهج المتبع:

سأعتمد أساسا في هذا البحث على المنهج الاستقرائي فيما فرضه الاستقراء، -أي: فيما يتعين فيه الاستقراء، فإن كان الاستقراء مستحبا أو مباحا أو كان مكروها كأن يرى القارئ أو الناقد في أعماله حشوا فلا سبيل إليه والحال كذلك، وذلك نحو إيراد الحدود المختلفة لفظا والمتفقة معنى، ولذا فلا يصح الاعتراض بالاكْتفاء بإيراد بعضها، -إذ إن أقلها يكفي، وكلها لا تسمن ولا تغني-؛ كما أستعين بالمنهج التحليلي وذلك من أجل محاولة بيان معاني القيود والمحترزات التي دلّ عليها كل لفظ من ألفاظ الماهية؛ وأحيانا أتذرع بالاستنباط بغية الوقوف على الراجح من الأقوال فيها.

هذا ونسأل الله الكريم رب العرش العظيم أن يجعل هذا العمل في ميزان حسناتنا، وأن يوفقنا لما يحب ويرضى، وأن ينفع بهذا البحث كاتبه وقارئه، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

## المبحث الأول: تعريف اليمين

### المطلب الأول: اليمين في اللغة

ترد مادة "ي م ن" في اللغة، ويُراد بها عدة معانٍ، لعلَّ من أهمها: البركة، والجارحة، والجهة، والقوة، والحلف والقسَم؛ وهنا بيانٌ وتفصيلٌ لهذه المعاني - مع الإحالة إلى مواضعها من كتب أهل اللغة وأصحاب المعاجم -:

1. البركة؛ يقال: فلان يُتَيَّمَنُ برأيه، أي: يُتَبَرَكُ به<sup>(1)</sup>.
2. واليَمَنُ: خلاف الشؤْم<sup>(2)</sup>، قال المُرَقَّشُ:  
ولقد غَدوتُ، وكنتُ لا ... أغدو على واقٍ وحائمٍ  
فإذا الأشائمُ كالأيامن ... والأيامنُ كالأشائم<sup>(3)</sup>.
3. واليَمَنُ بلاد للعرب؛ - قيل: سميت بذلك لأنها عن يمين الشمس عند طلوعها، وقيل: لأنها عن يمين القبلة<sup>(4)</sup>؛ ورجل يَمَانُ يراد به من انتسب إلى بلاد اليمن، كان في الأصل يمني، ويقال أيضا الأيامن؛ قال الكُمَيْتُ:  
وَرَأَتْ قُضَاعَةَ فِي الْأَيَامِنِ ... رَأَى مَثْبُورٍ وَثَائِرٍ<sup>(5)</sup>.  
يعني في انتسابها إلى اليمن، كأنه جمع اليمن على أيمن ثم على أيامن<sup>(6)</sup>.
4. واليمين: الجارحة من يد الإنسان وغيره<sup>(7)</sup>، وفي الحديث: «كَانَ ﷺ يُحِبُّ التَّيْمَنَ فِي شَأْنِهِ كُلِّهِ»<sup>(8)</sup>؛ أي: الابتداء في الأفعال باليد اليمنى والرجل اليمنى والجانب الأيمن<sup>(9)</sup>.
5. واليمين أيضا: ترد بمعنى الجهة، وهي خلاف الشمال<sup>(10)</sup>؛ ففي الحديث: «فَيَنْظُرُ أَيَمَنَ مِنْهُ فَلَا يَرَى إِلَّا مَا قَدَّمَ»<sup>(11)</sup>.
6. الحلف والقسَم؛ - والجمع أيمن وأيمان - لأنه يكون بأخذ اليمين<sup>(12)</sup>، ففي قوله ﷺ: «فَرَأَعَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ» [الصفات: 93]؛ أي: بيمينه التي حلف حين قال -في قوله ﷺ: «وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ» [الأنبياء: 57]<sup>(13)</sup>.
- وسميت اليمين بذلك: لأنهم كانوا إذا تحالفوا ضرب كل امرئ منهم يمينه على يمين صاحبه، وقال بعضهم: قيل للحلف يمينا باسم يمين اليد، لأنهم كانوا يبسطون أيماهم إذا حلفوا وتحالفوا وتعاقدوا وتبايعوا.
7. اليمين: القوة والقدرة<sup>(14)</sup>؛ ومنه قول الشَّمَّاحِ:  
إذا ما راية رفعت لمجد ... تلقاها عرابية باليمين<sup>(15)</sup>.
- أي: بالقوة؛ ولذا سمي العضو يمينا لوفور قوته على اليسار<sup>(16)</sup>؛ ومنه قوله ﷺ: «لَأَخْذُنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ» [الحاقة: 45]، أي: بالقوة، ولما كان الحلف يقوي الخبر من الوجود أو العدم سمي يمينا، فعلى هذا التفسير يكون التزام الطلاق أو العتق وغيرهما يمينا<sup>(17)</sup>.
8. اليمين: المنزلة الحسنة؛ يقال: هو عندنا باليمين أي: بمنزلة حسنة<sup>(18)</sup>.
9. والتَّيْمَنُ: الموت؛ يقال: تيمن فلان تيمنا إذا مات، والأصل فيه أنه يُوسدُ على يمينه إذا مات في قبره<sup>(19)</sup>.
10. اليُمْنَةُ واليَمْنَةُ: ضرب من بُرود اليمن<sup>(20)</sup>.

### المطلب الثاني: اليمين في الاصطلاح

قبل الشروع في عرض ماهية اليمين في اصطلاح فقهاء المالكية تعين علينا ذكر توطئة في بيان مسالك المالكية في تعريفها.

لفقهاء المالكية في هذا الباب ثلاثة مسالك، هي كالتالي:

### المسلك الأول: أن اليمين لا تُحدّ

نقل عن ابن عبد السلام أن اليمين لا تحتاج إلى تعريف برسم ولا حدّ، لاشتراك الخاصة والعامة في معرفتها، ولأن معناها ضروري فلا يحتاج فيها إلى تعريف(21). وهذا -لا شكّ- قول ضعيف، لأنّ تعريف اليمين مختلف فيه، وكل مختلف فيه نظري يحتاج إلى حد وماهية(22).

### المسلك الثاني: مسلك من يرى أن التعليق ليس من اليمين

وهو رأي ابن رشد، والقرافي، وخلييل وبعض شراح المختصر - كما سنراه بعد عرض تعاريفهم لليمين -، وهؤلاء قصرُوا اليمين على الحلف بالله أو بصفة من صفاته سبحانه وتعالى، ولم يروا أنّ التعليق -سواء كان تعليقاً قربة أم تعليقاً حلّ عصمة- من اليمين في شيء(23).

### المسلك الثالث: مسلك من يرى أن التعليق من اليمين

وهو مذهب الأكثرين(24)؛ واستدلوا على تجويز إدخاله فيها - أعني: إدخال التعليق في اليمين-، بقوله ﷺ: «مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيُحْلِفْ بِاللَّهِ أَوْ لِيَصُمْتُ»(25)، فسَمَى الحالفَ بغير الله حالفاً(26). ثم اختلف هؤلاء في اليمين؛ هل هي حقيقة في التعليق أم مجاز فيه؟، على قولين(27):  
أ. اليمين حقيقة في التعليق، لأنّ التعليق يلزم من غير احتياج إلى نية، والمجازات لا تكون لازمة إلا مع النية.

ب. اليمين حقيقة في القسم مجاز في التعليق، وهو في التعليق يلزم من غير نية لأنّ المجاز راجح على الحقيقة فيه، وتصرف إليه غالباً.  
تنبيه:

ذكر ابن عرفة أن اليمين تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قَسَم، والتزام مندوبٍ غير مقصودٍ به القربة، وما يجب بإنشاءٍ معلقٍ بأمرٍ مقصودٍ عدمه(28). وهذا لا يُخرجه عن مذهب الأكثرين، لأنهم يُقسّمون التعليق إلى قسمين: تعليق قربة وتعليق حل عصمة، بالإضافة إلى القسم بالله، فكانت القسمة أيضاً ثلاثية عندهم، ولا اختلاف بينهم وبين ابن عرفة في هذا الجانب.

والآن بعد ذكر هذه المسالك، ثم التنبيه على قسمة ابن عرفة سنستعرض تعريفات فقهاء المالكية لليمين مع شرحها وإيراد الاعتراضات عليها، ثم اختيار وترجيح واعتماد أحدها؛ كما أنه سيتم ترتيب هذه الحدود والمفاهيم بحسب تواريخ وفيات أصحابها، الأقدم فالأقدم.  
وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

### التعريف الأول: لأبي بكر بن العربي (ت: 543هـ).

أ. اليمين: هي رَبطُ العقدِ بالامتناع والترك أو بالإقدام على فعلٍ بمعنَى مُعْظَمِ حَقِيقَةٍ أو اعتقاداً(29).  
ب. شرح التعريف وفيما يلي شرح لقيود ومحترزات هذا التعريف(30):  
قوله: "ربط" المراد بالربط ههنا التقييد.

قوله: "العقد" وأريد بالعقد هنا النية والعزم، وليس المعنى الاصطلاحي له، ولو سلمنا أنه ينصرف إلى المعنى الاصطلاحي فإن إطلاق لفظ العقد على اليمين يكون على سبيل المجاز، لأنّ العقود يشترط فيها الإيجاب والقبول، واليمين لا يفتقر فيه إلى قبول.

قوله: "بالامتناع والترك"، كقول القائل: -على سبيل الاحتياط خوفا من عدوى الإصابة بفيروس كورونا- والله لا أخرج من الدار.

قوله: "أو" لا تضر في الحدود لأنها للتنويع وليست للشك.

قوله: "بالإقدام" أي: الإقبال، كقول القائل: والله لأذهبن لإجراء فحص فوري شامل.

قوله: "على فعل"، المراد بالفعل هنا ما يشمل الأفعال والأقوال، مثال الأفعال: والله لا أدخل الأمانة التي يكثر فيها اجتماع الناس، ومثال الأقوال: والله لا أنصح محمدا بأخطار الفيروس، لأنه متهور ولا يأبه به ولا يأخذ احتياطاته منه، -إذ إن الكلام هو فعل اللسان.

قوله: "بمعنى معظم حقيقة"، كقوله: والله لا ذهبت إلى المسجد-لأنه صار مظنة لانتشار العدوى-، لأنّ معظم حقيقة هو الله العلي العظيم.

قوله: "أو اعتقادا"، والمعظم اعتقادا، كقوله: إن ذهبت إلى مدينة البليدة فأنت طالق -لأنه البليدة هي من بؤر الوباء- والطلاق معظمّ عنده، لاعتقاده عظيم ما يخرج عن يده فيه، وكذلك الحرية.

#### التعريف الثاني: لشهاب الدين القرافي (684هـ)

أ. اليمين: هي "جملة خبرية وضعاً، إنشائية معنًى، متعلقةً بمعنى مُعظمٍ عند المتكلم، مؤكدةٌ بجملة أخرى من غير جنسها"<sup>(31)</sup>.

ب. شرح التعريف وإليك بيان معاني القيود والمحترزات الواردة في هذا التعريف<sup>(32)</sup>:

قوله: "جملة خبرية وضعاً"؛ يعني أنّ صيغة اليمين تكون جملة خبرية من حيث التركيب.

وقوله: "إنشائية معنًى"؛ يشير إلى أنّ الصيغة هي صيغة خبرية من حيث التركيب، لكنها من حيث المعنى هي إنشائية، لأنها لا تحتل التصديق والتكذيب. كقولنا: "والله"، فهي صيغة خبرية من حيث التركيب لكنها إنشائية من حيث المعنى فهي لا تحتل التصديق والتكذيب.

وقوله: "متعلقةً بمعنى مُعظمٍ عند المتكلم"؛ وقد خصص الشرع هذا المعنى، وهو أن يكون المعظم ذات الله أو صفاته العلى.

وقوله: "مؤكدةٌ بجملة أخرى من غير جنسها"؛ احتراز من تكرار القسم، فإنه لا يسمى حلفاً إلا إذا ذكر المحلوف عليه.

#### التعريف الثالث: لابن راشد القفصي (736هـ)

أ. اليمين: هي الحلف بمُعظم تأكيداً لدعواه أو لما عزم على فعله أو تركه<sup>(33)</sup>.

ب. شرح التعريف:

قوله: "هي الحلف بمعظم"؛ والمعظم -كما رأينا عند القرافي هو ذات الله وصفاته العلى، وعند ابن العربي على ضربين: الحقيقي والاعتقادي.

وقوله: "تأكيداً لدعواه"؛ يدخل فيه الأيمان الماضية وأيضا يمين القضاء.

قوله: "أو لما عزم على فعله أو تركه"؛ يدخل في الأيمان المسندة زمنياً للحال والمآل.

التعريف الرابع: لخليل بن إسحاق (776هـ):

أ. اليمين: هي تحقيق ما لم يجب بذكر اسم الله أو صفته<sup>(34)</sup>.

ب. شرح التعريف وفيما يلي شرح لقيود ومحترزات هذا الحد<sup>(35)</sup>:



قوله: "تحقيق ما لم يجب"، أي: تقرير ما لم يجب وقوعه، بأن احتمل الموافقة والمخالفة، فلو قال: والله لأتقدم لجميع تجارب اللقاح حول العالم كان يمينا؛ لأن إجراء تجارب جميع لقاحات دول العالم لا يتحقق ثبوته، ولو قال: والله لا أتقدم لجميعها لم يكن يمينا؛ لأنّ عدم تقدمه إلى جميعها متحقق الثبوت. وما لم يجب يشمل:

1. الممكن: كحلفه ليدخلن الدار ولا يخرج منها إلا للتبضع لما هو ضروري.
2. الممتنع ك: ليقتلن زيدا الميت، وسواء كانت صادقة مع علمه أو كاذبة مع علمه بحاله، والثانية غموس.
3. الماضي، ك: والله ما كلمت زيدا.
4. المستقبل، ك: والله لا أكلمه، سواء كان مُتَعَلِّقُ يمينه من فعله أو من فعل غيره، وسواء كانت على نفي - وهي صيغة البر - أو على إثبات - وهي صيغة الحنث -.
5. النفي: وهو صيغة البر، ك: والله لا أخرج.
6. الإثبات: وهو صيغة الحنث ك: والله لا خرجت.

وخرج بما لم يجب: الواجب، ك: والله لأموتنّ، فإنّه غير يمين لتحققه في نفسه عدم الصعود؛ لأنّه لا يتصور فيه الحنث، بخلاف الممكن والممتنع، ولذلك رجح عدم انعقاد اليمين فيما لو حلف لا يصعد السماء وانعقاده فيما لو حلف ليقتلن فلانا وهو ميت.

قوله: "ب"؛ الباء في لفظ (بذكر) تحتل السببية والمصاحبة والمعية.

قوله: "ذكر اسم الله أو صفته"؛ المراد أن التحقيق في اليمين يحصل بذكر اسم الله الدال على ذاته فقط أو عليها مع صفته كالرحمن الرحيم، أو بذكر صفته فقط كالعزيز، واتفق على جواز الحلف بما يدل على الذات، واختلف في جوازه بما دل على الصفات، والمعروف جوازه؛ وأخرج بما ذكر الحلف بالنبي والكعبة ونحوهما.

#### التعريف الخامس: لابن عرفة (ت: 803هـ)

أ. اليمين: قسَم، أو التزائم مندوب غير مقصود به القرية، أو ما يجب بإنشاء لا يفتقر لقبول معلق بأمر مقصودٍ عدّمه<sup>(36)</sup>.

ب. شرح التعريف: تعريف ابن عرفة مبني على قول الأكثر: إن التعليق من اليمين، فهو تعريف لليمين من حيث هي، فلذا لم يخصها بموجب الكفارة كما فعل خليل<sup>(37)</sup>؛ وسأورد الآن شرحاً لهذه القيود والمحترزات، فأقول<sup>(38)</sup>:

قوله: "قسَم" أي: بالله أو بصفة من صفاته.

وقوله "أو" أشار إلى أن اليمين في الشرع تطلق على ثلاثة أمور على البدلية، وأنه لفظ مشترك. وقوله: "التزائم مندوب غير مقصود به القرية" فخرج بقوله غير مقصود به القرية النذر، كالله علي دينار صدقة، فإن المقصود به القرية، بخلاف اليمين نحو: إن دخلت الدار فعبدي حر فإنه إنما قصد الامتناع من دخول الدار.

وقوله: "ما يجب بإنشاء لا يفتقر لقبول"؛ كلمة "ما" من قوله: "ما يجب بإنشاء" يظهر فيه أنه في محل رفع عطفاً على الأول المرفوع قبله، -أي: معطوف على كلمة "قسَم"، ويصح أن يكون في موضع خفض عطفاً على المضاف إليه وهو المندوب، وتقديره التزام ما يجب بإنشاء؛ والأول هو الظاهر.

وعليه تكون معاني اليمين ثلاثة، وهذا هو المعنى الثالث من معاني اليمين الشرعية، وهو ما يجب بإنشاء، والإنشاء هو ما يقع به مدلوله - وسمي إنشاء لأنه لا يحتمل التصديق والتكذيب - مثل أنت طالق، وأنت حر.

وقد أخرج بهذا القيد ما يفتقر من العقود لقبول من المُعْطَى كالصدقة، نحو: ثوبي صدقة مثلا، فبقي الطلاق والعتاق.

قوله: "معلق"؛ في محل خفض صفة لكلمة "إنشاء" الواقعة قبلها في الجملة، وعلى هذا يكون وصف الإنشاء مقيدا بكونه معلقا بأمر، كما إذا قلت أنت طالق إن خرجت من الدار، أو أنت حر إن سرقت، فعلق الطلاق والعتاق على ما ذكر من الأمر.

قوله: "بأمر مقصود عدمه" ثم وصف الأمر المعلق عليه بأن المقصود منه عدمه، وهو كذلك لا في الحنث ولا في البر.

ففي البر: في قولك: أنت طالق إن خرجت من الدار في أوقات الحجر المنزلي، فالأمر المعلق عليه الخروج من الدار، والمقصود عدم الخروج منها.

وفي الحنث: في قولك: إن لم تذهبي للعلاج فأنت طالق - وقد كانت أعراض الفيروس بادية عليها بشكل جلي -، فالأمر المعلق عليه عدم الذهاب للعلاج، والمقصود عدم ذلك العدم وهو ذهابها للعلاج.

#### التعريف السادس: لأحمد الدردير (ت: 1201هـ)

أ. اليمين: قسم أو تعليق مسلم مكلف قربة أو حل عصمة ولو حكما على أمر أو نفيه ولو معصية قصد الامتناع منه أو الحث عليه أو تحققه<sup>(39)</sup>.

ب. شرح التعريف وفيما يلي شرح للقيود الواردة في هذا الحد<sup>(40)</sup>:

(قسم): أي: بالله كمن حلف على أمر إثباتا أو نفيا؛ نحو: والله لأتناولن دواء الكلوروكين، أو والله لا أتناول هذا الدواء.

والأصل في حروف القسم الواو- لأنها تدخل على جميع المقسم به، بخلاف التاء فإنها خاصة ب: لفظ الجلالة "الله"، وقد تدخل على الرحمن قليلا؛ وكذا الباء، دخولها على غير لفظ الجلالة "الله" قليل. والقسم كما يكون بالله يكون أيضا بصفة من صفاته سبحانه وتعالى، واختلفوا في صفات الأفعال، والمشهور أنها لا تتعد بها اليمين، كصفتي الإحياء والإماتة من كل صفة فعل، لأنها أمور اعتبارية تتجدد بتجدد المقدور.

(أو تعليق): في محل رفع معطوف على ما قبله وهي كلمة قسم، والمراد أن اليمين إما قسم أو تعليق على البديلية.

(مسلم) لا كافر - ولو كتابيا - فلا يعتبر تعليقه ولا يلزمه إن حنث شيء ولو أسلم بعد التعليق.

(مكلف) لا غيره: كصبي ومجنون ومكره فلا يلزمه شيء بتعليقه.

(قربة) مفعول تعليق المضاف لفاعله، أي: أن يعلق المسلم المكلف قربة كإن فعلت كذا فعلي صوم كذا. وأفهم قوله: "قربة": أنه لو علق جائزا غير حل العصمة أو علق معصية على أمر لا يلزمه شيء؛ نحو: إن دخلت الدار فيلزمني المشي في السوق، لم يلزمه شيء، بل يحرم عليه المعصية، كقوله: إن خرجت من الدار فعلي شرب الخمر.

وأشعر قوله: "قربة" أنها ليست بمتعينة كإن خرجت من الدار فعلي صلاة الظهر، لأنها لازمة أصالة، بخلاف غيرها من تطوع أو فرض كفاية كصلاة الجنائز فيلزمه إن فعل المحلوف عليه.

(أو حل عصمة ولو حكما): أي أو تعليق حل عصمة كطلاق حقيقة: كأن خرجت من الدار فهي طالق، بل ولو كان التعليق حكما نحو: عليه الطلاق لا يدخلها، فإنه في قوة: إن دخلها فهي طالق.  
(على أمر أو نفيه): أي على حصول أمر: كدخول دار نحو إن دخلت فهي طالق، أو على نفيه نحو: إن لم أدخل فهي طالق، وهذه صيغة حنث؛ لأنه لا يبرأ إلا بالدخول أو اللبس، وما قبلها صيغة بر؛ لأنه على بر حتى يفعل المحلوف عليه.

(ولو معصية): بل ولو كان المعلق عليه معصية -بخلاف المعلق فإنه لا يكون معصية-، كشراب خمر نحو: إن شربت الخمر فهي طالق، فإن شربه وقع عليه الطلاق.

(قصد الامتناع منه أو الحث عليه أو تحققه): وخرج بهذا القيد النذر نحو: إن شفى الله مريضاً فعلي صدقة كذا؛ فهذا ليس بيمين لعدم قصد امتناع من شيء ولا طلب لفعله.

ثم إنَّ قَصْدَ المَعْلُقِ أو الحالف بالله بتعليقه أو حلفه أحدُ ثلاثةِ أشياء:

1. الامتناع: كأن يقصد الحالف الامتناع من فعل المعلق عليه، نحو: إن خرجت من الدار يلزمني الطلاق، قصده به الامتناع من الخروج.

2. الحث: أي والحض على الأمر المنفي، نحو: إن لم أدخلها فهي طالق، قصده بذلك الدخول، والحث عليه، فإذا لم يدخل لزمه الطلاق.

3. التحقق: أي أن يقصد المكلف بتعليقه تحقق ذلك الأمر وحصوله نحو: عليه الطلاق لقد أصيبت الطيبة في مستشفى راس الواد بالفيروس، فليس هنا قصد امتناع من شيء ولا حث على فعله، وإنما مراده تحقق قيامه.

### المبحث الثاني: النقود والردود على الحدود مع بيان الحد المختار

#### المطلب الأول: النقود والردود على الحدود

أ- النقود على تعريف ابن العربي: اعترض هذا الحد من جوانب أهمها:

1. قوله: "بالامتناع" يعني عن قوله: "والترك" فهو حشو<sup>(41)</sup>.  
2. ما ذكره في هذا الحد يُتصوّر فيه إيقاع اليمين بغير لفظ، والعرب لا تسمي الساكت حالفاً، بل لا بد من التلطف باليمين<sup>(42)</sup>.

3. اعترض أيضاً بأن اليمين -من خلال هذا التعريف - قاصرة على ما كان مُتعلّق اليمين فيها من فعله لا من فعل غيره<sup>(43)</sup>.

4. يمكن أن يعترض أيضاً: بأن التعريف الذي ذكره قاصر على اليمين التي تضاف إلى الحال أو المال، لأنه قيّد ربط العقد بالامتناع أو الإقدام، فلم يندرج فيه الأيمان التي تقترن بالزمن الماضي. وفيما يلي الإجابة عن هذه الاعتراضات:

**الاعتراض الأول:** لعلّ المصنف -رحمه الله - لم يكن في معرض رسم الحدود والماهيات، وإنما كان في سياق الشرح والبيان، فعطف على بعض المفردات ببعض المترادفات، وهذا غير قادح في الحد -والله أعلم.

**الاعتراض الثاني:** يجاب على هذا الاعتراض بأن ابن العربي أورد تعريفاً آخر في كتاب آخر هو القبس ذكر فيه تقييد العقد بالتعبير باللفظ فقال: "اليمين خبر يقوم بالقلب عن معنى يلتزمه العبد مربوط بإقدام أو إجماع يقع عنه التعبير باللفظ فيخبر بلسانه عما ربط بقلبه"<sup>(44)</sup>.

**الاعتراض الثالث:** التعريف يتناول ما كان متعلق اليمين فيها من فعله وأيضاً من فعل غيره، لأن اللفظ في الامتناع أو الإقدام أورده مطلقاً لا مضافاً إلى الحالف.

**الاعتراض الرابع:** يمكن أن يجاب عن ذلك بأنه قصد في التعريف الأيمان التي تدخلها الكفارة، وهي الأيمان التي تضاف إلى الحال أو المال غالباً، أما اليمين المسندة للزمن الماضي؛ فإما أن يكون فيها صادقاً أو غير صادق، فإن كان صادقاً فلا تجب أي كفارة اتفاقاً، وإن كان غير صادق وتعتمد الكذب فإنها غموس، ولا كفارة فيها؛ وإن كان غير متعمد بل كان حلف على يقين ثم بدا خلافه فهو من اللغو عند المالكية، ولا كفارة فيه أيضاً.

ب- **النقود على تعريف القرافي:** اعترض هذا الحدّ من جوانب أهمها:

1. أنه عرف اليمين بأحد أنواعها، وهو القسم بالله أو بصفة من صفاته العلى، كما يظهر من شرح قيد "معظم"، بخلاف ما ذكره ابن العربي إذ جعل معظم على ضربين: الحقيقي، والاعتقادي وقصد بالاعتقادي أيمان التعليق.

2. الجملة الثانية تكون للتأسيس وليس للتأكيد أي لتأسيس كلام جديد متعلق بالقسم يسمى المحلوف عليه. فلو قال: "... مضافة إلى جملة أخرى من غير جنسها لسلم من هذه المؤاخذة".

وفيما يلي الإجابة عن هذين الاعتراضين:

**الاعتراض الأول:** يجاب عن ذلك بأنه لا يتعين في الحدود استيعاب جميع التقاسيم والأنواع. **الاعتراض الثاني:** ليس المقصود بالتأكيد في التعريف ما يقابل التأسيس وإنما جيء بهذا اللفظ لبيان حقيقة الركن الثاني للقسم - المحلوف عليه - وهو أن يكون من غير جنس الجملة الأولى.

ج- **النقود على تعريف ابن راشد القفصي:** ويعترض عليه من وجهين:

1. أنه حدّ اليمين بالحلف، أي: إنه حدّ الشيء بنفسه - وهو مستقبح عند أهل المنطق-.  
2. الإبهام الوارد على معنى كلمة: "معظم" فلو حملنا على ما رامه القرافي آخذناه على قصر اليمين على أحد أنواعه، وإن حملناه على ما أراده ابن العربي سلم من هذا الاعتراض. ويجاب عن ذلك:

**الاعتراض الأول:** إن قيد "الحلف" ليس هو كل التعريف، وإنما أورده كأحد القيود فيه، وهو أيضاً ليس من قبيل تعريف الشيء بنفسه، لأن اليمين لها معان عدة، والحلف أحد هذه المعاني. **الاعتراض الثاني:** حمل ابن راشد معنى "معظم" على ذات الله وصفاته، يدل على ذلك أنه حين ذكر أركان اليمين قال: "... المحلوف به: أسماء الله تعالى وأسماء صفاته النفسانية والمعنوية دون صفات فعله"<sup>(45)</sup>.

د- **النقود على تعريف خليل:** اعترض الحد الذي ذكره الشيخ خليل من وجوه:

1. قد عرّف الشيخ اليمين تبعاً لصاحب الحاوي الماوردي الشافعي<sup>(46)</sup>.  
2. قصر التعريف على اليمين التي تتعلق بها الكفارة - وهو ما أضيف إلى المستقبل - لا مجرد اليمين<sup>(47)</sup>.  
3. لم يحدّ اليمين بجميع متعلقاتها، بل حدها بأحد أنواعها، وهو القَسَم<sup>(48)</sup>؛ وقد حاول محمد الزرقاني استدراك ذلك فأضاف قيدها آخر فقال: "اليمين تحقيق ما لم يجب ... وما أقيم مقامه" وذلك ليدخل يمين التعليق بطلاق أو عتاق<sup>(49)</sup>.

4. تكلف بعض فقهاء المذهب في شرح تعريفه، فأدخلوا فيه ما ليس منه، من ذلك أنهم أدرجوا في قيد "ما لم يجب" ما يقع على ما مضى من الزمان، لكن ظاهر اللفظ لا يتناولها، وهو قصور في التعريف قابله تكلف في الشرح - والله أعلم.

وأجيب عن هذه الاعتراضات بما يلي:

**الاعتراض الأول:** لا ضير في اقتباس التعاريف وكذا الأنواع والتقسيم من مذاهب مختلفة، أعني: من غير المذهب الذي انتسب إليه صاحب الكتاب، خاصة إذا كانت قيود ومحترزات هذا الحد لا تتعارض مع أصول وفروع المذهب.

**الاعتراض الثاني والثالث:** يجب عنهما بمثل ما أجيب عن الاعتراض الأول الذي أورد على القرافي في تعريفه.

**الاعتراض الرابع:** هذا ليس تكلفاً، بل كان حسن أدب مع أحد أهم أعلام المذهب المالكي؛ واستدراكا عليه أيضاً.

**هـ- النقود على تعريف ابن عرفة:** يعترض على تعريف ابن عرفة من وجهين:

1. كيف عرّف حقائق معاني المشترك في حد واحد، وقد علمتم ما فيه<sup>(50)</sup>.
2. الصواب أن يضيف قيد الوجود في نهاية التعريف، فيقول: "بأمر مقصود عدمه أو وجوده"، لأنه في يمين في البر يظهر قصد عدم، كقوله إن دخلت الدار فأنت طالق، فقصد الزوج من هذا الإنشاء هو ألا تدخل زوجته الدار -أي: عدم الدخول الدار؛ أما في الحنث فيظهر قصد الوجود كما لو قال: إن لم تدخل الدار فأنت طالق، فالقصد دخول الدار وهو وجود كما ترى لا عدم-وقد عبر عنه ابن عرفة بعدم عدم وهو تكلف منه، لأن عدم عدم هو عين الوجود -.

والجواب عن هذين الاعتراضين:

**الاعتراض الأول:** ويجب عن ذلك: بأن للمعترض أن يقول إنه حد لفظي فبين به المصنف معاني اللفظ المشترك<sup>(51)</sup>.

**الاعتراض الثاني:** إنّما وصف الأمر بما ذكر ليخرج منه: إذا قال إن برئ ابني من مرضه فعبدي حر فهذا نذر لا يمين، لأن الأمر ليس المقصود عدمه بل وجوده<sup>(52)</sup>. لكن يجب عن ذلك بأن له يخرجها بقيد آخر هو قيد القرية، فلو قال: إن سرقت فأنت حر فهذا يمين لأنه أمر مقصود عدمه - ولم يكن على جهة القرية، أما إن قال إن شفى الله مريضتي فأنت حر، فهذا نذر لا يمين. فظهر لك الفرق بقيد القرية لا باستبعاد قيد الوجود- والله أعلم.

**و- النقود على تعريف الدردير:** ويعترض على هذا الحد من جانبين:

1. التطويل.
2. كثرة استعمال حرف العطف أو في التعريف - خمس مرات - وهذا قد يكون قادحاً فيه. وأجيب عنهما:

**الاعتراض الأول:** التطويل في التعريف اقتضته حقيقة اليمين، وهو ليس بمستقبح ولا مذموم، لأن التطويل المذموم عند أهل الاصطلاح هو أن يكون اللفظ لا لفائدة، بحيث يكون زائداً على المعنى المراد.

**الاعتراض الثاني:** استعمال حرف العطف "أو" هنا كان للتبويب لا للشك وهي لا تضر في الحدود والتعاريف<sup>(53)</sup>.

**المطلب الثاني: بيان الحد المختار**

من خلال ما سبق يظهر أن تعريف الإمام الدردير هو الأظهر والأرجح، وفيما يلي بيان لمسوغات وأسباب هذا الترجيح والاختيار:

1. يتماشى مع رأي الأكثر من علماء المذهب على أن التعليق من اليمين.
2. أقل الحدود قابلية للاعتراض والنقد والقدح.

3. كان بالإمكان اختيار تعريف ابن العربي أو ابن عرفة مع حذف وإضافة بعض القيود لتسلم من الاعتراضات المتوجهة على حديهما، إلا أنه مع ذلك يبقى تعريف الدردير أكثر الحدود وضوحاً وجلاءً.
4. يدخل فيه جميع أنواع اليمين: اللغو والغموس، وكذلك ما أضيف إلى الماضي والحال والمآل، وكذا ما قصد فيه الامتناع أو الحث أو التحقق.
5. لا يضرّ تناول التعريف لليمين الغموس - بالرغم من فسادها وعدم ثبوت الكفارة فيها - إذ إن مسلك عامة الفقهاء والأصوليين إدخال الفاسد مع الصحيح في الحدود.
6. يدخل أيضاً في هذا الحد اليمين التي تُكْفَر واليمين التي لا تُكْفَر، أعني اليمين المنعقدة واليمين غير المنعقدة.
7. أنه تعريف يمكن اختصاره ليسلم من اعتراض التطويل وذلك بحذف القيود التالية - بحيث يكتفى بها في الشرح -: "مسلم مكلف"، "ولو حكماً"، "ولو معصية"، وعليه يصير التعريف: "قَسَمٌ أو تعليقٌ قربةٍ أو حلٍّ عصمةٍ على أمر أو نفيه قصد الامتناع منه أو الحث عليه أو تحقّقه".

### المبحث الثالث: بيان الألفاظ ذات الصلة

سنتناول في هذه المبحث الألفاظ ذات الصلة بمصطلح اليمين من جانبين، وسنعالج كل جانب في مطلب؛ على النحو الآتي:

#### المطلب الأول: ما استقل من المصطلحات من حيث اللفظ والمحل دون المعنى

ونعني بذلك: الألفاظ ذات الصلة التي لها جهتان: جهة عامة - وهي كونها أيماً - وجهة خاصة - كونها تعلق بها جانب آخر -، فألحقت بالخاصة، ودَيَّلَ فقهاء المذهب معها المسائل اللاحقة بها، وصَرَفَها في الذكر عن باب الأيمان، وهذه الألفاظ والمصطلحات هي: الإيلاء واللعان والقسامة واليمين القضائية. وسنخرج عليها هنا ببيان حقيقتها العرفية دون اللغوية، لأنه غالباً ما يكاد يتطابق فيها المعنى اللغوي مع الاصطلاحي إلا في بعض القيود التعريفية التي وقع عليها اختلاف الفقهاء، فقد تُذكر - أعني: هذه القيود - في معاجم أهل اللغة وقد لا تذكر.

**أولاً- الإيلاء:** الإيلاء الحلف بيمين يتضمن ترك وطء الزوجة غير المرضع أكثر من أربعة أشهر، وسواء حلف بالله تعالى أم بتعليق الطلاق أو العتق<sup>(54)</sup>.

**ثانياً- اللعان:** وهو: قول الزوج لامرأته مشيراً إليها: أشهد بالله إنني لمن الصادقين فيما رميت به زوجتي هذه من الزنا أربع مرات، وفي الخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين، ثم تحلف الزوجة أربع أيمان بالله إنه لمن الكاذبين والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين<sup>(55)</sup>.

**ثالثاً- القسامة:** أن يقسم خمسون من أولياء القتيل على استحقاتهم دية قتلهم، إذا وجدوه قتيلاً بين قوم، ولم يُعرف قاتله، فإن لم يكونوا خمسين رجلاً أقسم الموجودون خمسين يمينا<sup>(56)</sup>.

**رابعاً- اليمين القضائية:** ويذكرها الفقهاء في مباحث دعاوى من أجل إثبات حق أو إنكاره<sup>(57)</sup>.

**المطلب الثاني: ما لم يستقل من المصطلحات إلا أنه ألحقت بها بعض الأوصاف اقتضت أن تكون لها أحكاماً خاصة**

ونعني بهذا: الألفاظ التي لم تخرج في حقيقتها وورودها عن باب الأيمان، إلا أنه ألحقت بها بعض الأوصاف اقتضت أن تكون لها أحكام خاصة، لكن لم تكن هذه الأحكام والمسائل من الكثرة لتذكر استقلالاً في باب خاص، وهذه الألفاظ والمصطلحات هي: اليمين المغلظة وأيمان البيعة وأيمان المسلمين.

**أولاً- اليمين المغلظة:** والتغليظ في اليمين عند المالكية على ضربين: تغليظ بالزمان وتغليظ بالمكان.

**فالتغليظ بالزمان** هو: أن يحلف الرجل بالله وقت حضور الناس واجتماعهم على الصلاة المكتوبة، وذلك في المال العظيم والدماء واللعان<sup>(58)</sup>.

وأما **التغليظ بالمكان**: أن يحلف الرجل بالله في المسجد، فإن كان مسجد النبي عليه الصلاة والسلام فلا خلاف أنه يحلف على المنبر وإن كان في غيره من المساجد ففي ذلك روايتان إحداهما حيث اتفق من المسجد والأخرى عند المنبر<sup>(59)</sup>.

**ثانياً- أيمان البيعة**: إذا قال قائل: عليّ أيمان البيعة إن خرجت في أوقات الحجر الصحي. فإن خرج كان حائثاً بالطلاق لجميع نسائه، وعتق لجميع عبيده، وإن لم يكن له رقيق فعليه عتق رقبة واحدة، والمشى إلى مكة بالحج لا العمرة، والتصدق بثلث أمواله، وصيام شهرين متتابعين<sup>(60)</sup>.

### ثالثاً: أيمان المسلمين.

وكذلك لو قال: أيمان المسلمين تلزمني إن فعلت كذا فعله، فيلزمه بت من يملك عصمتها، وعتق من يملك رقبته من الرقيق، وصدقة بثلث ماله حين يمينه، ومشى بحج وصوم عام وكفارة ليمين، وهذا كله إن اعتيد حلف بما ذكر، لأن الأيمان تجري على عرف الناس وعادتهم، وإلا لزم ما عتاده الناس<sup>(61)</sup>.

### خاتمة:

انتهيت إلى عدد من النتائج هي:

**أولاً:** ترد مادة "ي م ن" في المعاجم والقواميس اللغوية، ويُراد بها عدة معان، أهمها: البركة، والجارحة، والجهة، والقوة، والحلف والقسم.

**ثانياً:** قول من قال إن اليمين لا تحتاج إلى تعريف برسم ولا حد، لاشتراك الخاصة والعامة في معرفتها، ولأن معناها ضروري فلا يحتاج فيها إلى تعريف؛ قول ضعيف، لأن تعريف اليمين مختلف فيه، وكل مختلف فيه نظري يحتاج إلى حد وماهية.

**ثالثاً:** قصر اليمين على الحلف بالله أو بصفة من صفاته سبحانه وتعالى عند ابن رشد، والقرافي، و خليل وبعض شراح المختصر، دون التعليق -سواء كان تعليق قربة أم تعليق حلّ عصمة- هو مسلك مرجوح. **رابعاً:** جعل ابن عرفة اليمين في قسمة ثلاثية: "قسّم، والتزام مندوب غير مقصود به القربة، وما يجب بإنشاء معلقٍ بأمرٍ مقصودٍ عدمه" لا يُخرجه عن المسلك الراجح، لأنهم يُقسّمون التعليق إلى قسمين: تعليق قربة وتعليق حلّ عصمة، بالإضافة إلى القسم بالله، فكانت القسمة أيضاً ثلاثية عندهم، ولا اختلاف بينهم وبين ابن عرفة في هذا الجانب.

**خامساً:** التعريف المختار لليمين هو أنها: قسّم أو تعليق قربة أو حلّ عصمة على أمر أو نفيه قصد الامتناع منه أو الحث عليه أو تحقّقه.

**سادساً:** بالنسبة للألفاظ ذات الصلة بمصطلح اليمين، فهناك ألفاظ هي أيمان حقيقة ذكرت استقلالاً، كالإيلاء، اللعان، القسامة، اليمين القضائية.

**سابعاً:** هناك من الألفاظ ذات الصلة لم يستقل عن باب اليمين إلا أنه لحق به بعض الأوصاف اقتضت أن يكون له حكم خاص، وذلك نحو: اليمين المغلظة، أيمان البيعة، أيمان المسلمين.

وصلّ اللهم وسلم وبارك على سيدنا وسندنا وقرّة أعيننا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وذريته وسلم تسليمًا كثيرًا.

## قائمة المصادر والمراجع:

- الأسدي، الكميث بن زيد، (126هـ)، الديوان، ت: محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، ط1، (2000م).
- البخاري، محمد بن إسماعيل، (256هـ)، الجامع المسند الصحيح، ت: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، (1422هـ).
- البغدادي، عبد الوهاب بن نصر، (422هـ)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، ت: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، بيروت، ط1، (1420هـ، 1999م).
- البناني، محمد بن الحسن، (1194هـ)، حاشية على شرح الزرقاني على مختصر خليل، ت: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1422هـ، 2002م).
- التتائي، محمد بن إبراهيم، (942هـ)، جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر، ت: نوري حامد المسلاتي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، (1435، 2004م).
- التوزري الزبيدي، عثمان بن أبي القاسم، (1350هـ)، توضيح الأحكام شرح تحفة الحكام، المطبعة التونسية، تونس، ج2، ط1، (1339هـ).
- الجندي، خليل بن إسحاق، (776هـ)، التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب، ت: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط1، (1429هـ، 2008م).
- الجندي، خليل بن إسحاق، (776هـ)، المختصر، ت: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ط، (1426هـ، 2005م).
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، (393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، (1407هـ، 1987م).
- الحطاب، محمد بن محمد، (954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط3، (1412هـ، 1992م).
- ابن دريد، محمد بن الحسن، (321هـ)، جمهرة اللغة، ت: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، (1987م).
- ابن دقيق العيد، محمد بن علي، (702هـ)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ت: مصطفى الشيخ ومدثر سندس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، (1426هـ، 2005م).
- الذبياني، الشماخ بن ضرار، الديوان، دار المعارف، القاهرة، دط، دت.
- الرازي، أحمد بن فارس، (329هـ)، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، دط، (1399هـ، 1979م).
- ابن راشد القفصي، محمد بن عبد الله، (736هـ)، لباب اللباب، ت: محمد المدني، الحبيب بن طاهر، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، (1428هـ، 2007م).
- الرجراجي، علي بن سعيد، (634هـ)، مناهج التحصيل ولطائف التأويل، ت: أحمد بن علي الدمياطي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، (1428هـ، 2007م).
- ابن رشد، محمد بن أحمد، (520هـ)، المسائل، ت: محمد الحبيب التجكاني، دار الجيل، بيروت، ط2، (1414هـ، 1993).
- ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، (595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، القاهرة، ط4، (1395هـ، 1975م).
- الرصاع، محمد بن قاسم، (894هـ)، شرح حدود ابن عرفة، المكتبة العلمية، بيروت، ط1، (1350هـ).
- السبتي، عياض بن موسى، (544هـ)، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، ت: محمد الوثيق وعبد النعيم حميتي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، (1432هـ، 2011م).
- الشنقيطي، محمد بن سالم، (1302هـ)، لوازم الدرر في هتك أسرار المختصر، دار الرضوان، نواكش، دط، دت.
- الصاوي، أحمد بن محمد، (1241هـ)، حاشية على الشرح الصغير للدردير، دار المعارف، بيروت، دط، دت.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، (463هـ)، الكافي في فقه أهل المدينة، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، (1407هـ).
- العدوي، علي بن أحمد، (1189هـ)، حاشية على شرح الخرشي على خليل، ت: يوسف البقاعي، دار الفكر، بيروت، دط، (1414هـ، 1994م).
- ابن العربي، محمد بن عبد الله، (543هـ)، أحكام القرآن، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، (1424هـ، 2003).
- ابن العربي، محمد بن عبد الله، (543هـ)، القيس شرح موطأ مالك بن أنس، ت: محمد عبد الله ولد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، (1992م).



- ابن عرفة، محمد بن محمد، (803هـ)، المختصر الفقهي، ت: حافظ عبد الرحيم، مؤسسة خلف أحمد الخبتور، دبي، ط1، (1435هـ، 2014م).
- ابن غازي، محمد بن أحمد، (910هـ)، شفاء الغليل في حل مقفل خليل، ت: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، القاهرة، ط1، (1429هـ، 2008م).
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، (170هـ)، العين، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال، بيروت، دط، دت.
- الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب، (817هـ)، القاموس المحيط للفيروز أبادي، ت: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، دت.
- الفيومي، أحمد بن محمد، (770هـ)، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، دط، دت.
- القرافي، أحمد بن إدريس، (684هـ)، الذخيرة، ت: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، (1994م).
- اللخمي، علي بن محمد، (478هـ)، التبصرة، ت: أحمد عبد الكريم نجيب، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، (1432هـ، 2011م).
- المازري، محمد بن علي، (536هـ)، شرح التلقين، ت: محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، (2008م).
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة، دط، دت.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، (1414هـ).
- المواق، محمد بن يوسف، (897هـ)، التاج والإكليل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1416هـ، 1994م).
- ابن ناجي، قاسم بن عيسى، (837هـ)، شرح الرسالة، ت: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1428هـ، 2007م).
- النفراوي، أحمد بن غانم، (1126هـ)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، دط، (1415هـ، 1995م).
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج، (261هـ)، المسند الصحيح المختصر، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، دت.
- الوثنريسي، أحمد بن يحيى، (914هـ)، المعيار المعرب، ت: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، دط، (1990م).

### الهوامش:

- (1) الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب، (817هـ)، القاموس المحيط للفيروز أبادي، ت: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، دت، ص1241.
- (2) ابن منظور، محمد بن مكرم، (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، (1414هـ)، ج 13، ص 458.
- (3) هذه الأبيات للمرقش - ويروى أنها لخز بن لودان - الجوهري، إسماعيل بن حماد، (393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، (1407هـ، 1987م)، ج 5، ص1893.
- (4) الفيومي، أحمد بن محمد، (770هـ)، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، دط، دت، ج 2، ص681.
- (5) الأسدي، الكمي بن زيد، (126هـ)، الديوان، ت: محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، ط1، (2000م)، ص 144.
- (6) ابن منظور، لسان العرب، (م.س)، ج 13، ص 458.
- (7) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، (170هـ)، العين، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال، بيروت، دط، دت، ج 8، ص 388.
- (8) والحديث متفق عليه من رواية عائشة رضي الله عنها، وتتمته: «... في ظهوره وترجله وتنعله». انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل، (256هـ)، الجامع المسند الصحيح، ت: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، (1422هـ)، ك: المساجد، ب: التيمن في دخول المسجد وغيره، ر: 416، ج1-ص93؛ النيسابوري، مسلم بن الحجاج، (261هـ)، المسند الصحيح المختصر، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، دت، ك: الطهارة، ب: التيمن في الطهور وغيره، ر: 268، ج1-ص226.
- (9) ابن دقيق العيد، محمد بن علي، (702هـ)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ت: مصطفى الشيخ ومدثر سندس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، (1426هـ، 2005م)، ج 1، ص 36.
- (10) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، (م.س)، ص 1241.
- (11) روى هذا الحديث عدي بن حاتم رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما منكم من أحد إلا سيكلمه الله، ليس بينه وبينه ترجمان، فينظر أيمن منه فلا يرى إلا ما قدم، وينظر أشأم منه فلا يرى إلا ما قدم، وينظر بين يديه فلا يرى إلا النار تلقاء

- وجبه، فاتقوا النار ولو بشق تمرة». انظر: البخاري، الجامع المسند الصحيح، (م.س)، ك: التوحيد، ب: كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، ر: 7512، ج 9، ص 148؛ مسلم، المسند الصحيح المختصر، (م.س)، ك: الزكاة، ب: الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، ر: 1016، ج 2، ص 703.
- (12) الرازي، أحمد بن فارس، (329هـ)، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ط1، (1399هـ، 1979م)، ج 6، ص 158.
- (13) ابن منظور، لسان العرب، (م.س)، ج 13، ص 460.
- (14) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (م.س)، ج 6، ص 158.
- (15) الذبباني، الشماخ بن ضرار، الديوان، دار المعارف، القاهرة، ط1، ص 336.
- (16) ابن منظور، لسان العرب (م.س)، ج 13، ص 461.
- (17) الحطاب، محمد بن محمد، (954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط3، (1412هـ، 1992م)، ج 3، ص 259.
- (18) ابن منظور، لسان العرب، (م.س)، ج 13، ص 461.
- (19) ابن دريد، محمد بن الحسن، (321هـ)، جمهرة اللغة، ت: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، (1987م)، ج 3، ص 1293.
- (20) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة، ط1، ص 1067.
- (21) البناني، محمد بن الحسن، (1194هـ)، حاشية على شرح الزرقاني على مختصر خليل، ت: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1422هـ، 2002م)، ج 3، ص 84؛ التتائي، محمد بن إبراهيم، (942هـ)، جواهر الدرر في حل أفاظ المختصر، ت: نوري حامد المسلاتي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، (1435، 2004م)، ج 3، ص 444؛ الحطاب، مواهب الجليل، (م.س)، ج 3، ص 259.
- (22) ابن ناجي، قاسم بن عيسى، (837هـ)، شرح الرسالة، ت: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1428هـ، 2007م)، ج 1، ص 408.
- (23) الحطاب، مواهب الجليل، (م.س)، ج 3، ص 259؛ التتائي، جواهر الدرر، (م.س)، ج 3، ص 444.
- (24) ذكر ابن عبد البر أن هذا القول هو المشهور من مذهب مالك -رحمه الله- قال: "هذا هو المشهور عند مالك وهو تحصيل مذهبه عند عامة أصحابه". ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، (463هـ)، الكافي في فقه أهل المدينة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1407هـ)، ص 195.
- (25) البخاري، الجامع المسند الصحيح، (م.س)، ك: الشهادات، ب: كيف يستحلف، ر: 2679، ج 3، ص 180؛ مسلم، المسند الصحيح المختصر، ك: الأيمان، ب: النهي عن الحلف بغير الله، ر: 1646، ج 3، ص 1267.
- (26) ابن العربي، محمد بن عبد الله، (543هـ)، أحكام القرآن، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، (1424هـ، 2003م)، ج 2، ص 147.
- (27) الحطاب، مواهب الجليل، (م.س)، ج 3، ص 259.
- (28) العدوي، علي بن أحمد، (1189هـ)، حاشية على شرح الخرشي على خليل، ت: يوسف البقاعي، دار الفكر، بيروت، ط1، (1414هـ، 1994م)، ج 3، ص 49.
- (29) ابن العربي، أحكام القرآن، (م.س)، ج 2، ص 147.
- (30) شرح القيود التالية: "ربط"، "العقد"، "بالامتناع والترك"، "أو"، "بالإقدام"، "على فعل" والموجودة في تعريف ابن العربي كان من قبل الباحث، والقيدان الأخيران شرحهما موجود في كتاب أحكام القرآن، ج 2، ص 147.
- (31) القرافي، أحمد بن إدريس، (684هـ)، الذخيرة، ت: محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، (1994م)، ج 4، ص 5.
- (32) القرافي، الذخيرة، (م.ن)، ج 4، ص 5.
- (33) ابن راشد القفصي، محمد بن عبد الله، (736هـ)، لباب اللباب، ت: محمد المدني، الحبيب بن طاهر، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، (1428هـ، 2007م)، ص 98.
- (34) الجندي، خليل بن إسحاق، (776هـ)، المختصر، ت: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ط1، (1426هـ، 2005م)، ص 82.
- (35) ينظر: التتائي، جواهر الدرر للتتائي، (م.س)، ج 3، ص 445؛ العدوي، حاشية على شرح مختصر خليل للخرشي، (م.س)، ج 3، ص 49؛ الحطاب، مواهب الجليل، (م.س)، ج 3، ص 260.
- (36) الرصاع، محمد بن قاسم، (894هـ)، شرح حدود ابن عرفة، المكتبة العلمية، بيروت، ط1، (1350هـ)، ص 126.
- (37) البناني، حاشية على شرح الزرقاني، (م.س)، ج 3، ص 84.
- (38) الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، (م.س)، ص 126-13.

- (39) الصاوي، أحمد بن محمد، (1241هـ)، حاشية على الشرح الصغير للدردير، دار المعارف، بيروت، دط، دت، ج 2، ص 189-190.
- (40) الصاوي، حاشية على الشرح الصغير، (م.ن)، ج 2، ص 189-190.
- (41) ابن ناجي، شرح الرسالة، (م.س)، ج 1، ص 408.
- (42) الخطاب، مواهب الجليل، (م.س)، ج 3، ص 260.
- (43) الخطاب، مواهب الجليل، (م.ن)، ج 3، ص 260.
- (44) ابن العربي، محمد بن عبد الله، (543هـ)، القبس شرح موطأ مالك بن أنس، ت: محمد عبد الله ولد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، (1992م)، ج 1، ص 668.
- (45) ابن راشد القفصي، لباب اللباب، (م.س)، ص 98.
- (46) العدوي، حاشية على شرح مختصر خليل للخرشي، (م.س)، ج 3، ص 49.
- (47) ينظر: البناي، حاشية على شرح الزرقاني، (م.س)، ج 3، ص 84؛ التتائي، جواهر الدرر، (م.س)، ج 3، ص 445.
- (48) العدوي، حاشية على شرح مختصر خليل للخرشي، (م.س)، ج 3، ص 49-50.
- (49) البناي، حاشية على شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، (م.س)، ج 3، ص 83.
- (50) الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، (م.س)، ص 126-131.
- (51) الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، (م.س)، ص 126-131.
- (52) الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، (م.س)، ص 126.
- (53) الصاوي، حاشية على الشرح الصغير للدردير، (م.س)، ج 2، ص 189-190.
- (54) الجندي، خليل بن إسحاق، (776هـ)، التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب، ت: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط 1، (1429هـ، 2008م)، ج 4، ص 481.
- (55) اللخمي، علي بن محمد، (478هـ)، التبصرة، ت: أحمد عبد الكريم نجيب، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط 1، (1432هـ، 2011م)، ج 5، ص 2426.
- (56) البغدادي، عبد الوهاب بن نصر، (422هـ)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، ت: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، (1420هـ، 1999م)، ج 2، ص 840.
- (57) ينظر: العدوي، حاشية على شرح مختصر خليل للخرشي، (م.س)، ج 7، ص 137؛ المازري، محمد بن علي، (536هـ)، شرح التلقين، ت: محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، (2008م)، ج 3، ص 392؛ الرجراجي، علي بن سعيد، (634هـ)، مناهج التحصيل ولطائف التأويل، ت: أحمد بن علي الدمياطي، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، (1428هـ، 2007م)، ج 8، ص 141؛ السبتي، عياض بن موسى، (544هـ)، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، ت: محمد الوثيق وعبد النعيم حميتي، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، (1432هـ، 2011م)، ج 3، ص 1620؛ ابن غازي، محمد بن أحمد، (910هـ)، شفاء الغليل في حل مقل خليل، ت: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، القاهرة، ط 1، (1429هـ، 2008م)، ج 2، ص 1016.
- (58) الخطاب، مواهب الجليل، (م.س)، ج 6، ص 217.
- (59) ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، (595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، القاهرة، ط 4، (1395هـ، 1975م)، ج 2، ص 467.
- (60) ينظر: ابن رشد، محمد بن أحمد، (520هـ)، المسائل، ت: محمد الحبيب التجكاني، دار الجبل، بيروت، ط 2، (1414هـ، 1993م)، ج 1، ص 703؛ اللخمي، التبصرة، (م.س)، ج 4، ص 1679؛ ابن عرفة، محمد بن محمد، (803هـ)، المختصر الفقهي، ت: حافظ عبد الرحيم، مؤسسة خلف أحمد الخبتور، دبي، ط 1، (1435هـ، 2014م)، ج 2، ص 384؛ المواق، محمد بن يوسف، (897هـ)، التاج والإكليل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، (1416هـ، 1994م)، ج 4، ص 412؛ الشنقيطي، محمد بن سالم، (1302هـ)، لوامع الدرر في هتك أسرار المختصر، دار الرضوان، نواكش، دط، دت، ج 1، ص 144.
- (61) ينظر: البناي، حاشية على شرح الزرقاني على خليل، (م.س)، ج 3، ص 107؛ القرافي، الذخيرة، (م.س)، ج 4، ص 11؛ النفراوي، أحمد بن غانم، (1126هـ)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، دط، (1415هـ، 1995م)، ج 1، ص 418؛ الونشريسي، أحمد بن يحيى، (914هـ)، المعيار المعرب، ت: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، دط، (1990م)، ج 1، ص 248؛ التوزري الزبيدي، عثمان بن أبي القاسم، (1350هـ)، توضيح الأحكام شرح تحفة الحكام، المطبعة التونسية، تونس، ط 1، (1339هـ)، ج 2، ص 141.

## جهود عبد الحقّ وابن يونس في خدمة المذهب المالكي بجزيرة صقلية

### The efforts of Abdul Haq and Ibn Yunus in working under the Maliki Doctrine in Sicilian Island

طالب دكتوراه حسين عكسه

HOCIN AKSA

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

hocine.aksa@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2023/02/17      تاريخ القبول: 2023/05/17

#### الملخص:

كان دخول الإسلام إلى صقلية في بداية القرن الثالث الهجري، واستمر إلى نهاية القرن الخامس الهجري، وكان دخول المذهب المالكي إليها مبكراً، ولأصحاب "سحنون" الدور البارز في إرساء دعائم المذهب في شبه الجزيرة، ولم تتكوّن لها مدرسة من أبنائها إلا في النصف الأول من القرن الرابع الهجري، وفي مقدمتهم "الصقليان"؛ عبد الحقّ وابن يونس، اللذان استطاعا الدمج بين الاصطلاحين؛ القروي والعراقي، ويتجلى هذا الدمج من خلال كتابيهما: "النكت والفروق" لعبد الحقّ، و"الجامع لمسائل المدونة" لابن يونس، حيث طارت بهما الركبان شرقاً وغرباً، وكانا محلّ إعجاب وتقدير واهتمام من جاء بعدهما من العلماء.

**الكلمات المفتاحية:** عبد الحقّ؛ ابن يونس؛ المذهب المالكي؛ صقلية.

#### Abstract

The entry of Islam into Sicily was at the beginning of the third century AH, and it continued until the end of the fifth century AH, and the entry of the Maliki doctrine was early, and the followers of "Sahnoun" played a prominent role in laying the foundations of this doctrine on the peninsula. A school was not formed until the first half of the fourth century AH, led by the two sikilians Abdul Haq and Ibn Yunus who were able to combine the two terms; Al-Qarawi and Al-Iraqi, and it is evident through their two books: "Al-Nukkat and Al-Farq" and "Al-Jami' Masa'il al-Mudawwana", which were spread both in the east and west. They were admired and appreciated for those who came after them from among the scholars.

**Key words:** Abdul Haq; Ibn Yunus; the Maliki doctrine; Sicilian.

#### مقدمة

كان دخول المذهب المالكي إلى شبه جزيرة صقلية منذ البدايات الأولى للفتح الإسلامي للجزيرة، ثم ما لبث أن ساد فيها وتجدّر واعتنقته العامة والخاصة على حدّ سواء، واستمرّ كذلك إلى غاية سقوطها أواخر القرن الخامس الهجري، وكان المذهب - خلال هذه الفترة - يمرّ بمرحلة جديدة من مراحل تطوره اتّسمت بدراس الأقوال والروايات، وتمحيصها وتوجيهها، والاختيار فيها بالترجيح والتشهير، كما تميّزت هذه المرحلة من تاريخ المذهب بظهور تقارب - بين النهج الأثري القروي الذي يعتمد على تمحيص السّماعات

والمرويات، وتمييز الصحيح منها من السقيم، وبين النهج العراقي الذي يعتمد على توجيه الأقوال ورصد الفروق بينها، وتحريير الأقيسة وتقرير القواعد والتفريع على أساسها - وصل إلى حدّ الامتزاج، ولقد لعب فقهاء صقلية دورا بارزا في التقريب بين النهجين والدمج بينهما، وقد تجلّى ذلك في مؤلفات الصقليين؛ عبد الحق وابن يونس.

فما مظاهر الامتزاج والدمج بين الاصطلاحين؛ القروي والعراقي في مؤلفات الصقليين خلال هذه المرحلة من مراحل تطوّر المذهب؟

### أهمية الدراسة

هذا النوع من الدراسات يتيح للمتعامل مع المذهب - دارسا كان أو مدرّسا أو باحثا - الاطلاع على حركة المذهب، والتبصّر برجاله، وكتبه؛ وتمكّنه من مختلف المراجع والمصادر، ومعرفة المعنى منها، والتي عليها المعمول، ومضامّن الرّاجح والمعمول به من الأقوال.

### أهداف الدراسة

في ضوء الإشكالية المطروحة فإنّ هذه الدراسة تسعى إلى إبراز جهود الصقليين؛ عبد الحق وابن يونس في خدمة المذهب المالكي من خلال ما يلي:

1- التعريف بعلماء صقلية المبرزين في خدمة المذهب تدريسا وتأليفا، وبمختلف الآثار العلمية التي خلفها أولئك العلماء المبرزون.

2- رصد إسهامات الصقليين في خدمة المذهب المالكي، والتي يمكن اعتبارها قيمة مضافة للمذهب.

3- رصد مظاهر التأثير بجهود الصقليين في المراحل التالية على الساحة الفقهية.

### خطة الدراسة

من أجل تحقيق أهداف الدراسة، تم تقسيمها إلى ثلاثة مطالب؛ حيث تمت الإشارة في المطالب الأول إلى دخول المذهب إلى صقلية، وأبرز علماء المدرسة الصقلية، ثم شُفّع بمطلب ثان تناول بالدراسة والتحليل أبرز المؤلفات التي أنتجها فقهاء صقلية، وفرضت وجودها في الأوساط العلمية شرقا وغربا، والتي يمكن اعتبارها قيمة مضافة للمذهب، وكان التركيز على كتاب النكت والفروق لعبد الحق، والجامع لمسائل المدونة والمختلطة لابن يونس، وفي خاتمة المطالب تمت الإشارة إلى الأثر الذي أحدثه الصقليان في الفقه المالكي بعد سقوطها سنة 485هـ.

### الدراسات السابقة

لم يحض الشأن الصقلي بالقدر الكافي من اهتمام الباحثين، وخاصة ما تعلّق منه بالحياة الفكرية، وكلّ ما تمّ العثور عليه من أعمال ذات صلة بموضوع هذه الورقة أربع دراسات هي:

1- ابن يونس الصقلي وأثره في الفقه المالكي؛ وهي أطروحة مقدّمة لاستكمال درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله وأصول الدين، للباحث محمّد الزوين، بدار الحديث الحسينية بالرباط، سنة 2002م.

2- الحياة العلمية في صقلية الإسلامية، وهي أطروحة مقدّمة لنيل درجة الدكتوراه في الحضارة والنّظم الإسلامية، للباحث علي بن محمّد بن سعيد الزّاهري، بجامعة أمّ القرى، سنة 1414هـ - 1993م.

3- دور المغاربة في نشر المذهب المالكي بجزيرة صقلية خلال الفترة الممتدة بين القرنين: (3هـ - 6هـ/ 9م - 12م) للباحث: الطيّب بوسعيد، جامعة محمّد دحلب - البليدة - والبحث منشور بمجلة الدراسات التاريخية في عددها الأول بتاريخ: 2019/01/01م.

4- المدرسة المالكية بصقلية؛ تاريخها وأعلامها، وعلاقتها بالمدرسة البغدادية للباحث: سعد بن يحيى، وقد شارك الباحث بهذه الورقة في الملتقى الأول حول القاضي عبد الوهاب المالكي، المنعقد بتاريخ: 13 محرم 1429هـ، الموافق لـ: 16 مارس 2003م بدبي، وقد نُشر في المجلد الخامس، ص 313، من مجموع سبعة أجزاء خاصة ببحوث الملتقى.

ولقد تمحورت هذه الأعمال حول النقاط التالية:

- 1- فتح صقلية.
- 2- دخول المذهب إلى صقلية، وجهود المغاربة في توطيد أركان المذهب المالكي فيها إلى غاية ظهور الكوكبة الأولى من العلماء من أبناء صقلية.
- 3- الحديث عن علماء صقلية ممن ولد ونبع فيها، وكان التركيز عموماً على الصقليين، ومؤلفاتهم، وخاصة عبد الحقّ.

وقد غلب على هذه الدراسات الجانب السردى بعيداً عن الإطار العام لحركة المذهب، وأشكال التأثير، ممّا خلق منطقة فراغ بحثية تحاول هذه الورقة الموسومة بـ: " جهود ابن يونس وعبد الحقّ في خدمة المذهب المالكي بجزيرة صقلية".

### المطلب الأول: صقلية والمذهب المالكي

بالعودة إلى تاريخ صقلية الإسلامية<sup>1</sup> منذ فتحها على يد المسلمين بقيادة أسد بن الفرات<sup>2</sup> سنة 112هـ إلى غاية سقوطها سنة 485هـ، نجد أنّ مذهب إمام دار الهجرة ساد في ربوع شبه الجزيرة وتجدّر، وفي هذا المطلب بيان لأبرز العلماء الذين وفدوا على صقلية، وعملوا على نشر المذهب المالكي في شبه الجزيرة، وأهمّ المؤلفات التي صاغت الملكة الفقهية الصقلية، وأبرز أعلام صقلية الذين حملوا لواء المذهب فيها، في ثلاثة فروع.

### الفرع الأول: دخول المذهب المالكي إلى صقلية

تعود البدايات الأولى للمذهب المالكي في شب جزيرة صقلية إلى بداية الفتح، وما كاد الأمر أن يستتب حتى تقاطر عليها العلماء من كلّ صوب، فأضحت قبلة للعلماء، ومحجاً للفقهاء، وحسبنا في هذه الفرع الإشارة إلى طلائع العلماء الذين هاجروا إلى صقلية، وأولى المؤلفات التي وفدت عليها، والتي يعود إليها الفضل في إرساء الدعائم الأولى للمذهب في شبه الجزيرة.

**أولاً- طلائع العلماء الوافدين على صقلية:** تذكر المصادر أنّ كثيراً من أصحاب سحنون<sup>3</sup> وفدوا إلى صقلية، وعملوا على نشر مذهب مالك فيها؛ فمنهم من تولّى قضاءها، ومنهم من درّس الفقه تحت قباب مساجدها، ومن العلماء الوافدين إليها: عبد الله بن سهل القُبرياني<sup>4</sup>، وأبي عمر بن ميمون بن المغلوب الأفرقي<sup>5</sup>، وأبي الربيع سالم بن سليمان القطان المعروف بابن الكُحالة<sup>6</sup>، وهؤلاء جميعاً تولّوا قضاء صقلية. ومن أصحاب سحنون - أيضاً - الذين وفدوا على صقلية ودرسوا فيها أبي سعيد لقمان بن يونس الغساني<sup>7</sup> الذي ظلّ يدرّس الفقه فيها لمدة أربع وعشرين سنة<sup>8</sup>.

وتذكر المصادر - أيضاً - أنّ كثيراً من تلامذة أصحاب سحنون وفدوا عليها؛ كإبراهيم بن أبي صبح<sup>9</sup> الورع الذي تولّى قضاء صقلية، ومحمّد بن خالد النُميمي<sup>10</sup> الذي تولّى القضاء فيها مدة عشرين سنة، وكان لاستقرار البرادعي<sup>11</sup>؛ محمّد بن خلف الأثر الكبير في توطيد دعائم المذهب في شبه الجزيرة.

**ثانياً- أولى الكتب التي دخلت صقلية:** إلى جانب العلماء الأوائل الذين وفدوا على شبه جزيرة صقلية، تسرّب إليها عدد من المؤلفات التي شكّلت مادتها الدعائم الأولى في بنيان المدرسة الفقهية الصقلية، وهي:

- 1- **موطأ الإمام مالك:** ولم تذكر المصادر شيئاً عن دخوله إلى صقلية، ومن أدخله، وكيف ومتى دخل، ولكن الثابت أن محدثها وفتيها عتيق السمنطاري<sup>12</sup> كان يدرسه<sup>13</sup>.
- 2- **المدونة:** وتشكل مع الموطأ أساس دواوين المذهب، وقد دخلت صقلية - حسب إحسان عباس<sup>14</sup> - أيام الفتح أو بعده بقليل، وكانت محور النشاط الفقهي في صقلية؛ اختصاراً وشرحاً وتعليقاً، ونسجاً على منوالها حتى آخر أيام المسلمين فيها.
- 3- **التقريب:** لأبي القاسم خلف البُلنسي المعروف بالبريلي<sup>15</sup> المتوفى سنة (444هـ): وهو في شرح المدونة واختصارها، انتفع به الطلبة في المناظرة، وتذكر بعض المصادر أن خلفاً لما أتم كتابه هذا دخل صقلية وعبد الحق بها، فلما قرأه استحسنته وأراد شراءه فلم يتيسر له ثمنه، فباع بعضاً من متاع منزله فاقنتاه، فغلا الكتاب وتنافس الناس عليه<sup>16</sup>، وكان مما قيل فيه أنه من أراد أن يكون فقيهاً من يومه فعليه بكتاب التقريب<sup>17</sup>.
- 4- **السليمانية:** لمؤلفه سليمان بن سالم القطان المعروف بابن الكحالة؛ قاضي صقلية وناشر مذهب مالك فيها، وقد سبقت الإشارة إليه.
- هذه هي طلائع الكتب التي دخلت صقلية، فكانت البداية قيروانية بامتياز<sup>18</sup>.
- الفرع الثاني: فقهاء المدرسة الصقلية.**
- رغم الفتن والاضطرابات التي شهدتها صقلية منذ الفتح حتى سقوطها إلا أنها فرضت مكانتها كعاصمة للعلم والعلماء تضاهي القيروان وقرطبة، حيث كان (فيها من العلماء والعباد والفقهاء مالا يأخذه عد، ولا يأتي عليه حصر)<sup>19</sup>، إلا أن المصادر لم تحفظ لنا منهم إلا أسماء قليلة؛ منهم من ولد فيها وبقي يدرس بها، ومنهم من هاجر مع سقوطها، وهم:
- 1- **أبو القاسم عبد الرحمن البكري**<sup>20</sup>: جمع بين الفقه والحديث والأصول، وجمع بين العلم والتصوف، سمع من أهل القيروان، ومات قبل ابن أبي زيد<sup>21</sup> المتوفى سنة 386هـ.
- 2- **أبو الحسن أحمد بن عبد الرحمن المعروف بابن الحصائري**<sup>22</sup>: شيخ صقلية وفتيها، وقد (كان حياً في القرن الرابع الهجري، وبداية القرن الخامس)<sup>23</sup>، أخذ عن شيوخ القيروان؛ كابن أبي زيد القيرواني، وعنه أخذ معظم فقهاء صقلية الذين حملوا لواء مدرستها فيما بعد.
- 3- **أبو بكر بن العباس**<sup>24</sup>: الفقيه الفاضل الذي أخذ عن ابن أبي زيد القيرواني، وأبي الحسن القابسي<sup>25</sup>، وهو الذي أدخل كتاب الملخص<sup>26</sup> إلى صقلية.
- 4- **أبو عبد الله محمد بن أبي الفرج المازري**<sup>27</sup>: المعروف بالذكي الصقلي الفقيه الحافظ، أخذ عن شيوخ صقلية، دخل القيروان، وسكن قلعة بني حماد، وله تعليق كبير في المذهب، مات بأصبهان سنة 516هـ، ومولده كان بصقلية سنة 427هـ.

- 5- **عبد الحق وابن يونس:** وستأتي ترجمتهما بعد قليل في الفرع الموالي.
- وهناك أسماء أخرى أشار إليها القاضي عياض<sup>28</sup> إشارة عابرة، ولا ندري عنها شيئاً سوى أنها من فقهاء صقلية المشاهير؛ كأبي عبد الله بن البناء، وأبي حفص عمر بن أبي ساروا اللواتي، وابن القابلة<sup>29</sup> وغيرهم.
- وصفوة القول أن دخول المذهب المالكي إلى صقلية كان في بداية الأمر إدارياً - إن صح التعبير - عن طريق منصب القضاء في أغلب الأحوال، وأحياناً عن طريق كرسى التدريس؛ ونظراً للفتوحات في العهد الأغلبي، وكثرة الفتن والاضطرابات خلال الفترة الأولى من الحكم العبيدي للجزيرة ضل الأمر على ما هو عليه إلى غاية سقوطها سنة 485هـ، ولم تتكون لها مدرسة خاصة بها - من أبنائها الذين ولدوا فيها، وأخذوا

العلم تحت قباب مساجدها، ودرسوا فيها وألفوا - إلا في عهد الأسرة الكلبية<sup>30</sup> (336هـ - 430هـ)؛ وخاصة في الفترة الممتدة بين 334هـ وبين 405هـ، حيث تنعمت فيها صقلية بالهدوء والاستقرار<sup>31</sup>، ثم ما لبث قرن الفتن أن ذر مرة أخرى، واشتد أوارها مما عجل بسقوطها، ودفع ببعض علمائها إلى الهجرة منها؛ كابن يونس، وعبد الحق، والذكي المازري، وآثر البعض الآخر البقاء فيها<sup>32</sup>.

### الفرع الثالث: التعريف بالصقليين

يطلق المتأخرون من فقهاء السادة المالكية مصطلح الصقليين ويريدون به عبد الحق وابن يونس، وفي هذا الفرع تعريف بهذين العالمين الجليلين اللذين قدما إسهامات جليلة في خدمة المذهب.

**أولاً: التعريف بعبد الحق<sup>33</sup>:** هو عبد الحق بن محمد بن هارون السهمي القرشي، شيخ المالكية الموصوف بالذكاء وحسن التصنيف، تفقه على أبي بكر بن عبد الرحمن، وأبي عمران الفاسي، والأجدابي<sup>34</sup>، وحج، فلقني عبد الوهاب القاضي<sup>35</sup>، وأبا ذر الهروي<sup>36</sup>. وله كتب منها: النكت والفروق لمسائل المدونة، وتهذيب الطالب، وله استدراك على مختصر البرادعي، وقد حج مرّات، وناظر بمكة أبا المعالي الجويني إمام الحرمين<sup>37</sup>، مات بالإسكندرية سنة 466هـ،

ومن تلامذته: أبو حفص عمر بن يونس بن محمد بن الحذاء القيسي<sup>38</sup>، وأبو البهاء عبد الكريم بن محمد بن علي بن عبد الكريم الصقلي<sup>39</sup>، وأبو طاهر السلفي<sup>40</sup>، وغيرهم.

**ثانياً: التعريف بابن يونس<sup>41</sup>:** هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي القرشي: الفرضي الفقيه الحافظ النظار، الملازم للجهاد، أحد أئمة الترجيح، ولد "ببلرم" عاصمة صقلية أواخر القرن الرابع الهجري، ثم هاجر مع من هاجر قبل سقوطها بيد النورمان، وسكن القيروان، وعند الزحف الهلالية على القيروان سنة ست وأربعين وأربعمائة (446هـ)، انتقل إلى المهديّة، وضمّ يدرّس فيها إلى أن توفي يوم عشرين ربيع الأول سنة إحدى وخمسين وأربع مائة (451هـ)، ودفن برباط المنستير حذو باب القصر الكبير الذي ما زال معروفا باسم قبر سيّد الإمام، أخذ عن القابسي وأبي عمران الفاسي، وابن الحصائري، وعتيق بن عبد الجبار. له كتاب في الفرائض، وشرح كبير على المدونة سماه: "الجامع لمسائل المدونة والمختلطة".

ومن تلامذته التي حفظتها المصادر: أبو حفص عمر بن يونس بن محمد بن الحذاء القيسي، وأبو البهاء عبد الكريم بن محمد بن علي بن عبد الكريم الصقلي.

### المطلب الثاني: إسهامات الصقليين في خدمة المذهب المالكي

لم تكن لصقلية مدرسة خاصة بها إلا في عهد الأسرة الكلبية (336هـ - 430هـ)، ورغم قصر هذه الفترة إلا أنها استطاعت أن تترك بصمتها على حركة المذهب في مرحلة التطور، وذلك من خلال جهود علمائها في التقريب بين المدرستين؛ العراقية والقيروانية، وقد بدا جلياً في مؤلفات الصقليين؛ ابن يونس وعبد الحق، حيث تلاق المنهج الأثري القروي، ومنهج الرأي العراقي في كتابيهما؛ "النكت والفروق"، و"الجامع لمسائل المدونة" إلى حدّ الامتزاج، ويمكن رصد ملامح التلاقح والامتزاج بين الاصطلاحين - القروي والعراقي - في الكتابين من خلال المصادر التي اعتمداها، والمنهج الذي اتبعها في كتابيهما في فرعين.

### الفرع الأول: مظاهر الامتزاج بين المدرستين من خلال مصادر "الصقليين"

لكلّ مدرسة من مدارس المذهب المالكي مصادر منها تعرف طرقها في الفقه والتأليف، ونتيجة للصلّات العلميّة الموجودة بين مختلف علمائها بدأت تظهر في مؤلفات كلّ مدرسة مؤلفات المدارس



الأخرى، وفي هذا الفرع رصد لملامح الامتزاج والتقارب بين المدرستين؛ العراقية والقروية من خلال كتابي: "النكت والفروق" لعبد الحق، و"الجامع لمسائل المدونة" لابن يونس.

أولاً- مصادر عبد الحق في كتابه النكت والفروق: اعتمد "عبد الحق" في كتابه "النكت والفروق" على عدد من المصادر كانت رائجة ومعتمدة في العالم الإسلامي وصقلية، وهي:

- 1- المدونة: وهي أصل الكتاب.
- 2- كتب أشهب ابن عبد العزيز (204هـ)<sup>42</sup>: وهي سماعاته عن مالك، وعددها عشرون كتاباً، وله كتاب سمّاه المدونة، ألّفه على نسق مدونة سحنون، وخالف فيها ابن القاسم في أكثر آرائه<sup>43</sup>.
- 3- الواضحة في السنن والفقهاء: لعبد الملك بن حبيب السلمي (238هـ)<sup>44</sup>، وقد لقيت رواجاً كبيراً، وخاصة في المدرسة الأندلسية.
- 4- المستخرجة من الأسمعة: لمحمد بن أحمد العتبي<sup>45</sup> (250هـ)، وهي سماعات كثيرة عن مالك وتلامذته.
- 5- كتب ابن سحنون: ويعتبر الجامع أهم كتبه، وهو الذي قال فيه ابن عبد الحكم<sup>46</sup>: (هذا كتاب رجل يسبح في العلم سبحاً)<sup>47</sup>، ولعلّه هو الذي دخل صقلية، واعتمده عبد الحق.
- 6- المجموعة: لمحمد بن إبراهيم بن عبدوس (260هـ)<sup>48</sup> في خمسين كتاباً.
- 7- الموازية: لمحمد بن إبراهيم المعروف بابن المواز<sup>49</sup> (269هـ)، وتعتبر من أشهر الكتب في المغرب ومصر في القرن الرابع الهجري<sup>50</sup>.
- 8- المبسوط: للقاضي إسماعيل بن إسحاق (ت 282هـ)<sup>51</sup>، ومنه تعرف طرق البغداديين في الفقه والتأليف<sup>52</sup>.
- 9- شرح مختصر بن عبد الحكم (ت 268)<sup>53</sup> الكبير: للقاضي أبي بكر الأبهري<sup>54</sup> (ت 375هـ) وهو من أشهر مؤلفاته.
- 10- كتاب النوادر والزيادات: لابن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ)، ويعتبر الكتاب بمثابة تلخيص للكتب الفقهية الهامة للمذهب؛ حيث جمع فيه جميع ما في الأمهات من المسائل والخلاف والأقوال، فاشتمل على جميع أقوال المذهب، وفروع الأمهات<sup>55</sup>.
- 11- المغرب: لمحمد بن عبد الله المروزي المعروف بابن أبي زمنين<sup>56</sup> (ت 399هـ)، والكتاب في اختصار المدونة، وشرح مشكلها، والتفقه في نكت منها، وهو أفضل مختصراتها<sup>57</sup>.
- 12- الممهّد في أحكام الديانة والفقهاء: لأبي الحسن علي بن محمد المعافري المعروف بابن القابسي (ت 403هـ).

هذه جملة المصادر التي كانت قوام كتاب "النكت والفروق" لعبد الحق الصقلي.

ثانياً- مصادر ابن يونس في كتابه "الجامع لمسائل المدونة والمختلطة": صرح ابن يونس بأهم مصادر كتابه في مقدّمة كتابه فقال: (وأدخلت فيه مقدّمات أبواب كتاب الشيخ أبي محمد بن أبي زيد رحمه الله تعالى وزياداته، إلاّ اليسير منها، وطالعت في كثير منها ما نقله في النوادر، ونقلت كثيراً من الزيادات من كتاب ابن المواز، والمستخرجة، ولم أخل من النظر إلى نقل أبي محمد واختصاره فيها، وعملت على الأتمّ عندي)<sup>58</sup>، وباقي المصادر جاء ذكرها في ثنايا الكتاب.

من خلال هذه المقدّمة فإنّ المصادر التي صرح بها ابن يونس هي: المدونة الكبرى لسحنون، والنوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني، ومختصر المدونة لابن أبي زيد - أيضاً - والمستخرجة للعتبي، والموازية لابن المواز، وكلّ هذه المصادر اعتمدها عبد الحق في نكته.

أما الكتب التي جاء ذكرها في ثنايا الكتاب فهي: موطأ مالك، وموطأ ابن وهب، والواضحة لعبد الملك، وكتب ابن سحنون، والمجموعة لابن عبدوس، والمبسوط للقاضي إسماعيل، وشرح الأبهري لمختصر ابن عبد الحكم، وعيون الأدلة لابن القصار، والممهّد لابن القابسي، وهذه - أيضا - اعتمدها عبد الحق في كتابه "النكت"، أما ما انفرد به من المراجع فهي:

- 1- **مختصرات ابن عبد الحكم بن أعين:** وهي ثلاث مختصرات؛ الكبير والأوسط والصغير، جمع فيها سماعاته عن مالك، وكبار تلامذته، ورغم أنه مصري إلا أن مختصراته كانت عماد المدرسة العراقية<sup>59</sup>.
  - 2- **الدمياطية:** لعبد الرحمن بن أبي جعفر الدمياطي<sup>60</sup>، جمع فيها سماعاته عن مالك وكبار تلامذته.
  - 3- **الثمانية:** لعبد الرحمن بن إبراهيم المعروف بابن تارك الفرس<sup>61</sup> (258هـ)، والثمانية ثمانية كتب جمع فيها المؤلف أسئلته التي سألها مشايخه المدنيين<sup>62</sup>.
  - 4- **مختصر الوقار**<sup>63</sup>: وهو لأبي بكر يحيى بن عبد الله الوقار المصري (ت 269هـ) وله مختصران؛ الكبير في سبعة عشر جزء، والصغير، واشتهر لدى المغاربة بمختصره الكبير، وفضّلوه على مختصر ابن عبد الحكم<sup>64</sup>.
  - 5- **السليمانية:** لأبي الربيع سالم بن سليمان سالم القطان، وهو من الكتب الوافدة على صقلية أين سبقت الإشارة إليه.
  - 6- **الحاوي في مذهب مالك:** للقاضي أبي الفرج عمر بن محمد الليثي<sup>65</sup> (ت 331هـ)، والقاضي من فقاء المدرسة العراقية.
  - 7- **مختصر ما ليس في المختصر:** وهو لمحمد بن القاسم أبي شعبان المصري، المعروف بابن القرطي (ت 355هـ)<sup>66</sup>، وله كتاب آخر أسماه "الزاهي"، وتمثّل كتبه قمة آراء المدرسة المصرية في وقته<sup>67</sup>.
  - 8- **التفريع:** لأبي القاسم عبيد الدين الحسن بن الجلاب (ت 355هـ)<sup>68</sup>، وهو كتاب يحوي آلاف المسائل الفقهية بصورة شاملة ومختصرة، فضلا عن احتوائه جملة من القواعد الفقهية<sup>69</sup>.
  - 9- **المعونة في مذهب عالم المدينة:** للقاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي (ت 422هـ)، وقد أكثر النقل عنه ابن يونس وخاصة إذا كان بصدد نقل الخلاف خارج المذهب.
  - 10- **تهذيب المدونة:** لأبي القاسم خلف البرادعي (ت 438هـ): وهو اختصار للمدونة، وكثيرا ما كان ينقل عنه ابن يونس مستعملا صيغة (ومن المدونة) قاصدا بذلك تهذيب البرادعي.
  - 11- **النكت والفروق لعبد الحق:** وقد أكثر النقل منه وخاصة إذا كان بصدد ذكر بعض الفروق.
  - 12- **تهذيب الطالب:** لعبد الحق - أيضا - وهو في شرح المدونة، ولم يكثر النقل منه.
- هذه هي مجمل مصادر ابن يونس الفقهية، وأبرزها نواذر ابن أبي زيد، وتهذيب البرادعي، ومعونة القاضي عبد الوهاب، ونكت عبد الحق<sup>70</sup>.

**ثالثا. تعليق على مصادر الصقليين في كتابيهما:** إنّ قوام مذهب مالك - أساسا - هو الموطأ، ومختلف السماعات التي يرويه عنها تلامذته وينقلونها عنه، وقد انتظمت هذه السماعات في ستة كتب، وهي: المدونة وهي قيروانية مصرية، والمجموعة وهي قيروانية، والموازية وهي مصرية، والواضحة والعتبية - وتسمى المستخرجة - وهما أندلسيتان، ومختصرات ابن عبد الحكم ومبسوط القاضي، وهما عراقيتان، وقد اصطلح السادة المالكية على تسمية هذه السماعات بمصطلح "الدواوين"، وما سوى ذلك من مؤلفات المالكية - وخاصة في القرنين الثالث والرابع الهجريان - لا تعدو أن تكون جمعا بين هذه الدواوين، أو شرحا لها، أو تعليقا أو تخريجا عليها، أو ترجيحا بين مختلف الروايات والأوجه في القرن الخامس الهجري.

وبالعودة إلى مصادر الصقليين في كتابيهما؛ "النكت والفروق" و "الجامع لمسائل المدونة" نجد أنّ الدواوين كانت حاضرة في الكتابين<sup>71</sup>، وهذا يعني أنّ الصقليين لم يقتصر على دمج المصطلح القروي والعراقي فحسب، وإنما دمجا بين مختلف المدارس التي تمثل المذهب المالكي في القرن الثالث الهجري. وبعيدا عن الأمهات نجد أنّ الصقليين قد وضعوا أشهر مؤلفات المدرسة القيروانية - وهي نوادر ابن أبي زيد، وممهّد القاسبي، فضلا عن كتب ابن سحنون - جنبا لجنب مع أشهر مؤلفات المدرسة العراقية في القرن الرابع الهجري؛ وهي شرح الأبهري، وعيون الأدلة لابن القصار<sup>72</sup>.

وقد كان ابن يونس أكثر احتكاكا بكتب العراقيين باعتماده لحاوي أبي الفرج، وتفرّيع ابن الجلاب، ومعونة القاضي عبد الوهاب، وكانت مصادره أكثر تنوعا باعتماده على مؤلفات أخرى غير القروية والعراقية؛ كمختصر الوقار، ومختصر ما ليس في المختصر وهما مصريان، وثمانية أبي زيد وهي أندلسية، كما اعتمد - أيضا - على كتابي: السليمانية، وتهذيب البرادعي وهما صقلّيان<sup>73</sup>.

### الفرع الثاني: مظاهر الامتزاز بين المدرستين من خلال منهج الكتابين

تكوّنت في مختلف أنحاء العالم الإسلامي خلايا التزمت مذهب مالك أصولا وفروعا، قوامها تلامذته، لتصبح فيما بعد مدارس قائمة، لها مناهجها وطرقها في التعامل مع الفروع، ومع بدايات القرن الرابع الهجري ظهر نوع من التقارب في مناهج التأليف بين مختلف المدارس حتى وصل إلى حدّ الامتزاز، وفيما يلي رصد لملامح الامتزاز بين المنهجين - القروي والعراقي - في كتابي: "النكت والفروق"، و"الجامع لمسائل المدونة".

**أولا- منهج عبد الحقّ في كتابه "النكت والفروق":** قال عبد الحقّ في مقدّمة كتابه "النكت والفروق": (فإنّ بعض أصحابنا من طلبه الفقه سألني العناية بجمع ما يقع لي أنّ المبتدئ في طلب الفقه، ومن لم يتّسع فيه محتاج إليه في أعيان مسائل من "المدونة والمختلطة" من نكتة يحسن عندي الإتيان بها، وتفريق بين مسألتين قد يتعدّر على الطالب معرفة اختلاف حكمها، وطرف من التفريع في بعض المسائل، أو مقدّمات في أوائل بعض الكتب فيها عقد أصل أو شيء من حجة على مخالف)<sup>74</sup>. في ضوء هذه المقدّمة، وبالعودة إلى أبواب الكتاب المختلفة يمكن رصد الملامح الأساسية لمنهج عبد الحقّ في كتاب النكت والفروق في النقاط التالية:

- 1- جاء ترتيب الكتاب وفق عرف السادة المالكية في ترتيب الأبواب الفقهية، ولم يكن على نسق ترتيب المدونة<sup>75</sup>.
  - 2- عادة ما يصدر الكتاب بأية أو حديث يجعله أصلا في الباب، مبينا ما ينطوي عليه من علل ومعاني، واختلاف فهوم العلماء في رصدها، وبيان مواطن الضعف في أقوال المخالفين.
  - 3- ينتقي بعد ذلك المسألة من المدونة، ويتعقبها بالشرح تارة، وبيان ما تنطوي عليها من علل ومعان تارة أخرى، وأحيانا يستشكل المسألة، ثم لا يلبث أن يرفع الإشكال.
  - 4- يورد في المسألة المنتقاة روايات أخرى، مشفوعة بوجوهها، ثم يأتي عليها بالتوجيه، من خلال بيان مآخذ تلك الروايات والوجوه، ممهدا بذلك الطريق لاختيار ما ترجّح لديه من قول.
- وهذا الجهد الذي يبذله في بيان العلل والمعاني التي تنطوي عليها المسائل، وبيان ما استشكل منها، وبيان مآخذ مختلف الروايات والأوجه يندرج كلّ تحت مسمّى "النكت"، على اعتبار أنّ النكتة هي (مسألة لطيفة أخرجت بدقّة نظر أو إمعان فكر، من نكت رمحه في الأرض إذا أثر فيها...) <sup>76</sup>.

5- بناء على تلك النكت - وما تنطوي عليه من معاني وعلل وشرح لما غمض، ورفع لما استشكل - يبني على المسألة فروعا، ويخرّج مسائل.

6- يورد المسألة أحيانا، ثم يعترضها بمسألة أخرى من نفس الكتاب، أو من كتاب آخر مشابهة لها في الصّور ومخالفة لها في الحكم، ثم يعتمد إلى بيان ذلك المعنى أو المدرك الذي جعل المسألتين مختلفتان في الحكم، رغم كونها متشابهتين من حيث الصّورة، وهو ما يعرف بالفرق.

7- قد ينقل الفرق عن غيره، ثم يتعقّبه بالتعليق عليه مبيّنا ضعف الفرق، وأن لا فرق بين المسألتين.

8- كلّ ما يورده من نكتة أو فرق أو تفريع قد يكون نقلا عن شيوخ بلده، أو شيوخه القرويين، وقد يكون نقلا عن علماء المدرسة العراقية أو الأندلسية ممّن لاقاه أو راسله، وقد يكون ذلك من نظره واجتهاده.

**ثانيا- منهج ابن يونس في كتابه "الجامع لمسائل المدونة والمختلطة":** أشار ابن يونس إلى الخطوط العريضة لمنهجه في مقدّمة كتابه، فقال: (فقد انتهى إلى ما رغب فيه جماعة من طلبة العلم ببلدنا في اختصار كتب المدونة والمختلطة، وتأليفها على التّوالي، وبسط ألفاظها تيسيرا، وتتبع الآثار المروية فيها عن النّبي ﷺ، وعن أصحابه رضي الله عنهم، وإسقاط إسناد الآثار، وكثير من التّكرار، وشرح ما أشكل من مسائلها، وبيان وجوها وتامها من غيرها من الكتب، فسارعت إلى ذلك رجاء النّفع به، والثبوت عليه إن شاء الله تعالى..)<sup>77</sup>. في ضوء هذه المقدّمة، وبالعودة إلى كتاب "الجامع لمسائل المدونة والمختلطة" يمكن رسم المنهج الذي سلكه ابن يونس في تأليفه لكتابه في النقاط التّالية:

1- جاء الكتاب مقسّما إلى أجزاء حسب ترتيب المدونة، كلّ جزء يتضمّن عدّة كتب، وكلّ كتاب يتألّف من عدّة أبواب، وكلّ باب يتضمّن عدّة مسائل.

2- غالبا ما يصدرّ الأبواب بنصّ أو أثر، يكون ذلك بمثابة التّأصيل لمختلف مسائل الباب، ثم يشرع بعد ذلك في إيراد المسائل مسألة مسألة، نقلا عن المدونة.

3- يتخلّل النّقل - عادة - جملا اعتراضية على سبيل الشّرح، وبيان بعض الألفاظ.

4- يعقب كل ذلك بذكر مختلف الروايات المتعلّقة بالمسألة من خارج المدونة.

5- عادة ما يشفّع تلك الروايات بتخرجات أصحاب مالك، وقد يضيف إليها تخرجات غيره ممّن سبقه، أو عاصره.

6- بعد أن يطمئنّ إلى صحّة ما أورده من روايات وأوجه وأقوال يقوم بتوجيه كلّ أولئك، مبيّنا مأخذها، وما انبنت عليه من قواعد وأصول، وقد تتضمّن تلك التّوجيهات الإشارة إلى بعض القواعد الفقهيّة والأصوليّة.

7- بعد التّوجيه يهتمّ بقضيّة التّرجيح، وهي سمة بارزة في كتابه حتى جعلت منه إماما في التّرجيح.

8- ومن القضايا التي اهتمّ بها ابن يونس قضية الفروق، فقد جمع وأبدع وفاق غيره.

9- وقد يضيف على المسألة طابعا خلافيا بما ينقله من خارج المذهب من آراء مخالفة للمذهب عن الصّحابة والتّابعين، وعن المذاهب الأخرى.

**ثالثا- تعليق على منهج الصّقلّيين المعروف أنّ المذهب المالكي ظهر فيه اتّجاهان أو منهجان في التّأليف الفقهي؛ منهج يعتمد على نصّ المدونة وضبطه، والموازنة بينه وبين مختلف الروايات، والتّخريج عليه، وترجيح الصّحيح الثّابت منه، وتّشهير بعض الأقوال، وقد تزعمت المدرسة القروية هذا الاتّجاه.**

وهناك اتّجاه آخر مغاير تماما للمنهج القروي؛ وهو منهج استدلالي جعل من المدونة أساسا، وبنى عليها فصول المذهب بالأدلة والقياس بعد تحرير العلل والقواعد، وحمل لواء هذا المنهج فقهاء المدرسة

العراقية، ومن خصائصه: الاهتمام بالتقعيد الفقهي، ومراعاة الخلاف، والعناية بالتخريج على أصول المذهب، والاهتمام بذكر الفروق.

وبالعودة إلى منهج الصقليين نجد أنهما:

1- جعلوا من نصوص المدونة أساساً وأصلاً، ثم عمدوا - بعد ذلك - إلى شرح ألفاظها، ورفع ما استشكل منها، وإيراد ما خالفها من روايات ووجوه، ثم التخريج عليها، وترجيح الصحيح منها، وبهذا الصنيع يكون كلاهما قد أخذ بحظ وافر من النهج الأثري القروي.

2- فضلاً عن ذلك كانت قضية الخلاف وتوجيه الأقوال والروايات، وبيان ما تنبني عليه من قواعد وأصول، وكذا قضية الترجيح، وإيراد الفرق، كل أولئك كان حاضراً في الكتابين، وخاصة كتاب "الجامع لمسائل المونة"، مما جعل منهما قطعة عراقية المنهج.

من خلال كل ما سبق - وباعتبار الفارق الزمني الموجود بين الكتابين، والمقدر بحوالي عشرين سنة<sup>78</sup> - يمكن القول أن الكتابين صدرا من مشكاة واحدة، وهي ما يمكن أن نصلح عليه بالمدرسة الصقلية، وأن الفرق بينهما في الدرجة وليس في النوع؛ بمعنى أن بداية الامتزاج بين المصطلح القروي والعراقي ظهر عند عبد الحق، وبانت ملامحه بصورة واضحة عند ابن يونس.

فإذا ثبت هذا - وقد ثبت - فإن ما ذكره صاحب كتاب "اصطلاح المذهب" - من أن معالم التقارب بين المنهجين؛ العراقي والقروي ظهر مبكراً على يد ابن أبي زيد القيرواني في نواتجه، ونضجت عند أبي الوليد الباجي (ت 474هـ)<sup>79</sup> في منتقاه، وجاء بعده الإمام ابن رشد في "بيانه" مقتفياً آثار الباجي في الدمج بين المنهجين، وبلغ الدمج غايته عند القاضي عياض في كتابه "التنبيهات" - قد يكون مجانباً للصواب؛ وبيان ذلك ما يلي:

1- لاشك أن باكورة الجمع بين أمهات ودواوين المذهب كانت عند أبي زيد، إلا أن النكهة العراقية في تحرير الأقيسة، وتقرير القواعد، وإيراد الحجج والبراهين، والاهتمام بقضية الفروق والترجيح - وهي السمة البارزة عند حذاق العراقيين - كانت غائبة تماماً في كتاب "النوادر"، وغاية ما فعله القيرواني أنه جمع أقوال المذهب وفروع الأمهات كلها.

2- مع التسليم ببراعة الإمام "الباجي" في التحليل المنطقي للصور الفقهية، والاستدلال الأصولي على المسائل على شاكلة حذاق العراقيين، إلا أنه جعل أساس "منتقاه" نصوص "الموطأ"، وليس نصوص "المدونة" مخالفاً بذلك مدرسة العراقيين الذين جعلوا "المدونة" كالأساس، ثم بنوا عليها استدلالاتهم وأقيستهم.

3- كما أن تقدم ابن يونس عن الباجي من حيث الزمن جعل الصقلي حائزاً لفضل السبق، فضلاً عن التزامه بالمنهج العراقي الذي جعل "المدونة" كالأساس.

### المطلب الثالث: تأثر علماء المذهب المالكي بالصقليين

لقد بدا جلياً من خلال ما تم عرضه سلفاً أن ملامح التقارب بين المنهج الأثري القروي، وبين منهج الرأي العراقي، وبداية الدمج بين المدرستين؛ القروية والعراقية ظهرت مع كتاب: "النكت والفروق" لعبد الحق، وبلغا الغاية في ذلك مع كتاب "الجامع لمسائل المدونة" لابن يونس، وكان محل تقدير وإعجاب واهتمام العلماء ممن أتى من بعدهما، وفيما يلي بيان لمكانة الصقليين بين العلماء، وتأثر علماء المرحلة اللاحقة بهما.

### الفرع الأول: الصقليين في أعين العلماء

كانت شخصيّة ابن يونس وعبد الحقّ محلّ تقدير وإعجاب من جاء بعده من العلماء؛ حيث نظروا إليهما وإلى كتابيهما بعين الرضى والإعجاب، وتكلّموا فيهما بلسان التّقدير والاحترام، وطارت بمؤلّفيهما الرّكبان شرقاً وغرباً، فنالا حظهما من القبول والاعتبار، واكتسبا مكانتهما في التّداول والاعتماد، وفرضا نفسيهما ووجودهما في أشهر مؤلفات من جاء بعدهم، وقبل الإشارة إلى أشهر العلماء الذين أكثروا النّقل عنهما بودي أن أورد باقية من نصوص العلماء التي من شأنها أن تبرز مكانة ابن يونس ومنزلة كتابه "الجامع" عند أعلام المذهب.

فقد جاء وصفه في شجرة النور بأنّه (الإمام الحافظ النّصار أحد العلماء، وأئمة التّرجيح الأخير، الفقيه الفاضل، الملازم للجهاد، الموصوف بالنّجدة الكامل)<sup>80</sup>، وقال ابن عرفة (ت 803هـ)<sup>81</sup> مقرّاً بجهدته في خدمة المذهب (ابن يونس من ضمن الذين تعبوا في تحرير المذهب وتهذيبه)<sup>82</sup>، وانبرى الحطّاب<sup>83</sup> مدافعاً عنه فقال: (إنّ إمامة ابن يونس وجلالته وثقته معروفه، فلا ينبغي أن يطعن في ثقته)<sup>84</sup>.

أمّا كتابه فقد أضحى مصحفاً للمذهب، وعمدة في الفتوى، وسجلاً حافظاً لأقوال من سبق وعاصر الإمام، ولقد شهد بذلك ثلّة من العلماء؛ فهذا القاضي عياض يؤكّد أنّ (عليه المذاكرة في المغرب)<sup>85</sup>، وعده الفقيه السّرقوسي<sup>86</sup> ضمن الكتب المعتمدة في الفتوى فقال: (إنّ المعتمد في ذلك: الموطأ، والمدونة، وابن يونس، والمقدّمات، والبيان، والنّوادر)<sup>87</sup>، وقد امتاز بدقّة النّقل، وصحّة مسائله حتى غدا مصحفاً للمذهب، وقد صرّح بذلك الحجوي الفاسي<sup>88</sup> فقال: (عليه اعتمد من جاء بعده، وكان يسمّى مصحف المذهب؛ لصحّة مسائله)<sup>89</sup>، وهو عند "خليل"<sup>90</sup> أحد الأربعة الذين اعتمد على ترجيحاتهم في مختصره، وخصّه بالذّكر قائلاً: (وبالتّرجيح لابن يونس)<sup>91</sup>. وقال "ابن عرفة" معلّلاً ذلك: (لأنّه لم يقع لأحد من المتأخّرين ما وقع لهم في تحريره وتهذيبه)<sup>92</sup>.

### الفرع الثّاني: تأثر أعلام الفقه المالكي بالصقليين

لقد أثر ابن يونس وعبد الحقّ في أعلام الفقه المالكي بعد أن ذاع صيت مؤلّفاتهم خارج صقلية، وغدت مصدراً يغترف منها العلماء، وأضحى أعلامها مراجعاً يستشهد بأقوالهم وآرائهم واجتهاداتهم، ولا تسع هذه الورقة حصر كلّ المتأثّرين بالصقليين، وحسبها في ذلك التّركيز على ثلّة منهم ممّن أكثر النّقل عنهما؛ وهم<sup>93</sup>:

- 1- أبو عبد الله محمّد بن علي المازري (ت 536هـ)<sup>94</sup>: الشّهير بالإمام، أحد الأربعة عند خليل، نقل عن الصقليين في شرحه "التلقين" للقاضي عبد الوهّاب.
- 2- أبو عبد الله محمّد بن عرفة الورغمي التّونسي (ت 803هـ): وكان تأثره بعلماء صقلية ملحوظاً، وآية ذلك كثرة النّقل عنهم في مختصره الفقهيّ، وخاصّة بن يونس.
- 3- أبو العباس شهاب الدّين القرافي (ت 684هـ): الذي انتهت إليه رئاسة الفقه المالكي في مصر في زمانه، وقد أكثر النّقل عن ابن يونس خاصّة؛ حيث نقل عنه في "ذخيرته" في أكثر من ألف موضع.
- 4- ضياء الدّين خليل بن إسحاق الجندي (ت 776هـ): في كتابه "التّوضيح". الذي شرح فيه مختصر "ابن الحاجب"، وقد صرّح باعتماد ترجيحاته في المختصر.
- 5- أبو الوليد بن رشد (ت 520هـ): أحد الأربعة عند خليل، نقل عنه من كتابيه: "البيان والتّحصيل"، و"المقدّمات الممهّدات" ولم يكثر.

6- أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي (ت 544هـ): الذي أكثر النّقل عنهما في كتابه "التنبيهات"، بل وقد أتى على اجتهاداتهما، ودقّة نظرهما وخاصة ابن يونس.

7- أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت 914هـ)<sup>95</sup>: صاحب كتابي "المعيار المعرب"، و"عدّة البروق"، وكان تأثر الونشريسي بان يونس ملحوظا، وقد أكثر النّقل عنه.

فهذه ثلّة من مشاهير علماء الفقه المالكية ومجتهديها<sup>96</sup>، من مختلف أقطار العالم الإسلامي، ممّن تأثر بالصقلّيين، وأكثروا النّقل عنهما، والاستشهاد بأقوالهما، وهذا يدلّ على أنّ تأثير جهود الصقلّيين لم يكن مقتصرًا على صقلية فحسب، ولا على المرحلة التي عاشا فيها، وإنّما امتدّ التأثير طولا وعرضا فشمّل مختلف أقطار العالم الإسلامي، وامتدّ عمقا فترك بصماتهما في مؤلّفات مشاهير علماء المالكية ومجتهديها.

### خلاصة

لقد كان دخول المذهب المالكي إلى صقلية مبكرا، وكان لأصحاب "سحنون" الدور البارز في إرساء دعائم المذهب في شبه الجزيرة، ولم تتكوّن لها مدرسة من أبنائها إلا في النصف الأوّل من القرن الرابع الهجري، وفي مقدّمهم الصقلّيان اللذان استطاعا الدّمج بين الاصطلاحين؛ القروي والعراقي، ويتجلّى هذا الدّمج من خلال كتابيهما: "النكت والفروق"، و"الجامع لمسائل المدونة"، وقد طارت بهما الرّكبان شرقا وغربا، وكانا محلّ إعجاب وتقدير واهتمام من جاء بعدهما من العلماء.

### نتائج

من خلال ما جاء في هذه الورقة يمكن القول أنّ لعبد الحق وابن يونس الصقلّيين دور بارز في خدمة المذهب المالكي، من خلال التّقريب والدّمج بين المدرستين المالكيتين؛ العراقية والقيروانية حتى أضحت مدرسة قائمة بذاتها، ويتجلّى هذا الدّمج من خلال:

1- النّقل الدّقيق لعدد هائل من المرويات، والأوجه، وأقوال من عاصر المدرسة الصقلّية، ومن سبقها من مختلف المدارس.

2- إسهامات في شرح الأقوال والتّعليق ورفع الإشكالات، مع توجيه لمختلف الروايات والأقوال، وما تفرّع عن ذلك من قواعد وضوابط ومقاصد.

3- الكمّ الهائل من الاجتهادات بين تخريج وترجيح وذكر فرق. فكانت مدرسة فقهية مالكية قيروانية المضمون والمحتوى، عراقية النّكهة والمنهج، امتدّ تأثيرها طولا فاننتشرت في كلّ عواصم المذهب المالكي، وعرضا فكانت حاضرة في مختلف حلق المذاكرة، وعمقا فتسرّبت آراؤها إلى بطون مختلف مؤلّفات السّادة المالكية في المراحل اللاحقة.

### قائمة المراجع

1- ابن الأثير؛ أبو الحسن علي بن أبي الكرم (ت 630هـ)، الكامل في التّاريخ، ت: عمر عبد السّلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1 (1417هـ - 1997م).

2- ابن الجلاب؛ عبيد الله بن الحسين بن الحسن (ت 378هـ)، التّفريع، ت: حسين صالح الدّهmani، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1408هـ - 1987م.

3- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك، الصلّة، اعتنى به: عزّت العطار، مكتبة الخانجي، ط2 (1374هـ - 1955م).

4- ابن خلدون؛ عبد الرّحمن (ت 808هـ)، العبر وديوان المبتدأ والخبر، ت: خليل شحاتة، دار الفكر، بيروت، ط2، (1408هـ - 1988م).

- 5- ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد (ت681هـ)، سير أعلام النبلاء، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، دون بلد، ط3 (1405هـ/1985م).
- 6- ابن عساكر؛ ابن القاسم بن الحسين (ت499هـ)، تاريخ دمشق، ت: عمرو بن عرامة، دار الفكر للطباعة والنشر، دون ط، 1415هـ -1995م.
- 7- ابن فرحون؛ إبراهيم بن علي بن محمد (ت799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ت: محمد الأحمد أبو النور، دار التراث للطباعة والنشر، القاهرة، دط، دت.
- 8- ابن قاضي شهبة؛ ابن بكر أحمد (ت851هـ)، طبقات الشافعية، ت: الحافظ عبد الحليم حان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ.
- 9- ابن يونس الصقلي؛ أبو بكر محمد (ت541هـ)، الجامع لمسائل المدونة والمختلطة، ت: مجموعة باحثين لاستكمال درجة الدكتوراه، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1 (1434هـ -2013م).
- 10- أبو العرب؛ محمد بن تميم، طبقات علماء إفريقيا وتونس، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان.
- 11- إحسان عباس، العرب في صقلية، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط1، 1975م.
- 12- إسماعيل بن محمد البغدادي (ت1399هـ)، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث، بيروت، دط، دت.
- 13- السبكي؛ تاج الدين (ت711هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، ت: محمود محمد الطناحي، محمد عبد الفتاح الحلو، دار فجر للطباعة، ط3، 1413هـ.
- 14- الجرجاني؛ علي بن محمد بن علي (ت816هـ)، التعريفات، ت: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 (1403هـ -1983م).
- 15- الحجوي؛ محمد بن الحسن (ت1376هـ)، الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (1416هـ/1995م).
- 16- الحطاب؛ شمس الدين أبو عبد الله (ت954هـ) مواهب الجليل شرح مختصر خليل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان - ط1، 1416هـ.
- 17- ياقوت الحموي؛ أبو عبد الله شهاب الدين (ت317هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، دت.
- 18- الحميري؛ أبو عبد الله محمد ابن عبد الله، الروض المعطار في خبر الأقطار، ت: إحسان عباس، مؤسسة ناشر للثقافة، بيروت، ط2، 1980م.
- 19- الدبّاغ؛ أبو زيد عبد الرحمن (ت699هـ)، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ت: محمد ماصور، المكتبة العتيقة، تونس، دط، 1978م.
- 20- الدسوقي؛ محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي، دار الفكر، بيروت، دط، دت.
- 21- الذهبي؛ شمس الدين محمد بن عثمان (ت748هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، دط، 1990م.
- 22- الزهراني؛ علي بن محمد بن سعيد، الحياة العلمية في صقلية، مطابع جامعة أم القرى، 1417م.
- 23- السلفي، أبو طاهر أحمد بن محمد (ت576هـ)، معجم السفر، ت: عبد الله عمر البارودي، المكتبة التجارية، مكة، دط، دت.
- 24- حسن حسني عبد الوهاب، العمر في المصنّفات والمؤلّفات التّونسيّة، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1990م، بيروت - لبنان، دط، دت.
- 25- عبد الحق؛ أبو محمد بن هارون السهمي (ت466هـ)، النكت والفروق لمسائل المدونة والمختلطة، اعتنى به ابن الفضل الدميّطي، دار ابن حزم، بيروت، ط1 (1430هـ -2009م).



- 26- عيَّاض؛ أبو الفضل بن موسى بن عاض اليحصبي (ت544هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ت: محمد بن تاويت وآخرون، مطبعة فضالة بالمحمّدية، المغرب، ط3، دون ت.
- 27- محمد إبراهيم علي، اصطلاح المذهب عند المالكية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط2 (1423هـ - 2002م).
- 28- محمّد الزّوين، ابن يونس الصّقلّي وأثره في الفقه المالكي، دار أبي رقرق، الرّباط، ط1، 2009م.
- 29- محمّد محفوظ، تراجم المؤلّفين التّونسيين، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1914م.
- 30- مخلوف؛ محمّد بن محمّد بن سالم، شجرة النّور الزّكيّة في طبقات المالكية، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط1 (1424هـ-2003م).
- 31- موراني ميكوش، دراسات في مصادر الفقه المالكي، ترجمة سعيد بحيري وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، دط، (1409هـ-1988م).
- 32- الونشربيسي؛ أبو العبّاس أحمد بن يحيى (ت914هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، المغرب، دط، دت.
- الهوامش:**

- <sup>1</sup> - صقلية جزيرة ثلاثية الأضلاع تقريبا، تبعد عن الساحل الإفريقي حوالي: 165 ميل، وعن الساحل الإيطالي: حوالي ثلاثة أميال، وتم فتحها في عهد الأغالية سنة 112هـ، وكان تسليم آخر المدن الصقلية للنورمان سنة 485هـ، وخلال هذه الفترة شهدت العديد من الاضطرابات والفتن، ولم تنعم بالهدوء والاستقرار إلا في عهد الأسرة الكلبية؛ حيث تم إسناد أمر صقلية إلى هذه الأسرة بداية من سنة ست وثلاثين وثلاثمائة (336هـ) حتى سقوطها، وخلال حكمها - وخاصة خلال الفترة (334هـ-405هـ) - شهدت شبه الجزيرة نهضة علمية وثقافية واقتصادية واسعة، جعلتها قبلة للعلماء، ومحجاً للأدباء، ومقصدا للوجهاء. ينظر تاريخ الجزيرة ابن الأثير؛ أبو الحسن علي بن أبي الكرم، عزّ الدين علي بن محمّد، الكامل في التّاريخ، ت: عمر بن عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي بيروت - لبنان، ط1 (1417هـ-1997م)، 269-253/4، ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ أو الخبر في تاريخ العرب ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط2 (1408هـ/1988م)، 269 - 253/4.
- <sup>2</sup> - هو أسد بن فرات بن سنان، مولده كان سنة 144هـ، ووفاته كانت سنة 213هـ، ترجمته عند عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، 30-29/1، ابن فرحون؛ إبراهيم نور الدين، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، 305، 306/1. أبو العرب، محمّد بن تميم، طبقات علماء إفريقيا وتونس، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، 81، 82/1.
- <sup>3</sup> - شيخ إفريقيا وفقهها، توفي سنة 240هـ. ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السابق، 45/4، ابن فرحون، الديباج المذهب، المرجع السابق، 30/2، أبو العرب، طبقات علماء إفريقيا، المرجع السابق، ص101.
- <sup>4</sup> - توفي سنة 248هـ، ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السابق: 193/4.
- <sup>5</sup> - توفي سنة 320هـ، قيل عاش 100 سنة. ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السابق، 328/2.
- <sup>6</sup> - توفي سنة 281هـ. ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السابق، 356/4، ابن فرحون، الديباج المذهب، المرجع السابق 374/1، محمّد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط1 (1424هـ-2003م)، 107/1.
- <sup>7</sup> - توفي سنة 319. ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السابق، 296/5، محمّد مخلوف، شجرة النور الزكية، المرجع السابق، 122/1.
- <sup>8</sup> - وذكر إحسان عبّاس - في كتابه العرب في صقلية - أنّ من أوائل من دخل صقلية ونشر المذهب المالكي فيها: عبد الله بن حمدون الكلبي، المتوفى سنة 270هـ، ودعامه بن محمّد المتوفى سنة 297، وقد تولّى قضاء صقلية، وهما من أصحاب سحنون. ينظر إحسان عبّاس، العرب في صقلية، ط1، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1975م، ص 95-96.

- 9- توفي سنة 334هـ، ترجمته عند: عياض، المرجع السابق، 26/6.
- 10- ترجمته عند الدّبّاغ؛ أبي زيد عبد الرّحمان، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ت: محمّد ماصور، المكتبة العتيقة، تونس، دبط، 1978م، 10/3، ترتيب المدارك، المرجع السابق 256/7، الدّيباج المذهب، المرجع السابق، 349/1.
- 11- ترجمته عند: عياض، ترتيب المدارك، المرجع السابق، 256/7.
- 12- له تاليف عدّة؛ منها: كتاب أخبار الصّالحين، دليل القاصدين، الرّقائق، وغيرها. ترجمته عند ابن عساكر، تاريخ دمشق، ابن القاسم بن الحسين، ت: عمرو بن عرامة، دار الفكر للطباعة والنّش، دبط، 1415هـ-1995م، 296/38.
- الحموي؛ أبي عبد الله شهاب الدّين، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، 1995م، 254/3.
- 13- ينظر السّلفي؛ أبي طاهر، معجم السّفَر، ت: عبد الله البارودي، المكتبة التّجارية، مكّة، دبط، دبت، ص 835.
- 14- وتذكر المصادر أنّ لقمان بن يوسف الغسّاني - المتوفّى سنة 319 - جلس يدرّسها مدّة أربعة عشرة سنة حتى خرج له في جسمه جراح من دسّ اللّحوح كان سبب موته. ينظر ترتيب المدارك: 297/5.
- 15- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السابق، 164/8، ابن بشكوال، أبي القاسم خلف بن عبد الملك، الصّلة، اعتنى به: عزت العطار، مكتبة الخانجي، ط2 (1374هـ - 1955م)، ص 166، وبراييل مدينة بالأندلس. ينظر الحموي، معجم البلدان، المرجع السابق، 407/1.
- 16- ترجمته عند ابن فرحون، الدّيباج المذهب، المرجع السابق، 352/2.
- 17- ترجمته عند ابن بشكوال، الصّلة، المرجع السابق، ص 166.
- 18- لاشكّ أنّ كتباً أخرى دخلت الجزيرة؛ ككتب ابن سحنون، ومؤلّفات العراقيين، وكتب القاضي عبد الوهّاب وغيرها؛ بدليل أنّهما من مصادر ابن يونس في موسوعته الجامع.
- 19- الحميري، ابن عبد الله، الرّوض المعطار في خبر الأقطار، ت: إحسان عبّاس، مؤسّسة ناشر للثقافة، بيروت، ط2، 1980م، ص 366.
- 20- ترجمته عند محمّد مخلوف، شجرة النّور الزّكية، المرجع السابق، ص 146.
- 21- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السابق، 215/6، محمّد مخلوف، شجرة النّور، المرجع السابق، 73/6، ابن فرحون، الدّيباج المذهب، المرجع السابق، 427/1.
- 22- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السابق، 269/7، محمّد مخلوف، شجرة النّور الزّكية، المرجع السابق، 146/1.
- 23- علي بن محمّد بن سعيد الزّهراي، الحياة العلميّة في صقلية، مطابع جامعة أمّ القرى، 1417م، ص 242.
- 24- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السابق، 270/7، ابن فرحون، شجرة النّور الزّكية، المرجع السابق، 146/1.
- 25- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السابق، 92/7، 97، ابن فرحون، الدّيباج المذهب، المرجع السابق: 101، 102/2.
- 26- لأبي الحسن القايسي: لخصّ فيه موطأ مالك برواية ابن القاسم، واختصر فيه على ما اتّصل، يظّم 250 حديثاً. ينظر تراجم المؤلّفين التّونسيين، محمّد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1914م، 49/4.
- 27- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السابق، 101/8، محمّد مخلوف، شجرة النّور الزّكية، المرجع السابق، 184/1.
- 28- المتوفّى سنة 544هـ بمراكش، ترجمته عند ابن فرحون، الدّيباج المذهب، المرجع السابق 51/2، محمّد مخلوف، شجرة النّور الزّكية، المرجع السابق، 205/1.
- 29- ينظر عياض، ترتيب المدارك، المرجع السابق، 271/2.
- 30- نسبة إلى الحسن بن علي بن أبي الحسن الكلبي الذي ولّاه المنصور الفاطمي أمر صقلية، وكنيته أبو الغنائم، وتذكر المصادر أنّه بدايةً من سنة ستّ وثلاثين وثلاثمائة (336هـ) تمّ إسناد أمر صقلية إلى الأسرة الكليبية، وكانت هذه الأسرة

- من أخلص الأسر للخلافة العبيديّة، وتعاقب على الجزيرة من أفراد هذه الأسر عشرة وآلة، واستمرّت حوالي خمسا وتسعين سنة. ينظر ابن خلدون، المرجع السّبق، 266/4، إحسان عبّاس، العرب في صقلية، المرجع السّابق، 45/1.
- 31- وذلك بداية من سنة 334هـ إلى غاية سنة 405هـ، ثم بعد ذلك بدأ الوهن والخلاف يدبّ في أفراد البيت الكلبي.
- 32- بداية الفتح كانت سنة 212هـ، واكتمل سنة 289، وبعد ستّ سنوات سقطت في أيدي العبيديين سنة 295هـ.
- 33- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السّابق، 114/6، ابن فرحون، الدّيباج المذهّب، المرجع السّابق، 240/2، محمّد مخلوف، شجرة النّور، المرجع السّابق، 173/1.
- 34- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السّابق، 100/7.
- 35- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السّابق، 220/7، ابن فرحون، الدّيباج المذهّب، المرجع السّابق، 26/2.
- 36- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السّابق، 229/7، ابن فرحون، الدّيباج المذهّب، المرجع السّابق، 132/2.
- 37- ترجمته عند السّبيكي، تاج الدّين، طبقات الشّافعيّة الكبرى، ت: محمود محمّد الطّناحي، محمّد عبد الفتّاح الحلو، دار فجر للطّباعة، ط3، 1413هـ، 73/5، ابن قاضي شهبة، أبو بكر أحمد بن محمّد، طبقات الشّافعيّة، ت: الحافظ عبد الحليم حان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ، 255/6.
- 38- ترجمته عند السّلفي، معجم السّفر، المرجع السّابق، 190/1.
- 39- ترجمته عند السّلفي، معجم السّفر، المرجع السّابق، 235/1.
- 40- ترجمته عند ترجمته عند الذهبي، شمس الدّين محمد بن عثمان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، ت: إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، د.ط، 1990م، 105/1، ابن خلكان، شمس الدّين أحمد بن محمّد، سير أعلام النّبلاء، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرّسالة، دون بلد، ط3 (1405هـ/1985م)، 5/21.
- 41- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السّابق، 114/8، ابن بشكوال، الصّلة، المرجع السّابق، 240/2-241، محمّد مخلوف، شجرة النّور الزّكيّة، المرجع السّابق، 111/1، الحجوي، محمّد بن الحسن، الفكر السّامي في تاريخ الفكر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط (1416هـ - 1995م)، 245/2، حسن حسني عبد الوهاب، العمر في المصنّفات والمؤلّفات التّونسيّة، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1990م، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت، 276/2.
- 42- ترجمته عند عياض ترتيب المدارك، المرجع السّابق، 262/3.
- 43- ينظر محمّد علي إبراهيم، اصطلاح المذهب عند المالكيّة، المرجع السّابق، ص 101.
- 44- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السّابق، 122/4.
- 45- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السّابق، 152/4.
- 46- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السّابق، 60/3.
- 47- موراني ميكلوش، دراسات في مصادر الفقه المالكي، ترجمة سعيد بحيري وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ط، (1409هـ-1988م)، ص 162.
- 48- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السّابق، 222/4.
- 49- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المصدر السّابق، 167/4.
- 50- موراني ميكلوش، دراسات في مصادر الفقه المالكي، المرجع السّابق، ص 152.
- 51- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السّابق، 276/4.
- 52- محمّد علي إبراهيم اصطلاح المذهب عند المالكيّة، المرجع السّابق، ص 154.
- 53- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السّابق، 60/3.
- 54- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السّابق، 183/6، ابن فرحون، الدّيباج المذهّب، المرجع السّابق، 317/1.
- 55- ينظر ابن خلدون، المقدّمة، المرجع السّابق، ص 18.

- 56- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السابق، 18/7، ابن فرحون، الدّيباج المذهب، المرجع السابق، 2/232.
- 57- ينظر محمّد علي إبراهيم، اصطلاح المذهب عند المالكية، المرجع السابق، ص 263.
- 58- أبو بكر محمّد بن يونس الصّقلي، مقدّمة "الجامع لمسائل المدونة والمختلطة"، ت: مجموعة باحثين لاستكمال درجة الدكتوراه، دار الفكر للطباعة والنّشر، ط 1، (1434هـ - 2013م).
- 59- اصطلاح المذهب: ص 105، 106.
- 60- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السابق، 375/3.
- 61- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السابق: 257/4.
- 62- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السابق: 258/4.
- 63- ترجمته عند عياض ترتيب المدارك، المرجع السابق: 36/4، ابن فرحون، الدّيباج المذهب، المرجع السابق: ص 374.
- 64- ينظر اصطلاح المذهب: ص 139.
- 65- ترجمته عند ابن فرحون، الدّيباج المذهب، المرجع السابق، 127/2.
- 66- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك المرجع السابق، 274/5.
- 67- ينظر محمّد علي إبراهيم، اصطلاح المذهب عند المالكية، المرجع السابق، ص 228.
- 68- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك المرجع السابق، 76/7.
- 69- حسين صالح الدّهمني مقدّمة محقق كتاب التّفريع لابن الجلاب، ت: حسين صالح الدّهمني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1408هـ-1987، 125/1.
- 70- وقد اعتمد إلى جانب المصادر الفقهيّة صحيح مسلم والبخاري، وشرح غريب الموطأ لعبد لملك بن حبيب، وغريب الحديث لأبن قتيبة الدّينوري، والنّاسخ والمنسوخ لأبي جعفر النّحاس.
- 71- وإن كانت غائبة عن مصادر عبد الحقّ إلا أنّها حاضرة بصورة أخرى من خلال شرح الأبهري لها.
- 72- وهناك كتب أخرى كانت حاضرة، ولكن بصورة أقلّ؛ كموطأ ابن وهب، وكتب أشهب، ومختصر المدونة لحمديس، وكذا مختصر ابن أبي زنين.
- 73- سبقت الإشارة إلى أنّ السّليمانية من الكتب التي دخلت مبكراً إلى صقلية، وأنّ البرادعي ممّن دخل صقلية واستقرّ فيها، وألّف فيها كتبه بما فيها التّهذيب.
- 74- أبو محمد عبد الحقّ بن هارون، مقدّمة كتاب "النّكت والفروق لمسائل المدونة والمختلطة" اعتنى به ابو الفضل الدّميّطي، دار ابن حزم، بيروت، ط1 (1430هـ-2009م).
- 75- درج متأخرو المالكية ترتيب الأبواب الفقهيّة على نسق مخالف لترتيب المدونة.
- 76- الجرجاني؛ علي بن محمّد بن علي، التّعريفات، ت: جماعة من العلماء، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1 (1403هـ - 1983م)، ص 246.
- 77- ابن يونس، مقدّمة كتاب الجامع لمسائل المدونة والمختلطة.
- 78- على اعتبار أنّ الفراغ من تأليف كتاب النّكت كان سنة 418هـ، وأنّ وفاة ابن يونس كانت سنة 451هـ، وأنّ تأليفه للكتاب كان بصقلية.
- 79- ترجمته عند عياض، ترتيب المدارك، المرجع السابق، 117/8.
- 80- محمّد مخلوف، شجرة النّور الزّكيّة، المرجع السابق، 111/1.
- 81- هو أبو عبد الله محمّد بن عرفة الورغمي، صاحب المختصر الفقهي، ترجمته عند الدّيباج المذهب، المرجع السابق، 331/2.
- 82- الدّسوقي؛ محمّد بن عرفة، حاشية الدّسوقي على الشّرح الكبير للدّرديري، دار الفكر، بيروت، دط، دت، 22/1.
- 83- هو أبو عبد الله محمّد بن عبد الرّحمن الرّعيني المتوفّي سنة 202هـ، ترجمته عند محمّد مخلوف، شجرة النّور الزّكيّة، المرجع السابق، ص 220.

- 84- الحطّاب؛ أبو عبد الله محمّد بن عبد الرّحمن، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1416هـ، 436/5.
- 85- عياض، ترتيب المدارك، المرجع السابق، 114/8.
- 86- هو أبو عمر عثمان بن علي، كان حيًا قبل 576هـ، ترجمته عند إسماعيل بن محمد البغدادي، هديّة العارفين في أسماء المؤلفين وأثار المصنّفين، دار إحياء التّراث، بيروت، د.ط، د.ت، 653/3.
- 87- الونشريسي؛ أبي العبّاس أحمد بن يحي المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، المغرب، 109/11.
- 88- هو محمّد بن الحسن النّعالبي الفاسي، المتوفّي سنة 1376م، صاحب الفكر السّامي.
- 89- الحجوي؛ محمّد بن الحسن، الفكر السّامي في تاريخ الفكر الإسلامي، 245/2.
- 90- هو ضياء الدّين خليل بن إسحاق الجندي المتوفّي سنة 776هـ، ترجمته عند شجرة النّور الزّكيّة، المرجع السابق، ص 223.
- 91- مقدّمة خليل في مختصره.
- 92- الدّسوقي، حاشية الدّسوقي على الشّرح الكبير، المرجع السابق، 22/1.
- 93- ينظر محمّد الزّوين، ابن يونس الصّقلّي وأثره في الفقه المالكي، دار أبي رقرق، الرّباط، ط 1، 2009م، ص 583.
- 94- ترجمته عند ابن فرحون، الدّيباج المذهب: 250/2.
- 95- ينظر ترجمته عند محمّد مخلوف، شجرة النّور الزّكيّة، المرجع السابق، ص 274.
- 96- إلى جانب هؤلاء نجد الزّرويلي في كتابه: شرح التّهذيب، المواق في كتابه: التّاج والإكليل، والخرشي في شرحه على مختصر خليل، والزّرقاني في شرحه على المختصر، والرّهوني في حاشيته على شرح المختصر، وغيرهم كثير.

تأويل التأويل  
تحليل ونقد للتأويل الحداثي في ضوء المنهج الأصولي  
Hermeneutics of "tawil"  
Analysis and criticism of the modernist interpretation in the light of the  
fundamentalist method

د/ قوميدي الذواوي

Douadi Goumidi

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

Douadi.goumidi@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2023/08/04 تاريخ القبول: 2023/10/04

الملخص:

تتناول هذه الدراسة مفهوم التأويل الحداثي وبنيتة وخلفياته الفلسفية والفكرية، وأهدافه ومنهجيته، ومقارنتها إلى المنهج الأصولي للحكم عليها. وقد انتهى البحث إلى أن التأويل الحداثي هو محاولة لتغيير المنهجية الأصولية، الضابطة لعملية التأويل، واستبدالها بقراءة جديدة تعطي للقارئ الحق المطلق في جر النصوص إلى معان نابعة من تصورات القارئ وخيالاته وميولاته، خاضعة للواقع المنحرف، ملبية لطلباته غير المحدودة. الكلمات المفتاحية: التأويل؛ المنهج الأصولي؛ أصول الفقه؛ الحداثيون.

Abstract:

This study addresses the concept of modern interpretation "Hermeneutics", its structure, philosophical and intellectual backgrounds, objectives, and methodologies, and compares it to the fundamentalist method to evaluate it.

The research concludes that modern interpretation is an attempt to alter the traditional methodology governing the interpretation process. It aims to replace it with a new reading that grants the reader absolute authority to pull the texts towards meanings derived from the reader's perceptions, imaginations, and inclinations. These meanings are subject to a deviant reality, submissive to its demands.

**Key words:** (interpretation; fundamentalist method; the origins of jurisprudence; modernists).

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء المرسلين، وعلى آله وأصحابه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:  
فالمقصود بـ(تأويل التأويل) القراءة الحداثية التأويلية للنصوص، القائمة على أطراح معالم المنهج الأصولي في ضبط عملية التأويل، ومحاولة بناء منهجية مغايرة تماما، تقوم على خلفية من (الهيرمينوطيقا)

"Hermeneutics" الغربية العلمانية الوضعية، الساعية إلى إحلال القارئ محل المتكلم، وجعل المعنى هو ما توحيه القراءة الذاتية للنص، لا ما تقصده إرادة صاحب النص!  
وفي طريق الضبط المنهجي لعملية التأويل يلزم دراسة بنية التأويل الحدائي وخلفياته الفلسفية والفكرية، ومقارنتها إلى المنهج الأصولي للحكم عليها.  
**الإشكال:** والإشكال الذي يحرك هذا البحث يتعلق بمحاولة الحدائين تغيير المنهجية الأصولية، الضابطة لعملية التأويل، واستبدالها بقراءة جديدة. فما حقيقة التأويل الحدائي؟ وما أهدافه؟ وما منهجيته؟ وما وزنه في المنظومة الأصولية الأصيلة؟  
**الهدف:** تهدف هذه الدراسة إلى:

- 1- إثبات حضور التأويل في العلوم الشرعية، تأصيلاً وتفريراً.
  - 2- بيان جهود الأصوليين في ضبط التأويل، بمفهومه، وأصوله، وشروطه، ومعالمه، كمنهج مستقل في الاجتهاد في فهم النصوص، ليبقى مسلكاً أصيلاً واضحاً لأجيال العلماء والباحثين، يضبط التعامل مع النصوص.
  - 3- كشف مفهوم التأويل الحدائي وبنيته وخلفياته.
- المنهج:** في منهج هذا البحث تحليل ونقد لبنية التأويل الحدائي، في ضوء المنهج الأصولي.
- عناصر البحث:**

#### مقدمة

**أولاً:** دراسة المفاهيم (التأويل، والحدائ، والمنهج الأصولي).

**ثانياً:** التأويل في المنهج الأصولي (أهميته، ودوره، وضوابطه).

**ثالثاً:** التأويل في الفكر الحدائي (بنيته، وخلفياته، ونقده).

**خاتمة:** نتائج البحث.

#### أولاً: دراسة المفاهيم (التأويل، والحدائ، والمنهج الأصولي)

**1 - مفهوم التأويل:** كلمة التأويل في اللغة مصدر من الأصل الثلاثي (أول)، والأوّل الرجوع، والتأويل آخر الشيء وعاقبته<sup>(1)</sup>. ومصيره ومرجعه<sup>(2)</sup>. وتأويل الشيء -كلاماً كان أو غيره- وتفسيره وتقديره إنما هو النظر فيما ينتهي إليه بحسب العاقبة والغاية، يقول الراغب الأصفهاني في معناه: «هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علماً كان أو فعلاً...»<sup>(3)</sup>.

ولقد غلب على كلمة التأويل عند أوائل المفسرين معنى تفسير الكلام، فظهرت بهذا المعنى في عناوين تأليفهم، أو في التصريح في كلامهم بما يفيد الترادف بين التأويل والتفسير. وهو ما أكده ابن تيمية رحمه الله بقوله: «... فأما قدماء المفسرين، فلفظ التأويل والتفسير عندهم سواء، كما يقول في تأويل هذه الآية، أي تفسيرها»<sup>(4)</sup>. غير أن هذه التسوية الظاهرة بينهما في المعنى لا تصمد عند التأمل، فقد استعمل التأويل بمعنى أشمل من تفسير الألفاظ وكشف المغطى منها، بحيث يتعدى إلى تبين احتمالات اللفظ من المعاني وترجيح بعضها على بعض، بما يتوفر من الأدلة والقرائن<sup>(5)</sup>. لذلك فرق المتأخرون من المفسرين بينهما؛ يقول ابن تيمية: «أما متأخرو المفسرين كالثعلبي (427هـ) فيفرقون بين التفسير والتأويل، قال: فمعنى التفسير هو التنوير وكشف المغلق من المراد بلفظه، والتأويل صرف الآية إلى معنى تحتمله يوافق ما قبلها وما بعدها...»<sup>(6)</sup>.

وإجمالاً فالنفسير ما يتعلق بالكشف عن الألفاظ المغلقة، اعتماداً على النقل والسماع من اللغة والشرع، أما التأويل فهو ما يتعلق بالدراية، أي: الاجتهاد والاستنباط المعتمد على الرأي، وهو يأخذ صورة الترجيح بين احتمالات اللفظ من المعاني بالدليل، مما يُتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في العربية، واستعمالاتها بحسب السياق، ومعرفة الأساليب العربية في التجوز وما إلى ذلك. نشير إلى أن كلمة التأويل تطورت من الإطلاق العام إلى الاختصاص -بحسب الاستعمال- بمعنى أو أكثر... إلى اختصاصها في النهاية بالاصطلاح الأخير، وقد كان لتعارف العلماء في كل بيئة وعصر، واستعمالاتهم المختلفة الأثر البالغ في ذلك التطور... إلى أن استقرت على معنى حقيقته نقل الكلام عن ظاهره الراجح لدى السامع إلى معنى مرجوح يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، وهو معنى خاص وإن كان داخلاً تحت عموم معنى التأويل الذي هو بيان الكلام وتفسيره.

ومفهوم التأويل الذي استقر عليه اصطلاح الأصوليين، هو **صرف اللفظ عن المعنى الظاهر (المتبادر) إلى معنى يحتمله بدليل يعضده**، يقول الإمام ابن قدامة المقدسي (ت620هـ): «والتأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح لا اعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر»<sup>(7)</sup>.

ويقول الإمام الشوكاني (ت1250هـ): «وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، وهذا يتناول الصحيح والفساد، فإن أردت تعريف التأويل الصحيح زدت في الحد: بدليل يُصَيِّرُه راجحاً؛ لأنه بلا دليل أو مع دليل مرجوح أو مساوٍ فاسدٌ»<sup>(8)</sup>.

والتأويل بهذا المعنى المتأخر اصطلاح حادث؛ ولكنه كمنهج عقلي اجتهادي في فهم النصوص كان معمولاً به من قديم عند الفقهاء وغيرهم، وقد فرّرت أطرافه وأبحاثه في كتب الأصول سواء المتقدمة منها كالرسالة للشافعي أو التي جاءت في أعقابها.

وتقريراً لما سبق يمكن أن نقول: **التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر إلى معنى محتمل**. فهذا حده من حيث هو تأويل بغض النظر عن صحته أو فساده، ثم نقول: التأويل الصحيح الذي هو باب قويم من الاستنباط: **هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح المتبادر إلى معنى محتمل، بالدليل الكافي**. ولا يخفى على المتتبع لمصادر التشريع الإسلامي - أصولاً وفروعاً- ذلك الأثر الذي خلفه التأويل باعتباره منهجاً اجتهادياً تختلف حوله المدارك العقلية وتتفاوت في اعتباره ونفيه.

وإذا التفت كلمة الأصوليين والفقهاء على جواز أصل التأويل<sup>(9)</sup>، فإنهم يختلفون في الحكم عليه في كثير من المواطن، والسبب راجع إلى تفاوت أحكام العقول على التأويلات من حيث القرب إلى الفهم أو البعد، ومن حيث الحكم على الدليل بالقوة أو الضعف. ومن هنا قسم الأصوليون التأويل إلى أنواع أربعة: تأويل قريب، ومتوسط، وبعيد، ومتعذر أو فاسد. وهو تقسيم متعلق بدرجة ظهور المعنى ودرجة قوة الدليل الصارف له إلى المعنى المحتمل.

وعلى العموم فإن أثر التأويل يتصل بالمعنى لا بالألفاظ، إذ هو تصرف المجتهد في توجيه اللفظ إلى معنى محتمل استناداً إلى دليل، دون أن يخل ذلك بالدلالة العربية للألفاظ، أو يؤدي إلى معارضة ما هو معلوم من الدين بالقطع.



## 2 - مفهوم الحداثة والفكر الحداثي:

أ- مفهوم الحداثة والحداثيين: الحداثة في اللغة من أصل حَدَثَ، والمصدر حُدُوثٌ وحَدَاثَةٌ، وهو نقيض قَدَمٌ، والحداثة والحداث أول الأمر وابتدأؤه، والحديث الجديد<sup>(10)</sup>. والحداثيون اسم جمع منسوب إلى الحداثة.

وللحداثة في الاستعمال مفهومان متباينان:

الأول: يرتبط بالمضمون اللغوي، ويعني التحديث والتجديد، (Modernisation) أو المعاصرة (Modernitie) وهو معنى عام يعني إحداث تجديد وتغيير يتناسق مع التغييرات التي يفرزها اختلاف الزمن، وهو مفهوم مقبول بوجه عام.

والثاني: يرتبط بمضمون اصطلاحي، فيعني مذهباً أو نظرية تغييرية (Modernism).

ولم تعد الحداثة في واقعنا اليوم تدل على المضمون اللغوي، بل أصبحت تعني اتجاهاً جديداً يشكل ثورة كاملة على كل ما كان وما هو كائن في المجتمع<sup>(11)</sup>.

والحداثة (Modernism) غريبة المنشأ كما هو معروف، ولكن تبنّاها كثير من المفكرين والقانونيين العرب، ودعوا إلى الثورة والتمرد على كل ما هو موروث وسائد بكل أنواعه، تحت دعوى التجديد والتطوير والتغيير، ولو كان ذلك بإحداث القطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية.

والحداثة في تصور أصحابها ترتبط بالتغيير بهذا المعنى، ولذلك عارضت وانتقدت، أما التحديث والمعاصرة بمعنى الاستفادة إلى أقصى حد ممكن من منجزات العلم المعاصر وتطبيقاته التكنولوجية، ونقل أفضل ما أبدعه الإنسان في التنظيم والإدارة، وإتقان العمل، فإنه معنى مقبول في التصور الإسلامي، يُقره القرآن والسنة والتراث على السواء<sup>(12)</sup>.

ب- من هم أصحاب التأويل الحداثي؟: يدخل في أصحاب الحداثة كثير من العلمانيين والتغريبين المتأثرين بالدراسات والمناهج الغربية، والمفتونين بها، وأغلبهم أكاديميون وباحثون ومفكرون من أصحاب التخصصات الفلسفية والاجتماعية والنفسية والقانونية، ويندر فيهم أهل الاختصاص في العلوم الشرعية.. ومن هؤلاء الأعلام من كانت لهم مساهمات فكرية ومؤلفات ومقالات تقل أو تكثر في مجال الفكر الإسلامي عموماً، والفكر الفقهي والأصولي خصوصاً، وأبرزهم: محمد سعيد العشماوي، حسين أحمد أمين، ود. حسن حنفي، ود. نصر حامد أبو زيد، ود. محمد عابد الجابري، ود. محمد أركون، ود. محمد شحرور، وأ. جمال باروت، وأ. الطيب تيزيني وغيرهم...

وهؤلاء الحداثيون يتسمون بالحداثة؛ لأنها السمة الغالبة على دعواهم، ويتسمون أو يُسمون بأصحاب التغيير<sup>(13)</sup>، لولعهم بالتغيير والتبديل، حتى وُصفوا بأنهم يتصورون أن الحق كله متغير، والتغيير غاية لذاته ينساقون وراءه إلى حركة بغير قرار<sup>(14)</sup>. ويسمّهم غيرهم العقلانيين والعصريين، والتقدميين...<sup>(15)</sup>.

ج- الطابع العام للفكر الحداثي: إن الطابع العام الذي يميز الحداثة هو طابع التغيير والتطوير، فأصحابها «يريدون أن يطوعوا الإسلام للعصر، ويجعلوه عجيبة لينة قابلة للتشكيل في أي صورة، ولا يريدون الوقوف عند قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا قياس»<sup>(16)</sup>. وهم يجعلون التغيير والتطوير غاية، و«يروون أن الأحكام الفقهية هي التي تعاني من مشكلات، أما واقع الظروف والأوضاع الاجتماعية فميزان يجب اتباعه لحل تلك المشكلات»<sup>(17)</sup>.

ومعظم التفكير الحداثي يعتمد على إصدار الأحكام المتسارعة، والإطلاقية عند تناول مجتمعاتنا أو تراثنا، ويفسرون الإسلام بنوع من الباطنية<sup>(18)</sup>.

والمطالع لكتابتهم يلحظ من سماتهم الانسياق وراء خواطرهم التائهة وأفكارهم الجواله، وليس لهم ضابط يزعمهم عن الإفراط في الفكر أو التفكير، وعن المغالاة في رفض ما هو من المتفق عليه بين علماء الإسلام.

### 3 - مفهوم المنهج الأصولي:

أ- معنى المنهج: كلمة المنهج أو المنهاج في اللسان العربي تعني الطريق الواضح المستقيم، كما تعني الطريق المسلك<sup>(19)</sup>، ولكن تُطلق هذه الكلمة كمصطلح يُستعمل في الدراسات والبحوث العلمية بمعنى: «الطريقة التي تضمن للباحث أن يصل إلى الحق الذي يبتغيه، ولا يضل في السعي إليه بين السبل المتشعبة، ولا يلتبسُ الباطل عليه بالحق فيركنَ إليه ظاناً أنه الحق الذي يبحث عنه ويسعى إليه»<sup>(20)</sup>.

ولا نفهم من هذا الكلام أن سلوك المنهج يعصم من الخطأ عصمة مطلقة، لأنه قد يتطرق إليه الخطأ، ولو كان قليلاً، شأن الوسائل المؤدية إلى الغايات بحسب الغالب لا بحسب القطع، لأن احترام قواعد المنهج وحده لا يكفي في عصمة نتيجة البحث لطوء الاحتمال والنسبية في التقدير.

وحقيقة المنهج - في نظري - قواعد وخطط تترابط فيما بينها لتشكل نسقاً كلياً منطقياً يرشد الباحث إلى أطيب الثمرات العلمية وأقر بها إلى الحق.

ولا بأس - مع التزام المنهج - بالخطأ القليل في ثمرة البحث، وهنا يخرج الباحث من عهدة التكليف ما دام محترماً للمنهج غير مقصراً في البحث، ولا يضيره الخطأ الجزئي، بل يكون مأجوراً، وهذا مؤدى معنى الاجتهاد.

ومن هنا أمكننا أن نؤكد حقيقة منهجية هي - في الواقع - من مسلمات الفكر الأصولي عندنا، وهي أن الخطأ داخل إطار المنهج ليس كالخطأ خارجه، لأن طبيعة المنهج الإلزام بحيث لا يجوز للباحث الفقيه الخروج عنه، فإن خرج عنه كان ملوماً شرعاً، واستحق الإنكار عليه، ولم يُعبأ بثمرات بحثه المتقلت من الأصول والقواعد.

ب - طبيعة المنهج: إذا عرفنا أن المنهج هو جملة القواعد والأصول التي تضبط البحث العلمي وتوجهه نحو أصوب النتائج، فإننا نحتاج أن نتعرف طبيعته القائمة على عنصرين لا غنى عنهما:

#### الأول: ذاتية المنشأ.

وأقصد بذاتية المنشأ أن المنهج أيًا كان، لا يُدعه الباحثون ولا يولّدونه من أفكارهم، وإنما يكتشفونه اكتشافاً؛ لأنه كما يقول محمد سعيد رمضان البوطي رحمه الله: «حقيقة ثابتة تركز إليها العقول، وتتعامل معها الفطرة الإنسانية، دونما حاجة إلى إخضاع العقول للركون إليها، ودون أي حاجة إلى تربية النفوس على الاستئناس أو الأخذ بها»، وبهذا لا يكون للفكر الإنساني حياله إلا الرصد، ثم الاكتشاف، ثم الصياغة والتقييد<sup>(21)</sup>.

#### والثاني: الإلزامية

يدل على إلزامية المنهج الاجتهادي التزام الصحابة والسلف بسنن واحد في الاجتهاد لم يخرجوا عليه، والمتأمل في سيرهم العلمية وتصرفاتهم الاجتهادية يستنبط قواعد وخصائص منهج متكامل واضح، حاكم على كل آرائهم الاجتهادية، بحيث يتسامحون في إطاره، وينكر بعضهم على بعض عند الخروج عليه، والاستقراء للقواعد التي التزموها والطرائق التي ساروا عليها في فهم النصوص واستنباط الأحكام وتطبيقها على واقعهم، يفيدنا بقينا باحترامهم لذلك المنهج والتزامهم به، والاحتكام إليه، وهو عين المنهج الذي ورثه عنهم السلف جيلاً عن جيل حتى استقل بالتدوين فيما بعد باسم علم أصول الفقه.

إن المنهج الاجتهادي الذي سلكه السلف لفهم كتاب الله وسنة رسوله واستنباط الأحكام وتطبيقها هو ما يسمى بأصول الفقه ومناهج الاستنباط، وما دون العلماء قواعد أصول الفقه إلا باستقراء سلوك السلف الأوائل في فهم النصوص وتطبيقها على الواقع، وما احتاج الشافعي رحمه الله إلى تدوين رسالته إلا كما احتاج الخليل بن أحمد الفريدي إلى وضع قواعد العربية.

يقول إمام الحرمين الجويني: «وأما الفن المترجم بأصول الفقه، فحاصله نظم ما وجدنا من سيرهم، وضم ما بلغنا من خبرهم وجمع ما انتهى إلينا من نظرهم، وتتبع ما سمعنا من عبرهم، ولو كانوا عكسوا الترتيب لاتبعناهم»<sup>(22)</sup>.

والعناية بالمنهج لازمة، تحتمها وتؤكدُها المحاولات المعاصرة الكثيرة للخروج عن منهجية التأويل الأصولي بالقراءات التأويلية للنصوص الشرعية، التي ترى النص الشرعي ظاهرة ثقافية، وتقتصر لها مناهج للتفكيك والتأويل، بالاعتماد على العلوم الحديثة.

**ثانياً: التأويل في المنهج الأصولي (أهميته، ودوره، وضوابطه).**

**1 - أهمية التأويل:** التأويل أبرز مظهر للاجتهاد في النصوص التي لا يتضح فيها مراد الشارع بالشكل الذي لا يدع مجالاً للنظر. وهو باب عظيم من أبواب الاجتهاد النافعة، يقول إمام الحرمين الجويني (ت478هـ): «فلا أرى في علم الشريعة باباً أنفع منه لطالب الأصول والفروع»<sup>(23)</sup>. ونقل الشوكاني عن ابن برهان الشافعي قوله: «وهذا الباب أنفع كتب الأصول وأجلها، ولم يزل الزائل إلا بالتأويل الفاسد»<sup>(24)</sup>. وهو باب قويم من أبواب الاستنباط العقلي، كما يصفه العلامة أبو زهرة رحمه الله<sup>(25)</sup>.

وفي التحذير من الغلو في التأويل يقول الإسنوي: «وفتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى وأقوال رسوله؛ إذ ما من خطاب إلا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره»<sup>(26)</sup>. ومن هنا يكون الاعتدال في التعامل مع التأويل أمراً مطلوباً، فـ«إغلاق باب التأويل كلّه والأخذ بالظاهر دائماً كما هو مذهب الظاهرية قد يؤدي إلى البعد عن روح التشريع والخروج عن أصوله العامة، وإظهار النصوص متخالفة.. وفتح باب التأويل على مصراعيه دون حذر واحتياط قد يؤدي إلى الزلل والعبث بالنصوص ومتابعة الأهواء، والحق هو احتمال التأويل الصحيح»<sup>(27)</sup>. هذه الخطورة الكبيرة كانت عامل إلهام على أهل الأصوليين لوضع الضوابط والشروط اللازمة للتأويل..

**2 - دور التأويل في فهم النص:** وأما دور التأويل فهو التصرف في ظواهر النصوص من حيث ما تتوجه إليه من المعاني، ببذل الوسع لترجيح معنى على غيره بالحجة الكافية، فهذا هو دوره إجمالاً، وتفصيلاً يمكن أن نذكر له ثلاث وظائف:

**الأولى:** تحقيق مدلول الألفاظ وتحريم مقصودها، فالمجتهد إنما يتحرى بالتأويل إرادة المتكلم من كلامه وقصده به، وإن خالف بذلك مقتضى الظاهر.

**والثانية:** التوفيق بين ظواهر النصوص المتعارضة، والمجتهد -قبل أن يلجأ إلى التأويلات- مكلف بالنظر حتى يجد وجهاً لإمضاء النصين أو النصوص على ظاهرها، فإذا لم يجد إلى ذلك سبيلاً كان له العذر بعدها في اللجوء إلى التأويل، فيكون دوره إذن هو إظهار ذلك التناسق الحقيقي بين مدلولات الألفاظ التي غطاها التعارض أو التقابل الظاهري.

**والثالثة:** الجمع بين المنقول والمعقول، فمن المقرر بدهاء أنّ الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول، كما يقول الإمام الشاطبي -رحمه الله- وهو يستدل على هذا الأصل بأدلة عدّة منها:

أ - أن هذه الأدلة - أي النصوص - نُصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين للعمل بها والدخول تحت تكليفها، ولو نافتها لم تتلقها فضلا عن أن تعمل بمقتضاها.  
ب - وأنها لو نافتها لكان التكليف بها تكليفا بما لا يطاق.  
ج - وأن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابتٌ قطعا بالاستقراء التام، حتى إذا فُقد ارتفع التكليف أصلا، وعُدَّ فاقده بهيمة<sup>(28)</sup>.

والذي نقصده بالجمع بين المنقول والمعقول بطريق التأويل ما كان فيه شرطان:  
- أن يكون النص من الظواهر التي تقبل التأويل على سَنَنِ اللغة ومنطقها في البيان.  
- أن يكون الدليل العقلي قاطعا لا ظنياً؛ لأنه لا يجوز ترك النقول الصحيحة لمجرد ظنون لا ندري مدى ثبوتها.

والدليل العقلي القطعي هو ما عبر عنه ابن رشد بالبرهان، وجزم بتأويل الظواهر المخالفة لذلك البرهان العقلي المنطقي الثابت كما قال - رحمه الله - : «ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب فيها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول»<sup>(29)</sup>.

وكثيرا ما يؤدي النظر والتأمل والاستقراء لأدلة الشرع وجزئياته إلى الوصول إلى ما يعضد ذلك التأويل ويعزز جانبه مما يشهد لقوة البرهان العقلي، ويؤكد حقيقة التوأمة بين المنقول والمعقول.  
قال ابن رشد بعد ما سبق: «بل نقول: إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتُبر الشرع وتُصَفِّحت سائر أجزائه وُجد في ظاهر الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تُخرَج كلها عن ظاهرها بالتأويل»<sup>(30)</sup>.

### 3 - ضوابطه: ومن الضوابط التي عني بها الأصوليون في التأويل:

أ- **ضبط مجاله:** ضبط الأصوليون مجال التأويل الذي يأخذ فيه دوره، فحكى الإمام الشوكاني - رحمه الله - أنه لا خلاف في أن أغلب الفروع يدخلها التأويل<sup>(31)</sup>، لدخول الاحتمال إليها، ومجال التأويل هو الظاهر والنص كما في اصطلاح الحنفية، أو الظاهر كما عند الجمهور، وذلك لتطرق الاحتمال إليهما، ولما يعتريهما من الظنية، أما المبيّنات والقطعيات كالمفسر والمحكم عند الحنفية، والنص في اصطلاح الجمهور، فلا مجال فيها للتأويل لانحسام باب الظن والاحتمال. والمفسر عند المتكلمين، لا يحتمل التأويل، لأنه لا يحتاج إلى تفسير، لوروده ابتداء مستغنيا عن البيان.

ب- **الأصل العمل بالظاهر:** قرر الأصوليون أن الأصل الذي يُتمسك به هو ظاهر اللفظ ولا يُترك ذلك الظاهر إلا اعتمادا على دليل شرعي، من نص أو قياس أو روح التشريع ومقاصده العامة، قال أبو الوليد الباجي: «فالظاهر كالأوامر والنواهي وغير ذلك مما يحتمل معنيين فزائدا هو في أحدهما أظهر، فإذا ورد وجب حمله على ظاهره، إلا أن يدل دليل على العدول عنه فيُعدل إلى ما يوجب الدليل»<sup>(32)</sup>. وذلك طبيعي فلو ساغ الخروج عن الظاهر من غير دليل لبطل أصل الاستدلال والتمسك بالظواهر، ولهذا قال الجويني: «إذا ثبت جواز التأويل فلا يسوغ التحكم به اقتصارا عليه من غير عضد له بشيء، إذ لو ساغ ذلك لبطل التمسك بالظواهر واكتفى المستدل عليه بذكر تطرق الإمكان إلى الظاهر، وهذا إن قيل به، يسقط أصل الاستدلال، ويلحق مجال الإجمال بما يُطلب فيه العلم المحض»<sup>(33)</sup>.

وخلاصة ما قرره الأصوليون في هذا قول الإمام الشوكاني: «واعلم أن الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه والعمل به بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ»<sup>(34)</sup>.

**ج- احتمال اللفظ لذات المعنى المؤول إليه:** بمعنى أن يكون اللفظ محتتملا يدل على المعنى المراد تأويله إليه بطريق من طرق الدلالة، كالمنطوق أو المفهوم، أو بطريق المجاز المعتبر في كلام العرب، وأن يكون هذا الاحتمال موافقا «لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح»<sup>(35)</sup>.

ويترتب على هذا أن أي معنى لا يحتمله اللفظ بطريق من طرق الدلالة، لا يجوز المصير إليه، ولا يُبحث معه عن دليل؛ لأنه مهما اعتضد بدليل ولم يكن محتتملا فهو تأويل «في نفسه باطل، والباطل لا يتصور أن يُعضد بشيء»<sup>(36)</sup>.

ويختلف العلماء في اعتبار الاحتمالات فبينما يراها بعضهم من محتتملات اللفظ، ينسبها البعض الآخر إلى الغرابة، والمُتمسك به في ذلك هو مجرد الاحتمال، فما كان الاحتمال متطرقا إليه من النصوص أمكن جعله محل نظر... والتأويل لا يتوقف على مجرد الاحتمال، وإنما بحسب كفاية الدليل الذي يعتضد به. وضابط الاحتمال الذي يقبله اللفظ كما عند الإمام الشاطبي أن يجري على مقتضى العلم فلا إشكال في اعتباره، لأن اللفظ قابل له، والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه، فاطراحه إهمال لما هو ممكن الاعتبار قصدا، وأما إن لم يجر على مقتضى العلم فلا يصح أن يُحمّله اللفظ على حال<sup>(37)</sup>. وجريلانه على مقتضى العلم أي: من حيث صحة المعنى، بحيث لا يخرج اللفظ به عن المقصود الذي يفهم من اللغة، ويوافق تراكيبيها.

**د- كفاية الدليل الصارف للمعنى الظاهر المتبادر:** قرر الأصوليون أن «كل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمّله عليه، ثم إلى دليل صارف له»<sup>(38)</sup>. واشترطوا «أن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله، ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحا لا يكون صارفا ولا معمولا به اتفاقا»<sup>(39)</sup>.

قال الغزالي: «إلا أن الاحتمال تارة يقرب، وتارة يبعد، فإن قرب كفى في إثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغا في القوة، وإن كان بعيدا افتقر إلى دليل قوي يجبر ببعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل»<sup>(40)</sup>. فلا بد أن يكون الدليل أقوى مما يقضي به الظاهر المتبادر، حتى يكون التأويل مقبولا صحيحا. قال الجويني: «المؤول يعتبر بما عضد التأويل به فإن كان ظهور المؤول زائدا على ظهور ما عضد التأويل به، فالتأويل مردود، وإن كان ما عضد التأويل به أظهر، فالتأويل سائغ معمول به، وإن استويا وقع ذلك في رتبة التعارض...»<sup>(41)</sup>. وكفاية الدليل في ترجيح المعنى المرجوح على الراجح هي حقيقة جوهرية في التأويل ولذلك أشار إليها الشوكاني في تعريفه حيث قال: «التأويل حمل الظاهر على المعنى المحتمل بدليل يصيره راجحا»<sup>(42)</sup>.

**هـ - أهلية المتأول:** وهي أهلية الاجتهاد.

**و- لا تأويل إلا بموجب:** ولا يكون التأويل سائغا مع هذه الشروط إلا إذا دعت إليه الضرورة أو الحاجة الملحة، بمعنى أن يكون للتأويل ما يوجب ويحمّته، هذا الموجب هو معنى يُحمّتم صرف اللفظ عن ظاهره، أو يمنع إرادة ذلك المعنى الظاهر أو الراجح، وقيام هذا الموجب هو ما يحمّتم على المجتهد النظر في النص وتحليله لمعرفة سائر أوجه دلالاته، مما تشهد له اللغة وتدعمه مقاصد الشرع وكلياته وقواعده. من هنا نخلص إلى أن التأويل الأصولي باب من الاستنباط له ما يوجب ويضبطه وهو يتغيا إرادة

الشارع التي لا يصل إليها إلا الفقيه المتفهم للكليات والجزئيات، المضطلع بالشروط الموصلة إلى مقصود الخطاب الإلهي حكماً وحكمة، وسيلةً وغايةً.

هذا مجمل تأصيل عملية التأويل عند الأصوليين، فما نسبة التأويل الحداثي إلى التأويل الأصولي وضوابطه ومحدداته؟

### ثالثاً: التأويل في الفكر الحداثي (بنيته، وخلفياته، ونقده)

**1 - المضمون العام للتأويل الحداثي:** أبرز ما يظهر من دعوى التأويل الحداثي ما يسمونه: القراءة المعاصرة للوحي أو التراث الفقهي. يقول محمد شحرور: «ونحن ندعو اليوم إلى القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، ولآيات الإرث والحجاب والقوامة والتعددية الزوجية، ولأحكام الحدود كما جاءت، وللجهاد والحرب، والقتال والغزو...»<sup>(43)</sup>. وربما عبروا عنها بقراءات، لا قراءة واحدة، وإن كانت صادرة عن منهج واحد وعن رؤية واحدة كما يفعل محمد عابد الجابري<sup>(44)</sup>. ومضمون هذه القراءة المعاصرة يظهر في بعض من دعاواهم، ومنها: أن لكل واحد حق فهم الدين وتفسيره، اعتماداً على قناعاته وضميره، وأن تفسير الدين يجب أن يخضع للتطورات ويواكب المستجدات، حتى لا نكون (ماضويين) متحجرين عند القرن الأول الهجري، أو عند القرون الأولى<sup>(45)</sup>.

وحقيقة دعاواهم هذه أنهم يسعون سعياً حثيثاً نحو التغيير لكل شيء، فهم لا يريدون أن يبقى شيء على حاله، ولا يستمر وضع على ما كان، لا يميزون في ذلك بين ثابت ومتغير ولا بين أصل وفرع، ويزعمون لأنفسهم الاجتهاد ليغيروا أحكام الله القطعية<sup>(46)</sup>.

ولافتنانهم بالحضارة الغربية، وبُعدهم عن فهم حقائق الإسلام عقيدةً وشريعةً، فإنهم يتجهجون على الفقه الإسلامي أصوله وفروعه، ويصفونه بالجمود، وعدم القدرة على مسايرة مستجدات العالم من القضايا والحوادث والوقائع، وغرضهم من ذلك الوصول إلى إحلال المبادئ والقوانين الغربية مكان المناهج الإسلامية<sup>(47)</sup>.

وحين يسعون ليجعلوا النصوص الدينية خاضعة لتصورات القارئ ومفاهيمه وتفسيره، فذلك معناه أن يأخذ كل من شاء بما شاء، وصولاً إلى التميع لثوابت الشرع، والتحلل من أي قيود في العبادات أو المعاملات أو حتى العقائد<sup>(48)</sup>.

هؤلاء الحداثيون لم يكتفوا بمجرد الدعوة إلى التغيير أو التجديد، كما لم يكتفوا بالخوض في الفتيا والاجتهاد، بل ادّعوا أهلية التجديد حتى في المنهج الأصولي، ومنه منهج التأويل كما سيظهر في النقاط الآتية:

**2- بنية التأويل في الفكر الحداثي:** لا يمكن أن نصف التأويل الحداثي بصفة المنهج الذي يبني على محددات منهجية تضبط مفهومه ومجاله وأركانه وشروطه، كما هو الشأن في التأويل الأصولي، لأنه مجرد خطة ذات طابع واحد هو التغيير منطلقاً والتغيير غايةً والتغيير وسيلةً. هذا التغيير أساس للتأويل الحداثي في واقع حياة الناس، في الثقافات والمعارف والاجتماع والسياسة والاقتصاد، وما إلى ذلك.

والتأويل الحداثي يعطي دلالة تفاعلية بين النص وقارئه، عبر القراءة التأويلية المبنية على شيئين: الأول: العودة بالنص إلى زمنه الأول، لقراءة مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك دون إسقاطها على زمن آخر، وبذلك تتحقق مَوْضَعَةُ النص في ظروفه التاريخية الزمانية والمكانية.

والثاني: يتعذر على القارئ المؤول للنص أيّاً كان جهده أن يَمْوَضِعَهُ بصفة كاملة في زمنه الأول؛ لأنّ القارئ له زاوية نظر وتَمَثُّلٌ خاص عند القراءة، ومن ثم لا تتوقف لغة النص عند توليد المعنى...

وعلى هذين الأساسين تتحول اللغة بالتأويل الحدائي إلى معين لا ينضب للمعاني، ويتأكد في الوقت نفسه تعذر التوصل إلى المعنى النهائي للنص<sup>(49)</sup>.

والقراءة التأويلية للنصوص الشرعية هي قراءة أو قراءات ترى النص ظاهرة ثقافية، تقترح لها مناهج للتفكيك والتأويل، بالاعتماد على فتوحات العلم الحديث. والحدائيون يزعمون بهذه القراءات المتعددة أنهم يحققون قدرة النص على الإبداع وإنتاج المعرفة ليكون محورا للحضارة.

ولا تُعنى القراءة التأويلية الحدائية بالتفسير القديمة، إلا بقدر ما يجعلها قراءات تاريخية خضعت لسياق زمنها، وولدت من النصوص المعاني التي يسمح به الأفق المعرفي الكائن زمن تلك التفسيرات. ويُدعى رموز القراءة الحدائية التأويلية أن المفسرين القدامى تعاملوا مع النص -إلى حد كبير- على هذا الأساس نفسه، فقد اعتبروه خطابا عربيا، قاسوه على كلام العرب فاحتجوا بالأشعار لبيان معانيه، وفهم ما لم يُفهم منه، فكانت منهجيتهم تاريخية معتمدة على معياري النحو والبلاغة أساسا، باعتبارهما نمط المعرفة السائد يومئذ، وما دام الوحي تجلى بالعربية على مقتضى لسان العرب وحسن ترتيبهم لوجوه الكلام، وطريقتهم في إنتاج المعنى، فهذا يعني أن الوحي -في جانب أساسي منه- تعبير عن إنسانية العرب وزمنيتهم<sup>(50)</sup>.

وبهذا يظهر لنا أن التأويل الحدائي ما هو إلا تغيير وتبديل لا يعبأ بأي من المحددات المنهجية للتأويل الأصولي، ويتجاوزها كلياً إلى تأويل التأويل نفسه... يظهر ذلك في هذه الأمثلة:

أ - **تأويل لفظ القطع الوارد في الآية: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»** (المائدة: 38) إلى معان لغوية غير ما هو متبادر منها<sup>(51)</sup>. يقول الحدائون: إن النص الشرعي الموجب لقطع يد السارق قد نزل في مجتمع كان يعتمد في نشاطه الاقتصادي على التجارة، التي لا يزرع مُباشِرُها حقلا، ولا يدير آلة في مصنع، فهل ترى أن نُبقي على تطبيق النص بعقوبة القطع في مجتمعنا الذي نحن أحوج ما نكون فيه إلى سواعد أبنائه على استقامتهم وانحرافهم...<sup>(52)</sup>! ويقولون: 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، طالما يمكن تحقيق الغرض بوسائل أخرى...<sup>(53)</sup>!

ب - **تأويل الأمر بعقوبة الزنا في قوله تعالى: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ»** (النور: 2)، إلى معنى الإباحة لا الوجوب، فيكون الأمر في ذلك كالأمر في قوله تعالى: «يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (الأعراف: 31)، ومن ثم لا يكون جلد الزاني حداً مفروضاً بحيث لا يجوز العدول عنه...<sup>(54)</sup>.

ج - **دفع عقوبة شرب الخمر، وزعم أنها عقوبة تعزيرية، وتأويل النهي الوارد فيها إلى عدم التحريم، يتساءل بعضهم: «هل الخمر محرمة أم مأمور باجتنابها»**<sup>(55)</sup>. ويقول: «والخمر مأمور باجتنابها في القرآن «يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (المائدة: 90)، غير أنه لا توجد أية عقوبة على شربها أو بيعها لا في القرآن ولا في السنة النبوية»<sup>(56)</sup>.

د - **رفض حدّ الردة بدعوى أن عدم الإكراه على الإسلام ابتداءً يفيد عدم الإكراه على الاستمرار عليه**<sup>(57)</sup>.

3 - **خلفيات التأويل الحدائي:** يُرجع محمد عمارة خلفية التأويل الحدائي إلى "الهيرمينوطيقا" "Hermeneutics" الغربية العلمانية الوضعية التي تسعى إلى أنسنة الدين أو (أنسنة الخطاب الإلهي)، وذلك بإحلال الإنسان محل الله، وإحلال القارئ محل الوحي، وجعل الوحي -في النص الديني- هو ما توحيه القراءة الذاتية للقارئ، وما توحيه كينونة عالم القارئ إلى النص، بدلا من العكس<sup>(58)</sup>.

هذه "الهيرمينوطيقا" بلغت من الغلو الحد الذي حكمت فيه بموت الإله في تأويل النصوص المقدسة، وبموت الكاتب والمؤلف في النصوص الأدبية والفنية، وبالقطيعة مع المعنى الذي قصده الكاتب، وأقامت هذه "الهيرمينوطيقا" قطيعة معرفية مع منظومة القيم التي جاء بها النص، وأقامت القطيعة مع الموروث، والموروث الديني على الخصوص<sup>(59)</sup>. هذا هو العنوان الكبير لخلفية التأويل الحداثي... والنص لدى الحداثيين ما تنتجه ثقافة الناس في زمن ما أو وضع ما، والنص الديني الإسلامي كما يقول نصر حامد أبو زيد هو «في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما»<sup>(60)</sup>. وانطلاقاً من هذا فإن النص لا يملك أن يصير في نفسه منتجاً للثقافة، بحيث يصير مهيمناً ومسيطرًا على النصوص الأخرى بالقياس إليه، أو مقيداً للعقل الذي هو المنتج الحقيقي.

ومن هنا يرى الحداثيون أن ما تملكه النصوص الإسلامية من سلطة هو سلطة مضافة لا أصلية، أي أضافها الفقهاء بالباطل، ليجعلوا من النصوص قيوداً على حركة العقل... على هذا إذاً بيني الحداثيون دعوتهم إلى التحرر من النصوص، وهو رفض حقيقي، رغم أنهم يصرحون بنوع من القبول الشكلي. يقول نصر حامد أبو زيد: «إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنساني حراً يتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب». ثم يتساءل: «فهل تتصادم هذه الدعوة مع النصوص الدينية، أم تتصادم مع السلطة التي أضافها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص فحولوها قيوداً على حركة العقل والفكر؟ ثم يجيب: «إن هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا تقوم على إلغاء نصوصه، لكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهماً علمياً»<sup>(61)</sup>.

ونحن نتساءل هنا عن هذا الفهم العلمي للنصوص؟ ولعل الجواب يتلخص في قول رفيقه محمد شحرور حين يقول بثبات النص شكلاً وهو ما يعبر عنه (بالكينونة) مع خضوعه لحركة المحتوى وتطوره بما يعبر عنه (بالسيرورة والسيرورة)، فهو - أي النص - ثابت كذكر فحسب، أما قراءته وفهمه فلا تكون إلا من خلال سيرورته وصيرورته المتحركة دائماً والمتغيرة أبداً<sup>(62)</sup>. ود. شحرور يوضح بجلاء حقيقة هذا الفهم فيقول: «إن فهمنا لكلام الله بالتالي فهم متطور غير ثابت، بينما كلام الله ثابت في كينونته كنص»<sup>(63)</sup>. ويمكن أن نجد الجواب أيضاً في عبارة موجزة عند رفيقه حسن حنفي حين يعبر لنا عن الفهم العلمي للنص فيقول: «فالنص مفتوح من أعلى نحو العقل، ومن أسفل نحو الواقع»<sup>(64)</sup>. والعبارة الأخيرة معبرة فعلاً عن منهج لفهم النص فهماً حراً يعطي قدسية عالية للعقل، فيجعله أعلى من النص، كما يجعل النص مجالاً لإعمال العقل حتى لو كان هذا النص في درجة الوضوح والقطعية كمثله قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (النساء: 11)، كما يصرح شحرور، وهو يكشف لنا بهذا عن قاعدة بديلة للقاعدة الأصولية المعروفة التي تقضي بأنه لا اجتهاد مع النص القطعي، فيقول: «أما القول بقاعدة لا اجتهاد فيما فيه نص، فهو ليس عندنا بشيء»<sup>(65)</sup>.

فالعقل إذن مسلط على النص والاجتهاد، بمعنى إعمال العقل في النص بهذه العلوية المطلقة لا يلقي أي اعتراض من المعاني النصية الثابتة أو الحقائق الشرعية المقطوع بها، فالنص هنا - كما في تصور حسن حنفي كأسطوانته مفرغة يمر منها الاجتهاد من العقل إلى الواقع، وصحة هذا الاجتهاد تتحدد بمدى المصادقية بين الاجتهاد والواقع، «والاجتهاد صحيح ومقبول بمقدار ما يتجاوب مع الواقع الموضوعي»<sup>(66)</sup>.



## - من أين يُستمدُّ التأويل الحداثي؟

لقد قام فلاسفة التنوير الغربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين بمواجهة الدين (اليهودية والنصرانية) بفلسفة ترى أن الدين وضع بشري ناسب طفولة العقل البشري، ثم تجاوزه هذا العقل إلى حد ما في مرحلة ما يسمى (الميتافيزيقا)، ليتجاوزه تماما بالحكم عليه بالتاريخية في المرحلة الوضعية<sup>(67)</sup>.

وأرباب التغيير الحداثي -اليوم- يواجهون النص الديني ممثلا عندنا في القرآن الكريم والسنة النبوية بالمواجهة نفسها داعين إلى (تاريخية) معاني القرآن الكريم وأحكامه باعتبارها معاني وأحكاما تجاوزها الواقع المتطور وعفا عليها التاريخ<sup>(68)</sup>.

كما أن الخلفية الاستشراقية للفكر الحداثي واضحة لكل مطالع لما يكتبونه، فهم يحاكون -في تقليد تام- أفكار المستشرقين؛ بل وأقوالهم أيضا، ويتابعونهم -بأمانة- في كل ما يواجهون به التشريع الإسلامي من شبهات. وقد لاحظ كثير من الباحثين النقاد أن الحداثيين يصرون عن فكر غربي أشبه بفكر المستشرقين كشاخت وزيهير وبرانشفيك وغيرهم<sup>(69)</sup>.

إن أصحاب الفكر الحداثي لاستغراقهم في فكر المستشرقين يتعاملون - بحكم علمانيتهم ومناهجهم المادية - مع القرآن الكريم كأى كتاب، وكأى منتج ثقافي، ويتجرؤون على اختراق كل المقدسات، ويدعون إبداع مناهج جديدة رغم أنهم في هذا يمثلون أسوأ صور التقليد والتبعية<sup>(70)</sup>.

ورغم أن التأويل الحداثي حديث النشأة، فإن كثيرا من النقاد لاحظوا شَبَهًا واسعًا بين الفكر الحداثي المعاصر، والفكر الباطني القديم، حتى وجدنا تسمية شائعة بين الباحثين، تصفهم بالباطنية الجدد، وذلك للشبه المنهجي بينهما، فالحدثيون -كما لاحظ عبد المجيد محمد السوسوة- يعملون على استحداث معان دينية من خارج المقتضيات اللغوية لنصوص الوحي، إيهاما بأنها مدلولات لتلك النصوص، ومن ذلك ما يسعون إليه من تعطيل للحدود وأنصبة الميراث، وادعاء أن هذا التعطيل مراد إلهي يُلمس في نصوص الوحي نفسها<sup>(71)</sup>.

**4 - نقد التأويل الحداثي:** سبق أن عرفنا ما يقوم عليه التأويل الحداثي الذي لا ينضبط مطلقا بشروط تحريف التأويل نفسه، حتى انتهى في نتائجه إلى الاعتساف والمناقضة لمفردات اللغة وأساليبها في البيان، فضلا عن الخروج بالنصوص عن مراد المخاطب (الشارع).

والحقيقة أن التأويل الحداثي يضرب بعرض الحائط كل الخطط المنهجية والآليات الخاصة بالتفسير، والتأويل السائغ المقبول، ومن ثم وُصف بالمشابهة للتأويل الباطني الذي لا يقيم اعتبارا للمواضع اللغوية في النص المؤول<sup>(72)</sup>. وهذه الحقيقة تتأكد لدينا حين نقرأ من أمثلة تأويلاتهم تفسير بعضهم حدّ السرقة في آية ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: 38)، بأن المراد به مكافأة السارق وإعطائه شيئا من المال، كما يقال: «اقطعوا لسان الشاعر الفلاني» أي: أعطوه مالا... حتى يكف عن الهجاء<sup>(73)</sup>.

إن التأويل الحداثي خروج تام عن منهجية التأويل الأصولي، فهو يعني تحريف النصوص بجعلها دالة على مذاهبهم بحيلة ثبات النص وحركة المحتوى التي لا تُبقي للنص أي سلطة، وتعطي للعقل علوية وللواقع حاكمية ومصادقية.

ومن هنا يكون التأويل الحداثي موغلا في الاعتساف، بحيث يخرج كليا عن التأويل البعيد غير المقبول، فضلا عن خروجه عن التأويل السائغ المقبول، ولهذا يوصف لدى النقاد المعاصرين بالتحريف<sup>(74)</sup>.

كما يوصف بالمغالاة وعدم الانضباط بالضوابط المعرفية، وبناء على هذا وُصف الحدائيون بأصحاب نزعة باطنية تدعي أنّ لكل ظاهر باطنا وأنّ لكلّ تنزيل تأويلاً، حتى تجاوزت كل المعاني والأحكام الواردة في الكتاب والسنة<sup>(75)</sup>.

إنّ تأويل النصوص دون استيعاب لشروطه الضرورية هو في الحقيقة خروج عن المنهجية الأصولية إلى التأويلات المعتسفة للنصوص باسم القراءات المعاصرة كقراءة محمد شحرور وغيره. ومن هنا وُصف التأويل الحدائي أيضاً بالنسخ الذي يتجاوز الشريعة، مما لا علاقة له بمعنى التأويل أو الاجتهاد الحقيقي<sup>(76)</sup>. إنّ الحدائيين يتعاملون مع النصوص الشرعية (الوحي) وغير الشرعية (الاجتهادات والفهوم) تعاملًا واحداً قائماً على التحريف والتعطيل أو ما سميناه - فيما سبق - تأويل التأويل.

ولا يفرق الحدائيون بين الوحي الثابت والفهم الاجتهادي الذي يحتمل الصواب والخطأ، ويجعلون كل ذلك تحت اسم التراث الذي يجب أن يُقرأ قراءة عصرية تهدف إلى جعل النص معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وقصره على المحيط الاجتماعي والتاريخي الذي نزل فيه<sup>(77)</sup>.

وهدف هذه القراءة التحرر من سلطة النص الخطابية أو سلطة التراث، ولأجل هذا الهدف يسلك الحدائيون وسيلة فصل النص (التراث) عن معناه الذي تقرر تفسيره بالأنظار المتعاقبة، والتخلص من هذا التفسير وتسميته فهماً تراثياً أو قراءة تراثية للتراث، يجب أن يُعاض عنها بالقراءة العصرية، وهذا ما يدعونه التفكيك.

ومثاله فيما يطرح الجابري، قراءة قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (النساء: 11) قراءة تفكيكية، تقوم على تحليل اقتصادي يتعلق بالنظام القبلي، وما تكسبه القبيلة وما تفقده بالتوريث، ليقول: إن الحكم الشرعي الإسلامي بوصفه حكماً يستجيب تماماً لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة، إنه حكم جاء في إطار معهود العرب، ومن ثم يصل إلى قصور النص بحيث لا يتعدى زمانه وبيئته الأولى<sup>(78)</sup>.

إن غاية القول بالبنوية والتفكيكية هو فك الارتباط بين الكلام ومراد قائله منه، ضمن الأوضاع والأساليب اللغوية في حقائقها ومجازاتها، وفتح المجال لكل إنسان أن يفسر النص بما يشتهي من تحليلات توهمية تخيلية يفترها من عنده، حتى يكون لكل قارئ معنى يفهمه...<sup>(79)</sup>.

إنّ الحدائيين يتعاملون مع النصوص بعقلية استشراقية لا تدرك طبيعة النص القرآني ولا دور السنة المكمل للرسالة، ولا ترى للشريعة قواماً أو قيامة كما يقول فهمي هويدي<sup>(80)</sup>.

وهم يستهدفون رفع القدسية عن النصوص من القرآن والسنة لجعلها نصاً لغوياً مثل أي نص بشري، وهو ما يصطلح عليه بأئسنة الخطاب الإلهي<sup>(81)</sup>.

ووسيلتهم في ذلك إنزال المناهج المقررة في العلوم الإنسانية والاجتماعية على النص الشرعي، واستخدام النظريات النقدية الفلسفية المستحدثة<sup>(82)</sup>.

لقد أعمل الحدائيون عقولهم التي لم تترشد بالاطلاع المحيط بالنصوص، ولم تشرب من هدي الشريعة وروحها، فعمدوا إلى النصوص التي تصادم منطلقاتهم ومنازعتهم وميولهم وسلطوا عليها التأويلات المعتسفة، إمّا محاصرة لها في واقع التنزيل وادعاء قيام فوارق بين العصر والأصل تمنع القياس عليها وتعديتها... وإمّا تفرغاً لها من المضمون بإحالتها إلى مقاصد بعيدة مبهمة اتخذوها علة للأحكام وحكمة تُنوّحى بأيّ وسيلة، ولو كان في ذلك إلغاءً للأصل النصي...<sup>(83)</sup>.

إن الفكر الحدائي لم يجرؤ على إلغاء النصوص من حيث الشكل، فهو يعترف بكيونة هذه النصوص ولكنّه باسم القراءة المعاصرة يؤوّلها تأويلاً متحايلاً أشبه ما يكون بالتأويل الباطني<sup>(84)</sup>.

ويستغل الحدائون بعض النصوص ويعمومون معناها بما يتناسب مع منطلقهم في التغيير والتطوير أو التعطيل والتبديل، من ذلك استغلالهم لحديث (أنتم أعلم بأمور دنياكم) وهو حديث ثابت، ليتخذوا منه سبيلا لتعطيل أحكام الشريعة جملة، وليفهموا أن كل أوامر القرآن وأوامر النبي ﷺ والمبادئ الشرعية المقررة في ما يتعلق بالشؤون الدنيوية من تشريع وصناعات وزراعات ونظم حكم، ونظم اقتصادية واجتماعية وأسرية هم أدرى بها، وأن لهم أن يشرعوا ما شاؤوا من شرائع مخالفة لنصوص القرآن والسنة<sup>(85)</sup>.

### خاتمة: نتائج البحث.

- 1- التأويل الأصولي منهج قويم من مناهج الاستنباط، له استقلالته وتكامله ودوره في فهم النصوص وتوجيه دلالاتها، لأداء معانيها في تآلف وتناسق.
- 2- هذا التأويل بمفهومه وضوابطه كان حاضرا في المنظومة الأصولية، كما كان له الدور الفاعل في فقه النصوص؛ تحقيقا لمدلولاتها، وتوفيقا بين المتعارض منها، وجمعا بينها وبين أدلة العقول القطعية، لذلك وجدناه مصاحبا للنظر في النصوص التشريعية، ومنتشرا في كثير من تفاصيل الفقه فروعاً وأصولاً، مما يفسر تعدد وجوهه وكثرتها.
- 3- إن أساس التأويل الذي ينطلق منه المجتهد هو قاعدة الظاهر، فيجب التمسك بها كأصل مجمع على العمل به ما لم يدل على خلافه دليل يوجب العدول عنه.
- 4- إن التأويل الأصولي يعبر عن المنهجية الصحيحة لفهم النصوص واستنباط المعاني منها، وإن أي محاولة لفهم النص الإسلامي خارج الأسس والقواعد والضوابط التي حررها علماء أصول الفقه هي خروج عن منطق العقل السليم، فضلا عن الخروج على قواعد اللغة وأساليب البيان ومنطق الفقه ومقاصد التشريع.
- 5- أما التأويل الحدائي فيتجاوز مفهوم التأويل الأصولي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهر لمعنى يحتمله بدليل يعضده، ليشمل حرية التصرف في المعنى بالقراءة الذاتية للقارئ... وليتقلت من كل الضوابط المنهجية التي حددها البحث الأصولي، وليعبث بكل القواعد والضوابط، ويطرحها بعيدا مفرغا لمحتواها العلمي والمنهجي.
- 6 - حقيقة التأويل الحدائي هي محاولة الحدائين تغيير المنهجية الأصولية، الضابطة لعملية التأويل، واستبدالها بقراءة جديدة تعطي للقارئ الحق في جر النصوص إلى معان نابغة من تصورات القارئ وخيالاته وميولاته، خاضعة للواقع المنحرف، ساجدة له ملبية لطلباته غير المحدودة.
- 7- غاية التأويل الحدائي قلب نظام الاستنباط الشرعي المسمى بأصول الفقه، واستبداله بالمناهج الغربية المتحللة، وتجريده من القدسية.
- 8- نحن - المسلمون - مطالبون -حاضرا ومستقبلا- بالاهتمام بالتأويل فهما وتطبيقا، عملا بجهود علمائنا في ضبط هذا الباب من أبواب الاستنباط، وحرصا على وحدة الفكر الإسلامي لئلا تتحطم على صخرة التأويل الزائغ.

### قائمة المصادر والمراجع:

1. أبا الخيل، سليمان، مقدمة في الفقه، دار العاصمة -الرياض، ط1، 1418هـ/1997م.
2. ابن تيمية، تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الدمشقي (ت728هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، مكتبة ابن تيمية، الرياض.
3. ابن خلّكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1971م.
4. ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد (ت595هـ)، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ والأستاذ جلول البدوي. طبعة الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، سنة 1982م.
5. ابن فارس أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت395هـ)، الصحاحي في فقه اللغة، وسنن العرب في كلامها، تحقيق، مصطفى الشويمي، مؤسسة أ. بدران، بيروت، 1383هـ/1964م.
6. ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، (ت620هـ)، روضة الناظر وجنّة المناظر، راجعه وأعد فهارسه سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1401هـ/1981م.
7. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.
8. أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، طبعة دار الفكر، القاهرة.
9. أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، 1996م.
10. أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص22، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2003م.
11. أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط3، 1996م.
12. الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين، (ت772هـ)، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول للبيضاوي، طبعة بيروت، عالم الكتب سنة 1345هـ.
13. إمام، كمال الدين، أصول الفقه الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1416هـ/1996م.
14. الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، (ت631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت.
15. الباجي، أبو الوليد، سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب التّجيبّي (ت474هـ)، إحكام الفصول في أحكام الفصول. حققه عبد المجيد تكي. الطبعة الأولى دار الغرب الإسلامي سنة 1407هـ/1986م.
16. البنّا، جمال، قضية الفقه الجديد، دار الفكر الإسلامي، القاهرة.
17. البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1988م، إعادة 1422هـ/2001م.
18. البوطي، محمد سعيد رمضان، قضايا فقهية معاصرة، مكتبة الفارابي -دمشق، ط5، 1414هـ/1994م.
19. الترابي، حسن، تجديد أصول الفقه، ص152، دار الهداية، قسنطينة، الجزائر، ط1.
20. الترابي، حسن، قضايا التجديد، دار الهادي -بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.
21. الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991م.
22. الجابري، محمد عابد، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 1985م.
23. الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط4، 1418هـ.
24. الجويني، إمام الحرمین أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (ت478هـ)، الغياثي (غياث الأمم في التياث الظلم)، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ/1997م.

25. حنفي، حسن، من النص إلى الواقع (محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه)، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004م، و ط2، 2005م.
26. خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، الطبعة الأولى، الجزائر، الزهراء للنشر والتوزيع سنة 1990م.
27. الدريني، محمد فتحي، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، دار قتيبية، دمشق، 1408هـ/1988م.
28. الذهبي، محمد حسين، الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1406هـ/1986م.
29. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، (ت502هـ)، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي، بيروت.
30. الريسوني، أحمد، الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، حوار مع أ. جمال باروت، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، ط1420، 1هـ/2000م.
31. الزحيلي، وهبة، تجديد الفقه الإسلامي، (سلسلة حوارات لقرن جديد)، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر - دمشق، ط1، 2000م إعادة: 1422هـ/2002م.
32. السوسوة، محمد عبد المجيدي، الأسس العامة لفهم النص الشرعي (دراسة أصولية)، مجلة التجديد، ع6، س3، أغسطس (أوت) 1999م/ربيع الثاني 1420هـ.
33. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، شرحة وخرج أحاديثه فضيلة الشيخ عبد الله دراز، وضع تراجمه أ. محمد عبد الله دراز، خرج آياته وفهرس موضوعاته عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت.
34. شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، (فقه المرأة، الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2000م.
35. الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2001م.
36. شفيق، منير، في الحداثة والخطاب الحدائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، بيروت (لبنان)، ط1، 1999م.
37. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق سامي بن العربي، دار الفضيحة، الرياض، ط1، 1421هـ/2000م.
38. صيني، سعيد إسماعيل، قواعد أساسية في البحث العلمي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1415هـ/1994م.
39. عبد الرحمن، طه، عرض منتصر حمادة، الآيات القرآنية والقراءات الحداثية، مجلة المقدمة، العدد1، السنة الأولى، محرم 1426هـ/2005م.
40. العثماوي، محمد سعيد، أصول الشريعة، دار اقرأ، بيروت، ط2، 1403هـ/1983م.
41. العثماوي، محمد سعيد، الإسلام السياسي، موفم للنشر، الجزائر، 1990م.
42. عمارة، محمد، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، دار الفكر - دمشق، دار الفكر المعاصر - بيروت، إعادة ط1، 1421هـ/2000م، ط1، 1998م.
43. عمارة، محمد، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية - القاهرة، ط1، 1427هـ/2006م.
44. عمارة، محمد، مقالات الغلو الديني واللايديني، مكتبة الشروق الدولية - القاهرة، ط1، 1424هـ/2004م.
45. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت505هـ)، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1413هـ.
46. الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت817هـ)، القاموس المحيط، مكتبة النوري - دمشق.
47. القرضاوي، يوسف عبد الله، المرجعية العليا في الإسلام، مكتبة وهبة - القاهرة، ط2، 1422هـ/2001م.
48. القرضاوي، يوسف عبد الله، بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والتغريبين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414هـ/1993م.
49. القرضاوي، يوسف عبد الله، قضايا إسلامية معاصرة على بساط البحث، مكتبة رحاب - الجزائر، ط2، 1410هـ/1990م.
50. القرضاوي، يوسف عبد الله، ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، مكتبة وهبة - القاهرة، ط1، 1414هـ/1993م.

## تأويل التأويل تحليل ونقد للتأويل الحدائي في ضوء المنهج الأصولي

51. القرضاوي، يوسف عبد الله، من هدى الإسلام، فتاوى معاصرة، المكتب الإسلامي - بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.
52. كوكسال، إسماعيل، تغير الأحكام، تقديم حسين أبو لبابة، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.
53. الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، التحريف المعاصر في الدين: تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق مكيدة الماركسية والباطنية المعاصرة، دار القلم - دمشق، ط1، 1418هـ/1997م.
54. النيفر، حميدة، الإنسان والقرآن وجهها لوجه، دار الفكر المعاصر - بيروت، ودار الفكر - دمشق، ط1، 1421هـ/2000م.
55. هدارة، محمد مصطفى، الحداثة في الأدب المعاصر، هل انفض سامرها، مجلة الحرس الوطني، المملكة العربية السعودية، ربيع الثاني، 1410هـ.
56. هويدي، فهمي، تزييف الوعي، دار الشروق - بيروت، القاهرة، ط1، 1407هـ/1987م.

## الهوامش:

- (1) يُنظر: ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت395هـ)، الصحابي في فقه اللغة، وسنن العرب في كلامها، تحقيق، مصطفى الشويمي، مؤسسة أ. بدران - بيروت، 1383هـ/1964م، ص193.
- (2) يُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى، مادة (أول)، ج11، ص33.
- (3) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، (ت502هـ)، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص27.
- (4) ابن تيمية، تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الدمشقي (ت728هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، مكتبة ابن تيمية - الرياض، تفسير، ج4، ص367.
- (5) يُنظر: الدريني، محمد فتحي، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر ط1، دار قتيبة - دمشق، 1408هـ/1988م، ج1، ص271 وما بعدها.
- (6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 17 تفسير، مرجع سابق، ج4، ص367-368.
- **الثعلبي:** هو أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم، مفسر من نيسابور، له اشتغال بالتاريخ، من كتبه: تفسيره، عرائس المجالس، سنة427هـ. (ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط1، 1971م، ج1، ص79).
- (7) ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، (ت620هـ)، روضة الناظر وجُنة المناظر، راجعه وأعد فهرسه سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي - بيروت، ط1، 1401هـ/1981م، ص157.
- (8) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق سامي بن العربي، دار الفضيلة - الرياض، ط1، 1421هـ/2000م، ج2، ص754.
- (9) قال الجويني: «ولم ينكر أصل التأويل ذو مذهب وإنما الخلاف في التفاصيل، وإن قدرنا فيه خلافا فالمعتمد في الرد على المخالف إجماع من سبق، فإن المستدلين بالظواهر كانوا يؤولونها في مظان التأويل، وهذا معلوم اضطرارا كما علم أصل الاستدلال». البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الوفاء - المنصورة - مصر، ط4، 1418هـ. ج1، ص515.
- (10) يُنظر: الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت817هـ)، القاموس المحيط، مكتبة النوري - دمشق، ج1، ص164.
- (11) يُنظر: هدارة، محمد مصطفى، الحداثة في الأدب المعاصر، هل انفض سامرها، مجلة الحرس الوطني، المملكة العربية السعودية، ربيع الثاني، 1410هـ.
- (12) يُنظر: القرضاوي، يوسف عبد الله، بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والتغريبين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414هـ/1993م، ص145.
- (13) يُنظر: الريسوني، أحمد، الاجتهاد - النص، الواقع، المصلحة - حوار مع أ. جمال باروت، دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر، ط1، 1420هـ/2000م، ص16.

- (14) يُنظر: الترابي، حسن، تجديد أصول الفقه، ص152، دار الهداية -قسنطينة، الجزائر، ط1، ص152.
- (15) يُنظر: القرضاوي، يوسف عبد الله، المرجعية العليا، مكتبة وهبة -القاهرة، ط2، 1422هـ/2001م، ص139، وقضايا إسلامية معاصرة على بساط البحث، مكتبة رحاب -الجزائر، ط2، 1410هـ/1990م، ص175.
- (16) القرضاوي، يوسف عبد الله، ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، مكتبة وهبة -القاهرة، ط1، 1414هـ/1993م، ص179.
- (17) البوطي، محمد سعيد رمضان، قضايا فقهية معاصرة، مكتبة الفارابي -دمشق، ط5، 1414هـ/1994م، ج1، ص15.
- (18) يُنظر: شفيق، منير، في الحداثة والخطاب الحداثي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، بيروت (لبنان)، ط1، 1999م، ص11.
- (19) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة (نهج)، ج2، ص383.
- (20) ذكر هذا المفهوم محمد سعيد رمضان البوطي، في كتابه السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر - دمشق، دار الفكر المعاصر -بيروت، ط1، 1988م، إعادة 1422هـ/2001م، ص60.
- والمنهج يأتي بمعنى السمة الغالبة على مجموعة من الظواهر الفكرية أو السلوكية، ويأتي بمعنى الطريق، أو الطريقة المحددة التي توصل الإنسان من نقطة إلى نقطة أخرى. يُنظر: قواعد أساسية في البحث العلمي، سعيد إسماعيل صيني، مؤسسة الرسالة -بيروت، ط1، 1415هـ/1994م، ص27.
- (21) البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، مصدر سابق، ص60.
- (22) الجويني، إمام الحرمين، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت 478هـ)، الغياثي، المسمى: غياث الأمم في النيات الظلم، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية -بيروت، ط1، 1417هـ/1997م، ص182.
- (23) الجويني، إمام الحرمين، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت 478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الوفاء -المنصورة -مصر، ط4، 1418هـ، ج1، ص403.
- (24) الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، ج2، ص754.
- (25) يُنظر: أبو زهرة، أصول الفقه، طبعة دار الفكر -القاهرة، ص138.
- (26) الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، للبيضاوي، طبعة بيروت، عالم الكتب سنة 1345هـ، ج2، ص194.
- (27) خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1990م، ص166.
- (28) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت 790هـ)، الموافقات شرحه وخرج أحاديثه فضيلة الشيخ عبد الله دراز، وضع تراجمه أ. محمد عبد الله دراز، خرج آياته وفهرس موضوعاته عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ج3، ص27-29.
- (29) ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد (ت 595هـ)، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ والأستاذ جلول البدوي. طبعة الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، سنة 1982م، ص35.
- (30) السابق، نفسه.
- (31) الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، ص154.
- (32) الباجي، أبو الوليد، سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب النجيب (ت 474هـ)، إحكام الفصول في أحكام الفصول. حققه عبد المجيد تكي. الطبعة الأولى دار الغرب الإسلامي سنة 1407هـ/1986م، ص190.
- (33) الجويني، البرهان ج1، مرجع سابق، ص215-216.
- (34) الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، ج2، ص755.
- (35) الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، ج2، ص759.
- (36) الجويني، البرهان، مرجع سابق، ج1، ص561.
- (37) يُنظر: الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ج3، ص100. ومثل له بتأويل لفظ الخليل في الآية: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء/125] بالفقير، لأن ذلك يُصَيِّرُ المعنى القرآني غير صحيح، فهذا لا يصح فيه التأويل من جهة المعنى حتى وإن احتمله اللفظ لغة.
- (38) ابن قدامة، روضة الناظر، مرجع سابق، ص108.

- (39) الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، (ت631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية - بيروت، ج3، ص50.
- (40) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت505هـ)، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1413هـ، ج1، ص387.
- (41) الجويني، البرهان، مرجع سابق، ج1، ص561.
- (42) الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، ص154.
- (43) شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، (فقه المرأة، الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع - دمشق، ط1، 2000م. ص118.
- (44) يُنظر: الجابري، محمد عابد، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب، ط4، 1985م، ص11.
- (45) يُنظر: الريسوني، أحمد، الاجتهاد - النص، الواقع، المصلحة، مرجع سابق، ص16-17.
- (46) يُنظر: القرضاوي، يوسف عبد الله، من هدى الإسلام، فتاوى معاصرة، المكتب الإسلامي - بيروت، ط1، 1421هـ/2000م، ج1، ص20-21.
- (47) يُنظر: أبا الخيل، سليمان، مقدمة في الفقه، دار العاصمة - الرياض، ط1، 1418هـ/1997م، ص53-54.
- (48) يُنظر: حسين أبو لبابة، تقديمه لكتاب: تغيير الأحكام، إسماعيل كوكسال، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1421هـ/2000م. صفحة د.
- (49) يُنظر: النيفر، حميدة، الإنسان والقرآن وجهها لوجه، دار الفكر المعاصر - بيروت، ودار الفكر - دمشق، ط1، 1421هـ/2000م، ص133-134.
- (50) يُنظر: السابق، ص134-136.
- (51) يُنظر: شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، مرجع سابق، ص97.
- (52) من كلام نور فرحات، أستاذ القانون وعميد كلية الحقوق بجامعة الزقازيق، بمصر، نقله عنه القرضاوي في بينات الحل الإسلامي، مصدر سابق، ص202.
- (53) يُنظر: الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة - بيروت، ط2، 2001م، ص70.
- (54) يُنظر: الذهبي، محمد حسين، الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم دوافعها ودفعها، مكتبة وهبة - القاهرة، ط3، 1406هـ/1986م، ص95.
- (55) العثماوي، محمد سعيد، أصول الشريعة، دار اقرأ - بيروت، ط2، 1403هـ/1983م، ص123.
- (56) العثماوي، محمد سعيد، الإسلام السياسي، موفم للنشر - الجزائر، 1990م، ص62.
- (57) يُنظر: العثماوي، محمد سعيد، أصول الشريعة، مرجع سابق، ص128.
- (58) يُنظر: عمارة، محمد، مقالات الغلو الديني واللاذيني، مكتبة الشروق الدولية - القاهرة، ط1، 1424هـ/2004م، ص77-78.
- (59) يُنظر: عمارة، محمد، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية - القاهرة، ط1، 1427هـ/2006م، ص7.
- (60) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي - بيروت، - الدار البيضاء، ط3، 1996م، ص24.
- (61) أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص22، مكتبة مدبولي - القاهرة، ط3، 2003م، ص21.
- (62) يُنظر: شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، مرجع سابق، ص54-55.
- (63) السابق، ص58.
- (64) حنفي، حسن، من النص إلى الواقع (محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه)، مركز الكتاب للنشر - القاهرة، ط1، 2004م، و ط2، 2005م، ج2، ص493.
- (65) شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، مرجع سابق، ص56.
- (66) السابق، ص56.



- (67) يُنظر: عمارة، محمد، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، دار الفكر -دمشق، دار الفكر المعاصر -بيروت، إعادة ط1، 1421هـ/2000م. ط1، 1998م، ص16-17.
- (68) يُنظر: السابق، ص17.
- (69) يُنظر: البوطي، محمد سعيد رمضان، قضايا فقهية معاصرة، مرجع سابق، ج1، ص18-19، والبنّا، جمال، قضية الفقه الجديد، دار الفكر الإسلامي -القاهرة، ص40، وإمام، كمال الدين، أصول الفقه الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع -بيروت، ط1، 1416هـ/1996م، ص25.
- (70) يُنظر: البنّا، جمال، قضية الفقه الجديد، مرجع سابق، ص40.
- (71) يُنظر: السوسوة، محمد عبد المجيد محمد، الأسس العامة لفهم النص الشرعي (دراسة أصولية)، مجلة التجديد، ع6، ص3، أغسطس (أوت) 1999م/ربيع الثاني 1420هـ.
- (72) يُنظر: عمارة، محمد، مقالات الغلو الديني واللاديني، مرجع سابق، ص77.
- (73) الزحيلي، وهبة، تجديد الفقه الإسلامي، (سلسلة حوارات لقرن جديد)، دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر -دمشق، ط1، 2000م إعادة: 1422هـ/2002م، ص187.
- (74) يُنظر: الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، التحريف المعاصر في الدين: تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق مكيدة الماركسية والباطنية المعاصرة، دار القلم -دمشق، ط1، 1418هـ/1997م، ص16.
- (75) يُنظر: عمارة، محمد، النص الإسلامي، مرجع سابق، ص16.
- (76) يُنظر: السابق، ص47.
- (77) يُنظر: الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي -بيروت، ط1، 1991م، ص60.
- (78) يُنظر: السابق، ص50، و ص54-55.
- (79) يُنظر: الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، التحريف المعاصر في الدين، مرجع سابق، ص20.
- (80) يُنظر: هويدي، فهمي، تزييف الوعي، دار الشروق -بيروت، -القاهرة، ط1، 1407هـ/1987م، ص139.
- (81) يُنظر: عبد الرحمن، طه، الآيات القرآنية والقراءات الحداثية، عرض منتصر حمادة، مجلة المقدمة، العدد1، السنة الأولى، محرم 1426هـ/2005م. ص243.
- (82) يُنظر: السابق، ص245.
- (83) يُنظر: الترابي، حسن، قضايا التجديد، ص216. دار الهادي -بيروت، ط1، 1421هـ/2000م، ص216.
- (84) يُنظر: الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، التحريف المعاصر في الدين، مرجع سابق، ص17.
- (85) يُنظر: أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر الإسلامي -القاهرة، 1996م، ص241.

## التعامل مع المعارضة السياسية في الفقه السياسي الإسلامي علي بن أبي طالب مع الخوارج نموذجاً

### Dealing with political opposition in Islamic political jurisprudence Ali ibn Abi Talib with the Kharijites as a model

طالب دكتوراه زكرياء بخوش<sup>(1)</sup> أ.د/ عمار جيدل

Zakaria Bekhouche Ammar Djiedel

كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر 1

مخبر المناهج العلمية في العلوم الإسلامية

a.djidel@univ-alger.dz

z.bekhouch@univ-alger.dz

تاريخ القبول: 2023/08/14

تاريخ الإرسال: 2023/01/11

#### الملخص:

تعتبر وحدة الدولة وسلامة المجتمع الإسلامي وشرعية النظام السياسي، من أهم المبادئ التي أرساها نظام الخلافة في الدولة الإسلامية منذ عهد الخليفة الأول، ومع التطورات الحاصلة في هذا المجتمع على مختلف الأصعدة، ظهر الخوارج كفرقة عقديّة تمسّ هذه المبادئ والأسس في الصميم، لذا اتبع الخليفة الرابع علي بن أبي طالب رضي الله عنه أسلوباً ومنهجاً في تعامله مع هذه الفرقة.

وعليه جاءت هذه الورقة البحثية لتجيب عن إشكالية كيفية تعامل علي بن أبي طالب مع هذه الفرقة، وذلك من خلال محاور ثلاث تمثلت كما يلي:

**المحور الأول:** وتناولت فيه لمحة ونبذة تاريخية عن فرقة الخوارج.

**المحور الثاني:** بيّنت فيه كيفية تعامل الإمام علي بن أبي طالب مع هذه الفرقة قبل حملها للسلاح في شكل مجموعة من الخطوات المنهجية بدءاً بالاعتراف بهم على ضلال أصولهم وانحراف أفكارهم الخارجة عن جماعة المسلمين، وعلى هذا أقرّ بحقوقهم العامة في المجتمع المسلم.

**المحور الثالث:** تطرقت فيه إلى تحول فرقة الخوارج من فرقة ذات أصول وعقائد مختلفة عن الأمة الإسلامية إلى فرقة تقتل برّ وفاجر هذه الأمة، فتحول أسلوب علي بن أبي طالب في التعامل معهم بدءاً بإبدائه نيّة الاقتصاص من قتلى الصحابة غير أنّ عنادهم وإصرارهم على قتل المسلمين حال دون ذلك، فأعطاهم الإمام أماناً آخر تجنبا لكل فتنة بين المسلمين، ورغم نشوب القتال إلى أنه عاملهم بالحسنى.

**الكلمات المفتاحية:** الخوارج؛ الحوار؛ القتال؛ حمل السلاح.

#### Abstract

The unity of the state, the integrity of the Islamic Society and the legitimacy of the political system are among the most important principles established by the caliphate system in the Islamic State since the reign of the first caliph. with the developments taking place in this society at various levels, the Kharijites emerged as a doctrinal group that touches these principles and

<sup>1</sup> - المؤلف المرسل

foundations at the core. Therefore, the fourth Caliph Ali ibn Abi Talib, may Allah be pleased with him, followed a method and methodology in his dealings with this group.

Therefore, this research paper came to answer the problem of how Ali bin Abi Talib dealt with this band through three axes, which were as follows:

**The first axis:** and we stopped by for a historical glimpse of the kharijite squad.

**The second axis:** we explained how Imam Ali ibn Abi Talib dealt with this group before taking up arms in the form of a set of next methodological steps, starting with recognizing them for the error of their origins and the deviation of their ideas outside the Muslim community, and thus recognized their general rights in Muslim society.

**The third axis:** we touched on the transformation of the kharijite squad from a squad with origins and beliefs different from the Islamic nation to a squad that kills the righteousness and immorality of this nation, so Ali ibn Abi Talib's style of dealing with them changed, starting with his intention to avenge the dead of the companions, but their stubbornness and insistence on killing Muslims prevented this, so the imam gave them another security to avoid every fitnah among Muslims, and despite this and the outbreak of fighting, he treated them well.

**Key words:** Kharijites; dialogue; fighting; taking up arms.

#### مقدمة:

يعتبر منطق الوحدة والائتلاف من أهم المرتكزات الأساسية التي دعت إليها نصوص الكتاب والسنة النبوية، إلا أنّ هذا لم يمنع من ظهور وبروز عوامل الاختلاف والانشقاق في الأمة الإسلامية، ويؤكد هذا قوله ﷺ: "افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وسفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة" قيل: من هي يا رسول الله؟ قال: "من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي، وفي بعض الروايات: هي الجماعة"<sup>1</sup>.

إنّ المتتبع لبدايات التاريخ السياسي الإسلامي يدرك تماماً أنّ فرقة الخوارج هي أول فرقة انشقت على جماعة المسلمين وتحديداً في زمن علي بن أبي طالب، لما كانت الأمة منشغلة في الحرب القائمة بين علي ومعاوية رضي الله عنهما.

حيث أشار الرسول ﷺ في حديثه على أن أقرب الفرقتين المتقاتلتين للحق، هي من ستتولى قتال الخوارج، قال ﷺ: "تمرق مارقة عند فرقة من المسلمين يقتلها أولى الطائفتين إلى الحق"<sup>2</sup>.

إنّ اقتتال الأمة في بداياتها على المسألة السياسية يؤكد على ضرورة الوحدة من جهة، واحتواء المخالف والمعارض من جهة أخرى، فالأمة شهدت اقتتالاً بالغا إلى يوم الناس هذا بخصوصها، وهذا ما أشار إليه الإمام الشهرستاني بقوله: "وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان"<sup>3</sup>.

وتأتي هذه الورقة البحثية كمحاولة من الباحث للوقوف على الآليات والخطوات التي اعتمدها علي بن أبي طالب للتصدي للفكر الخارجي المعارض والمناهض لجماعة ووحدة المسلمين.

#### أهمية الموضوع:

- تعدّ ظاهرة الانحراف الفكري والغلو الديني المشبع بالقراءات الإيديولوجية من أهم القضايا المطروحة في العالم المعاصر عموماً وفي العالم الإسلامي خصوصاً.

- يعتبر مصطلح الخوارج من أكثر المصطلحات التي شغلت الساحة الفكرية والسياسية والعلمية في الدول المعاصرة.

- طرق هذا الموضوع من شأنه أن يرفع اللبس بين الفرق الإسلامية العقديّة على مرّ التاريخ الإسلامي، والفرق السياسية قديماً وحديثاً.

#### أهداف الدراسة:

- إبراز الدور الفعال الذي لعبه علي بن أبي طالب في المحافظة على وحدة الأمة من خلال منهجه في التعامل مع الخوارج.

- بيان توفر الأمة على تجارب متكاملة في معالجة ظاهرة الانحراف الفكري والسياسي والانشقاق على جماعة المسلمين.

- إمكانية استلهاهم هذه التجربة وتوظيفها في حل الإشكاليات السياسية والفكرية المتواجدة على الساحة السياسية المعاصرة.

- بيان خطورة التوظيف السياسي لمصطلح الخوارج وانعكاساته السلبية.

#### الإشكالية:

ماهي الخطوات المنهجية التي اتبعتها علي بن أبي طالب رضي الله عنه في مواجهة فكر الخوارج؟  
التساؤلات الفرعية:

1/ ماهي إرهابات ظهور فرقة الخوارج؟

2/ كيف تعامل علي بن أبي طالب مع الخوارج قبل حملهم للسلاح؟

3/ كيف تعامل علي بن أبي طالب مع الخوارج بعد حملهم للسلاح؟

#### الدراسات السابقة:

هناك مجموعة من الدراسات التي تناولت مسألة الخوارج بصفة عامة، منها:

1- كتاب الخوارج أول الفرق في تاريخ الإسلام، مناهجهم وأصولهم، وسماتهم قديماً وحديثاً وموقف السلف منهم، تأليف ناصر بن عبد الكريم العقل، الصادر عن دار إشبيلية للنشر والتوزيع، وقد صدرت الطبعة الأولى للكتاب سنة 1998م.

حيث تطرقت الدراسة في تناولها لهذا الموضوع في ثلاثة مباحث تناولت في المبحث الأول الخوارج الأولون، وتطرقت في المبحث الثاني إلى الإباضية، وفي المبحث الثالث إلى الخوارج ونزعاتهم في العصر الحديث. وقد أفادتني هذه الدراسة في المبحث الأول من حيث التأريخ لهذه الفرقة ولألقابهم وأصولهم ومقولاتهم.

2- كتاب الخوارج والحقيقة الغائبة تأليف ناصر بن سليمان بن سعيد السابعي، صدرت الطبعة الأولى من الكتاب سنة 1999م، حيث قسّمه الباحث إلى بابين اثنين، تناول في الباب الأول قضية ظهور الخوارج وبيّن آراءهم وفرقهم، أمّا في الباب الثاني فقد تطرّق إلى تحليل مجموعة من الأحاديث النبوية الشريفة الواردة في باب الخوارج. وقد أفادتني هذه من حيث التأريخ لهم ولمواقفهم تجاه المجتمع والدولة الإسلامية.

3- كتاب نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي من تأليف كامل علي إبراهيم ربّاع، حيث صدر الكتاب عن دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى منه صدرت سنة 2004، وقد تناول المؤلف الموضوع في بابين اثنين.

**الباب الأول:** تناول موضوع السلطة في الإسلام وشرعيتها.

**الباب الثاني:** فقد تناول نظرية الخروج على الإمام الفاسق وموقف الفرق الإسلامية من الخروج عليهم. وقد أفادتني هذه النقطة من هذا الباب في هذه المقالة العلمية.

**المنهج المتبع:**

ولأجل معالجة الإشكالية المنبثقة من هذا الموضوع بمختلف تساؤلاتها الفرعية عمدنا إلى المنهج الاستقرائي كمنهج أساسي للوقوف على الإشكالية المطروحة في الورقة البحثية، كما عمدنا إلى توظيف مناهج أخرى مساعدة كالمنهج التاريخي والتحليلي.

**الخطة:**

ولأجل الإجابة على الإشكالية الرئيسية وما انبثق منها من تساؤلات فرعية في الورقة البحثية فقد قسّمنا هذه الورقة إلى ثلاثة محاور أساسية:

**المحور الأول:** الخوارج.

**المحور الثاني:** معاملة علي بن أبي طالب للخوارج قبل حمل السلاح.

**المحور الثالث:** معاملة علي بن أبي طالب للخوارج بعد حمل السلاح.

وخاتمة ضمّنتها أهم النقاط التي توصلت إليها مع بعض المقترحات.

تقوم الحياة السياسية الإسلامية داخل الدولة الإسلامية على مجموعة من المبادئ والأسس التي تضبط وتحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، لإدارة الشأن العام وتصريف المصالح المشتركة بين أفراد المجتمع، لبناء مجتمع مسلم متكامل على متخلف الأصعدة وأهمّها "الشورى، الحرية والعدل".

غير أنّ هذا النظام المنشود من الوحدة والتكامل، لا ينفى وجود الاختلاف داخل المجتمع المسلم، سواء أكان فقهيًا أو عقديًا أو سياسيًا.

ما يحتم وجود طرف آخر متمثلاً في أفراد أو جماعات يناضلون بطريقة سلمية أو مسلحة قصد الوصول للسلطة، لإزاحة القائمين عليها.

وقد سجّل لنا التاريخ السياسي الإسلامي نماذج مختلفة من هذه المعارضة السياسية، في ظل خلافة علي بن أبي طالب، ويعتبر الخوارج جزءاً من هذه المعارضة السياسية، ويمكن تعريف المعارضة السياسية على أنّها: "إبداء الرأي السياسي المخالف بالقول أو الفعل المشروع للدولة، والمستند إلى دليل بعد تنبّت، والقابل للحوار"<sup>4</sup>.

**أولاً: ارهاصات ظهور فرقة الخوارج**

تعود بوادر ظهور فرقة الخوارج إلى زمن النبي ﷺ وهذا لما طعن عبد الله ذو الخويصرة التميمي في قسمة رسول الله ﷺ، في الحديث الذي قال فيه عبد الله بن محمد حدثنا هشام أخبرنا معمر عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي سعيد قال: بينما النبي ﷺ يقسم جاء عبد الله بن ذي الخويصرة التميمي فقال: اعدل يا رسول الله، فقال: "ويلك، ومن يعدل إذا لم أعدل؟" قال عمر بن الخطاب: دعني اضرب عنقه، قال: "دعه فإنّ له أصحاباً يحقر أحدهم صلواته مع صلواته، وصيامه مع صيامه، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ينظر في قُدْزِهِ فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى نصله فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى رصافه فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر نَصِيْبِهِ فلا يوجد فيه شيء، قد سبق الفرث والدم، أَيْتُهُمْ رجل إحدى يديه أو قال تديبه مثل تدي المرأة، أو قال مثل البضعة تدردر، يخرجون على حين فرقة من الناس"<sup>5</sup>.

وفي هذا الحديث إشارة برون هذه الفرقة على حين فرقة تحدث بين المسلمين، وقد كانت بوادر انبعاثهم من جديد على الساحة السياسية الإسلامية لما قتل ثالث الخلفاء الراشدين عثمان بن عفان رضي الله عنه.

### ثانياً: تعريف الخوارج

**لغة:** جمع خارج والخروج نقيض الدخول، ويقال وجد لأمر ما مخرجاً، أي مخلصاً، ويطلق الخروج على يوم القيامة كما في قوله تعالى: ﴿يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ﴾ (ق: 42). وقد أطلق علماء اللغة كلمة "الخوارج" في تعريفاتهم اللغوية في مادة "خرج" على هذه الطائفة من الناس، وهناك معان أخرى كثيرة لمادة "خرج" ذكرتها كتب اللغة، ويلاحظ منها التناسب الكبير بين معنى الخروج في اللغة وما عليه منهج الخوارج، إذ أنهم خارجون على أئمة المسلمين وجماعتهم، وعلى عقيدة الإسلام<sup>6</sup>.

**اصطلاحاً:** عرف الشهرستاني الخوارج بقوله: "الخوارج كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان"<sup>7</sup>، وأضاف ابن حزم: "ويلحق بهم من شايعهم على أفكارهم أو شاركهم في آرائهم في أي زمان"<sup>8</sup>.

فعند الشهرستاني يُعد الخارج عن الإمام الحق الذي اتفقت كلمة المسلمين عليه خارجياً، وبمفهوم المخالفة لا يعد خارجياً كل من خرج على إمام متغلب أو منقلب أو مغتصب للإمامة، وتعريفه هذا ينسحب حتى زماننا هذا.

ومن المعاصرين الذين عرفوا الخوارج الدكتور ناصر العقل بقوله: "الخوارج هم الذين يكفرون بالمعاصي، ويخرجون على أئمة المسلمين وجماعتهم"<sup>9</sup>.

### ثالثاً: مسمياتهم

وقد انشق عن الفرقة الأم - الخوارج - فرق عدة أوصلها البغدادي إلى حوالي عشرين فرقة، وهي: "المحكمة الأولى والأزارقة، والنجدات والصفريّة، ثم العجاردة المقترقة فرقا منها: الحازمية والشعبية والمعلومية والمجهولية، وأصحاب طاعة لا يراد الله تعالى بها، والصلتية والأخنسية والشيبية والشيبائية والمعبدية والرشدية، والمكرمية والحمزية والشمراخية والإبراهيمية والواقفية والإباضية"<sup>10</sup>. والمتتبع لأصول أو فروع فرقهم يدرك تماماً أنّ أسماء فرقهم مأخوذة من أسماء زعمائهم الأوائل أو كبار المنشقين عن الفرقة الأم.

وعلى اختلافهم في الفروع، جمعهم القول بالاتفاق في الأصول، وجماع أصولهم مردها إلى الخروج على الحاكم المسلم الجائر أو الفاسق أو العاصي الذي اجتمعت واتحدت كلمة الأمة عليه، وكذا التكفير بالكبيرة.

### رابعاً: أصولهم

في إشارتنا إلى افتراق الخوارج إلى حوالي عشرين فرقة، وهو اختيار الإمام البغدادي، فإنّ أمر الاختلاف يقتصر على مسائل فروع العقيدة، أمّا عن الأصول فإنّ الإجماع يكاد يكون منعقداً على أجديات الفرقة الأم حيث ذكر الكعبي في مقالاته أنّ الذي يجمع الخوارج على افتراق مذاهبها، "تكفير علي وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل، وكل من رضي بتحكيم الحكمين، والتكفير بارتكاب الذنوب، ووجوب الخروج على الإمام الجائر"<sup>11</sup>.

وخلاصة أصولهم التي تجمع فرق الخوارج هي:

1. تكفير مجموعة من الصحابة وهم: علي وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين، ومن رضي بالتحكيم وصوّب الحكمين أو أحدهما.
2. الخروج على ولي أمر المسلمين.
3. تكفير مرتكبي الكبائر.

### المحور الثاني: معاملة علي بن أبي طالب للخوارج قبل حمل السلاح

تطرقت في المحور الأول للتعريف بفرقة الخوارج كإحدى الفرق التي ظهرت على الساحة السياسية الإسلامية بأصولها ومعتقداتها التي انعكست سلبا على أمن واستقرار وحدة الأمة الإسلامية آنذاك، وتهمنا في هذه المحطة كيفية تعاطي وتعامل علي بن أبي طالب معهم في حالة مسالمتهم وعدم إرهاب المجتمع وإحداث الفوضى والإخلال بالنظام العام في المجتمع المسلم، وذلك من خلال العناصر التالية:

#### أولاً: الإقرار والاعتراف بهم

اتفق الدارسون لعلم الفرق الإسلامية أنّ فرقة الخوارج انبثقت من المجتمع المسلم، برزوا بشكل لافت في الفتنة التي وقعت بين علي ومعاوية رضي الله عنهما، والذين قدّر عددهم ما بين ثمانية آلاف إلى ستة عشر ألف خارجي ضمن جيش علي بن أبي طالب. هذا وقد شكّلوا على علي رضي الله عنه وسيلة ضغط وحاولوا دفعه لقتال معاوية رضي الله عنه وسيوفهم على عواتقهم، فقالوا: "يا أمير المؤمنين، ما ينتظر هؤلاء القوم الذين على التلّ ألا نمشي إليهم بسيوفنا، حتى يحكم الله بيننا وبينهم"<sup>12</sup>.

حيث تلخّص لنا مما سبق اعتراف علي بن أبي طالب بالخوارج من خلال محطات ثلاث:

- 1- وجودهم ضمن جيشه.
- 2- مشاركتهم لعلي بن أبي طالب في القرارات التي اتخذها في حربه مع معاوية رضي الله عنهما.

#### ثانياً: الحق في إبداء الرأي

لم يكتف الخوارج بمخالفة جمهور المسلمين وأميرهم آنذاك في مسائل الاعتقاد، بل كانوا يجهرون بأرائهم ويحاجّون علي بن أبي طالب رضي الله عنه عليها، ويقدمون له الأدلة من الكتاب والسنة، داخل المسجد وخارجه، ولم يمنعمهم من الجهر بقولهم بل كان يحاججهم ويحاورهم. ذكر ابن جرير الطبري في تاريخه "أنّ علياً بينما هو يخطب، إذ قام إليه رجل من الخوارج، فقال: يا علي أشركت في دين الله الرجال، ولا حكم إلا لله، فتنادوا من كل جانب لا حكم إلا لله... لا حكم إلا لله، فجعل علي يقول: هذه كلمة حق يراد بها باطل"<sup>13</sup>.

وفي هذا دلالة على أنّ علي بن أبي طالب رضي الله عنه فصح المجال في وجه الخوارج للتعبير عن معتقداتهم والبوح بها في وجهه وحتى داخل بيوت الله، وهذا ما يعكس لنا من جهة قابلية تنوع الفكر واختلاف الرأي دون الحجر عليه في المنظومة الإسلامية، ومن جهة كيفية احتواء علي بن أبي طالب رضي الله عنه للمخالف.

#### ثالثاً: الحق في الحوار

لما انعزل الخوارج عن جيش علي رضي الله عنه إلى حروراء وتشكّلت فرقتهم وبرزت عقائدهم واستشرى خطرهم على الأمة الإسلامية، لجأ خليفة المسلمين إلى اتخاذ الحوار كوسيلة لجدالهم وردّهم إلى جماعة المسلمين وذلك من خلال:

## 1- محاورته كولي أمر للمسلمين لهم

المقرر في كتب فقهاء السياسة الشرعية أنّ من شروط تولي أمر المسلمين أن يكون الولي عالماً مجتهداً حاذقاً ذكياً، وهذا لاقتضاء سياسة أمر الناس ذلك، وهذا ما تجلّى في شخص علي بن أبي طالب رضي الله عنه، من كفاءة علمية وسياسية حذقة مكنته وبكل اقتدار من تولي أمر محاوره الخوارج بنفسه. وقد أشار الطبري في تاريخه "أنّ علياً خرج بنفسه إلى بقيتهم فلم يزل يناظرهم حتى رجعوا معه إلى الكوفة، وذلك يوم عيد الفطر أو الأضحى - شكّ الراوي في ذلك- ثم جعلوا بعد ذلك يعرضون له في الكلام، ويسمعونه شتماً ويتأولون تأويلاً في قوله"<sup>14</sup>.

ثمّ خطب علي رضي الله عنه يوماً آخر فقام رجل فقال: لا حكم إلاّ الله ثمّ تولى عدّة رجال يحكّمون فقال علي: "الله أكبر كلمة حق أريد بها باطل، أما إنّ لكم عندنا ثلاثاً ما صحبتّمونا، لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسمه، ولا نمنعكم الفياء ما دامت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تبدؤونا، وإنّ فيكم أمر الله، ثمّ رجع إلى مكانه من الخطبة"<sup>15</sup>.

فامتاز حوار علي رضي الله عنه مع الخوارج بالحكمة البالغة والكلمة الطيبة التي تجمع الناس ولا تنفرهم عن جماعة المسلمين، وهذا رغم معرفته اليقينية بحالهم ومآلهم من منطوق قوله ﷺ: "تمرق مارقة عند فرقة من المسلمين تقتلهم أولى الطائفتين بالحق"<sup>16</sup>.

فعلى علمه بضلالهم وزيغهم إلاّ أنّه عاملهم واعتبرهم إخواناً له، فقد قال الهيثم بن عدي: حدّثنا إسماعيل بن أبي خالد عن حكيم بن جابر قال: سئل علي عن أهل النهروان: أمشركون هم؟ فقال: من الشرك فروا، قيل: أمنافقون هم؟ قال: إنّ المنافقين لا يذكرون الله إلاّ قليلاً، فقيل: فما هم يا أمير المؤمنين؟ قال: إخواننا بغوا علينا، فقاتلناهم ببغيهم علينا"<sup>17</sup>.

## 2- محاوره أصحاب علي ﷺ للخوارج

بالإضافة إلى محاوره علي رضي الله عنه للخوارج فقد تولى المهمة ذاتها جمع من أصحابه وأقرانه من صحابة رسول الله ﷺ، أشهرهم علي الإطلاق:

**عبد الله بن عباس** ﷺ: حيث كان أول من ناظر الخوارج بعدما كلّفه علي بن أبي طالب ﷺ، قبل أن يخرج إليهم بنفسه وهذا نص المناظرة: "لما خرجت الحرورية اعتزلوا في دار، وكانوا ستة آلاف فقلت لعلي: يا أمير المؤمنين أبرد بالصلاة، لعلي أكلم هؤلاء القوم. قال: إني أخافهم عليك قلت: كلا، فلبست وترجلت، ودخلت عليهم في دار نصف النهار، وهم يأكلون فقالوا: مرحبا بك يا ابن عباس، فما جاء بك؟ قلت لهم: أتيتكم من عند أصحاب النبي ﷺ المهاجرين والأنصار، ومن عند ابن عم النبي ﷺ وصهره، وعليهم نزل القرآن، فهم أعلم بتأويله منكم، وليس فيكم منهم أحد، لأبلغكم ما يقولون، وأبلغهم ما تقولون، فانتحى لي نفر منهم قلت: هاتوا ما نقتم على أصحاب رسول الله ﷺ وابن عمه قالوا: ثلاث قلت: ما هن؟ قال: أما إحداهن، فإنّه حكم الرجال في أمر الله وقال الله: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ﴾ [الأنعام: 57] ما شأن الرجال والحكم؟ قلت: هذه واحدة. قالوا: وأما الثانية، فإنّه قاتل ولم يسب ولم يغتم، إن كانوا كفاراً لقد حل سباهم، ولئن كانوا مؤمنين ما حل سباهم ولا قتالهم، قلت: هذه ثنتان، فما الثالثة؟ وذكر كلمة معناها قالوا: محى نفسه من أمير المؤمنين، فإن لم يكن أمير المؤمنين، فهو أمير الكافرين. قلت: هل عندكم شيء غير هذا؟ قالوا: حسبنا هذا. قلت: لهم أرأيتم إن قرأت عليكم من كتاب الله جل ثناؤه، وسنة نبيه ما يرد قولكم أترجعون؟ قالوا: نعم قلت: أما قولكم: حكم الرجال في أمر الله، فإنّي أقرأ عليكم في كتاب الله أن قد صير الله حكمه إلى الرجال في ثمن ربع درهم، فأمر الله تبارك وتعالى أن يحكموا فيه أرأيتم قول الله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا



الصَيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ» [المائدة: 95] وكان من حكم الله أنه صيره إلى الرجال يحكمون فيه، ولو شاء لحكم فيه، فجاز من حكم الرجال، أنشدكم بالله أحكم الرجال في صلاح ذات البين، وحقن دمائهم أفضل أو في أرنب؟ قالوا: بلى، هذا أفضل وفي المرأة وزوجها: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [النساء: 35] فنشدتكم بالله حكم الرجال في صلاح ذات بينهم، وحقن دمائهم أفضل من حكمهم في بضع امرأة؟ خرجت من هذه؟ قالوا: نعم. قلت: وأما قولكم: قاتل ولم يسب، ولم يغنم. أفتسبون أمكم عائشة، تستحلون منها ما تستحلون من غيرها وهي أمكم؟ فإن قلت: إنا نستحل منها ما نستحل من غيرها فقد كفرتم، وإن قلت: ليست بأما فقد كفرتم: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ [الأحزاب: 6] فأنتم بين ضلالتين، فأتوا منها بمخرج، فأخرجت من هذه؟ قالوا: نعم، وأما محي نفسه من أمير المؤمنين، فأنا أتاكم بما ترضون. إن نبي الله ﷺ يوم الحديبية صالح المشركين فقال لعلي: اكتب يا علي: هذا ما صالح عليه محمد رسول الله. قالوا: لو نعلم أنك رسول الله ما قاتلناك فقال رسول الله ﷺ: امح يا علي اللهم إنك تعلم أنني رسول الله، امح يا علي، واكتب هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله، والله لرسول الله ﷺ خير من علي، وقد محى نفسه، ولم يكن محوه نفسه ذلك محاه من النبوة، أخرجت من هذه؟ قالوا: نعم، فرجع منهم ألفان، وخرج سائرهم، فقتلوا على ضلالتهم، فقتلهم المهاجرون والأنصار<sup>18</sup>.

تبيّن لنا من خلال مناظرة ابن عباس ؓ للخوارج، مدى سطحية طرح الخوارج واجترائهم للأدلة وبترها عن سياقها، ما أدى إلى تحريفهم للمعاني عن مدلولها، إضافة إلى رؤية ابن عباس التي هي رؤية علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، المستمدة من النظرة الشرعية الرامية إلى توحيد كلمة المسلمين وجمع شتاتهم، ونبذ الفرقة والخلاف، منتها في ذلك أسلوب الحوار والحجة العلمية العقلية، الأمر الذي أفضى إلى رجوع الكثير من الخوارج إلى جادة الصواب.

**قيس بن سعد بن عبادة ؓ وآخرون:** هو الآخر لم يتوان عن وعظ ومحاورة الخوارج لأنهم عمّا هم فيه، قال ابن كثير رحمه الله: "فتقدّم إليهم قيس بن سعد بن عبادة، فوعظهم فيما هم مرتكبوه من الأمر العظيم والخطب الجسيم فلم ينفع ذلك فيهم، وكذلك فعل أبو أيوب الأنصاري أنبهم ووبّخهم فلم ينفع فيهم"<sup>19</sup>. وقد أثمر الحوار مع الخوارج مع أمير المؤمنين وبقية الصحابة إلى توبة ورجوع أربعة آلاف وعودتهم إلى جادة الصواب " فبعث علي إلى بقيتهم: قد كان من أمرنا وأمر الناس ما قد رأيتم، ففقوا حيث شئتم حتى تجتمع أمّة محمد ﷺ، بيننا وبينكم ألاّ تسفكوا دما حراما، أو تقطعوا سييلا أو تظلموا ذمّة، فإنكم إن فعلتم فقد نبذنا إليكم الحرب على سواء" قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال 58]، فقالت له عائشة يا بن شداد فقتلهم؟ فقال: والله ما بعث إليهم حتى قطعوا السبيل، وسفكوا الدماء، واستحلوا أهل الذمّة"<sup>20</sup>.

ومنابذتهم بالسيف من أمير المؤمنين قد سبقها حوارات عدّة وهدنة سعى من خلالها علي ؓ إلى أن يتنبت الناس من موقفهم، وطمعا في أن يصلح الله حالهم، فقد سئل رضي الله عنه عن الهدنة "الحوار" قالوا فخبّرنا عن الأجل لما جعلته بينكم؟ قال: ليعلم الجاهل ويتنبت العالم، ولعلّ الله يصلح في هذه الهدنة هذه الأمّة"<sup>21</sup>.

رغم كلّ هذه المحاولات غير أنّ الخوارج بادروا وافتتحوا بنقض الميثاق بسفكهم دم عبد الله بن خباب وزوجته الحامل<sup>22</sup>، حيث شكّلت هذه الحادثة منعرجا حاسما في الانتقال من التعامل السلمي مع هذه الفرقة الباغية إلى مقاتلتها بالسيف.

### المحور الثالث: معاملة علي بن أبي طالب للخوارج بعد حمل السلاح

لما استفحل أمر الخوارج ونقضوا الميثاق وتحولوا من جماعة ذات أصول وعقائد تجهر بها أمام الناس، إلى جماعة تحمل السلاح في وجه ولي أمر المسلمين والمجتمع الإسلامي عموماً، سلك علي رضي الله عنه معهم مسلكاً من شأنه أن يحد من خطر هذه الفئة حيث جنح إلى مقاتلتهم ولم يكن متحمساً ولا حريصاً على سفك دمائهم، إنما أراد فقط أن يأخذ حق المقتولين والمغدورين من جماعة المسلمين الذين نالت منهم أيادي الخوارج، وتلخصت منهجية تعامله معهم في هذه المرحلة فيما يلي:

#### أولاً: الاقتصاص من القتلة

فقه علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقه قائم على المحافظة على وحدة المسلمين لاقتضاء نصوص الشريعة ذلك، والمحافظة على الأعراف القبلية من جهة أخرى، جعلته يبعث برسالة يهدف من خلالها إلى أخذ حق القتلى فقط فقال: "ادفعوا إلينا قتلة إخواننا منكم لئلا نقتلهم بهم، ثم إننا تاركوكم، وذاهبون عنكم إلى الشام ثم لعل الله أن يقبل بقلوبكم ويردكم إلى خير مما أنتم عليه، فبعثوا إليه يقولون: كلنا قتلة إخوانكم، ونحن مستحلون دماءهم ودماءكم"<sup>23</sup>.

وهذا ما يبرز لنا الفقه المتكامل والنظرة الشاملة في إدارة الفتنة القائمة بيه وبين الخوارج من جهة، وبين جيش معاوية بالشام من جهة أخرى. كما أراد بموقفه هذا أن يحافظ على أمان الناس والمجتمع من شرهم، وأن يحافظ على تماسك وتكتل جيشه الذي سيمضي به إلى الشام.

#### ثانياً: تجديد الدعوة للجنوح إلى السلم

ومع إصرارهم على موقفهم في تكفير المسلمين واستحلال دمائهم، لم يستتف علي بن أبي طالب رضي الله عنه عند اصطاف الجيش أن يمنحهم أماناً آخر كمحاولة أخرى للإعراض عما هم عليه من قتل المسلمين، فرفع راية أمان مع أبي أيوب الأنصاري الذي نادى فيهم قائلاً: "من جاء هذه الراية منكم ممن لم يقتل ولم يستعرض فهو آمن، ومن انصرف منكم إلى الكوفة أو المدائن وخرج من هذه الجماعة فهو آمن، إنه لا حاجة لنا بعد أن نصيب قتلة إخواننا منكم في سفك دمائكم"<sup>24</sup>.

#### ثالثاً: وجوب قتالهم

كل هذه الصولات والجولات بين علي بن أبي طالب رضي الله عنه والخوارج الرامية إلى تهدئة الأوضاع، وعدم إغراق الأمة في الفتن والدماء، ومع إصرار الخوارج على القتال، أمر علي رضي الله عنه جيشه أن لا يبادر بقتال الخوارج رغم ما بدر منهم، وهذا تعظيماً لشأن الدماء، فقل لأصحابه: "كفوا عنهم حتى يبدؤوكم، وأقبلت الخوارج وهم يقولون: لا حكم إلا لله..."<sup>25</sup>.

فلما التحم الجيشان واشبكا أسفرت المعركة بعدها على قتلى وجرحى كثير في جيش الخوارج، ولم يستشهد من جيش علي رضي الله عنه إلا قلة قليلة.

قال أبو محنف فحدثني عبد الملك بن مسلم بن سلام بن ثمامة الحنفي، عن حكيم بن سعد، قال: ما هو إلا أن لقينا أهل البصرة، فما لبثناهم، فكأنما قيل لهم موتوا، فماتوا قبل أن تشتد شوكتهم وتعظم نكايتهم"<sup>26</sup>. وذكر ابن كثير أنه: "نهض إليهم الرجال بالرمح والسيوف، فأناموا الخوارج، فصاروا تحت سنايك الخيول، وقتل أمرائهم... ولم يقتل من أصحاب علي إلا سبعة نفر"<sup>27</sup>.

#### رابعاً: التزام المبادئ الشرعية للقتال

التزم علي ﷺ خلال كل هذه الأحداث مع الخوارج جملة من المبادئ والأسس التي دلت عليها نصوص الوحي الشريف وذلك من خلال ما يلي:

1- **التفريق بين المقاتل وغير المقاتل:** لم يقاتل علي ﷺ الخوارج لانحراف عقائدهم ولا لتحيزهم نحو حاروراء، إنما طالب وقاتل من قتل جماعة المسلمين فقط.

2- **الإحسان في معاملة الأسرى:** أمام إصرار الخوارج على شقّ عصي المسلمين ومقاتلة المسلمين، إلا أنّ علي ﷺ، ظلّ يسلك مسالك منهجية بالحسنى وهذا التزاماً منه بالأخلاق الإسلامية في التعامل مع الآخر، وهذا ليردّهم عمّا هم فيه، بل حتى لما نشب القتال بينهم ووقع بعض من الخوارج كأسرى بين يدي جيش علي ﷺ، لم يتعرّض لهم ولم يعذبهم ولم ينگلّ بهم ولم يقتلهم، بل سلّمهم إلى قبائلهم ليداوؤهم، ذكر ابن جرير الطبري أنّ علياً ﷺ " طلب من به رمق منهم فوجدناهم أربعمئة رجل، فأمر بهم علي فدفعوا إلى عشائرهم، وقال: احملوهم معكم فداوؤهم، فإذا برئوا فوافوا بهم الكوفة، وخذوا ما في عسكرهم من شيء، قال: وأما السلاح والثواب وما شهدوا به عليه الحرب فقسّمه بين المسلمين، وأما المتاع والعبيد والإماء فإنّه حين قدم ردّه على أهله"<sup>28</sup>.

3- **دفن الجثث وعدم التنكيل بها:** من أهم المبادئ الأخلاقية التي ألحّت عليها نصوص الشريعة في الحرب هي عدم التنكيل بالجثث وإكرامها بالدفن، وهذا ما تمثّله علي ﷺ وجيشه، فقاموا بعد المعركة بمداواة الجرحى ودفن الموتى، قطعاً للشحناء والبغضاء التي عادة ما تنتج عن هذه التصرفات في الحروب والمنازعات المسلحة.

ذكر ابن جرير الطبري أنّ عدي بن حاتم "طلب ابنه طرفة فوجده فدفنه، ثم قال: الحمد لله الذي ابتلاني بيومك على حاجتي إليك، ودفن رجال من الناس قتلاهم، فقال أمير المؤمنين حين بلغه ذلك: ارتحلوا إذن أنقتلونهم ثم تدفنونهم، فارتحل الناس"<sup>29</sup>.

#### خاتمة:

وفي ختام هذه الورقة البحثية الموسومة ب: التعامل مع المعارضة السياسية في الفقه السياسي الإسلامي - علي بن أبي طالب مع الخوارج نموذجاً- توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج تتمثل فيما يلي:

- دور الحوار في معالجة قضايا التطرف الفكري إقامة للحجة ودفعا للشبهة.
- تصدر أولي الأمر والعلماء لمحاورة أصحاب الفكر المتطرف.
- بروز أثر الحضوة العلمية والملكة الاجتهادية في شخص علي التي مكنته من إدارة الأزمة بكل اقتدار.
- ثراء التجربة السياسية الإسلامية في معالجة قضايا الغلو والانحراف السياسي والديني.
- أسبقية النماذج السياسية الإسلامية في حلّ المنازعات الداخلية والخارجية على القوانين والمواثيق الدولية المعاصرة.
- أسبقية التجربة الإسلامية في إرساء قواعد ومبادئ النزاعات المسلحة داخليا وخارجيا.
- غنى وثراء التجربة الإسلامية في المجال السياسي لمن أراد تفعيلها وتجسيدها.

#### مقترحات:

- تمكين علماء الأمة من محاورة المخالف في الملة أو النحلة.
- التدرج في الحوار مع المخالف وفق ما تمليه القيم والمبادئ الإسلامية.

- التفريق في التعامل مع رؤوس الفرق وأتباعهم.
- الجمع بين وظيفة العلماء والأمراء في معالجة التطرف الفكري والغلو الديني.
- التمكين للمنهج الإسلامي الحقيقي في جميع مؤسسات التنشئة الاجتماعية.
- تفعيل قيمة العدل في التعامل مع المخالف.

### قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

1. جمال الدين محمد ابن منظور (711)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج1، ط3، 1999م، والمعجم الوسيط، إصدار مجمع اللغة العربية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1.
2. عبد الفاهر بن ظاهر بن محمد البغدادي (429)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها، تح: محمد بن عثمان الخشن، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، مصر، القاهرة، د ط، د ت.
3. عز الدين علي بن الأثير (630)، الكامل في التاريخ، تح: صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، د ط، د ت، ج3.
4. علي بن أحمد ابن حزم (711)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح: الدكتور محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمان عميرة، دار الجيل بيروت، 1416هـ-1996م، ج1.
5. علي جمعة الرواحنة، مرتكزات المعارضة السياسية وأحكامها في الفقه الإسلامي، مجلة دراسات، ع03، علوم الشريعة والقانون، عمادة البحث العلمي، جامعة الأردن، 2015.
6. عماد الدين ابن كثير (774)، البداية والنهاية، تح: عبد الله بن عد المحسن التركي، ج10، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام، ط1، 1418-1998م.
7. محمد بن إسماعيل البخاري (256)، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1423هـ-2002م.
8. محمد بن جرير الطبري (310)، تاريخ الرسل والملوك، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، ج3.
9. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (548)، الملل والنحل، تح: كسرى صالح العلي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1436هـ-2015م.
10. مسلم بن الحجاج القشيري (261)، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ج2، ط1، 1412هـ-1991م.
11. ناصر بن عبد الكريم العقل، الخوارج أول فرقة في تاريخ الإسلام، دار إشبيلية للنشر والتوزيع، ط1، 1419هـ - 1998م.
12. يوسف بن عبد البر (463)، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، تح: محمد منير الدمشقي، دار المنيرية، مصر، 1415هـ-1994م.

### الهوامش:

- 1- رواه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم. وقال عنه ابن تيمية: (هو حديث صحيح مشهور)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة.
- 2- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ج2، ط1، 1412هـ-1991م، ص: 745.
- 3- الملل والنحل، العلامة أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ضبطه وعلق عليه كسرى صالح العلي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1436هـ-2015م، ص 46.
- 4- علي جمعة الرواحنة، مرتكزات المعارضة السياسية وأحكامها في الفقه الإسلامي، مجلة دراسات، العدد 03، علوم الشريعة والقانون، عمادة البحث العلمي، جامعة الأردن، 2015م، ص 853.
- 5- رواه البخاري، باب من ترك قتال الخوارج للتألف ولئلا ينفذ الناس عنه، رقم 6933، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1423هـ-2002م، ص1714.
- 6- ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج1، ط3، 1999م، ص: 327-328، والمعجم الوسيط، إصدار مجمع اللغة العربية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص: 223.

- 7- الشهرستاني محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تح: صالح العلي، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، بيروت، لبنان، ط1، 1436هـ-2010م، ص: 133.
- 8- أبو محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، 1416-1996، ج1، ص114.
- 9- العقل ناصر بن عبد الكريم، الخوارج أول فرقة في تاريخ الإسلام، دار إشبيليا للنشر والتوزيع، ط1، 1419هـ - 1998م، ص: 22.
- 10- البغدادي عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها، تح: محمد بن عثمان الخشن، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، مصر، القاهرة، د ط، د ت، ص: 72.
- 11- البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص: 72.
- 12- ابن كثير عماد الدين إسماعيل، البداية والنهاية، اعتنى به حسن عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، لبنان، 2004، ص: 1151.
- 13- الطبري محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، مصدر سابق، ص: 73.
- 14- المصدر السابق، ص: 91.
- 15- ابن الأثير عز الدين أبو الحسن علي بن محمد، الكامل في التاريخ، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، د ط، د ت، ج3، ص: 444.
- 16- رواه مسلم، مرجع سابق.
- 17- ابن كثير، البداية والنهاية، ج2، مصدر سابق، ص 1157.
- 18- جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، يوسف بن عبد البر النمري الأندلسي أبو عمر، تحقيق محمد منير الدمشقي، دار المنيرية مصر، 1415هـ-1994م، ص 103.
- 19- ابن كثير، البداية والنهاية، تح: عبد الله بن محمد بن عبد المحسن التركي، ج10، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام، ط1، 1418هـ-1998م، ص: 586.
- 20- ابن كثير، البداية والنهاية، تح: عبد الله بن محمد بن عبد المحسن التركي، ج10، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلام، ط1، 1418-1998م، ص: 567.
- 21- ابن الأثير عز الدين علي بن محمد ابن محمد، الكامل في التاريخ، بيت الأفكار الدولية، ج3، ص: 442.
- 22- المصدر السابق، قصة ذكر الخوارج، ج1، ص: 446.
- 23- ابن كثير، البداية والنهاية، مصدر سابق، ج10، ص: 586.
- 24- الطبري محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، ج3، ص: 872.
- 25- ابن كثير، البداية والنهاية، مصدر سابق، ص: 586.
- 26- أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المجلد الثالث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ-1987م، ص122.
- 27- عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ابن عمر ابن كثير القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج10، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان الجيزة، مصر، ط1، 1418هـ - 1998م، ص588.
- 28- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، المصدر السابق، ص 123.
- 29- الطبري ابن جرير، تاريخ الرسل والملوك، مصدر سابق، ص: 873.

## الجيوبوليتيك الإسلامي مدارس وأهم النظريات Islamic geopolitics schools and most important theories

طالب دكتوراه وليد عروسي<sup>1</sup> / د محمد الصديق قادري

Kadri Mohammed Al-Siddiq Arroussi Walid

جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي

مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية

kadri.1988@yahoo.com arroussi-walid@univ-eloued.dz

تاريخ الإرسال: 2022/08/20 تاريخ القبول: 2023/08/14

### الملخص:

يعد علما الجيوبوليتيك والاستراتيجية أهم العلوم الحديثة التي تعنى بإدارة الدول ولا سبيل لبقاء الدولة وازدهارها إن لم يتقن قاداتها هذه العلوم، كما يعطي علم الجيوبوليتيك تفسيراً للصراعات العالمية وخريطة التدافع بين الدول والأحلاف والتكتلات الدولية الكبرى، وتعطي الاستراتيجية خارطة الطريق التي تسير عليها الدول والكيانات العالمية. ظهر في العالم الإسلامي بعض المُنظرين والمخططين الاستراتيجيين الذين برعوا في هذه العلوم ووضعوا خارطة طريق تسير عليها دولهم وتفسر اتجاهات الحكومات المتعاقبة وتحدد أهدافها حتى تتحرر من سلطة الفرد وتسلط شخصية الحاكم على مستقبل البلاد، فتركيا وإيران تمثلان أهم المدارس الجيوبوليتيكية الإسلامية في غياب مدرسة عربية تنظر لمستقبل المنطقة ككتلة مستقلة إلا ما ظهر على شكل كونفدرالية مشرقية تضم كل دول الشرق الأوسط. **الكلمات المفتاحية:** الجيوبوليتيك؛ الاستراتيجية؛ أم القرى؛ الوطن الأزرق؛ العالم الإسلامي.

### Abstract:

Geopolitics and strategy are the most important modern sciences concerned with the management of states, and there is no way for the state to survive and prosper if its leaders do not master these sciences. Geopolitics also gives an explanation of global conflicts and a map of the stampede between states, alliances and major international blocs, and the strategy gives the road map on which states and global entities are moving.

There appeared in the Islamic world some theorists and strategic planners who excelled in these sciences and set a road map for their countries to follow and explain the directions of successive governments and define their goals until they are liberated from the authority of the individual and the ruler's personality dictates the future of the country. Turkey and Iran represent the most important Islamic geopolitical schools in the absence of an Arab school looking to the future off the region as an independent bloc, except for what appeared in the form of an Eastern confederation that includes all the countries of the Middle East.

**Key words:** Strategy; Geopolitics; The bleu homeland; Mother of the towns; Islamic world.

<sup>1</sup> - المرسل المؤلف.

## مقدمة:

نعيش في عالم مترامي الأطراف، لا يحكمه إلا قانون الغاب؛ القوي يأكل الضعيف والضعيف إما أن يكافح ليستمر وإما أن يُسحق تحت مشاريع الآخرين، فالكل يبحث عن أكبر مكاسب ممكنة وتموضع عالمي يتيح له الانتشار الأمثل إذا ما قامت حرب كبرى، والجميع يتصارع على الممرات البحرية وطرق التجارة العالمية ومناجم النفط والطاقة، والخامات المختلفة وغيرها.

العالم الإسلامي جزء من هذا العالم بل وفي قلبه، ولا يمكن لمسلم اليوم أن يعيش في معزل عن هذا العالم المتصارع المتناحر دون أن يكتوي ببعض من ناره، ولا سبيل لالتقاء ذلك إلا بأن يدرك خارطة الصراع العالمي ويعرف أين تكمن مصالحه ويرسم لنفسه أهدافا وغايات تجعله فاعلا في هذا الصراع وليس مجرد متفرج أو مفعول به، وهذا لا يكون إلا بالنظرة الدقيقة الثاقبة وحسن تحليل للمعلومة في أوانها، وبذلك تتوضح الصورة وتظهر خارطة التحالفات وتضع كل دولة نفسها في المكان الصحيح من التاريخ لضمان مصالحها وتجنب الاندثار.

تتمحور إشكالية المقال حول معرفة علوم إدارة الدول الحديثة والخروج من التأويلات اللامنطقية التي طالما خيمت على أذهان الساسة والمثقفين في بلادنا، وتعويض ذلك بنظرة شاملة فاحصة تقرأ المشهد العالمي وتستطيع اللعب فيه وتحقيق مكاسب وضمان أمن ومستقبل شعوبها، وإبراز أهم التجارب الإسلامية في هذا المجال مع معرفة أهم النظريات التي تطبق على أرض الواقع.

يغلب المنهج الوصفي على المقال لما تستلزمه طبيعة المقال التي هي عبارة عن جمع لنظريات وأطروحات أكاديمية ومطابقتها مع الواقع دون عميق تحليل أو تقييم، ويهدف هذا المقال إلى إعطاء جرعة أمل للباحث والقارئ العربي في أن خوض غمار الصراع العالمي ليس أمرا مستحيلا، فها هي دول إسلامية عانت مثلما عانينا من الاستعمار والتخلف وهي اليوم رائدة في المنطقة، وتلعب مع الكبار وفق خطط مدروسة ونظريات تستحق الدراسة، تطبقها على الأرض وتحقق مكاسب وتجعل من نفسها أرقاما صعبة في المعادلات الدولية.

## المبحث الأول: تعريف علم الجيوبوليتيك

الجيوبوليتيك كعلم لم يتبلور إلا مع بداية القرن العشرين، أما كممارسة فقد أدركه القادة القدامى ومارسوه دون معرفته بالاسم الحديث المتعارف عليه اليوم، ولا يسعنا فهم علم الجيوبوليتيك دون أن نخرج على علوم مثل الاستراتيجية والجغرافيا.

## المطلب الأول: تعريف الاستراتيجية

الاستراتيجية أحد أكثر الألفاظ الحديثة بريقا واستعمالا، فلا تكاد تجد مفكرا أو مخططا أو مؤسسة أو دولة لا تستعمل هذا المصطلح في التعبير عن بعض الخطط التي تضعها وتحاول تنفيذها، فما الاستراتيجية إذا؟

## الفرع الأول: الاستراتيجية لغة

الاستراتيجية علم عسكري بالأساس، ولد في ساحة المعركة، تعود أصل تسمية استراتيجية للفظة اليونانية (Strato)، بمعنى جيش أو حشد، ومن مشتقات هذه الكلمة (Strategos) التي تعني فن إدارة وقيادة الحروب.

## الفرع الثاني: الاستراتيجية اصطلاحاً

أ- لخص الجنرال الصيني سن تزو صاحب كتاب فن الحرب الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد الاستراتيجية في ما يلي: (خوض 100 معركة والانتصار فيها جميعاً ليس هو قمة المهارة، وإنما يكمن التفوق الأعظم في إخضاع العدو دون قتال) فهذا هو الهدف الأساسي من علم الاستراتيجية؛ الانتصار في المعركة قبل بدايتها.

ب- يحدد الجنرال البروسي كارل فون كلاوزفيتز مفهوم الاستراتيجية على أنه: (استخدام الاشتباك كوسيلة للوصول إلى غايات الحرب أو الأهداف التي شنت من أجلها الحرب)<sup>1</sup>، فكلوزفيتز يبتعد عن المواجهة الصفوية أو التي تهدف للقضاء التام على العدو، فهو يجعل لكل حرب أهداف وغايات يجب إيقاف الحرب حين تحققها، نظراً للبيئة التي عاش فيها هذا المفكر والعسكري البروسي، فأوروبا بعد معاهدة واستقالي جعلت الصراع بين دولها صراع مصالح محدود، وليس بالضرورة صراع صفري يجب أن ينتهي بقضاء أحد الخصوم على الآخر، وهذا ما مهد لقيام النظام الدولي الحالي الذي تتبادل فيه الدول بالاعتراف ببعضها للحيلولة دون الدخول في حروب من أجل البقاء.

ج. يعرف الجنرال والمفكر الفرنسي أندريه بوفر الاستراتيجية بأنها: (فن استخدام القوة للوصول إلى هدف السياسة، وهي حوار القوة أو الإرادات التي تستخدم القوة لحل خلافاتها)<sup>2</sup> وهذا دقيق وهو المطبق على أرض الواقع.

د. استخدم الكتاب والمفكرون ومنظرو السياسة القدامى، مصطلح فن الحرب أو فن الفروسية للإشارة للاستراتيجية، أمثال كلاوزفيتز وميكافيلي وغيرهم.

هـ. أما الموسوعة البريطانية للاستراتيجية فتعرفها بأنها: (ذلك العمل الذي يسبق الحرب الحديثة لإدارة أمور الدولة لمعالجة النواحي اللازمة لشن الحرب) فربط هذا التعريف الاستراتيجية بالمجال الحربي فقط دون باقي المجالات.

و. كما تعرفها الجامعة الجوية الأمريكية بأنها: (علم وفن وتنسيق إعداد ونشر واستخدام القوة العسكرية لتحقيق أهداف الأمن الوطني)، فهذه المؤسسات تنطلق من خلفيتها العسكرية في تعريفها لمصطلح الاستراتيجية.

ز. بينما يعرفها قاموس المصطلحات العسكرية الأمريكي الحديث والمعاصر بأنها: (علم وفن استخدام القوات المسلحة للدولة لتأمين أهداف السياسة الوطنية عن طريق استخدام القوة أو التهديد باستخدامها)<sup>3</sup>، وهو المعمول به في السياسة الدولية اليوم.

ح. يعرفها عباس شريفة على أنها: (مجموعة من القواعد والمبادئ التي ترتبط بمجال معين، وتُمكن الأفراد المرتبطين به من اتخاذ القرارات المناسبة، بناءً على مجموعة من الخطط الدقيقة، والتي تعتمد على وضع الاستراتيجيات الصحيحة للوصول إلى تحقيق نتائج ناجحة)<sup>4</sup>، نلاحظ وجود دور في هذا التعريف مما يعكس النظرة القاصرة لرواد العمل الإسلامي في مدى فهم هذه المصطلحات ومدى إدراكهم لأهميتها واستعمال هذه المصطلحات بشكل دقيق وصحيح.

ط. يختصر واضع أسس الاستراتيجية الحديثة وخريج جامعة هارفرد، مايكل بورتر الاستراتيجية في مقولته الشهيرة (يكمن جوهر الاستراتيجية في معرفة ما لا يجب القيام به)<sup>5</sup> وهذا اختصار لعلم كامل في جملة، لكن الاستراتيجية كذلك هي معرفة ما يجب القيام به.

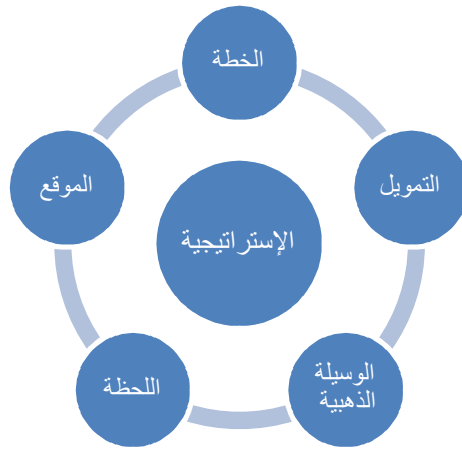


مع نهاية الحرب العالمية الثانية التي عسكرت المجتمعات الغربية خاصة، عاد مختلف العسكريين الذين شاركوا في الحرب لوظائفهم السابقة، وأخذوا معهم بعض الخبرة العسكرية التي اكتسبوها من الحرب واستعملوها كل في مجاله، فكان من بين هذه الخبرات الاستراتيجية، وقد عم استخدام هذا المصطلح للإشارة إلى مستوى راقي من التخطيط والإعداد، إذ أصبحت كل الشركات الناجحة تملك خطة استراتيجية لإدارة الأعمال والموارد، كما تبنت الدول هذا المصطلح كذلك ووسعته.

شيوخ هذا المصطلح واستخدامه للإشارة لخطة ما أو مكان ما فيه بعض الاختزال للمصطلح الأصلي، فالاستراتيجية بناء مكون من خمسة أركان أو أسس، لا بد من توافرها كلها حتى يكون مصطلح الاستراتيجية في مكانه الصحيح.

### الفرع الثالث: التعريف الإجرائي

مما سبق نجد أن الاستراتيجية تتمحور حول خمسة محاور أساسية هي المبينة في الشكل التالي:



**الخطة:** الخطط التي تنشأ بلوغ الهدف المسطر بما تمتلكه من وسائل.

**الموقع:** المواقع اللازم السيطرة عليها في سبيل بلوغ الهدف المنشود.

**التمويل:** هو الغلاف المالي اللازم لتنفيذ هذه الاستراتيجية وكل ما هو متعلق بها.

**الوسيلة الذهبية:** هي الأداة أو الميزة التي يمتلكها واضع الاستراتيجية وتميزه عن غيره.

**اللحظة:** هي اللحظة صفر لبداية تنفيذ الخطة الموضوعة سلفاً.

**الاستراتيجية:** هي إذا خطة شاملة لبلوغ هدف معين، تأخذ بالاعتبار السيطرة على مواقع معينة في سبيل

ذلك، وبغلاف مالي محدد، باستعمال وسائل متاحة، مع تحديد جدول زمني لتنفيذ هذه الخطة.

### المطلب الثاني: تعريف علم الجغرافيا

من العلوم التي تدرسها جميع المدارس وفي كل الأطوار الجغرافية وهي: (علم يدرس الأرض

والظواهر الطبيعية والبشرية عليها، ويعود أصل الكلمة إلى اللغة اللاتينية geographica، ترجمتها الحرفية

للغربية وصف الأرض، فلفظ الجغرافية مكون من شقين: أولهما GEO ومعناه الأرض، وثانيهما

Graphica ومعناه الوصف أو الصورة)<sup>6</sup>.

### الفرع الأول: علم الجغرافيا عند المسلمين

عرف المسلمون الأوائل علم الجغرافيا بتسميات أخرى وكتبوا في ذلك؛ ككتاب المسالك والممالك

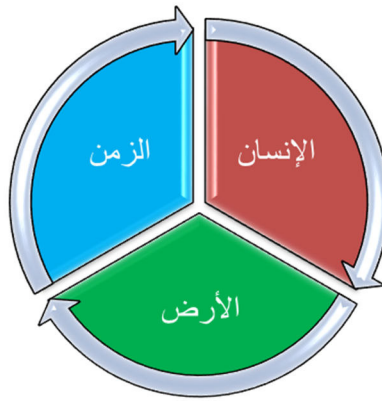
لابن خرداذبة (205 - 280 هـ)، كتاب مروج الذهب للمسعودي (283 - 364 هـ) ومما ذكره المسعودي

عن ما اشتمل عليه كتابه مروج الذهب ما يلي: (... ذكر الأرض والبحار ومبادئ الأنهار والجبال والأقاليم السبعة وما أراها من الكواكب وغير ذلك)<sup>7</sup>.

كما ورد في مقدمة **ابن خلدون** (732 – 808هـ) ما يلي: (... وبحر السويس الهابط منه إلى السويس من أعمال مصر من جهة المغرب؛ كما تراه في مصور الجغرافيا، فلا يجد السالكون من اليمن إلى المغرب طريقاً من غير السويس)<sup>8</sup>، نجده استعمل لفظ الجغرافيا بمفهومها الذي نعرفه اليوم عدة مرات في مقدمته، حتى أنه سمي أحد فصول المقدمة بـ: تفصيل الكلام على هذه الجغرافيا، وهذا يدحض قول من ينفي معرفة العرب المسلمين بهذا المصطلح قبل الحملات الاستعمارية في القرن 19.

### الفرع الثاني: الأبعاد الكبرى للجغرافيا

يمثل الشكل التالي المحاور الكبرى لعلم الجغرافيا الحديثة:



رسم بياني يوضح الأبعاد الكبرى لعلم الجغرافيا

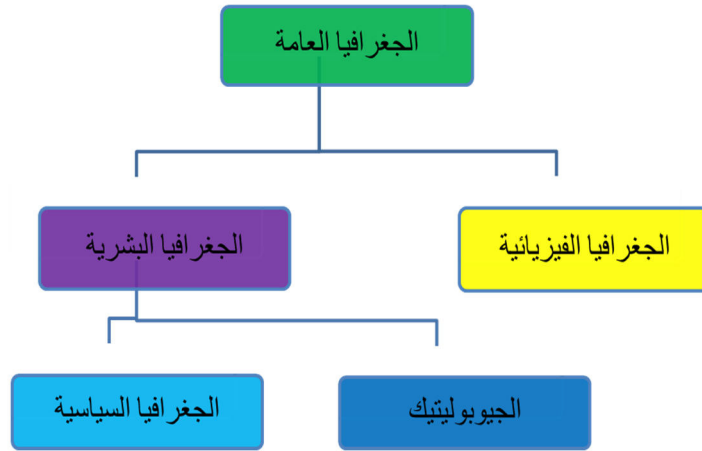
يضيف البعض علم الخرائط كمحور رابع من محاور علم الجغرافيا.

### الفرع الثالث: الجغرافيا العامة

تنقسم إلى قسمين رئيسيين هما:

**1- الجغرافيا الفزيائية:** ويشمل دراسة قشرة الأرض، ودراسة المياه صعوداً وهبوطاً، ودراسة الغلاف الجوي حول الأرض وعلاقته بالأرض، ودراسة التربة ومكوناتها، ودراسة الحياة النباتية والحيوانية على الأرض.

**2- الجغرافيا البشرية:** ((المجتمع البشري وعلاقته بالأرض)) في جوانبه السكانية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وحين نتطرق لجوانبه السياسية سنجد أنفسنا أمام فرعين مهمين)<sup>9</sup>:



شكل بياني يوضح موقع علم الجيوبوليتيك من علم الجغرافيا

#### أ. الجغرافيا السياسية:

- هي (التفاعلات بين المساحة الجغرافية وحالات التعارض بين القوى الناشئة فيها. فيترجم تأثير الموقع بالقيود التي يفرضها أو الفرص التي يتيحها أمام المزاومات السلطوية)<sup>10</sup>

- هي (العلم الذي يدرس الاختلافات المكانية للظواهر السياسية وارتباط هذه الاختلافات بالمعالم المكانية المختلفة)<sup>11</sup>.

- تعنى الجغرافيا السياسية بدراسة أربع محاور مهمة وتمثل وظائفها وهي<sup>12</sup>:

1. دراسة المشكلات الإستراتيجية للدول.
2. توزيعات الظاهرة السياسية.
3. وصف الظاهرة السياسية.
4. علاقة الظاهرة السياسية بالمكان.

#### ب. الجيوبوليتيك:

1- هي (رؤية الدولة المستقبلية وآمالها واحتياجاتها ومصالحها، والتي تتعدى حدودها، إنها النظرة للمصالح القومية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى)<sup>13</sup>، هذا التعريف أكثر دقة من سابقه وأكثر تعبيراً عن مضمون علم الجيوبوليتيك.

2. هو (علم دراسة تأثير الأرض برها وبحرها وثرواتها وموقعها على السياسة في مقابل مسعى السياسة للاستفادة من هذه المميزات، أي السياسة المتعلقة بالسيطرة على الأرض وبسط نفوذ الدولة في أي مكان تستطيع الوصول إليه، إذ أن النظرة الجيوسياسية لدى دولة ما تتعلق بقدرتها على أن تكون لاعباً فعالاً في أوسع مساحة ممكنة من الكرة الأرضية)<sup>14</sup>.

ج. الفرق بين الجغرافيا السياسية والجيوبوليتيك: يقول هربرت كلارك هوفر في الفرق بين الجغرافيا السياسية والجيوبوليتيك<sup>15</sup>.

الجيوبوليتيك	الجغرافيا السياسية
تدرس المساحة من وجهة نظر الدولة أي حاجة الدولة من المساحة	تدرس من وجهة نظر المساحة أي مساحة الدولة
تدرس ما يجب أن تكون عليها الدولة	تدرس كيان الدولة القائم فعلا
ترسم خطة لما يجب أن تكون عليه الدولة	تدرس كيان الدولة كما هو فعلا
ترسم حالة الدولة في المستقبل	تهتم برسم صور الماضي والحاضر
متطورة متحركة	أميل إلى أن تكون ثابتة

### الفرع الثالث: التعريف الإجرائي للجيوبوليتيك:

مما سبق نجد أن علم الجيوبوليتيك يدور حول:

1. الجيوبوليتيك دائما ما يحمل النظرة المستقبلية.
  2. هو علم متصل بغيره وخادم له وليس مستقلا عن باقي العلوم.
  3. مرتبط ارتباطا وثيقا بالاستراتيجية والسياسة ولا سبيل لممارسته بعيدا عن التكامل مع العلوم المذكورة.
  4. هو علم يتناول الموقع المفيد لتنفيذ الاستراتيجيات المسبقة.
- الجيوبوليتيك هو: النظرة المستقبلية للجزء المتعلق بالموقع في الاستراتيجية.

### المبحث الثاني: المدارس الإسلامية للجيوبوليتيك

المدارس الإسلامية ليست بعراقة نظيراتها الغربية لكنها واعدة، وتحاول التوضع في الساحة العالمية، خاصة منها المدرستين التاليتين فهما الأكثر وضوحا وتبلورا.

#### المطلب الأول: المدرسة التركية

تتمتع تركيا بعمق حضاري وتاريخي عريق يمتد لقرون، كونها وريثة الإمبراطورية العثمانية العلية، بعدها جاء أتاتورك محاولا سلخ تركيا الحديثة عن ماضيها العثماني وجعلها تنقطع بعض الشيء عن هذا الماضي والتجربة الزاخرة، فقد كانت تركيا الحديثة في أولى سنوات نشأتها تعاني من مشاريع تقسيم وهجمة شرسة من القوى الكبرى آن ذاك، مما جعل الأتراك ينتبهون لعلم الجيوبوليتيك مبكرا حتى أنهم أدخلوا مادة الأمن الوطني في مناهج التعليم الثانوي منذ سنة 1926م وعرفوا هذا العلم بأنه (تحديد وإدارة السياسة الحكومية وفقا لضرورات وتوجهات الجغرافيا)<sup>15</sup>، وتأتي الفقرة التالية لتوضّح ذلك: (الجمهورية التركية وبسبب موقعها الجيوبوليتيكي كان عليها أن تواجه الخطط السياسية التي وضعتها القوى الخارجية لذا يحتاج الشباب التركي إلى أن يكون مستعدا للتعامل مع هذه المخططات)<sup>16</sup>.

تمثل سنة 1952م سنة محورية في حياة الدولة التركية الحديثة حيث أنه: (بعد سنة 1952م، وهي سنة انضمام تركيا لحلف الناتو إبان الحرب الباردة، أصبحت تركيا جزءا من التكتل الغربي المعادي للشيوعية، فلم تمتلك الاستقلالية الكاملة للتفرد بقراراتها بما يناسب مصالحها ومخططاتها، فكانت تدور في الفلك الأمريكي بشكل كلي، ومع انهيار الاتحاد السوفياتي ودخول عدة دول من أوروبا الشرقية في حلف الناتو لم تحتفظ تركيا بمكانتها القديمة كحليف أساسي للولايات المتحدة بمنطقة الشرق الأوسط)<sup>17</sup>، كما أن رفض أوروبا لطلب عضويتها في الاتحاد الأوروبي، ونصيحة صامويل هانتغتون للقادة الأتراك بالاتجاه شرقا عوض الانتظار على أبواب أوروبا، أعادت حاجة الأتراك لعلم الجيوبوليتيك للتظير لمستقبل أكثر إشراقا.

## الفرع الأول: نظرية الأوراسية التركية

وهي نظرية تستهدف المنطقة الأورو آسيوية القريبة من تركيا كمنطقتي القوقاز وآسيا الوسطى التي بها شعوب تركية، والمنطقة العربية كذلك التي تضم أقليات تركمانية ومناطق تطالب بها تركيا مثل مدينتي حلب في سورية والموصل بالعراق، لكن منطقة آسيا الوسطى هي الأكثر أهمية مقارنة بباقي المناطق وهي الموضحة في الخريطة التالية:



خريطة توضح الجمهوريات الناطقة باللغة التركية

الجمهوريات الناطقة بالتركية: وهي تركيا، أذربيجان، كازاخستان، قرغيزستان، تركمنستان، أوزباكستان، إضافة لشمال قبرص الغير معترف بها دوليا، وهي الامتداد الطبيعي للقومية التركية، لكن بالتمعن في الخريطة نجد دولة أرمينيا تقف كحاجز بين تركيا ومقاطعة نخجوان غربا مع باقي الدول التركية شرقا، وهو ما يفسر التدخل التركي القوي في الحرب الأثرية-الأرمنية سنة 2020م من أجل استرجاع السيادة على إقليم **نغورني كاراباخ** الذي احتلته أرمينيا عنوة سنة 1992م، لأنه من نظرة جيوبوليتيكية محضة، على تركيا كسر الحاجز الأرميني الذي يفصلها عن عمقها القومي في وسط آسيا.

تنبأ المفكر **صامويل هانتنتغون** بثلاث مسائل رئيسة تتجه لها تركيا وهي:

1. التخلي عن العلمانية.
2. التخلي عن التسول على أبواب أوروبا لأجل الانضمام للاتحاد الأوروبي.
3. التحدث باسم الإسلام<sup>18</sup>.

وهو ما نراه يحدث فعليا، وقد كثر الحديث عن ناتو تركي يعوض تركيا عن حلف الناتو الذي تعد فيه الدولة المسلمة الوحيدة بين كل دوله المسيحية، كما نرى تبني تركيا **أردوغان** لجماعة الإخوان المسلمين العالمية، وتصدرها للحديث عن قضايا المسلمين في العالم مثل قضية مسلمي الروهينغا في أراكان، والإيغور غرب الصين، والقدس... وغيرها من القضايا التي تخص المسلمين في العالم.

تورد الصحافة التركية كذلك ما يلي: (قال **جنكيز تشندر**، الكاتب في صحيفة راديكال **Radikal** التركية، أن انخراط تركيا في شؤون الشرق الأوسط ازداد بفضل استخدامها الفاعل للقوة اللينة، ومثال على ذلك الجدل العلني بين **أردوغان** والرئيس الإسرائيلي **بيريز** في دافوس، وحادثة أسطول الحرية ..)<sup>19</sup>، وبضيف **داوود أوغلو** وزير الخارجية التركي الأسبق في كتابه العمق الاستراتيجي (... تركيا وجدت أن أهم دور يمكن أن تقوم به في المرحلة

القادمة هو الاستقرار والتعاون، وهذه السياسة يعبر عنها أوغلو بسياسة صفر مشاكل بداخل تركيا وبالحوار القريب، خاصة مع العالم العربي ومنطقة القوقاز، ثم الجوار البعيد فالأبعد، وهي جزء من سياسة القوة الناعمة التي تقدمها أنقرة على القوة الصلبة أو القوة العسكرية<sup>20</sup>.

كما أن التواجد العسكري التركي في شمال سورية والعراق، وقطر، والسودان بجزيرة سواكن، وليبيا بقاعدة الوطية الجوية، والصومال، وأذربيجان وغيرها، استعمال للقوة الصلبة وتوظيفها للموقع الاستراتيجي في المنطقة، كما يضيف (الدكتور إيتان ياناروكاك في دراسة نشرها معهد القدس للاستراتيجية والأمن يوم 2020/06/20م: إن تركيا توجه أنظارها لليمن لبناء قواعد عسكرية، وإيجاد موطئ قدم في اليمن بعد القاعدتين العسكريتين في ليبيا، كما أن القاعدة التركية في مقديشو بالصومال، التي تم إنشائها في عام 2016م وتكلفت ما يقرب من 50 مليون دولار كانت مقابل موافقة الحكومة الصومالية على قيام شركة النفط والغاز التركية بالتنقيب عن الطاقة أمام السواحل الصومالية<sup>21</sup>).

### الفرع الثاني: استراتيجية صفر مشاكل

شرح هذه الاستراتيجية وزير الخارجية التركي السابق أحمد داود أوغلو في مقال في مجلة فورين بوليسي الأمريكية بتاريخ 21 مارس 2013م فقال (... فقد أكدت منذ فترة طويلة أن أحد الأسباب الرئيسية لعزلة تركيا النسبية عن جيرانها يتعلق بالإطار الذي سيطر على عقلية نخب السياسة الخارجية التركية لعقود من الزمن - وهي العقلية التي أقامت عقبات بين تركيا وجيرانها جسديا وعقليا وسياسيا. كانت حكومة حزب العدالة والتنمية الجديدة تأمل في إعادة دمج تركيا مع محيطها، وقد تطلبت هذه الاستراتيجية الجديدة قطيعة كبيرة مع ثقافة السياسة الخارجية القديمة<sup>22</sup>).

فاستراتيجية صفر مشاكل التركية تعتمد على تصفير المشاكل مع الجوار والقفز على العلاقات المتوترة وعدم جعل العداوات التاريخية سببا للقطيعة الاقتصادية أو السياسية ولو تطلب ذلك التنازل عن بعض الحقوق التاريخية في بعض المناطق أو التساهل في بعض بنود المعاهدات مثل ما حدث مع اليونان في جزر بحر إيجه، فكانت هذه الاستراتيجية أداة لتحسين صورة تركيا إقليميا ودوليا.

### الفرع الثالث: نظرية الوطن الأزرق

يتردد كثيرا في الصحافة التركية وفي خطابات القادة الأتراك مصطلح الوطن الأزرق؛ هذه العقيدة الجديدة التي صاغها الأميرال جيم كوردينيز الذي شغل منصب رئيس الوحدة المسؤولة عن خطط وسياسات تركيا البحرية عام 2006م ويقصد بها: المناطق البحرية التي تمتلك فيها تركيا حقوق سيادة ونفوذ، أي المياه الإقليمية والمناطق الاقتصادية الخالصة المجاورة للبر الرئيسي التركي.



خريطة توضح المناطق المقصودة بالوطن الأزرق

الوطن الأزرق تحول إلى عقيدة عسكرية تركية تقام من أجلها المناورات وتوضع الخطط من أجل حماية الحقوق السيادية التركية في هذه المناطق، ويمثل اكتشاف كميات هائلة من الغاز والنفط في شرق المتوسط أهم الأسباب التي أدت لظهور هذه العقيدة، فتركيا الفقيرة لمصادر الطاقة لا يمكنها إلا أن تقاتل بصراوة من أجل استقلالها في مجال الطاقة الذي تمثل عقيدة الوطن الأزرق الحل الوحيد لهذه الاستقلالية.

### المطلب الثاني: المدرسة الإيرانية

لحديث عن المدرسة الإيرانية في الجيوبوليتيك نجد تاريخين مهمين جدا، يمثلان منعرجات حاسمة لسير هذه المدرسة وتطورها، إذا ما اعتبرنا سنة 1979م تاريخ الثورة الإسلامية الإيرانية أول هذين المنعرجين فلأن إيران نشأه كانت حديقة خلفية أمريكية بامتياز، وكانت جزء من التموضع الأمريكي العالمي، لذلك إيران ما قبل الثورة وما بعدها ليستا الدولة نفسها. أما التاريخ الثاني فهو 2003م؛ العام الذي غزا فيه تحالف دولي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية العراق، فالحرب الأمريكية على الإرهاب جعلت العلاقة بين الولايات المتحدة وإيران تمتاز بنوع من الدفاء، مما أعطى إيران هامشا أكبر للمناورة والتموضع في منطقة الشرق الأوسط والعالم.

### الفرع الأول: نظرية القومية الإسلامية

ظهرت بعد الثورة عدة نظريات أهمها: (... نظرية القومية-الإسلامية أولى النظريات التي طُرحت في إطار التنظير للجيوبوليتيك الشيعي، وقد وضعها مهدي بازرگان، أول رئيس حكومة في إيران، بعد نجاح الثورة الإيرانية بقيادة الخميني، وكان الهدف الرئيس من وراء طرح هذه النظرية هو إيجاد منافذ استراتيجية جديدة لإيران في إطار العالم الإسلامي؛ إذ نظراً لطبيعة الشعارات الإسلامية التي رفعتها الثورة الإيرانية)<sup>23</sup>، ثم تلتها نظرية أخرى عرفت بنظرية تصدير الثورة، ( ويرتبط هذا المفهوم ارتباطاً تبادلياً بأهمية ولاية الفقيه، فهو مرادف لكلمة (الفتح) في المفهوم الإسلامي، أي إعادة فتح بلاد الإسلام وإخضاعها بالقوة (لزوماً وليس اختيارياً) لحكم الولي الفقيه...)<sup>24</sup>. وهذا ما تسبب بالحرب الإيرانية العراقية منذ سنة 1980 إلى 1988م، وما تبعها من دمار وخراب لكلا الطرفين.

### الفرع الثاني: نظرية أم القرى

لا يمكن الفصل بين إيران كدولة والمذهب الشيعي، لذلك يستعمل مصطلح الجيوبوليتيك الشيعي كمرادف للجيوبوليتيك الإيراني، ويعد (الباحث الفرنسي، فرانسوا توال **Francois Thual**)، هو أول من استخدم هذا المفهوم عندما نشر كتابه باللغة الفرنسية بعنوان (الجيوبوليتيك الشيعي) في عام 1995م، وتمت ترجمته إلى الفارسية ونُشر ثلاث مرات في إيران، من قِبَل علي رضا قاسم أغا، عام 2000، وحسن سادو، عام 2001، وقطيون ياسر، عام 2003؛ إذ أشار إلى أن المذهب الشيعي مفهوم ذو طبيعة جيوبوليتيكية، على اعتبار أن مجالات الشيعة الجغرافية تؤثر على علاقات القوة في جميع أنحاء العالم)<sup>25</sup>.

بالرجوع لكتاب مقولات في الاستراتيجية الوطنية لمحمد جواد لاريجاني<sup>26</sup>، نجده يقول: (برزت في إيران نظريات حول حدود سلطة الجمهورية الإسلامية الإيرانية الخارجية، وكيفية بناء إمبراطورية تكون هي بمثابة المركز والمرجع، حيث منحت هذه النظريات دولة القلب المذهبي (إيران) صلاحيات وسلطات خارج حدودها على اعتبار أنها دولة الإسلام الحقيقي التي تجسد نواة العالم الإسلامي ومركزه القيادي، إذ ظهرت هنالك ثلاث نظريات: أولاً: نظرية القومية الإسلامية، الثانية: تصدير الثورة الشيعية بشكل مطلق وغير مقيد، الثالثة: نظرية أم القرى)<sup>27</sup>، ويشرح لاريجاني نظرية أم القرى بأنها: (...تعني أن إيران هي نواة مركز الإسلام العالمي، وبالتالي هي تمثل الدولة الفائزة التي تفرز زعيماً تكون له السلطة والصلاحيات والولاية على الأمة الإسلامية جمعاء، على اعتبار أن الدين والعقلانية والوجدانية تقتضي تشكيل أمة إسلامية واحدة، واختيار حكومة تمثل هذه الأمة، استناداً إلى التجربة التاريخية للدولة الإسلامية...)<sup>28</sup>، ويضيف لاريجاني أنه لتحقيق هذا الهدف لابد من مراحل تسبقه

وهي: (أولا : إحياء الإسلام الشيعي، ثانيا: السعي لإقامة حكومات إسلامية مهما تطلب الأمر من انتخابات أو انتخابات، ثالثا : تجميع هذه الحكومات لأجل إقامة الحكومة الواحدة التي تجمع الأمة كلها في دولة أم القرى)<sup>29</sup>.  
نظرية أم القرى تهدف بالأساس لإزالة القداسة عن مكة المكرمة التي سماها القرآن بأمر القرى وربطها بمدينة قم الإيرانية التي تعد هي المركز الرئيس لنشر المذهب الشيعي عالميا، فمدينة قم مليئة بالحوزات الشيعية والجامعات التي تدرس المذهب الشيعي وتنتشر البحوث العلمية والأكاديمية، ويراد لهذه المدينة أن تكون قلب الأمة الإسلامية.  
**الفرع الثالث: نظرية التمهد للمهدوية**

يتساءل أية الله الخميني في كتابه الحكومة الإسلامية فيقول: (قد مرّ على الغيبة لإمامنا المهديّ أكثر من ألف عام، وقد تمرّ ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قنوم الإمام المنتظر. في طول هذه المدة، هل تبقى أحكام الإسلام معطلة، يعمل الناس خلالها ما يشاؤون؟ ألا يلزم من ذلك الهرج والمرج؟ هل ينبغي أن يخسر الإسلام من بعد الغيبة الصغرى كل شيء؟ الذهاب إلى هذا الرأي أسوأ في نظري من الاعتقاد بأن الإسلام منسوخ)<sup>30</sup>، ظهر بعد هذا تطور في الفكر الشيعي عموما، فقد انتقل محور الفكر الشيعي من انتظار المهدي إلى التمهد للمهدي، وقد تبنى هذا المبدأ العقدي فيما بعد الرئيس الإيراني السابق محمود أحمدني نجاد (... وجعلها نظرية سياسية يتحرك منها؛ فقد اعتبر أن حكومته هي حكومة مؤقتة، تهيئ الأرضية المناسبة لقيام حكومة المهدي العالمية. ففي كلمة له أمام مؤتمر المهدوية في طهران، عام 2005م، قال: إن الجمهورية الإسلامية ونظام ولاية الفقيه ليس لهما أية مهمة أخرى سوى التحضير لإنشاء حكومة عالمية...)<sup>31</sup>.

#### الفرع 4: نظرية الكونفدرالية المشرقية

يمثل (بروز محور المقاومة، والذي كان يتشكّل في بادئ الأمر من إيران والعراق وسوريا، ليتحول في مرحلة ما بعد الربيع العربي إلى محور يضم جماعات وحركات مسلحة غير دولية إلى جانب الدول المذكورة، ولعل هذا التحول في نمط التفكير الأمني الإيراني، جاء نتيجة التحول في نمط توزيع مفردات القوة في الشرق الأوسط، على اعتبار أن ممارستها لم تعد مقصورة على الدول)<sup>32</sup>، وهو ما ينم على إدراك تام من قبل القيادة الإيرانية بأهدافها وطرق تحقيقها، ويعد كل من حزب الله اللبناني، والحشد الشعبي العراقي، وأنصار الله الحوثي اليمني، وحركة حماس الفلسطينية في غزة، أعضاء نشطين جدا في هذا المحور.  
بالرجوع للخريطة نجد أن التمرکز الإيراني في العراق، وسورية، لبنان، واليمن، واحتلال جزر أبي موسى وطنب الصغرى والكبرى، واستنجاز جزيرتي فاطمة ونهلقه في أرخبيل دهلك بإيريتريا، ونفوذها المتزايد في غزة ودول الخليج خاصة في الكويت والبحرين، يجعل من إيران رقما صعبا في معادلة استقرار الشرق الأوسط، لا يمكن القفز عليه.



خريطة تموضع موقع أرخبيل دهلك في إيريتريا



إيران اليوم تقود محور المقاومة وتتبنى مشروع الكونفدرالية المشرقية الذي تحدث عنه منسق شبكة أمان للبحوث والدراسات الاستراتيجية فيقول: (إن منطقتنا اليوم أمام خيارين لا ثالث لهما؛ إما الاستمرار بالانتحار تحت سقف الهويات الفرعية، وتالياً الاستمرار بالافتتال والتقسيم وترك مشاريع الأعداء تعمل فينا كعمل المبضع بالجرح وعمل القصاب بالضحية، أو السعي إلى بلورة مشروع كونفدرالي جامع، لا يدخل في صراع تغيير الحدود السياسية الحالية، بل يخفف من أهميتها وحتتها من خلال الحدود الكونفدرالية الأوسع...) <sup>33</sup>، هذا المشروع الذي يضم إيران، وسورية، ولبنان، والعراق، والأردن ويرمز له اختصاراً بـ **الساع**، ويهدف هذا المشروع لضم تركيا أيضاً حتى تتحول تسميته إلى **الساعت**.

### خاتمة:

بالاطلاع على أهم المدارس والنظريات الجيوبوليتيكية الإسلامية المطبقة على أرض الواقع، تبقى المنطقة العربية مرتعا للقوى الأجنبية تصول وتجول فيها دون خطط عربية واضحة ومتكاملة لمواجهة هذه المخططات، ويبقى المواطن العربي رهين الأجنبي ومفعولا به لغياب سلطة عربية حقيقية قادة على التخطيط والتنفيذ على مستوى إقليمي ودولي.

المخططون والاستراتيجيون العرب على قدر عال من الكفاءة على المستوى الأكاديمي العلمي، أما في الجانب الواقعي فنرى غيابا تاما لرؤية واضحة لمستقبل المنطقة فكل التحركات الظاهرة عبارة عن ردات فعل وتخبط وخدمة لمشاريع أجنبية لا تراعي بالضرورة مصالح الشعوب العربية، وحصر علوم الاستراتيجية والجيوبوليتيك في جانبها النظري هو ضرب من الترف الفكري إن لم ترافقها تطبيقات على الأرض وتجريب على محك الواقع.

### التوصيات:

- المنطقة العربية مطالبة بالتخطيط لمستقبل شعوبها ودخول العصر وفق المتغيرات العالمية المعاصرة وعدم الاكتفاء بالمخططات الأجنبية التي لا تراعي بالضرورة المصالح الداخلية لشعوبها.
- رواد العمل الإسلامي أمام تحدي فهم العالم ومخططات القوى الكبرى والصاعدة لعدم تكرار الأخطاء السابقة نفسها التي استنزفت قدرات الأمة في سبيل خدمة المصالح الأجنبية.
- إدخال مقاييس تُعنى بالاستراتيجية والجيوبوليتيك في صلب تكوين الدعاة والقادة الإسلاميين حتى يتسنى لهم فهم العالم والتأقلم معه لإيجاد الحلول المثلى لمشاكل المنطقة العربية.

### قائمة المصادر والمراجع:

- الخميني، الحكومة الإسلامية، دون دار نشر، د.ط.
- ألكسندر دوفاي، الجغرافيا السياسية، عويدات للن وت، بيروت، لبنان، ترجمة حسين حيدر، ط1، 2017م.
- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار نوبليس للن وت بيروت، لبنان، المجلد 1.
- أنيس النقاش، الكونفدرالية المشرقية صراع الهويات والسياسات، بيسان للن وت بيروت، لبنان، ط1 2015م.
- جاسم سلطان، جيوبوليتيك، تمكين للأبحاث والنشر بيروت لبنان، ط1 2013م.
- عباس شريفة، استراتيجيات سياسية من السيرة النبوية، رؤية للثقافة والإعلام، إستنبول تركيا، ط1، 2019م.
- عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار ابن الجوزي للن وت القاهرة، مصر، ط1، 2010م.
- كارل فون كلاوزفيتز، عن الحرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، ترجمة سليم شاكرا الإمامي، ط1، 1997م.
- محمد جواد لاريجاني، مقولات في الاستراتيجية الوطنية، مركز الدراسات العلمية للنشر والتوزيع لندن المملكة المتحدة، ترجمة نبيل علي العتوم، ط1، 2013م.

- نعوم تشومسكي واندرى فلتجك، عن الإرهاب الغربي، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، لبنان، ترجمة محمد الأزرقى، ط1، 2018م.

#### المواقع الإلكترونية:

- أبو أصايل، ملتي الباحثين السياسيين العرب، ماهي الجيوپوليتيك- الجيوپوليتيك أو الجغرافيا السياسية، نشر في 17/09/2019م، على الرابط <https://cutt.us/mCmvv>.

- لورا محمود، موقع يومية البناء اللبنانية، الجيوپوليتيك جغرافية السياسة أم استراتيجية الساسة، نشر بتاريخ 16/01/2021م، على الرابط <https://cutt.us/OYhgw>.

- أمينة مصطفى دلة، المعهد المصري للدراسات السياسية والاستراتيجية، الجيوپوليتيك التركية الحتمية الجغرافية وسؤال الهوية، نشر بتاريخ 27/12/2016م، على الرابط <https://cutt.us/rxjUD>.

- إحسان الفقيه، ترك براس تركيا الجديدة. هل تصدق فيها أطروحة هنتنغتون؟ نشر بتاريخ 20/12/2017 بتصرف، على الرابط <https://cutt.us/YIVez>.

- موقع مؤسسة كارنيغي لصناع القرار بيروت، علاقات تركيا مع عالم عربي متغير، نشر بتاريخ 3/5/2011م، على الرابط <https://cutt.us/f3X9w>.

- موقع الجزيرة للدراسات قطر قراءتان في كتاب العمق الاستراتيجي لأحمد داوود أوغلو، نشر بتاريخ 5/10/2010م، على الرابط <https://cutt.us/fTERF>.

- موقع البيان القاهرة قاعدة عسكرية تركية في الصومال نشر بتاريخ 12/10/2020م، على الرابط: <https://cutt.us/pmWjN>.

- أحمد دافوتو، موقع وزارة الخارجية التركية، نشر بتاريخ 21/03/2013م على الرابط: <https://cutt.us/fBROJ>.

- فراس إلياس، مركز الجزيرة للدراسات، الجيوپوليتيك الشيعي والمخيلة الجيوپوليتيك الإيرانية: مجالات التأثير وبناء النفوذ، نشر بتاريخ 5/12/2019م، على الرابط <https://cutt.us/lB25O>.

- عبد الستار، الراوي صحيفة نيسان الأردنية، أبجدية تصدير الثورة الإيرانية، نشر بتاريخ 07/08/2015م، على الرابط <https://cutt.us/8KyAd>.

- موقع جامعة هارفرد، سيرة ذاتية لمايكل بورتز، على الرابط <https://cutt.us/9EcMh>.

- مدونة نداء قميرات، جغرافيا الشرق الأوسط، على الرابط <https://cutt.us/YaRmj>.

- موقع الموسوعة الجزائرية للدراسات السياسية والاستراتيجية، المفهوم العسكري للاستراتيجية والتطور التاريخي، نشر بتاريخ 13/2/2020م، على الرابط <https://cutt.us/9MDxj>.

#### الهوامش:

1- كارل فون كلاوزفيتز، عن الحرب، ت سليم شاكرا الإمامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان، ط1، 1997م، ص 245.

2- موقع الموسوعة الجزائرية للدراسات السياسية والاستراتيجية، المفهوم العسكري للاستراتيجية والتطور التاريخي، نشر بتاريخ 13/2/2020م، تم الاطلاع عليه يوم 10/07/2022م، على الرابط <https://cutt.us/9MDxj>.

3- نفس المرجع السابق.

4- عباس شريفة، استراتيجيات سياسية من السيرة النبوية، رؤية للثقافة والإعلام، إستنبول، تركيا، ط1، 2019م، ص7.

5- موقع جامعة هارفرد، سيرة ذاتية لمايكل بورتز، نشر بتاريخ 13/04/2022م، تم الاطلاع عليه يوم 12/07/2022م، على الرابط <https://cutt.us/9EcMh>.

6- مدونة نداء قميرات، جغرافيا الشرق الأوسط، دون تاريخ نشر، تم الاطلاع عليه بتاريخ 12/07/2022م، على الرابط <https://cutt.us/YaRmj>.

7- المسعودي (ت 346هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار نوبليس للن وت، بيروت، لبنان، المجلد 1، ص 15.

8- عبد الرحمان ابن خلدون (ت 808هـ)، مقدمة ابن خلدون، دار ابن الجوزي للن وت، القاهرة، مصر، ط1، 2010، ص11.

9- جاسم سلطان، جيوپوليتيك، تمكين للأبحاث والنشر بيروت لبنان، ط1 2013م، ص9.

- 10- ألكسندر دوفاي، الجغرافيا السياسية، عويدات للن وط بيروت لبنان، ترجمة حسين حيدر، ط 1 2017م، ص 6.
- 11- أبو أصايل، ملتقى الباحثين السياسيين العرب، ماهي الجيوبوليتيك- الجيوسياسية أو الجغرافيا السياسية، نشر في 17/09/2019م، تم الاطلاع عليه يوم 20/07/2022م، على الرابط <https://cutt.us/mCmvv>.
- 12- جاسم سلطان، جيوبوليتيك، ص 15 بتصرف.
- 13- نفس المرجع السابق.
- 14- لورا محمود، موقع يومية البناء اللبنانية، الجيوبوليتيك جغرافية السياسة أم استراتيجية الساسة، نشر بتاريخ 16/01/2021م، تم الاطلاع عليه يوم 31/07/2022م، على الرابط <https://cutt.us/OYhgw>.
- 15- أمينة مصطفى دلة، المعهد المصري للدراسات السياسية والاستراتيجية، الجيوبوليتيك التركية الحتمية الجغرافية وسؤال الهوية، نشر بتاريخ 27/12/2016م، تم الاطلاع عليه يوم 31/07/2022م، على الرابط <https://cutt.us/rxjUD>.
- 16- أمينة مصطفى دلة، المعهد المصري للدراسات السياسية والاستراتيجية، الجيوبوليتيك التركية الحتمية الجغرافية وسؤال الهوية، نشر بتاريخ 23/2/2017م، تم الاطلاع عليه يوم 31/07/2022م، على الرابط <https://cutt.us/rxjUD>.
- 17- نعم تشومسكي واندرى فلتجك، عن الإرهاب الغربي، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت لبنان، ترجمة محمد الأزرق، ط 1، 2018م، ص 191 بتصرف.
- 18- إحسان الفقيه، ترك براس تركيا الجديدة. هل تصدق فيها أطروحة هنتنغتون؟ نشر بتاريخ 20/12/2017م بتصرف، تم الاطلاع عليه يوم 01/08/2022م، على الرابط <https://cutt.us/YIVez>.
- 19- موقع مؤسسة كارنيغي لصناع القرار بيروت، علاقات تركيا مع عالم عربي متغير، نشر بتاريخ 3/5/2011م، تم الاطلاع عليه يوم 01/08/2022م، على الرابط <https://cutt.us/f3X9w>.
- 20- موقع الجزيرة للدراسات قطر قراءتان في كتاب العمق الاستراتيجي لأحمد داوود أوغلو نشر بتاريخ 5/10/2010م، تم الاطلاع عليه يوم 02/08/2022م، على الرابط <https://cutt.us/fTERF>.
- 21- موقع البيان القاهرة قاعدة عسكرية تركية في الصومال نشر بتاريخ 12/10/2020م بتصرف، تم الاطلاع عليه يوم 02/08/2022م، على الرابط <https://cutt.us/pmWjN>.
- 22- أحمد دافوتو، موقع وزارة الخارجية التركية، نشر بتاريخ 21/03/2013م، تم الاطلاع عليه يوم 02/08/2022م، على الرابط <https://cutt.us/fBROJ>.
- 23- فراس إلياس، مركز الجزيرة للدراسات، الجيوبوليتيك الشيعي والمخيلة الجيوستراتيجية الإيرانية: مجالات التأثير وبناء النفوذ، نشر بتاريخ 5/12/2019م، تم الاطلاع عليه يوم 05/08/2002م، على الرابط <https://cutt.us/IB250>.
- 24- عبد الستار، الراوي صحيفة نيسان الأردنية، أجدية تصدير الثورة الإيرانية، نشر بتاريخ 7/8/2015م، تم الاطلاع عليه يوم 05/08/2022م، على الرابط <https://cutt.us/8KyAd>.
- 25- فراس إلياس، مركز الجزيرة للدراسات، الجيوبوليتيك الشيعي والمخيلة الجيوستراتيجية الإيرانية: مجالات التأثير وبناء النفوذ نشر بتاريخ 5/12/2019م، تم الاطلاع عليه يوم 05/08/2002م، على الرابط <https://cutt.us/IB250>.
- 26- محمد جواد لاريجاني (ولد في 1951م بالنجف العراق) رئيس مؤسسة دراسات العلوم، تولى منصب مساعد وزير الخارجية في عهد الخميني.
- 27- محمد جواد لاريجاني، مقولات في الاستراتيجية الوطنية، مركز الدراسات العلمية للنشر والتوزيع لندن المملكة المتحدة، ترجمة نبيل علي العنوم، ط 1 2013م، ص 83.
- 28- محمد جواد لاريجاني، مقولات في الاستراتيجية الوطنية، ص 84.
- 29- نفس المرجع السابق، ص 84- 85 بتصرف.
- 30- الخميني، الحكومة الإسلامية، ص 26.
- 31- فراس إلياس، مركز الجزيرة للدراسات الجيوبوليتيك الشيعي والمخيلة الجيوستراتيجية الإيرانية: مجالات التأثير وبناء النفوذ نشر بتاريخ 5/12/2019م، تم الاطلاع عليه يوم 05/08/2002م، على الرابط <https://cutt.us/IB250>.
- 32- نفس المرجع السابق.
- 33- أنيس النقاش، الكونفدرالية المشرقية، ص 31.

## إدارة السيولة في النوافذ الإسلامية من خلال منتجات الصيرفة الإسلامية وعلاقتها بالمقاصد المالية في ظل النظام 02-20

### Managing liquidity in Islamic windows through Islamic banking products and their relationship to financial purposes under the system 20-02

طالب دكتوراه نور إسلام معروف<sup>1</sup> / د محمد بلبية  
Norislam Marouf / Mohamed Belbia

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

mohamed.belbia@univ-batna.dz

norislam.marouf@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2023/08/14

تاريخ الإرسال: 2023/01/01

#### الملخص:

تهدف الدراسة إلى بيان واقع إدارة السيولة في النوافذ الإسلامية المنبثقة عن البنوك التقليدية، خاصة وأن هذه النوافذ تكون ضمن هيكل البنك ومستقلة عنه ماليا وإداريا، وبهذا فهي بحاجة إلى إدارة سيولتها بصفة مستقلة؛ بين ما تستقطبه من أموال وبين ما توظفه، ويحدث كل ذلك في إطار مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال والحث على رواجه وعدم اكتنازه، مع ضرب نموذج للنافذة الإسلامية المنبثقة عن بنك BNA وكيفية إدارة سيولتها، في ظل النظام 20-02 الذي سمح للبنوك العمومية الجزائرية بمزاولة عمليات الصيرفة الإسلامية.

**الكلمات المفتاحية:** إدارة السيولة؛ النافذة الإسلامية؛ الصيرفة الإسلامية؛ مقاصد الشريعة؛ النظام 02-20.

#### Abstract:

The study aims to demonstrate the reality of liquidity management in the Islamic windows emanating from traditional banks structure and is financially and administratively independent of it, Thus, it needs to manage its liquidity independently between its funds and its employment. and all of this takes place within the framework of the Shari 'a's purposes of money, incitement to its desirability and non-hoarding, With a model of BNA Bank's Islamic window and how to manage its liquidity under the 20-02 regime, which allowed Algerian public banks to engage in Islamic banking.

**Key words:** liquidity management; Islamic Window; Islamic banking; sharia purposes; System 20-02.

#### مقدمة:

ظهرت المصارف الإسلامية على المستوى العالمي وأبرزت مكانتها على الساحة المصرفية، ونالت ثقة كثير من الأفراد والهيئات الاقتصادية، وهذا ما دعا كثيرا من الدول إلى نهج طريق الصيرفة الإسلامية، ومنها الدولة الجزائرية التي أعطت الضوء الأخضر لفتح النوافذ الإسلامية على مستوى البنوك العمومية التقليدية من خلال إصدار النظام 02-20، الذي يحدد العمليات البنكية المتعلقة بالصيرفة الإسلامية وقواعد ممارستها من طرف البنوك والمؤسسات المالية، على غرار مصرفين إسلاميين متواجدين على الساحة

<sup>1</sup>- المرسل المؤلف.

الجزائرية، وهما بنك البركة ومصرف السلام، غير أن الاستقلالية المالية والادارية لهذه النوافذ الإسلامية جعل من إدارة سيولتها أمرا مستقلا أيضا عن البنك الأم، وهذا لاختلاف العقائد والمبادئ بينهما، فالبنك التقليدي يتعامل بالفائدة أخذًا وعطاء بينما النافذة الإسلامية المنبثقة عنه لا تتعامل بهذا المبدأ، وإنما تتعامل بمنتجات الصيرفة الإسلامية على غرار المشاركة والمضاربة، كما أن الودائع التي تودع في النافذة الإسلامية تكون مستقلة، لهذا فالبنك ملزم بإدارة السيولة من جانبين، جانب متعلق بالهيكل التقليدي الخاص به، وجانب آخر متعلق بالنافذة الإسلامية، ونجاح هذه النوافذ الإسلامية هو من نجاح الإدارة الفعالة لسيولتها.

**الإشكالية:**

تعتبر إدارة السيولة من أصعب العوائق التي تواجه المصارف الإسلامية، وتزداد هذه الصعوبة في حالة النوافذ الإسلامية التي تتعامل بمنتجات الصيرفة الإسلامية، والتي أعلن عنها النظام 20-02، باعتبار أنها منبثقة عن البنك التقليدي وتحت اسمه، بينما تكون منفصلة عنه ماليا وإداريا ومحاسبيا، حيث يجب أن تكون هذه الإدارة موافقة للمقاصد المالية في الشريعة الإسلامية، وعليه يمكن طرح السؤال الرئيس: **ما واقع إدارة السيولة المشتملة على منتجات الصيرفة الإسلامية في النوافذ الإسلامية مع بيان علاقتها بالمقاصد المالية في ظل النظام 20-02؟**

**أهمية الدراسة:**

تبرز أهمية الموضوع في النقاط التالية:

- انتشار النوافذ الإسلامية في كثير من البنوك التقليدية على المستوى العالمي، مما يجعلها بحاجة الى إدارة سيولتها بشكل فعال للوصول إلى النتائج المرجوة.
- استقلالية النافذة الإسلامية عن البنك الأم ماليا وإداريا ومحاسبيا، يحتم على البنك تخصيص إدارة متعلقة بالسيولة خاصة بالنافذة الإسلامية خلافا للهياكل الأخرى.
- اعتماد كثير من النوافذ الإسلامية على صيغة واحدة لإدارة سيولتها وهي المرابحة للأمر بالشراء والبيع بالتقسيط، ويلاحظ ذلك على مواقعها الرسمية.
- سير الحكومة الجزائرية إلى تعميم ثقافة الصيرفة الإسلامية من خلال فتح النوافذ الإسلامية، مما دعا إلى إعطاء أهمية لإدارة هذه النوافذ الإسلامية بشكل مستقل.

**الدراسات السابقة:**

أغلب الدراسات السابقة - بحسب اطلاعي- كانت حول إدارة السيولة في المصارف الإسلامية، كالبحوث التي ناقشها المجمع الفقهي الإسلامي في دورته العشرين حول إدارة السيولة في المصارف الإسلامية، وكذلك أطروحات الدكتوراه ومن أبرزها إدارة السيولة في المصارف الإسلامية لأحمد عبد العزيز الشثري، وكذا بعض المقالات ذات الصلة بالموضوع.

أما فيما يتعلق بإدارة السيولة في النوافذ الإسلامية فلم أجد من درس الموضوع بأي شكل من أشكال البحث المعروفة، حيث ركزت جلّ الدراسات على الصيرفة الإسلامية في المصارف الإسلامية.

**أهداف البحث:**

- دراسة بعض المستجدات التي طرأت على الساحة المصرفية، والتي من أبرزها ظهور النوافذ الإسلامية في ظل النظام 20-02.
- ربط إدارة سيولة النوافذ الإسلامية بالمقاصد الشرعية التي أثبتتها الشرع الحنيف المتعلقة بالمال، وبيان مدى ترابطها.

إدارة السيولة في النوافذ الإسلامية من خلال منتجات الصيرفة الإسلامية وعلاقتها بالمقاصد المالية  
- بيان واقع الصيرفة الإسلامية في الجزائر من خلال دراسة إدارة السيولة في النوافذ الإسلامية.

## المحور الأول: نظرة الشريعة الإسلامية لإدارة السيولة

### الفرع الأول: مفهوم إدارة السيولة

المقصود بالسيولة هي النقود وما يسهل تسييله وتحويله إلى نقود مثل الأوراق المالية، أما إدارة السيولة فهي تحقيق الملاءمة بين تحصيل السيولة بأقصر وقت وأفضل سعر، وبين استثمارها وتوظيفها بصورة مجدية ويختلف تحقيق السيولة بحسب التطبيقات المختلفة، فهي على سبيل المثال في المؤسسات: القدرة على تلبية السحوبات، وفي الأسواق المالية: الامكانية الفعلية لتحويل الأوراق المالية إلى نقود في فترة قصيرة، وفي الصكوك والصناديق الاستثمارية: إتاحة الاسترداد أو توافر الرغبة في الاشتراك فيهما<sup>1</sup>. وسنقتصر على مفهوم إدارة السيولة في المؤسسات، والذي هو القدرة على تلبية السحوبات، لأنه يخدم موضوع بحثنا في النوافذ الإسلامية.

وأما إدارة السيولة في المصرف، فهي من أهم إدارات الأنشطة الاقتصادية الرئيسية للبنك وتهتم إدارة السيولة في المصرف بإدارة السيولة على نطاق الشركات والمؤسسات لا الأفراد، لصعوبة إدارة السيولة من ناحية الشركات والمؤسسات؛ لكثرتها، وقلة أدواتها، ويتوقف نجاح المصرف من عدمه على جودة إدارة السيولة في المصرف<sup>2</sup>.

وتعتبر إدارة السيولة بالنسبة للبنك كالقلب النابض الذي يضخ الدم في جسم الانسان، لا يستطيع أن يعيش البنك بغيره، ولا بد من التوفيق بين آجال وكمية الأموال السائلة الداخلة للبنك والخارجة منه، لو اختلفت واختلت بزيادة أو نقصان أصيب البنك بأزمة<sup>3</sup>.

### الفرع الثاني: مقاصد الشريعة الإسلامية في المال

عرّفت مقاصد الشريعة على أنها الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد<sup>4</sup>، وقد ذكر الإمام الغزالي -رحمه الله- أن مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة<sup>5</sup>، وبهذا يثبت أن حفظ المال هو مقصد من مقاصد الشرع.

وقسم الإمام الشاطبي -رحمه الله- المقاصد الشرعية باعتبار مراتب المصالح التي جاءت للمحافظة عليها إلى: ضروريات وحاجيات وتحسينيات<sup>6</sup>، ومن ثم عرّف الضروريات فقال: أنها 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<sup>7</sup>، واتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس -وهي: الدين، والنفس والنسل، والمال، والعقل- وعلمها عند الأمة كالضروري<sup>8</sup>. فالمال يعتبر أحد الكليات الضرورية التي جاء الشرع للحفاظ عليها.

وقد لخص الأستاذ بن زغبة مقاصد الشريعة المالية وذكر المقاصد التالية<sup>9</sup>:

أ- **حفظها:** وعبر عنه بأنه مقصود الشريعة الأعظم من الأموال ويظهر ذلك من خلال:

- إبعاد الضرر عن الأموال.

- منع أكل الأموال بالباطل.

- منع إضاعة المال.

- أمن الأموال.

ب- **وضوحها:** من خلال ابعادها عن مواطن المنازعات والخصومات.

ج- **رواجها:** من خلال تداولها ومنع الاكتناز.

د- **ثباتها:** من خلال تمحض ملكيتها لأصحابها، وتقرر لها لهم بوجه لا يتطرق إليه خطر، ولا ينازعهم فيها أحد.

هـ- **العدل فيها:** ويقتضي ذلك تحصيلها على وجه لا ظلم فيه.

### الفرع الثالث: علاقة إدارة السيولة بالمقاصد الشرعية في الأموال

قبل الحديث عن العلاقة بين إدارة السيولة والمقاصد الشرعية للأموال، لا بدّ من بيان أن سياسة إدارة السيولة تختلف بين البنك التقليدي والمصرف الإسلامي، وذلك لأن البنوك التقليدية عملها هو الأخذ بفائدة والإعطاء بفائدة أعلى، فإدارة السيولة فيها تكون واضحة المعالم، فهي تقوم على أساس الفائدة، بخلاف المصرف الإسلامي وما يماثله من نوافذ إسلامية فلا تتعامل بالفائدة لا أخذاً ولا عطاءً، فإدارة السيولة فيها تكون معقدة نوعاً ما مقارنة بإدارة السيولة في البنك التقليدي، إذ تقوم على منتجات وصيغ تمويلية استثمارية وفق قاعدة الغنم بالغرم، فإدارة السيولة اسم مشترك بينهما، غير أن الطريقة تختلف، وحديثنا سيقترن على إدارة السيولة في المصارف الإسلامية والنوافذ الإسلامية لأنه مجال بحثنا.

ومن هنا يمكن القول أن الشريعة أمرت بتنمية الأموال وزيادتها بالطرق المشروعة، ويقصد بنماء الأموال وزيادتها النقدية في الشريعة الإسلامية، تفعيل الأموال مع عوامل الإنتاج والاستثمار، حتى تنمو الأموال النقدية، وتقلب الأموال السائلة جائز في الأموال؛ لكن بشرط أن لا يأخذ عليها فائدة مقابل الانتفاع بها؛ لأن الفائدة تعتبر ربا محرماً في الشريعة، وتنمية السيولة وإدارتها من فروض الكفايات في الشريعة الإسلامية<sup>10</sup>، وجعل الإمام ابن عاشور -رحمه الله- التكسب وهو الوجه الثاني للتصرفات المالية عبارة عن معالجة إيجاد ما يسد الحاجة إما بعمل البدن أو بالمرضاة مع الغير. وأصول التكسب ثلاثة: الأرض، والعمل، ورأس المال. وذكر علماء الاقتصاد أن التملك والتكسب سبب للقيام بالعديد من الوظائف الاجتماعية، وجعلت الشريعة ما يتفرع عنهما من أحكام مبنياً على الشروط والالتزامات<sup>11</sup>.

فإن كان المصرف الإسلامي أو النافذة الإسلامية تستثمر أموال المودعين والمخصصة للاستثمار في مشاريع يغلب عليها طابع النجاح وهذا في إطار إدارة السيولة، فهذا يوافق المقصد الشرعي الذي هو الرواج والتداول خلافاً للاكتناز، ومن ثم فإن توزيع الأرباح بنسب معينة متفق عليها، فهذا يوافق مقصد الوضوح والعدل، كما أن إدارة السيولة تشمل ضمان أموال المودعين في إطار ودائع تحت الطلب، فهذا يوافق مقصد الحفظ الذي هو الأمن، وكذلك ندرج أيضاً الثبات، فإدارة السيولة في الشريعة الإسلامية لا بد أن تكون موافقة لمقاصد الشريعة الضرورية المتعلقة بحفظ كلية المال.

### المحور الثاني: واقع الصيرفة الإسلامية في الجزائر

#### الفرع الأول: مفهوم الصيرفة الإسلامية

الصيرفة: لفظ مؤنث لمصطلح الصيرف، ويأتي في اللغة بعدة معان: فيأتي بمعنى صراف الدراهم، ويأتي بمعنى المتصرف في الأمور المجرب لها، والصيرفي هو الصيرف، والمصرف هو مكان الصرف، وبه سمي البنك مصرفاً<sup>12</sup>. أما التعريف الاصطلاحي للصيرفة الإسلامية هو مستمد من المفهوم العام للمصرف الإسلامي والذي هو: مؤسسة بنكية لتجميع الأموال وتوظيفها في نطاق الشريعة الإسلامية، بما يخدم بناء مجتمع بأحكام التكافل الإسلامي، وتحقيق عدالة التوزيع، ووضع المال في مساره الصحيح لتحقيق التنمية<sup>13</sup>.

إدارة السيولة في النوافذ الإسلامية من خلال منتجات الصيرفة الإسلامية وعلاقتها بالمقاصد المالية

وعُرّف أيضا " بأنه واسطة مالية تقوم بتجميع المدخرات وتحريكها، نظير حصة من الربح في قنوات المشاركة للاستثمار بأسلوب محرر من سعر الفائدة عن طريق أساليب المضاربة والمشاركة والمتاجرة والاستثمار المباشر، وتقديم كافة الخدمات المصرفية في إطار من الصيغ الشرعية نظير أجر بما يضمن القسط والتنمية والاستقرار"<sup>14</sup>.

فالصيرفة الإسلامية كأهم قطاع للتمويل الإسلامي هو آلية لتطبيق العمل المصرفي على أسس تتلاءم مع مبادئ الشريعة الإسلامية، وبطريقة لا يتم التعامل فيها بنظام الفائدة أخذا وعطاء<sup>15</sup>، وعبر المشرع الجزائري على أن كل العمليات البنكية المتعلقة بالصيرفة الإسلامية، هي كل عملية بنكية لا يترتب عنها تحصيل أو تسديد فوائد<sup>16</sup>.

### الفرع الثاني: الإطار القانوني للصيرفة الإسلامية في الجزائر

أ- النظام رقم 18-02<sup>17</sup>: وهذا النظام مؤرخ في 4 نوفمبر 2018، ويتضمن قواعد ممارسة العمليات المصرفية المتعلقة بالصيرفة التشاركية من طرف المصارف والمؤسسات المالية، وفي هذا النظام لم يسمّه المشرع الجزائري الصيرفة بالإسلامية وإنما اكتفى بذكر التشاركية والتي لا يترتب عنها تحصيل أو تسديد فوائد، ويخص هذا النظام المنتجات التالية: المرابحة، المشاركة، المضاربة، الإجارة، الاستصناع والسلم، وكذا الودائع في حسابات الاستثمار، والبنوك الراغبة بالتعامل بهذه المنتجات ملزمة بالحصول على ترخيص من بنك الجزائر.

ب- النظام رقم 20-02<sup>18</sup>: وهذا النظام مؤرخ في 15 مارس 2020، والذي يحدد العمليات البنكية المتعلقة بالصيرفة الإسلامية وقواعد ممارستها من طرف البنوك والمؤسسات المالية، وفي هذا النظام يلاحظ التسمية الإسلامية للصيرفة، خلافا للنظام السابق الذي اكتفى بذكر التشاركية، والملاحظ على هذا النظام إضافة منتج آخر عن سابقه، وهي حسابات الودائع.

كما أشار هذا النظام إلى تعريف منتجات الصيرفة الإسلامية المتمثلة في: المرابحة والمشاركة والمضاربة والإجارة والاستصناع والسلم وحسابات الودائع والودائع في حسابات الاستثمار. ويلاحظ كذلك على هذا النظام تسمية المؤسسة المالية بالبنك خلافا للتسمية السابقة التي كانت تسمى بالمصرف، وهذا في محاولة لتوضيح الرؤية لدى العامة وإزالة اللبس والغموض حول التسميات.

### ج- الفرق بين النظام 20-02 و النظام 18-02:

#### أوجه الاتفاق:

- كلا النظامين جاء لغرض إعطاء الضوء الأخضر للبنوك العمومية التقليدية في الجزائر بممارسة صيغ التمويل الإسلامي.
- كلا النظامين أصدر من طرف جهة رسمية واحدة وهي بنك الجزائر، وهما مدونان في الجريدة الرسمية.
- كلا النظامين تم إصدارهما بمقتضى أوامر وقوانين ومراسيم رئاسية وأنظمة سابقة مشتركة.
- كلا النظامين يطلق على النوافذ الإسلامية التي فتحتها البنوك بالشبابيك الإسلامية.

#### أوجه الاختلاف:

- النظام 20-02 يلغي العمل بالنظام 18-02 بحكم التاريخ، فالنظام الأول مؤرخ في 15 مارس 2020، بينما النظام الآخر مؤرخ في 4 نوفمبر 2018.
- تضمن النظام 20-02 أربعة وعشرين (24) مادة تتعلق بالصيرفة الإسلامية، بينما تضمن النظام 18-02 اثني عشرة (12) مادة تتعلق بالصيرفة التشاركية.



- النظام 02-20 يسمى المعاملة بالصيرفة الإسلامية، بينما النظام 02-18 يسميها بالصيرفة التشاركية.
- النوافذ التي تفتحها البنوك التقليدية لغرض الصيرفة الإسلامية، تسمى في النظام 02-20 بشباك الصيرفة الإسلامية، بينما تسمى في النظام 02-18 بشباك المالية التشاركية.
- النظام 02-20 يتضمن منتجا جديدا وهو حسابات الودائع، والتي لم تذكر في النظام 02-18.
- ينص النظام 02-20 على إنشاء هيئة للرقابة الشرعية تابعة لشباك الصيرفة الإسلامية، حيث لم ينص عليها النظام 02-18.
- نص النظام 02-20 على ضرورة الحصول على شهادة المطابقة لأحكام الشريعة، تسلم له من طرف الهيئة الشرعية الوطنية للإفتاء للصناعة المالية الإسلامية، حيث لم ينص عليها النظام 02-18.
- تضمن النظام 02-20 تعريفا لكل منتجات الصيرفة الإسلامية من خلال مواد مختلفة، بخلاف النظام 02-18 الذي لم يتضمن تعريفا لها.

### الفرع الثالث: منتجات الصيرفة الإسلامية في الجزائر

تعتمد البنوك التقليدية بشكل عام على مصدر تمويل واحد، وهو الأخذ والعطاء مقابل فائدة مضمونة دون الولوج في مخاطرة مع العميل، بخلاف المصارف الإسلامية فهي لا تنتهج نهج البنوك التقليدية في الأخذ والعطاء، وإنما لديها صيغ تمويلية تكون مصدر ربح لها وتكون مطابقة للشريعة الإسلامية، وسيتم تبين منتجات الصيرفة الإسلامية التي ذكرها النظام 02-20.

أ- **المنتجات التي تقوم على أساس تقاسم الأرباح:** وفي هذا النوع من المنتجات يكون المصرف الإسلامي أو النافذة الإسلامية المفتوحة في البنك التقليدي مشاركة للعملاء والهيئات في الربح والخسارة، وهذه المعاملات نادرة وقليلة في البنوك الجزائرية، ويشمل هذا النوع من المنتجات:

1- **المشاركة:** ويقصد بها في الفقه الإسلامي شركة العنان والتي هي: أن يشترك اثنان أو أكثر بمال معلوم من كل شريك بحيث يحق لكل منهما التصرف في مال الشركة، والربح بينهما بحسب الاتفاق والخسارة بقدر الحصة في رأس المال<sup>19</sup>، وقد أورد المشرع الجزائري تعريفا لها في النظام 02-20 على أنها: "عقد بين بنك أو مؤسسة مالية وواحد أو عدة أطراف، بهدف المشاركة في رأسمال مؤسسة أو في مشروع أو في عمليات تجارية من أجل تحقيق الأرباح"<sup>20</sup>.

2- **المضاربة:** وهي عقد بين طرفين، يكون أحدهما الممول (رب المال) أو (رب العمل) وهو الطرف الذي يقدم مبالغ مالية معينة (رأس مال المضاربة) إلى الطرف الآخر (المضارب) وهو الطرف الذي يقوم على إثر ذلك باستثمار رأس مال المضاربة في أحد المشاريع التجارية أو الأنشطة بناء على خبرته مقابل حصة محددة (متفق عليها سابقا) من الربح الناتج<sup>21</sup>، وعرفها المشرع الجزائري على أنها: "عقد يقدم بموجبه بنك أو مؤسسة مالية، المسمى مقرض للأموال رأس المال اللازم للمقاول الذي يقدم عمله في مشروع من أجل تحقيق أرباح"<sup>22</sup>.

ب- **المنتجات التي تقوم على أساس البيع:** وفي هذا النوع من المنتجات لا يدخل البنك شريكا مع العميل، وإنما تقوم هذه العمليات على أساس المداينة والبيع، فالبنك يبيع السلع ويسدد العميل أقساط الثمن تدريجيا، وهي الغالب في البنوك الجزائرية.

1- **المrabحة:** وتعني بيع السلعة بمثل الثمن الذي اشترت به مع زيادة ربح معلوم، ففيها يتم الاتفاق على التبايع بالثمن المعتبر أنه رأس المال، أي بسعر التكلفة زائد الربح بنسبة معينة من رأس المال، أو مبلغا محدد<sup>23</sup>، وعرفها المشرع الجزائري على أنها: عقد يقوم بموجبه البنك أو المؤسسة المالية ببيع لزبون

## إدارة السيولة في النوافذ الإسلامية من خلال منتجات الصيرفة الإسلامية وعلاقتها بالمقاصد المالية

سلعة معلومة، سواء كانت منقولة أو غير منقولة، يملكها البنك أو المؤسسة المالية، بتكلفة اقتنائها مع إضافة هامش ربح متفق عليه مسبقاً ووفقاً لشروط الدفع المتفق عليها بين الطرفين.<sup>24</sup> والمرابحة التي يقوم بها المصرف الإسلامي هي المرابحة للأمر بالشراء وهي: عقد يقصد به اتفاق يبيع بموجبه البنك الإسلامي للعميل بسعر التكلفة إضافة إلى هامش ربح متفق عليه أصلاً من نوع معين تم شراؤه وحيازته من قبل البنك الإسلامي بناء على وعد بالشراء من العميل قد يكون ملزماً وقد يكون غير ملزم.<sup>25</sup>

2- الإجارة: هي عقد لازم على منفعة مقصودة قابلة للبدل والإباحة لمدة معلومة بعوض معلوم، أو هي عقد يتم بموجبه تملك منفعة معلومة لأصل (عين) معلوم من قبل مالكها (المؤجر) لطرف آخر (المستأجر) مقابل عوض (أجر) معلوم لمدة معلومة<sup>26</sup>، وعرفها المشرع الجزائري على أنها: "عقد إيجار يضع من خلاله البنك أو المؤسسة المالية المسمى 'المؤجر' تحت تصرف الزبون المسمى 'المستأجر' وعلى أساس الإيجار، سلعة منقولة أو غير منقولة يملكها البنك أو المؤسسة المالية لفترة محددة مقابل تسديد إيجار يتم تحديده في العقد"<sup>27</sup>.

3- السلم: وهو بيع موصوف في الذمة ببدل يعطى عاجلاً<sup>28</sup>، حيث يعجل الثمن ويؤجل المبيع إلى وقت لاحق يكون محدداً، وعرفه المشرع الجزائري على أنه: "عقد يقوم من خلاله البنك أو المؤسسة المالية الذي يقوم بدور المشتري بشراء سلعة، التي تسلم له أجلاً من طرف زبونه مقابل الدفع الفوري والنقدي"<sup>29</sup>. ويكون تطبيق السلم بأن يقوم المصرف الإسلامي بتمويل الحرفيين وصغار المنتجين الصناعيين عن طريق بيع السلم، وهذه الطائفة من المنتجين هي الأولى بالرعاية والدعم الاقتصادي حيث تتوفر لديهم الخبرة والقدرة العملية على العمل والاستثمار وذلك عن طريق إمدادهم بالمال لإقامة وحدات إنتاجية صغيرة خاصة في المجال الصناعي والحرفي في مقابل الحصول على منتجاتهم أو بعضها وإعادة تسويقها<sup>30</sup>.

4- الاستصناع: وهو عقد على مبيع في الذمة شرط فيه العمل على وجه مخصوص بثمن معلوم<sup>31</sup>، وعرفه المشرع الجزائري على أنه: "عقد يتعهد بمقتضاه البنك أو المؤسسة المالية بتسليم سلعة إلى زبونه صاحب الأمر أو بشراء لدى مصنع سلعة ستصنع وفقاً لخصائص محددة ومتفق عليها بين الأطراف بسعر ثابت ووفقاً لكيفيات تسديد متفق عليها بين الطرفين"<sup>32</sup>.

المحور الثالث: إدارة السيولة في النوافذ الإسلامية.

### الفرع الأول: مفهوم النوافذ الإسلامية

يقصد بالنوافذ الإسلامية بشكل عام قيام المصرف الربوي بتخصيص جزء أو حيز في الفرع الربوي لكي يقدم الخدمات المصرفية الإسلامية إلى جانب ما يقدمه هذا الفرع من الخدمات التقليدية، ويهدف هذا الأسلوب أساساً إلى تلبية احتياجات بعض العملاء الراغبين في التعامل بالنظام المصرفي الإسلامي حتى لا يتحولوا إلى التعامل مع المصارف الإسلامية<sup>33</sup>، فالنافذة الإسلامية حيز تابع للبنك تعمل بشكل مستقل مع النوافذ التقليدية الأخرى في نفس المكان، وعرفها المشرع الجزائري بقوله " يقصد بشبّاك الصيرفة الإسلامية هيكل ضمن البنك أو المؤسسة المالية مكلف حصرياً بخدمات ومنتجات الصيرفة الإسلامية"<sup>34</sup>، فالمشرع الجزائري أطلق عليها اسم شبّاك وليس نوافذ، وإن اختلفت الأسماء فالمقصود واحد.

### الفرع الثاني: علاقة النافذة الإسلامية بالبنك التقليدي

حسب تعريف المشرع الجزائري لهذه النوافذ والشبائيك الإسلامية، فالنافذة الإسلامية لا تستقل جغرافياً عن البنك الأم، وإنما تكون موازية لبقية الهياكل التقليدية الأخرى، كما أن مهامها تختلف كلياً عن مهام هذه

الأخيرة، لأنها ستتعامل بالصيرفة الإسلامية التي نهض بها النظام 20-02، فكل البنوك العمومية الجزائرية على غرار بنك bna أو بنك bdl لم تفتح نوافذ مستقلة عن البنك الأم وإنما فتحتها داخل البنك. وقد أظهر النظام 20-02 كذلك شروط فتح هذه النوافذ الإسلامية على مستوى البنوك العمومية الجزائرية، ومن ثم أُلزم المشرع الجزائري البنك بإنشاء هيئة للرقابة الشرعية، وهذه الهيئة وإن كانت تابعة للبنك إلا أن عملها يكون مع النوافذ الإسلامية وليس الهياكل التقليدية الأخرى، وهذا ما بينته المادة 15 من النظام 20-02، كما بيّنت المادة 16 و17 و18 من ذات النظام أن هذه الشبايك والنوافذ الإسلامية تكون مستقلة إداريا وماليا ومحاسبيا عن الهياكل الأخرى للبنك، فيجب الفصل الكامل بين المحاسبة المتعلقة بالنافذة الإسلامية والمحاسبة الخاصة بالهياكل الأخرى، وبهذا تكون البيانات المالية بينهما واضحة ومستقلة، كما تضمن هذه الاستقلالية من خلال هيكل تنظيمي وإطارات مخصصين حصريا لذلك.

### الفرع الثالث: إدارة مداخل السيولة في النوافذ الإسلامية

لم يبين النظام 20-02 مصادر رأس المال التي به تُفتح النوافذ الإسلامية، وإنما اقتصر الحديث على شروط فتحها كالترخيص من البنك المركزي والحصول على شهادة المطابقة الشرعية للمنتجات التي تريد العمل بها، وبهذا نضع احتمالين اثنين حول مصدر رأس مال النافذة الإسلامية: **الاحتمال الأول:** أن رأس المال المخصص للنافذة الإسلامية هو من رأس مال البنك أو من أرباحه، ثم يثبت رأس المال للنافذة الإسلامية، ومن ثم تستقل ماليا عن البنك، وبعدها تبدأ عملية الصيرفة الإسلامية من مرابحات واستثمارات وغيرها.

**الاحتمال الثاني:** أن النافذة الإسلامية يتم إنشائها بدون رأس مال معين، مع انتظار الودائع من المتعاملين لتوظيفها في منتجات الصيرفة الإسلامية، وهذا الاحتمال مستبعد نوعا ما، لأنه لا يعقل أن تتأسس إدارة مصرفية مستقلة من دون رأس مال، ومن جهة أخرى لا يعقل أن تجني أرباحا من استثمارات متنوعة وأنت لا تملك رأس المال، وتنتظر الودائع، والتي أغلبها قد تكون تحت الطلب. وبهذا يمكن القول أن مداخل السيولة في النافذة الإسلامية، واستنادا على ما جاء به النظام 20-02 فهي تشمل:

**1- حسابات الودائع:** وتسمى بالودائع الجارية أو تحت الطلب، وهي المبالغ التي يودعها أصحابها في البنوك، ويحق لهم سحبها كاملة في أي وقت شاءوا دون أن يحصلوا على أي عائد أو فائدة<sup>35</sup>. في حين عرّفها المشرع الجزائري: بأنها حسابات تحتوي أموال يتم إيداعها في بنك من طرف أفراد أو كيانات، مع الالتزام بإعادة هذه الأموال أو ما يعادلها إلى المودع أو إلى شخص آخر معين، عند الطلب أو حسب الشروط المتفق عليها مسبقا<sup>36</sup>، وهذا النوع من الودائع هو الذي يشكل خطورة في إدارة السيولة، إذ أن النافذة الإسلامية قد توظف هذه الأموال في استثمارات معينة، ثم يأتيها طلب السحب المفاجئ لهذه الأموال، فتقع النافذة الإسلامية في عجز سيولة.

**2- الودائع في حسابات الاستثمار:** وهي الودائع التي يعهد بها أصحابها لغرض استثمارها، وعرّفها المشرع الجزائري: على أنها توظيفات لأجل، تترك تحت تصرف البنك من طرف المودع لغرض استثمارها في تمويلات اسلامية تحقيق أرباح<sup>37</sup>، وهذا النوع من الودائع غرضه الأساسي هو الاستثمار وتحقيق الأرباح، والعمل يكون شريكا للبنك في العملية الاستثمارية كالمشاركة والمضاربة، بل ولا يحق للبنك استثمار أموال المودع إلا بعد موافقة مكتوبة من طرف الزبون الذي يجيز لبنكه أن يستثمر ودائعه في إطار الصيرفة الإسلامية، وهذا ما نصت عليه المادة 20 من النظام 20-02، والعمل في هذه الحالة له الحق

إدارة السيولة في النوافذ الإسلامية من خلال منتجات الصيرفة الإسلامية وعلاقتها بالمقاصد المالية

في الربح وعليه تحمل الخسائر أيضا، خلافا للصيرفة التقليدية فالبنك ملزم بإرجاع قيمة الوديعة مع الفائدة خسر البنك أم ربح، وهذا النوع من الودائع هو الأنسب لإدارة سيولة ناجحة، لأن النافذة الإسلامية تدرك أن العميل لا يسحب أمواله إلا من خلال تقدم المشروع.

3- المخصصات والأرباح المتحصل عليها من منتجات الصيرفة الإسلامية.

#### الفرع الرابع: إدارة توظيف السيولة في النوافذ الإسلامية

ويقصد به المجال التي توظف فيه الأموال التي بحوزة النافذة الإسلامية، للحصول على الأرباح وتدوير المال في صيغ ومنتجات استثمارية تتعلق بالصيرفة الإسلامية حددها النظام 20-02 من خلال المادة 4، فأموال النافذة الإسلامية تكون مستقلة عن أموال البنك الأم كما جاء في المادة 17 و18 من ذات النظام، لذا فإن إدارة هذه الأموال لضمان ربح دوري يحقق سيولة لمواجهة السحب المفاجئ للودائع تحت الطلب السابقة الذكر يجب أن تكون مختلفة عن توظيفات أموال البنك الأم لاختلاف المبادئ بينهما، ومن ثم يمكن القول أن توظيف أموال النافذة الإسلامية يكون كالآتي:

- 1- إذا تعلق الأمر بالودائع في حسابات الاستثمار فأمرها واضح فهي تدخل ضمن المشاركة والمضاربة، وفق قاعدة الغنم بالغرم، فما كان من ربح وخسارة يتحمله الطرفان معا.
- 2- إذا كوّنت النافذة الإسلامية أموال نسبية من الأرباح وأصبح لديها سيولة متوفرة ففي هذه الحالة تعتمد على المرابحة والإجارة، فهما أفضل صيغ للتخلص من السيولة الفائضة.
- 3- أما ما يتعلق بحسابات الودائع أو ما تسمى بودائع تحت الطلب، فعلى إدارة النافذة الإسلامية أن تكون على حذر بشأن هذه الودائع، فقد تدخل بها في مشاريع طويلة الأجل فتقع في فخ نقص السيولة، وقد تعجز الأرباح عن تحقيق التوازن بينهما.

ويمكن تلخيص الجوانب التي يسمح بها النظام 20-02 لتوظيف السيولة في إطار الصيرفة الإسلامية، وهي صيغ التمويل الآتية:

- صيغ التمويل الإسلامي القائمة على أساس المشاركة: المشاركة - المضاربة.
- صيغ التمويل القائمة على أساس البيوع والمديونية: المرابحة - الإجارة - الاستصناع - السلم.

#### الفرع الخامس: نموذج إدارة السيولة في النافذة الإسلامية التابعة لبنك BNA

يعتبر البنك الوطني الجزائري BNA أول بنك عمومي يطلق الصيرفة الإسلامية، بتاريخ 04 أوت 2020، وزعت منتجات الصيرفة الإسلامية على (64) شبك موزع عبر التراب الوطني<sup>38</sup>، وجعل بوابة الكترونية ضمن موقعه الرسمي، وهي بعنوان الصيرفة الإسلامية ويمكن الدخول لها بموقع مستقل: (<https://www.bna.dz/financeislamique>)، وقسم البنك تعاملاته ضمن إطار الصيرفة الإسلامية مع ثلاثة جوانب: المؤسسات، الأفراد والمهنيين، وجعل لكل جانب معاملات محددة في إطار الشريعة الإسلامية.

أولا: جانب المؤسسات<sup>39</sup>: ويتعامل البنك مع المؤسسات بمعاملتين:

أ- الإجارة: ويقصد بها الإجارة المنتهية بالتملك، حيث يوم البنك بشراء معدات ومستلزمات تحتاجها المؤسسة لضمان سير نشاطها، ثم يقوم بتأجيرها لها بصيغة إجارة منتهية بالتملك، حيث تعود الملكية في الأخير للمؤسسة، ويتحصل البنك من خلال نافذته الإسلامية على أرباح دورية من ثمن الإجارة.

ب- حساب الاستثمار الإسلامي غير المقيد CIINR: وهذا الحساب يشبه ما عبر عنه المشرع الجزائري بالودائع في حسابات الاستثمار، والتي نص عليها من خلال المادة 11 من النظام 20-02، حيث تخضع

لمبدأ المضاربة، ويتحمل الطرفان الربح والخسارة، وفق قاعدة الغنم بالغرم، وإيداع المؤسسات لأموالها في النافذة الإسلامية التابعة للبنك يرفع من سيولة النافذة ويزيد من قدرتها على تمويل مشاريع استثمارية. **ثانياً: جانب الأفراد<sup>40</sup>**: ويتعامل البنك مع الأفراد بصيغ متنوعة:

أ- **منتجات التمويل**: وترتكز على صيغة واحدة من منتجات الصيرفة الإسلامية التي حددها المشرع الجزائري في المادة 5 من النظام 02-20، وهي المرابحة، ويمكن التعبير عن هذه الصيغة بالمرابحة للأمر بالشراء باعتبار أن النافذة الإسلامية التابعة للبنك لا تمتلك هذه المعدات في أصلها، وينقسم هذا النوع من المرابحة إلى: المرابحة لاقتناء سيارة - المرابحة العقارية - المرابحة لاقتناء تجهيزات.

ب- **الحسابات**: ويشتمل على ثلاثة أنواع:

1- **حساب التوفير الإسلامي**: وينقسم إلى:

- حساب التوفير الإسلامي بأرباح: وتخضع للاستثمار مع تحمل الربح والخسارة من الطرفين، وهي التي عبر عنها المشرع الجزائري بالودائع في حسابات الاستثمار ضمن المادة 12 من النظام 02-20.

- حساب التوفير الإسلامي بدون أرباح: وهي نفسها الودائع تحت الطلب التي لا يتحصل منها على فوائد، وقد ذكرها المشرع الجزائري في المادة 11 من النظام 02-20 بعنوان حسابات الودائع.

2- **حساب التوفير الإسلامي "للشباب"**: وهو لا يختلف عن القسم السابق حساب التوفير الإسلامي من حيث أنواعه؛ فهي نفسها، غير أنه موجه للشباب في مقتبل العمر، ويتنوع إلى:

- حساب التوفير الإسلامي "للشباب" بأرباح.

- حساب التوفير الإسلامي "للشباب" بدون أرباح.

3- **حساب الاستثمار الإسلامي غير المقيد CIINR**: يوضع لغرض المشاريع التمويلية ويأخذ أحكام المضاربة، وقد تحدثنا عنه في الجانب المتعلق بالمؤسسات.

**ثالثاً: جانب المهنيين<sup>41</sup>**: ويتعامل البنك بالصيرفة الإسلامية مع المهنيين بـ:

1- **حساب الاستثمار الإسلامي غير المقيد CIINR**: وقد سبق الحديث عنه وأنه يأخذ أحكام المضاربة.

2- **الإجارة**: وقلنا أنه يقصد بها الإجارة المنتهية بالتمليك، حيث يشتري البنك تجهيزات يحتاجها هؤلاء المهنيين في أعمالهم كأطباء مثلاً، ثم يوجرها لهم، لينتهي العقد بانتقال الملكية إلى المهني بدل البنك.

#### الجدول رقم 01: حركة السيولة في النافذة الإسلامية لبنك BNA

توظيفات للسيولة	مداخل للسيولة
1- استثمارات عن طريق المضاربة: فتوظف النافذة الإسلامية أموال المستثمرين، مع تقاسم الأرباح باتفاق والخسارة من الجانبين.	1- ودائع حساب الاستثمار الإسلامي الغير مقيد CIINR: والموجه للمؤسسات والمهنيين، فهي أموال تزيد من سيولة النافذة الإسلامية وقدرتها على توسيع المشاريع.
2- إجارة منتهية بالتمليك: من خلال شراء معدات وغيرها وإعادة تأجيرها لحين انتقال الملكية.	2- ودائع حساب التوفير الإسلامي بأرباح أو بغير أرباح: والموجه للأفراد.
3- مرابحة للأمر بالشراء: فيشتري البنك أجهزة ومعدات وغيرها ويبيعها للعميل بالتقسيط، مع هامش ربح متفق عليه.	3- ودائع حساب التوفير الإسلامي "للشباب" بأرباح.
	4- الأرباح الناتجة عن ودائع حساب الاستثمار الإسلامي غير المقيد CIINR.
	5- الأرباح الناتجة عن ودائع حساب التوفير الإسلامي بأرباح.
	6- الأرباح الناتجة عن ودائع حساب التوفير الإسلامي "للشباب" بأرباح.
	7- الأرباح الناتجة عن منتجات التمويل: المرابحة بأنواعها.
	8- الأرباح الناتجة عن الإجارة الموجهة للمؤسسات والمهنيين (الإجارة المنتهية بالتمليك)

المصدر: من إعداد الباحث

## خاتمة:

في ختام هذه الدراسة يمكن القول أنّ إدارة السيولة في النوافذ الإسلامية ليست بالأمر السهل، فهي تعدّ من المخاطر التي يلتزم البنك بوضع خطة محكمة لإدارتها لتجنب وقوع النافذة الإسلامية في مخاطر السيولة سواء من ناحية العجز أو الفائض.

## نتائج الدراسة

1. تتعدد طرق إدارة السيولة في البنوك العمومية الجزائرية إلى وجهين، أحدهما متعلق بأصل البنك التقليدي، والآخر متعلق بإدارة السيولة في النافذة الإسلامية.
2. إدارة السيولة في النوافذ الإسلامية لا بد أن تكون بطرق شرعية موافقة لما أقرته الشريعة الإسلامية في مقاصد المال، باعتباره أحد الكليات الضرورية الخمس.
3. لكي تكون إدارة السيولة في النوافذ الإسلامية ناجحة وفعّالة؛ لا بدّ من التوفيق بين مداخل النافذة الإسلامية وبين التوظيف الجيد لهذه المداخل، مع ضمان لأموال المودعين في حالة السحب المفاجئ فيما تعلق بالودائع تحت الطلب.
4. النافذة الإسلامية مرتبطة بالبنك جغرافياً ومنبثقة عنه، ولكنها مستقلة عنه مالياً وإدارياً ومحاسبياً، ولها كوادر بشرية خاصة بها.
5. أغلب منتجات النافذة الإسلامية تعتمد على المرابحة التي تشتمل على ضمان رأس المال، وتبتعد عن المخاطرة من مشاركات ومضاربات.
6. تتجنب النافذة الإسلامية الدخول في مشاريع استثمارية طويلة الأجل، مخافة الوقوع في السحب المفاجئ للأموال، خاصة فيما تعلق بالودائع تحت الطلب.

## التوصيات

1. تفعيل دور هيئة الرقابة الشرعية ليكون مستقلاً عن إدارة البنك، لضمان توافق إدارة السيولة مع مقاصد الشريعة المتعلقة بالمال.
2. دعم الصيرفة الإسلامية بقوانين ثابتة وواضحة تراعي خصوصية العمل المصرفي الإسلامي.
3. ضرورة جعل تكوين متخصص لتأهيل الموارد البشرية، يشتمل على التأهيل الشرعي والمحاسبي للعاملين في النوافذ الإسلامية، لضمان عدم الوقوع في المحذور الشرعي.
4. حث النوافذ الإسلامية على الدخول في مشاريع استثمارية من خلال المضاربة والمشاركة، وعدم الميل الكلي للمرابحات التي قد تؤدي إلى الوقوع في التورق المصرفي، لأنّ أغلب المتعاملين يريدون الحصول على المال وليس السلعة.
5. ضرورة بيان مصدر رأس المال الذي به تفتح النافذة الإسلامية.
6. العمل على تأسيس مصارف إسلامية مستقلة بكيانها، وتسهيل امتيازات لإنشائها، لتكون ذات إدارة سيولة مستقلة وواضحة.

## قائمة المصادر والمراجع:

### أ- كتب أصول الفقه والمقاصد:

- 1- أبو حامد الغزالي (توفي 505هـ)، المستصفي، تحقيق محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، ط1، 1993م.
- 2- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1992م.
- 3- الشاطبي (توفي 790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور، دار ابن عفان، ط1، 1997م.
- 4- الطاهر بن عاشور (توفي 1329هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق الحبيب بن خوجة، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، دط، 2004م.
- 5- عز الدين بن زغيب، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، مركز جمعة للثقافة والتراث، دبي، ط1، 2001م.

### ب- كتب الاقتصاد والاقتصاد الإسلامي:

- 1- أحمد بن عبد العزيز الثوري، إدارة السيولة في المصارف الإسلامية، دار كنوز اشبيليا، المملكة العربية السعودية، ط1، 2016م.
- 2- شعبان محمد علي، دور الهندسة المالية في تطوير الصيرفة الإسلامية، دار التعليم الجامعي، مصر، دط، 2019م.
- 3- عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة، دار النفائس، الاردن، ط6، 2008م.
- 4- غسان رباح، البنوك الإسلامية، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، ط1، 2018م.
- 5- فطوم معمر، استراتيجيات تطور صناعة التمويل الإسلامي في الجزائر، مجلة الاقتصاد والتنمية البشرية، المجلد5، العدد10.
- 6- فهد الشريف، الفروع الإسلامية التابعة للمصارف الربوية دراسة في ضوء الاقتصاد الإسلامي، طبعة تمهيدية.
- 7- محمد النجار وأخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، دط.
- 8- محمود المكاوي، الاستثمار في البنوك الإسلامية، دار الفكر والقانون، مصر، دط، 2013م.
- 9- محمود المكاوي، تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة في البنوك الإسلامية، دار الفكر والقانون، مصر، ط1، 2018م.
- 10- مصطفى أبو علجية، وعلاء بسيوني، المصرفية الإسلامية وصيغ التمويل والاستثمار، دار التعليم الجامعي، مصر، دط، 2022م.
- 11- المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة، مكتبة الملك فهد الوطنية، الكويت، دط، 1437هـ.
- 12- نزيه حماد، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، دار القلم، دمشق، ط1، 2008م.

### ج- الأنظمة التشريعية:

- 1- النظام رقم 02-18 المؤرخ في 04 نوفمبر 2018 الذي يتضمن قواعد ممارسة العمليات المصرفية المتعلقة بالصيرفة التشاركية، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 73 بتاريخ 09 ديسمبر 2018م.
- 2- النظام رقم 02-20 المؤرخ في 15 مارس 2020 الذي يحدد العمليات البنكية المتعلقة بالصيرفة الإسلامية، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 73 بتاريخ 15 مارس 2020م.

### د- مواقع إلكترونية:

- 1- الموقع الرسمي لبنك BNA: [//www.bna.dz](http://www.bna.dz)
- 2- الموقع الرسمي للنافذة الإسلامية لبنك BNA: [www.bna.dz/financeislamique](http://www.bna.dz/financeislamique)

- 1- المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية، دط، معيار السيولة رقم (44)، ص731
- 2- أحمد بن عبد العزيز الشثري، إدارة السيولة في المصارف الإسلامية، دار كنوز اشبيليا، المملكة العربية السعودية، ط1، 2016م، ص31.
- 3- أحمد بن عبد العزيز الشثري، إدارة السيولة في المصارف الإسلامية، م.ن، ص31.
- 4- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1992م، ص07.
- 5- أبو حامد الغزالي (توفي 505هـ)، المستصفي، تحقيق محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، ط1، 1993م، ص174.
- 6- ينظر: الشاطبي (توفي 790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور، دار ابن عفان، ط1، 1997م، ج1، ص108.
- 7- الشاطبي، الموافقات، م.ن، ج2، ص17-18.
- 8- الشاطبي، الموافقات، م.ن، ج1، ص31.
- 9- ينظر: عز الدين بن زغبة، مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، مركز جمعة للثقافة والتراث، دبي، ط1، 2001م، ص103-315.
- 10- أحمد عبد العزيز الشثري، إدارة السيولة في المصارف الإسلامية، م.س، ص55.
- 11- الطاهر بن عاشور (توفي 1329هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق الحبيب بن خوجة، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، دط، 2004م، ج2، ص382.
- 12- محمد النجار وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، دط، ج1، ص515.
- 13- شهاب أحمد العززي، إدارة البنوك الإسلامية، دار النفائس، الأردن، ط1، 2012م، ص11.
- 14- يوسف كمال محمد، فقه الاقتصاد النقدي، دار القلم، القاهرة، مصر، الطبعة 04، 2002م، ص160.
- 15- فطوم معمر، استراتيجية تطور صناعة التمويل الإسلامي في الجزائر، مجلة الاقتصاد والتنمية البشرية، المجلد5، العدد 10، ص276.
- 16- المادة 02 من النظام 02-20 المؤرخ في 15 مارس 2020 الذي يحدد العمليات البنكية المتعلقة بالصيرفة الإسلامية، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 73 بتاريخ 15 مارس 2020م.
- 17- ينظر النظام رقم 18-02 المؤرخ في 04 نوفمبر 2018 الذي يتضمن قواعد ممارسة العمليات المصرفية المتعلقة بالصيرفة التشاركية، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 73 بتاريخ 09 ديسمبر 2018م.
- 18- ينظر النظام رقم 02-20، م.س.
- 19- المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة، مكتبة الملك فهد الوطنية، الكويت، دط، 1437هـ، ص326.
- 20- المادة 6 من النظام 02-20، م.س.
- 21- غسان رباح، البنوك الإسلامية، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، ط1، 2018م، ص118.
- 22- المادة 07 من النظام 02-20، م.س.
- 23- محمود المكاوي، الاستثمار في البنوك الإسلامية، دار الفكر والقانون، مصر، دط، 2013م، ص189.
- 24- المادة 05 من النظام 02-20، م.س.
- 25- شهاب العززي، ادارة البنوك الإسلامية، م.ن، ص29.
- 26- شعبان محمد علي، دور الهندسة المالية في تطوير الصيرفة الإسلامية، دار التعليم الجامعي، مصر، دط، 2019م، ص274.
- 27- المادة 08 من النظام 02-20، م.س.
- 28- نزيه حماد، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، دار القلم، دمشق، ط1، 2008م، ص248.
- 29- المادة 09 من النظام 02-20، م.س.
- 30- محمود المكاوي، تمويل المشروعات الصغيرة والمتوسطة في البنوك الإسلامية، دار الفكر والقانون، مصر، ط1، 2018م، ص485.



- 31- مصطفى أبو علفية، وعلاء بسيوني، المصرفية الإسلامية وصيغ التمويل والاستثمار، دار التعليم الجامعي، مصر، دط، 2022م، ص167.
- 32- المادة 10 من النظام 02-20، م.س.
- 33- فهد الشريف، الفروع الإسلامية التابعة للمصارف الربوية دراسة في ضوء الاقتصاد الإسلامي، طبعة تمهيدية، ص14-15.
- 34- المادة 17 من النظام 02-20، م.س.
- 35- عثمان شبيب، المعاملات المالية المعاصرة، دار النفائس، الأردن، ط6، 2008م، ص265.
- 36- المادة 11 من النظام 02-20، م.س.
- 37- المادة 12 من النظام 02-20، م.س.
- 38- الموقع الرسمي لبنك BNA: <https://www.bna.dz>، تاريخ الدخول: 2022-09-16
- 39- ينظر: الموقع الرسمي للنافذة الإسلامية لبنك BNA: [www.bna.dz/financeislamique](http://www.bna.dz/financeislamique)، تاريخ الدخول 09-16-2022.
- 40- المرجع نفسه.
- 41- المرجع نفسه.

## دراسة وظيفية لظاهرة القصر في البلاغة العربية A functional study to the phenomenon of restriction in Arabic rhetoric

د/ صافي الدين لعباسة

Saffidine Lababsa

جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2

slababsa@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2023/04/17 تاريخ القبول: 2023/08/14

### المخلص:

يَتَّجِه هذا المقال للبحث في ظاهرة القصر عند البلاغيين العرب من حيث مفهومه وطرقه وأسواره البلاغية، ثم دراسته وظيفياً، مركزاً على مقاماته وبعده التداولي والوظائف التواصلية التي يؤديها، ودورها في تحديد بنياته، معتمداً في التحليل على المزج بين الشرح البلاغي والتفسير والتنظير الوظيفي، والهدف بيان وظيفية التفكير اللغوي العربي القديم وتقريبه من التفكير الحديث، والاستفادة منهما في حقول تعليم اللغة والترجمة، وتطوير النظرية العربية، وإثراء الوظيفية الحديثة.  
الكلمات المفتاحية: القصر؛ الوظيفة؛ البلاغة؛ المقام؛ التواصلية.

### Abstract:

This article intends to investigate the phenomenon of restriction among Arab rhetoricians in terms of its concept, methods, and rhetorical secrets, and then study it functionally, focusing on its situation, its pragmatic dimension, the communicative functions it performs, and its role in defining its structures, relying in the analysis on a combination of rhetorical explanation, interpretation, and functional theorizing, and the goal is a statement. The functionalization of ancient Arabic linguistic thinking and bringing it closer to modern thinking, and benefiting from them in the fields of language teaching and translation, developing Arabic theory, and enriching modern functionalism.

**Key words:** restriction; functionalism; rhetoric; situation; communicative.

### مقدمة:

اللغة في المقاربة الوظيفية أداة تسخر لتحقيق التواصل، وتأدية وظائف تبليغية معينة، وتقارب خصائصها البنيوية على هذا الأساس، أي القدرة التواصلية، ولا يكون ذلك إلا في إطار عوامل رئيسية ينتظمها الموقف الكلامي (المقام)، وتضم المتكلم والمستمع والأشياء، والتي تشكل المكون التداولي الذي يمدّ المكون التركيبي والدلالي بما يحتاجه لتركيب البنية اللغوية.

ولتحليل العبارات اللغوية يجب ربطها بسياقات مقامية تحكمها شبكة من العلاقات الاجتماعية المنظمة لمقاصد المتخاطبين، تضاف لها معرفة النسق اللغوي والمعارف السياقية، فيستحضر المتكلم/ السامع أثناء

إنتاجها أو فهمها كلّ هذه المعارف، ويقوم الرّمز اللّغوي على التّواؤم معها لتحقيق الكفاية التّفسيّريّة والتّواصلية لهذه العبارات.

والمطلّع على التّراث اللّغوي والبلاغي والأصولي العربي يجد قدرا معقولا من التّوافق مع هذا الطّرح الحديث، فقد عالج هؤلاء العلماء كثيرا من الطّواهر اللّغوية من خلال ربطها بسياقات مقامية، ولا يخفى علينا ما طرحوه من أوصاف بنيوية لظاهرة القصر وغيرها من الطّواهر المقامية التّداولية، والتي تعدّ وظائف تسند لأحد مكوّنات الجملة فتحدّد بنيوتها، فقصده الاختصاص مثلا كان من دواعي تقدّم المفعول به في جملة القصر في قوله تعالى: "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ"، كما ينصّ على هذا الرّمخشري، فقد فسّر بنية العبارة اللّغوية انطلاقا من المقام، ولاشكّ أنّ هذا الطّرح يؤكّد اشتراك أصحابه مع ما يقدمه الدّرس الوظيفي المعاصر من وجود ارتباط بين الخصائص البنيوية للعبارات اللّغوية ومقامها والأغراض التّواصلية التي تعمل على بلوغها.

وهذا ما أردت بحثه في هذا المقال، من خلال التّعريف بالقصر في البلاغة وطرقه وأساره، ومقارنته وظيفيا، مركزا على دور المقام في تحديد بنياته، وأهمّ وظائفه التّواصلية، معتمدا المزج بين شرح البلاغيين والمفسّرين وتنظير الوظيفيين في تحليل جمل القصر (آيات وعبارات لغوية)، بهدف تقريب الموضوع بمنظور الدّرس الوظيفي المعاصر، وبيان أهميّة الرّبط بين الفكرين في تطوير النّظريّة اللّغوية العربيّة وإثراء النّظريّة الحديثة، والاستفادة منه في تعليم اللّغة.

## 1- القصر عند البلاغيين:

### 1-1 تعريف القصر:

أ- لغة: من قَصَرَ؛ يَقْصُرُ قَصْرًا، يقول ابن فارس: (القاف والصاد والراء أصلان صحيحان، أحدهما ألاّ يبلغ الشّيء مده ونهايته، والآخر على الحبس، والأصلان متقاربان) (ابن فارس، 1979، 96)،<sup>1</sup> وَقَصَرْتُ الشّيءَ إذا حبسته، وقيل: من قَصَرَ الشّيءَ على كذا إذا لم يتجاوز به إلى غيره، جاء في جمهرة اللّغة: (والقصر من قولهم: كان ذلك قَصْرِي وقَصَارِي؛ أي ما اقتصرت عليه، وجارية مقصورة في خدرها أي محبوسة<sup>2</sup>، ومنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾ (الرحمان: 72)، أي (لا يخرجن، محبوسة في الخيام، محتجبة فيها لا يراها من غير من كان معهنّ في الخيام<sup>3</sup>).

وتعريف اللّغويين للقصر لغة بأنّه الحبس، هو تعريف اللفظ بأشهر معانيه، وقد يعبرون عنه بأنّه؛ عدم المجاوزة إلى غيره، وأنّه الحصر والإلزام، والمادّة اللّغوية شديدة الصّلة بالمضمون الاصطلاحي. والقصر والحصر والاختصاص دلالاتها متقاربة، فالحصر: الضيق، حَصْرَهُ يَحْصُرُهُ حَصْرًا؛ ضيق عليه وأحاط به<sup>4</sup>، والاختصاص: الإنفراد، حَصَّهُ بالشّيء يَحْصُهُ حَصًّا وحُصُوصًا: أفرده به دون غيره، ومثلها في المعنى إْحْتَصَّ وتَحَصَّصَ إذا انفرد<sup>5</sup>.

ب- اصطلاحا: تخصيص شيء بشيء، أو تخصيص أمر بأمر آخر بطريق مخصوص، ويقال له أيضا: إثبات الحكم المذكور ونفيه عمّا عداه، والشّيء الأوّل هو المقصور، والشّيء الثّاني هو المقصور عليه، كما أنّ في كلّ إسناد مسندا ومسندا إليه<sup>6</sup>، كتخصيص زيد بالقيام في قولنا: ما قائم إلاّ زيد، وجاء في الأطول أنّه: جعل بعض أجزاء الكلام مخصوصا بالبعث بحيث لا يتجاوز، ولا يكون انتسابه إلاّ إليه بطريق مخصوص<sup>7</sup>، فإذا قلت: شرب زيد لبنا؛ كان تركيبا مرسلا خاليا من الاعتبارات، وليس فيه شيء وراء ذلك، فإذا قلت: إنّما شرب زيد لبنا، أو ما شرب زيد إلاّ لبنا؛ أفاد الكلام شيئا زائدا عن مجرد الإثبات؛ وهو أنّه لم يشرب سواه، قصر الشّرب على اللّبن، وأنّه لم يتجاوز به إلى غيره، فشرّب زيد مقصور ولبن مقصور عليه،

وعلى هذا فالقصر ينتظم حكمين في وقت واحد، إثبات الحكم المذكور ونفيه عن غيره، فكأن جملة القصر تنحلّ - في المعنى - إلى جملتين وتغني غناءهما في المعنى العام، والمقصود؛ أنّ فيها حكما واحدا؛ يتضمّن الإثبات القسدي والنفي التبعي، وليس المقصود إفادة حكمين، فشهادة التوحيد فيها الإثبات قصدا وإن انبنى على نفي لكل ما سوى المقصور عليه<sup>8</sup>.

وتحديد المقصور والمقصور عليه وإن بدا سهلا، ففيه حقائق دقيقة ذات أثر في تغيير المعنى، فقله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ...﴾ (آل عمران: 144)، قَصَرَ مُحَمَّدًا عَلَى الرِّسَالَةِ، فمحمّد مقصور، والرّسالة مقصور عليه، بمعنى: أنّه ليس بشاعر، ولا كاهن، ولا إله لا يموت...  
**1 - 2- أركان القصر:** ثلاثة هي: طرفا القصر، والأداة وتسمّى طريق القصر أو أسلوب القصر.

#### أ - الطرفان:

**المقصور:** وهو الشّيء الأوّل المخصّص، ويمكن أن نعرّفه بأنّه: الحكم الذي نريد أن نقصره على المقصور عليه، وهو الذي خصصته بغيره وقصرته عليه.

**المقصور عليه:** الشّيء الثاني المخصّص به، وهو: ما ينحصر به الحكم، أو الذي خصصت به غيره، ولا بدّ أن يكون أحدهما صفة والآخر موصوفا، وهذا اقتضاء عقليّ، لأنك أثبت أحدهما للآخر، وأحد طرفي الإثبات صفة، فقد يكون المقصور صفة والمقصور عليه موصوفا.

**ب أداة القصر:** وستأتي في طرق القصر، وقد يُسمّى القصرُ بالحصر فيكونُ المقصورُ محصوراً والمقصورُ عليه محصوراً فيه.

**1- 3 طرق القصر:** هي الوسائل التي تحدث في الأسلوب هذه الخصوصية، من تركيز جملتين في جملة؛ إحداهما مثبتة، والأخرى منفيّة؛ وهي:

**1-3-1 - القصر بالنفي والاستثناء (المفرغ):** يكون النفي بلا أو إحدى أدواته كأيّسَ وما وإن ولم، والاستثناء بإلا أو إحدى أخواتها، سواء ذكرَ المستثنى منه (بلفظ العموم كشرط، وإلا فلا قصر فيه) نحو: ما جاءني أحد إلا زيد، أم لم يذكر؛ نحو: ما جاءني إلا زيد؛ فإنّ الغرض منه النفي ثمّ الإثبات المحققان للقصر، وليس الغرض منه تحصيل الحكم فقط، وإلا لقليل: جاءني زيد، وأمّا الاستثناء من الإثبات أي من الإيجاب ليس القصد فيه إلى الحصر بل إلى تصحيح الحكم؛ أي أنّ الغرض منه الإثبات، والاستثناء قيد، نحو: جاء القوم إلا زيدا، فهذا لا يُفيدُ القصرَ بخلاف: ما جاء إلا زيد؛ فإنّ المقصود منه قصر الحكم على زيد؛ لا تحصيل الحكم فقط<sup>9</sup>.

والمقصور عليه هنا ما بعد أداة الاستثناء؛ صفة أو موصوفا، قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: 62)، ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾ (إبراهيم: 10)، ويكون الاستثناء بغير (إلا) أيضا، كقولك: لم يبق سواك نلوذ به.

والنهي فرع النفي، كقوله تعالى في وصايا إبراهيم لبنينه: ﴿يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: 132)، أي لا تموتنّ على حال من الأحوال إلا على حال الإسلام<sup>10</sup>، ويأتي الاستفهام أيضا بمعنى النفي وإلا؛ قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ (البقرة: 130)، قصر الرّغبة عن ملة إبراهيم على السفهاء لا تتعدّاهم إلى غيرهم من العقلاء، و(من) استفهاميّة متضمّنة معنى النفي، والمعنى: لا يرغب عنها إلا من سفه نفسه وأذلّها، واستخفّ بها<sup>11</sup>، وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ تَرَبُّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسُنَيْنِ﴾ (التوبة: 52).

وقد يكون النفي ضمنياً بأن يكون في مادة الفعل معنى النفي، وأن يكون مقصوداً مصححاً للتفريغ، ومنه الفعل أبي؛ كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (التوبة: 32)، المقصور: إباء الله تعالى والمقصور عليه: إتمام النور، قصر صفة على موصوف، ويأبى بمعنى لا يريد لأنها وقعت في مقابل "يريد"<sup>12</sup>.

وقد يدلّ الأسلوب على النفي دون فعل؛ كقوله تعالى - على لسان يعقوب عليه الصلاة والسلام: ﴿قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُوا مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ﴾ (يوسف: 66)، والمعنى لن أرسله معكم حتى تقسموا لا تمتنعون من الإتيان به في كل حال إلا حال كونه محاطاً بكم أو إلا لعلّة الإحاطة، والاستثناء هنا دلّ عليه الأسلوب لتصحيح التفريغ<sup>13</sup>.

**1- 3- 2 - القصر ب (إنما):** دلالة (إنما) على القصر وضعيّة، تفيد الإثبات والنفي حملاً على النفي والاستثناء، وأصلها (إن) المؤكدة التي تفيد الإثبات و(ما) النافية الكافية، ويكون المقصور عليه مؤخراً وجوباً؛ قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: 28)، فالمقصور خشية الله سبحانه وتعالى والمقصور عليه: العلماء، قصر صفة.

وأما مثل إنما المكسورة محمولة عليها حمل الفرع على الأصل، قد تفيد القصر؛ كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ (الأنبياء: 108)، تفيد التأكيد قطعاً، والقصر لاقتضاء المقام<sup>14</sup>، وربما لا يقتضي المقام القصر فلا تفيده؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ﴾ (ص: 24)، فقد فسره الزمخشري بقوله: ابتليناه لا محالة<sup>15</sup>.

**1- 3- 3 - القصر بحروف العطف:** العطف ب (لا) و(بل) و(ولكن)، دلالته على القصر نصيّة، أي أنّ الجملة تنصّ على النفي والإثبات معاً، بخلاف الطّرق الأخرى التي يفهم فيها النفي بالفحوى أو بالمفهوم، أو ضمنياً.

فإن كان العطف بلا؛ كان المقصور عليه مقابلاً لما بعدها؛ نحو: الأرض متحركة لا ثابتة، وإن كان ببل أو لكن؛ كان المقصور عليه ما بعدها؛ نحو: ما الفخر بالنسب بل بالقوى، وما الأرض ثابتة لكن متحركة. ولا يتحقق القصر عن طريق العطف ب (لا، بل، لكن) إلا بتوفّر شروط في كلّ أداة؛ وهي:

أ- يشترط في (لا) أن لا يعطف بها إلا بعد الإثبات، وأن يكون معطوفها مفرداً وغير داخل في عموم ما قبلها؛ وأن لا تقترب بعاطف؛ ولا يصحّ جمعها مع النفي والاستثناء، إلا إذا سبقها واو العطف فتكون لتأكيد النفي عن الثاني، ويصحّ جمعها مع (إنما)، فيقال: إنّما الأمم الأخلاق لا الرذائل، لأنّ النفي في إنّما ضمني لا صريح<sup>16</sup>.

ب- واشترط في القصر ب (بل) و(لكن) أن تسبقا بنفي أو نهي، وأن يكون المعطوف بهما مفرداً، وأن لا تقتربا بالواو، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزِّقُونَ﴾ (آل عمران: 169)، المنفي "أمواتاً" والمثبت "أحياء"، وإذا وقعتا في حيّز الأمر أو الإثبات؛ نحو: اضرب زيدا بل عمراً، أو عطفنا جملة على جملة، لا تفيدان القصر<sup>17</sup>، وهناك من جوز دخول الواو على لكن في إفادة القصر وأجاز أن يكون معطوفها جملة<sup>18</sup>، كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (الأحزاب: 40)، يفيد نفي أبوة محمد "لزيد وإثبات الرسالة له، وهو قصر قلب كما يقول الدسوقي لأنّ (المشركين - لعنة الله عليهم- كانوا يعتقدون فيه الأبوة لزيد ونفي الرسالة فقلب المولى عليهم اعتقادهم)<sup>19</sup>.

1-3-4 - القصر بتقديم ما حقه التأخير: هو أوسع الطرق انتشاراً، يتعلّق بالمسند إليه والمسند وما يتعلّق بهما، ودلالته على القصر تكون بوساطة الفحوى وحكم الذوق<sup>20</sup>، وهنا يكون المقصور عليه هو المقدم؛ قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاحة: 5)، المقصور: العبادة والاستعانة والمقصور عليه: إِيَّاكَ، قصر صفة على موصوف قصرًا حقيقيًا، أي نخصّك بالعبادة فلا نعبد غيرك، ونخصّك بالاستعانة فلا نمدّ يدا لسواك، وفصل بعض العلماء مباحث التقديم وجعلها طرقاً؛ كتقديم المسند إليه وتقديم المسند، وتقديم المتعلقات، كلّ واحد منها طريق، وهكذا حتّى صار عددها أربعة عشر طريقاً<sup>21</sup>.

1-3-5 - القصر بضمير الفصل: ضمير يقع بين المبتدأ والخبر، أو ما أصله المبتدأ والخبر؛ ويكون بصيغة المرفوع؛ يطابق ما قبله في النوع (المتكلم والمخاطب والغائب)، يسمّيه البصريون فصلاً؛ لأنّه فصل الاسم الأوّل عمّا بعده، وأذن بتمامه، فلم يبق منه بقية من نعت ولا بدل إلاّ الخبر، ويسمّيه الكوفيون عماداً (دعامه)؛ كأنّه عمّد ودعم الاسم الأوّل، وقوّاه بتحقيق الخبر بعده<sup>22</sup>، حتّى لا يسقط عن الخبريّة؛ كقوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (البقرة: 5)، وقوله: ﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا شَعْبِيًّا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ﴾ (الأعراف: 92).

1-3-6 - القصر بتعريف الطرفين بـ (ال): التعريف باللأم الجنسيّة، ويكون للمبتدأ أو للخبر أو لهما، ويفيد القصر من وجوه؛ هي:  
أ - قصر جنس المعنى على المخبر عنه لقصد المبالغة؛ فقولك: (محمّد الشجاع)، يفيد جنس الشجاعة، يعني أنّه ليس شجاعاً سواه، وكقوله تعالى: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (البقرة: 137)، المقصور: السميع العليم، والمقصور عليه: هو قصر صفة على موصوف.

ب - قصر الجنس حقيقة لعدم وجود معنى الجنس في غير ذلك المقصور عليه؛ نحو: زيد الأمير.  
ج - قصر الخبر على المبتدأ؛ لا باعتبار ذاته بل باعتبار القيد؛ (من وصف أو حال أو ظرف)، نحو: (هُوَ الرَّجُلُ الْكَرِيمُ)، أي انحصرت الرجوليّة الموصوفة بالكرم فيه، ونحو: (هُوَ السَّائِرُ رَاكِبًا)، انحصر فيه السير بحال الركوب، وذكر عبد القاهر أنّ الخبر إذا كان اسماً موصولاً قد يفيد الاختصاص<sup>23</sup>؛ كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ (المؤمنون: 78)، وإذا عرّف كلا الجزأين باللأم؛ نحو: الدّين النّصيحة، فالأظهر قصر المبتدأ على الخبر<sup>24</sup>.

#### 1-4-4 أقسام القصر:

1-4-4-1 باعتبار طرفيه: لما كان الكلام إمّا ذاتاً أو معنى، موصوفاً أو صفة، قسّم البلاغيون القصر من حيث الطرفين إلى:

أ- قصر الموصوف على الصّفة: بتقديم الموصوف على الصّفة، بأن لا يتجاوزها إلى صفة أخرى، ويجوز أن تكون تلك الصّفة لموصوف آخر؛ نحو: مَا زَيْدٌ إِلَّا كَاتِبٌ؛ أي لا صفة له غيرها، فزيد مقصور موصوف؛ وكاتب مقصور عليه صفة<sup>25</sup>.

ب- قصر الصّفة على الموصوف: بأن لا تتجاوزه إلى موصوف آخر ويجوز أن يكون لذلك الموصوف صفات أخرى؛ نحو: إِنَّمَا السَّعَادَةُ لِلْمُتَّقِينَ؛ فـ "السّعادة" مقصور وهي صفة و"المتّقين" مقصور عليه وهو موصوف<sup>26</sup>.

1-4-4-2 - باعتبار الحقيقة والواقع (من حيث المنفي): بالنظر إلى المنفي؛ قد يكون عامّاً، يشمل كلّ من عدا المقصور عليه المذكور، وقد يكون خاصّاً؛ فيشمل فئة خاصّة من حيث اعتقاد المخاطب أنّه مقصور على هذا أو هذا أو هما معاً<sup>27</sup>، وعليه فهو قسمان:

أ- **حقيقي:** إذا كان المنفي عامًا شاملاً في الواقع الخارجي أو في نفس الملقى، وهو أن يختص المقصور بالمقصور عليه بحسب الحقيقة والواقع، أي يكون النفي فيه متوجّهاً إلى كلّ ما عدا المذكور<sup>28</sup>؛ نحو قول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد: 19)، بقصر صفة الألوهية على الله سبحانه وتعالى، بمعنى نفي كل فرد من الآلهة ثم حصر ذلك المعنى فيه تبارك وتعالى.

ثم نظر البلاغيون لهذا النفي من جهة مطابقته للواقع الخارجي، أو بنائه على دعوى المتكلم، فحين يكون المنفي عامًا شاملاً مطابقاً للواقع الخارجي مطابقة تامة؛ يسمّى القصر تحقيقياً، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا...﴾ (الشورى: 51)، قصر تكليم الله سبحانه وتعالى للبشر واتّصاله بهم على هذه الطّرق قصراً تحقيقياً، نفيًا لكلّ ما يمكن أن يزعم من الاتّصال بالملا الأعلى، ومقابلته غير التّحقيقي، أو التّحقيقي على سبيل المبالغة؛ ويسمّى مجازياً، أو ادّعائياً في غير القرآن الكريم، وذلك حين يكون في الواقع ما يقابل المثبت، ولكن أعرض عنه لقلة جدواه في بناء المعاني، فالنسبة المفادة من الكلام لا تطابقها النسبة الخارجية مطابقة دقيقة لأنّ فيها فضل تزيّد ومبالغة، كقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرِقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ (المائدة: 25)، والقصر حقيقي ولكنّه غير تحقيقي، لأنّ الآيات السابقة وضحت أنّ ثمّ رجلين من بني إسرائيل كانا مع موسى وهارون: ﴿قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا...﴾ (المائدة: 23)، لكن موسى أمر الجماعة العاصية فلم يُعن بذكر الرجلين<sup>29</sup>. والله تعالى أعلم.

ب- **إضافي:** وهو أن يختصّ المقصور بالمقصور عليه لا حقيقة بل بالقياس إلى شيء آخر معيّن، فيكون الاختصاص فيه بحسب الإضافة إلى شيء معيّن<sup>30</sup>، وينقسم هذا القصر باعتبار حال المخاطب إلى ثلاثة أقسام:

**الأول: قصر الأفراد؛** إذا اعتقد المخاطب الشّركة بين المقصور عليه وما يقابله، أي شركة صفتين في موصوف واحد، أو موصوفين في صفة واحدة، فيأتي القصر لإفراد المقصور بالمقصور عليه، ونفي الشّركة<sup>31</sup>؛ قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ (البقرة: 83)، حوّل بها اليهود لأنهم نسوا ما أخذ عليهم، واتّخذوا العجل فأشركوا مع الله سبحانه وتعالى غيره في العبادة، فنفي الأسلوب العبادة عن غيره، وأفردها لذاته العليا<sup>32</sup>.

**الثاني: قصر القلب؛** إذا اعتقد المخاطب عكس الواقع، أي: يخاطب به من يعتقد إثبات الحكم لغير من أثبتته المتكلم له؛ من صفة أو موصوف، وسمّي هكذا لقلبه معتقد وحكم المخاطب وتبديله؛ نحو: مَا مُجْتَهَدٌ إِلَّا أَحْمَدُ، ردّاً على من اعتقد أنّ المجتهد غيره<sup>33</sup>.

**الثالث: قصر التّعيين؛** يخاطب به من تساوى عنده الأمران فلم يحكم بإثبات الصّفة لواحد بعينه؛ ولا لواحد بإحدى الصّفتين بعينها، وسمّي هكذا لتعيينه ما هو غير معيّن عند المخاطب؛ نحو: مَا ذَكِيٌّ إِلَّا حُسَيْنٌ، خطاب لمن تردّد بين ذكائه وأخيه حسن مثلاً<sup>34</sup>.

**5-1 الأسرار البلاغية للقصر:** يحدث القصر في الأسلوب مزايا بلاغية وجمالية تتلاءم والحال التي اقتضت هذا الطّريق؛ منها:

- تداخل النفي والإثبات في القصر يجعله مركزاً، ذا إشعاع وظلال، وقوة وحسم ومبالغة في الحكم لأنّه توكيد فوق توكيد.

- دلالة القصر قطعياً لا احتمالية؛ "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ"، "اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ"، ويعدّ من ضروب الإيجاز ومن أهمّ أركان البلاغة، وجملة تقوم مقام جملتين: مثبتة ومنفية، وقيمتها تظهر في الأداء والإبانة والتّعبير

المحكمة في مقامات لا ينهض بها سواه، ويحدّد المعاني تحديدا كاملا، لذا كثيرا ما يستفاد منه في التعريفات العلمية وغيرها.

- إذا اختصت الشيء بحكم يعني أنك نفيت عنه باقي الأوصاف التي تتوهم وتنافي ذلك الحكم، ولا تنفي ما ليس من ذلك الحكم، فقولك: "مَا زَيْدٌ إِلَّا قَائِمٌ"، تنفي عنه الجلوس والاضطجاع والاتكاء وما شاكل ذلك، ولا تنفي أن يكون أسود أو أبيض أو طويلا أو قصيرا أو عالما أو جاهلا، وكذلك لا تنفي أن يكون في الدنيا قائم سواه، وإنما تعني: ما قائم حيث نحن.

- لطرق القصر عامة أغراض بلاغية كثيرة؛ منها: الوعد والوعيد، الزجر والتفريع، التخويف والتّهوين، التحقير والتوبيخ، التنبية والتذكير، الاستهزاء والعتاب، الترهيب والترغيب، وغيرها.

- ليس كلّ كلام بـ"ما وإلا" يصلح فيه "إنما"، فإذا قلت بدل: إِنَّمَا هُوَ دِرْهَمٌ لَا دِينَارٌ/ مَا هُوَ إِلَّا دِرْهَمٌ لَا دِينَارٌ، لم يكن شيئا، فجعل "ما وإلا" في معناها يسقط الفرق وما يبني عليها<sup>35</sup>.

- القصر بالتقديم يجمع بين التخصيص وأغراض أخرى كالاهتمام ومراعاة نظم الكلام، وفي ذلك مراعاة لجانب اللفظ والمعنى، فالاختصاص أمر معنوي، والنظم أمر لفظي وعلى هذا قوله تعالى: ﴿خُدُوهُ فَغُلُّوهُ﴾ (30) ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلْوُهُ (31) ﴿(الحاقة: 30-31)﴾، فبالتقديم يحصل الأمران جميعا<sup>36</sup>، ولا تزامم بينهما.

## 2- دراسة وظيفية لظاهرة القصر:

يتميز الاتجاه الوظيفي عن غيره باعتباره اللغة وسيلة تستخدم للتواصل والتبليغ، ودراستها تكون بالربط بين النظام اللغوي والمكون التداولي المتمثل في المقام، والذي يعدّ مكونا أساسيا في بنية العبارة، مضافا إلى المكون التركيبي والدلالي والصوتي، واتخذ هذا المكون وضعاً قاعدياً له أسبقية على باقي المكونات، لأنه يسهم في إمداد العبارة بما تحتاجه لتحقيق الكفاية التفسيرية والتواصلية<sup>37</sup>، وله دور في إنتاج العبارة وتفسيرها، فالعبارة ليست مجرد قواعد لغوية معيارية صرفة، بل بنية مرتبطة بشروط الاستعمال والتداول، وإذا كان المتكلم يملك خيارات متعددة ضمن نظام لغته؛ فإنه يختار النظام الذي يقدم من خلاله ما يريد قوله مراعي المقام، فالخيارات الممكنة ليست مترادفة، لأنّ كلّاً منها يركّز على جانب معيّن<sup>38</sup>، ولهذا يجب دراسة ظواهر اللغة بوصفها كلاما مستعملا من قبل شخص معيّن في مقام معيّن، موجّه إلى مخاطب معيّن، لأداء غرض معيّن<sup>39</sup>، وبهذا يكون ربط البنية اللغوية بالمقام والوظيفة التواصلية أهمّ ما يميّز المقاربة الوظيفية، ويمكن تطبيق ذلك على أبنية القصر المتعددة والمرتبطة بمقامات ووظائف معيّنة، نجملها فيما يلي:

### 2-1 مقامات بنيات القصر وبعدها التداولي: يقصد بالمقام مجموع العلاقات والملابسات والظروف،

وكلّ ما يشترك بين المرسل والمتلقّي من شروط خارجة عن القول، ومكان التفاعل، والقول اللغوي وغير اللغوي، وأسباب النزول... ويعرف بسياق الحال.

تستعمل تراكيب القصر عموما في طبقات مقامية يعتقد فيها المخاطب أن مجموعة ما من الدوات تتقاسم خاصية ما، أو يعتقد أنّ تلك الخاصية لا تتّصف بها إلا ذات واحدة، أو ليرفع المتكلم انطلاقا من معتقده وهّم المخاطب بقصرها على واحدة دون غيرها، وبهذا المعنى يكون القصر وسيلة للردّ على من يعتقد أنّ مجموعة من المعلومات كلّها واردة، بينما المذكور منها واحدة فقط<sup>40</sup>، وفيما يلي تفصيل لها:

### 2-1-1 - مقام القصر بالنفي والاستثناء: بنية النفي والاستثناء تكثر في مقامات الإنكار لدى المخاطب

أو التي يجدّ الإنكار فيها<sup>41</sup>، كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْفِئَلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ...﴾ (البقرة: 143)، المقصور: الجعل، والمقصود عليه: علم من يتّبع الرسول ممّن ينقلب



على عقبيه، قصر موصوف على صفة، فلما أمر الله تعالى نبيه "بتحويل القبلة؛ أنكر اليهود ذلك ونسبوه إلى السفه، لأنّ النسخ عندهم باطل، فجاء القرآن ليبطل ادّعاءهم، ويبيّن أنّ في هذا التّحويل امتحان ليعلم من يتّبع الرّسول في أمر التوجّه ممّن يرتدّ، بعدم تقبّل الأمر وإنكاره"<sup>42</sup>.

وقد تأتي في مقامات منزلة المنكر أو المجهول، ونجد ذلك في الوصف الغيبي الخارق؛ أو الجزء الخاصّ أو وصف حال مثيرة، أو تصوير لدقائق حال المتكلم من البشر؛ من ذلك قوله تعالى في وصف مشاهد من العذاب للذين يكتمون العلم متكسبين به ثمنا قليلا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَسْتُرُونَ بِهِ نَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة: 174)، جاء الأسلوب بالنفي والاستثناء دفعا لكل إنكار وتلاعب، لمن باع آخرته بقليل متاع، وزمن الجملة حالي دالّ على المآل، فهو أت تغليظا ووعيدا<sup>43</sup>.

والنفي متنوع كثير الدلالات؛ لكل أداة جرسها الخاصّ ودلالاتها المعينة المناسبة للتّركيب، فلا يجوز أن تحلّ أداة محلّ أخرى بلاغة، حتّى وإن تشابهتا دلالة، ف "ما" تفيد التوكيد، و "إن" أكثر توكيدا لشبهها بـ "إن" المخففة من الثّقيلة، ولهذا تأتي في المقامات التي هي أكثر توترا؛ نحو قوله تعالى: ﴿إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ (فاطر: 23)، ما عليك إلا الإنذار وأما الأسماع فليس من وظائفك ولا حيلة لك إليه في المطبوع على قلوبهم<sup>44</sup>، و (لن) لتأكيد النفي في المستقبل القريب ومقطعها المغلق دالّ على هذا القرب وقصور معنى النفي فيها، وقد تفيد الاستمرار بالقرينة؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا...﴾ (التوبة: 51)، و (لا) عامّة الدلالة، وتتعيّن دلالتها بمدخولها؛ فإذا دخلت على المستقبل جعلته بعيدا منفيًا، تناسبا مع ألفها الذي يمتدّ بها الصّوت، فأذن امتداد جرسها بامتداد معناها؛ كقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَيُكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: 193)، و (ليس) تضاعف النفي، وتنفي الحال وقد تنفي غيره؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَيْمَمُوا الْحَبِيبَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِأَخِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ...﴾ (البقرة: 167)، وقوله: ﴿لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ﴾ (هود: 16)، لنفي المستقبل، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ﴾ (الغاشية: 6)، لنفي الجنس، و (لم) بمقطعها المغلق للنفي والجزم والقلب، تدخل على المضارع فتقلب معناه إلى الماضي<sup>45</sup>، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِئْتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: 23).

**2-1-2 - مقام القصر بإنما:** (إنما) أداة رقيقة لا تكون إلا في المواقف الهادئة دون جلبة، تفيض على الشّيء الغريب غير المألوس، فتصيره أليفا مأنوسا؛ قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمِرتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا...﴾ (النمل: 91)، وقد تنصّر حقيقة أو حكمة أو مثلا، يمثّل خلاصة الوعي وصدق التجربة الإنسانية، وتمتصّ برفق ثورة الغضب وتربت على كتف المخاطب في لين ومودّة وتودّة، وتمسح ضغينة نفسه فتذهبها، كآية هابيل، قال تعالى: ﴿قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ (المائدة: 27)، فردّ عليه بثقة وحلم، وسلك في ذلك مسلك التعريض حذرا من غضبه الشّيطاني، ثمّ دعاه دعوة رقيقة إلى التّقوى عساه يفيء إلى ربّه، ليهدأ غضبه ويردّه إلى الهدى، وما أفلح<sup>46</sup>.

كما تستعمل في مقام الردّ على من اعتقد نفي ما أثبتّه أو منزلّ هذه المنزلة، ولا تصلح حين لا يكون هناك مخاطب له هذا الموقف، إذ لا تكون ابتداء؛ كقوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصَلِحُونَ﴾ (البقرة: 11)، قصر موصوف على صفة، ردّا على قول من قال لهم: لا تفسدوا... فردّوا عليهم بقصر القلب، واختير في كلامهم الحرف إنمّا؛ لأنّه يخاطب به مخاطب مصرّ على الخطأ، وهو أمر معلوم عندهم، وجعلت جملة القصر اسميّة لتفيد أنّهم جعلوا اتّصافهم بالإصلاح أمرا ثابتا دائما<sup>47</sup>.

ووضع (ما وإلا) في مواقف كهذه بدل إنمّا، لا يفيد بالعرض، وقد تأتي إنمّا في مقامات يأتي فيها النفي والاستثناء؛ في الإنكار والجدل، والفرق أنّ السياق بأنمّا هادئ ونبرة الكلام منخفضة؛ دلالة على أنّ هذه الأمور واضحة عند العقلاء، ولا ينبغي أن تكون موضع إنكار<sup>48</sup>؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ (النساء: 171).

**1-3 - مقام القصر بالتقديم:** تقديم ما حقه التأخير يستخدم في مقامات فيها إهانة وتحقير، أو تعظيم وتقخير، وليس فيه تلك الأسرار التي في (إنمّا) والنفي والاستثناء، فهو قصر يجيء بمعونة السياق، وليس هذا قدحا فيه، وإنمّا هو تحديد ملامح هذا الطريق الذي تقتضيه مقامات لا يسدها غيره، حيث لا تكون الحقيقة المخبر بها ممّا يجهله المخاطب، ولا ممّا يعلمه، كما هي في (إنمّا) والنفي والاستثناء، والمقامات هنا أشبه بالمقامات المقتضية للأساليب الحقيقية، أمّا هناك فهي أشبه بالمقامات المقتضية للمجازات، ويعدّ التقديم مظهرا من مظاهر كثيرة تمثل طاقات تعبيرية يديرها المتكلم الذكي إدارة واعية، للروح بأفكاره<sup>49</sup>.

**1-4 - مقام القصر بضمير الفصل:** ضمير الفصل يأتي في كلّ مقام أدعي فيه الشركة في ذلك المعنى، ولم يؤت به حيث لم يدع، ويأتي في كلّ موضع يحتاج إلى تأكيد ورفع توهم من يتشكك في المسند إليه الخبر، أو ينازع فيه، أو من يتوهم التشريك<sup>50</sup>، ويأتي مع تعريف الطرفين فيكون مؤكداً للحصر، ويجيء في مقامات الرحمة، فنجد روحا وسلاما ونسمات من حنان؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (الزمر: 53)، وقوله تعالى على لسان عيسى عليه الصلاة والسلام: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدَاكَ وَإِنْ تُغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (المائدة: 118)، فهو غفران لمن عصى لا يملكه ولا يقدر عليه سواه<sup>51</sup>.

**1-5 - مقام القصر بتعريف الطرفين:** القصر بتعريف الطرفين يأتي في المقام الذي أردت أن تثبت فيه حدثا مخصوصا قد حدث من واحد، فإذا أثبتته له لم يصح إثباته لغيره؛ نحو: هو المانح الجوائز<sup>52</sup>، لذلك يأتي كثيرا في مقامات تتحدث عن الإثبات والتقرير والأمور المعهودة؛ قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ (الأعراف: 57)، قصر إرسال الرياح على ذاته العليا، إثباتا لألوهيته، وهذا الأمر معهود عند السامع، فجاء بتعريف الخبر (الاسم الموصول) لتأكيد، ولم يأت التركيب: وهو يرسل الرياح<sup>53</sup>.

**1-6 - مقام القصر بالعطف:** القصر بالعطف يكون في مقام يتميز بالأناة والمهل وإثارة التعقل الرزين؛ تنبيها للمعنى ونقشا للصورة في القلب، لأنه غالبا أمر خطير جليل كحياة الشهداء ورزقهم، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (البقرة: 154)، يعلم المؤمنون ألا يقولوا مثلما يقول المنافقون: إنّ من يخرج إلى الجهاد يقتل فهو فاقد حياته، وذهب عنه نعيم الدنيا<sup>54</sup>.

**2-2 وظائف القصر التواصلية:** ترتبط بنية العبارة اللغوية بالوظيفة التي تؤدّيها في سياقها، والوظيفة الأولى للغات الطبيعية هي التواصل، وهذا لا ينفي أنّها تقوم بوظائف ثانوية أخرى، وللقصر أبنية متباينة تحمل بين طياتها دلالات دقيقة، ترتبط بمقامات تداولية، تراعي ظروف الخطاب وحال المخاطبين؛ لتؤدّي وظائف تواصلية معينة.

وهذه الأبنية لا تستخدم في معنى الإخبار؛ الذي يعني إفادة المخاطب بمعلومة جديدة، ذات دلالة إثبات أو نفي أو تأكيد، فتقبل الشك، بل دلالة أبنية القصر دلالة مركبة (إثبات متضمن نفي أو نفي متضمن إثبات)،

وتجيء لخبر لا يجهله المخاطب أو ما ينزل منزلته ولو ادّعاء، وهذا يلزم أن لا تكون ابتداء، بل ردًا على كلام سابق، وتكون معها دلالة أخرى إضافية، ومعنى جديد مترتب على تلك المعلومة؛ كأن يكون التنبية للذي يجب، أو التذكير؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَّنْ يَخْشَاهَا﴾ (النار: 45)، فالقصر هنا للتذكير بأمر ثابت معلوم لا يجهله المخاطب، ولا يقع هذا المعنى حين تحذف (إنّما) إذ يكون المعنى: أنت منذر، معلومة جديدة يجهلها المخاطب، وليس هذا المقصود من الآية الكريمة<sup>55</sup>.

ومن طريق التشكيل اللغوي، ومراعاة حالي المتكلم والمخاطب وقرائن المقال وقرائن الحال المنطوقة وغير المنطوقة؛ يدرك المخاطب قصد المتكلم دون لبس، فيتحقق الإفهام والتواصل، ويتجلى ذلك في الخطاب العادي، أمّا في لغة القرآن الكريم ولغة الأدب والشعر؛ فإن الغرض ليس الإفهام فقط، بل يضم إليه وظيفة التأثير والإقناع ووظائف أخرى متعدّدة تتجاوز قيود الخطاب العادي<sup>56</sup>. وللقصر طرق عديدة، ومع كلّ طريق تظهر وظائف أخرى تضاف إلى الأغراض السابقة؛ منها:

**2-2-1 الوظائف التواصليّة للقصر بالنفي والاستثناء: النفي والاستثناء** تركيب لغوي يأتي لدفع الإنكار والشك، أو تحديد المعنى وتمكينه وتقريره في النفس، وتعيينه ابتداء من غير أن يكون ثمة منكر أو شك، ويؤدّي وظائف تواصليّة أخرى منها؛ التنبية، والاختصاص والعدول عن بنية الإخبار، لأنّ المخاطب يريد معرفة تعيينه، فيكون النفي شاملاً لكل ما عدا المذكور؛ قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (آل عمران: 2)، ف "إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ"؛ يخاطب بها المشرك الذي يقرّ بألوهية الله سبحانه وتعالى، ويزعم آلهة من دونه، فيأتي القصر فيفرده، ويخاطب بها المجوسي الذي يزعم أنّ النار إله الكون، فيقلب القصر زعمه، ويخاطب بها المتردد كالنصراني الذي يتردد بين ثلاثة، فيعيّنه القصر<sup>57</sup>.

**2-2-2 الوظائف التواصليّة للقصر بـ (إنّما): تؤدّي "إنّما" وظائف تواصليّة منها: التخصيص، والتنبية على خطأ أو غفلة، وتذكير المخاطب بأمر ثابت معلوم، أو تصحيح خطأ وقلب اعتقاد، والادّعاء والمبالغة؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ (البقرة: 102)، القصر فيه ادّعائي للمبالغة<sup>58</sup>، كما تؤدّي وظيفة التعريض؛ يقول عبد القاهر في ذلك: (إذا كان لا يراد بالكلام بعدها نفس معناه، ولكن التعريض بأمر هو مقتضاه)<sup>59</sup>، والتعريض (هو الكلام المشار به إلى جانب، وإيهام أنّ الغرض جانب آخر)<sup>60</sup>، وهو ضد التصريح، (يعني أن يكون المقصود بها معنى غير المعنى المباشر لما دخلت عليه)<sup>61</sup>، وهو معنى يتولّد من تداخلها بالسياق، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الرعد: 19)، فليس الغرض إعلام السامعين ظاهر معناه، أنّه لا يتذكّر غيرهم، لأنّه من البدايات، إنّه التعريض؛ يعني إذا كان التذكّر ثابتاً لأولي الألباب ومنفياً عن غيرهم؛ اقتضى هذا أن يكون غير المتذكّرين من غير أولي الألباب، وهناك على مقربة من هذا القول طائفة رفضت التفكير فيما عرض عليها من قضية الإيمان بالله تعالى، ولم تناقشها مناقشة معقولة؛ تنتهي بها إلى الرّفص أو القبول، وإنّما ركبت متن العناد، هؤلاء ليسوا من أولي الألباب، هكذا ينبعث المعنى المباشر من العبارة، ويتولّد منه لازمه، وينتج المعنى المعرّض به، لذمّ الكفّار وأن يقال إنّهم من فرط العناد ومن غلبة الهوى عليهم في حكم من ليس بذي عقل، فلا تطمعوا منهم أن ينظروا ويتذكّروا، ولو قلت: ليتذكّر أولو الألباب؛ وحذفت (إنّما) لكان مجرد وصف وتقرير ولم يدلّ على ما دلّ عليه في الآية، ولما حصل هذا التعريض<sup>62</sup>، وليس في الأسلوب كلام يفيد هذا بحيث نفهمه من متن العبارة، وإدراك مرماه محتاج إلى قدر من الفطنة والوعي بالسياق، وتدوّق معناه.**

**2-2-3 الوظائف التواصليّة للقصر بالتقديم: يؤدّي وظيفة زيادة التمكن والتقرير؛ كقوله تعالى: "... ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" (البقرة: 28)، تقديم المتعلّق على عامله يفيد القصر، وهو قصر حقيقي سبق**

للمخاطبين، لإفادتهم وزيادة تأكيد وتقرير حقيقة الرجوع إلى الله تعالى، وتأييس المنكرين من نفع الأصنام التي يحاجون بأنها تنصرهم يوم البعث، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: 29)، قصر حقيقي سيق للمخاطبين من المشركين الذين لاشكّ عندهم في أنّ الله سبحانه وتعالى خالق ما في الأرض، وأفادت بنية القصر هنا إبراز حقيقة أنّ الله سبحانه وتعالى هو الخالق وحده وإنزالهم منزلة الجاهل، وإظهار عظيم المنّة على البشر، ومكانة الإنسان عند الله تعالى، وكلّ ذلك يقتضي اقتلاع الكفر من نفوسهم<sup>63</sup>.

**2-2-4 الوظائف التواصليّة للقصر بضمير الفصل:** من وظائفه؛ إبطال الادّعاء وإثبات عكسه، وإبراز الحقيقة وتقريرها؛ كقوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (البقرة: 12)، ردّ عليهم في غرورهم وحصرهم أنفسهم في الصّلاح، بطريق من طرق القصر هو أبلغ فيه من الطريق الذي قالوه، لأنّ تعريف المسند يفيد قصر المسند على المسند إليه، يفيد قصر الإفساد عليهم، وقد أكدّ قصره عليهم بضمير الفصل<sup>64</sup>، والقصر هنا لإبطال ادّعاءهم الصّلاح وإثبات أنّهم مفسدون.

**2-2-5 الوظائف التواصليّة للقصر بتعريف الطرفين:** تعريف المسند يكون لأداء وظيفة ادّعاء أنّ المعنى الذي يتضمّنه لا يكون إلاّ منه، ولا يستطيعه غيره؛ نحو: هُوَ الْمَانِحُ الْجَوَائِزِ<sup>65</sup>، وقد تكون الإشارة إلى بلوغ المسند إليه مبلغ الكمال في الصّفة، والمعولّ عليه في فهم هذا المعنى هو مراجعة النّفس والتأمّل، كما أنّ تعريف الطرفين قد يؤدّي وظائف أخرى بمعونة ضمير الفصل لما بينهما من ارتباط.

**2-2-6 الوظائف التواصليّة للقصر بالعطف:** من الوظائف التي يؤدّيها؛ تصحيح خطأ المخاطب وقلب اعتقاده، ورفع توهم من الكلام المتقدّم رفعا شبيها بالاستثناء، (لأنّه حين تقول: مَا جَاءَنِي زَيْدٌ، يتوهم سامعك أنّ عمرا أيضا لم يجرى، لأنّ هناك ملابسة ما بين عمرو وزيد، بحيث يسند الوهم لأحدهما ما أسند اللفظ للآخر، فيعتقد نفي الفعل عن كليهما، لأنّه سمع نفيه عن الأوّل؛ فتردّف: لَكِنْ عَمْرُو، فتقطع هذا الوهم وتصحّ الخبر عند السّامع، وبذلك يكون إثبات الفعل لما توهم نفيه)<sup>66</sup>.

**خاتمة:**

يمكن إجمال نتائج المقال فيما يلي:

- ترابط أطراف هذا البحث نحويًا وبلاغيًا وأصوليًا، ترك لنا تراثنا نعتمد عليه في دراساتنا اللغوية.
- معرفة خصائص البنية يساعد كثيرا المتلقّي على الوصول إلى المعنى المقصود إبلاغة.
- ظاهرة القصر تتخذ بنياتها أشكالًا مختلفة تلائم المقام والأغراض والوظائف المناسبة لها.
- دراسة المعنى والتراكيب تكون بمراعاة مستويات اللّغة مجتمعة مع أسبقية الجانب التداولي على الجانب التركيبي والدلالي.
- كلّ بنية تستعمل في طبقة مقامية معينة تحقّق غرضا يباين الأغراض التي تحقّق بواسطة بنيات أخرى.
- القصر أسلوب بلاغي، وضرب من ضروب الإيجاز الذي هو أعظم ركن من أركان البلاغة.
- تحليل القدامى لظواهر لغوية كالقصر تحليل وظيفي تداولي، والظواهر التي عالجه هي أغراض تواصليّة يسعى المتكلّم إلى تحقيقها.
- لم يكن القدامى بعيدين عن روح الدرس الوظيفي المعاصر، وهذا لا يعني تطابق التصوّرات والمبادئ، فالإطار المعرفي والابستمولوجي للمنظومة العربية يختلف عن الغربية في المنطلقات والأغراض.
- للجانب الوظيفي دور في دراسة وتعليم اللّغة، فالمعنى ينتج عن اتّحاد المعنى الحرفي للألفاظ والتراكيب والاستخدام الوظيفي لها، وإهمال أحدهما يحدث لبسا لدى المتلقّي، وخاصّة في التّرجمة، إذ يؤدّي إلى نتائج غير موفّقة، فلا بدّ من الاهتمام بالمعنى المعجمي والاستعمال الوظيفي التداولي للعبارة.

## قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
- 1 - أحمد ابن فارس (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، ط2، (1979م).
  - 2 - أحمد المتوكل، الوظائف التداولية في اللغة العربية، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، (1985م).
  - 3 - المتوكل، الوظيفة والبنية، (مقاربات وظيفية لبعض قضايا التركيب في اللغة العربية)، منشورات عكاظ، الرباط، (1993م).
  - 4 - المتوكل، التركيبات الوظيفية؛ قضايا ومقاربات، مكتبة دار الأمان، الرباط، ط1، (2005م).
  - 5 - المتوكل، الخطاب وخصائص اللغة العربية، دراسة في الوظيفة والبنية والنمط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، (2010م).
  - 6 - أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، طبعة مزيدة منقحة، ط3، (2008م).
  - 7 - إسماعيل ابن كثير (ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط2، (1999م).
  - 8 - بدر الدين الزركشي (ت794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: عمر سليمان الأشقر، دار الصفوة، القاهرة، ط1، (1988م).
  - 9 - جار الله الزمخشري (ت538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكات، الرياض، ط1، (1998م).
  - 10 - جلال الدين الخطيب القزويني (ت739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبدیع، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، (1985م).
  - 11 - جلال الدين السيوطي، (ت911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تح: مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، دط، (1426هـ).
  - 12 - رفيق خليل عطوي، صناعة الكتابة، علم البيان علم المعاني علم البديع، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط1، (1989م).
  - 13 - سعد الدين التفتازاني (ت793هـ)، شروح التلخيص، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، (د، ت).
  - 14 - سعيد حسن بحيري، دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، (2005م).
  - 15 - شرف الدين الطيبي (ت743هـ)، التبيان في البيان، تعليق: يحيى مراد، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، (2004م).
  - 16 - صباح عبيد دراز، أساليب القصر في القرآن الكريم وأسرارها البلاغية، مطبعة الأمانة، مصر، ط1، (1986م).
  - 17 - العاكوب عيسى علي، والشتيوي علي سعد، الكافي في علوم البلاغة المعاني، الجامعة المفتوحة، مصر، ط1، (1993م).
  - 18 - عبد الرحمن السهيلي (ت581هـ)، نتائج الفكر في النحو، تح: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (1992).
  - 19 - عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، علم المعاني البيان البديع، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، (2009م).
  - 20 - عبد القاهر الجرجاني (ت474هـ)، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ط1، (2003م).
  - 21 - عبد الله بن هشام الأنصاري (ت761هـ)، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح: محمد محي الدين، المكتبة العصرية صيدا بيروت، دط، (1991م).
  - 22 - عصام الدين الحنفي (ت945هـ)، الأطول في شرح تلخيص مفتاح العلوم، تح: عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، (2001م).

- 23 - عمرو بن عثمان سيبويه (ت180هـ)، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، (1988م).
- 24 - محمد أبو السعود بن محمد الحنفي (ت982هـ)، تفسير أبي السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تح: عبد القادر أحمد عطا، مطبعة السعادة، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، دط، (1971م).
- 25 - محمد أبو حيان الأندلسي (ت745هـ)، تفسير البحر المحيط، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، (1993م).
- 26 - محمد الطاهر بن عاشور (ت1393هـ)، تفسير التحرير والتأوير، الدار التونسية للنشر، تونس، دط، (1984م).
- 27 - محمد بن دريد (ت321هـ)، جمهرة اللغة، تح: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط1، (1987م).
- 28 - محمد بن منظور (ت711هـ)، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير، دار المعارف، القاهرة، طبعة جديدة، (1989م).
- 29 - محمد محمد أبو موسى، دلالات التراكيب، دراسة بلاغية، مكتبة وهبة دار التضامن، القاهرة، ط2، (1987م).
- 30 - محمود أحمد نحلة، في البلاغة العربية، علم المعاني، دار العلوم العربية، بيروت لبنان، ط1، (1990م).
- 31 - مخلوف بن محمد البدوي المنياوي (ت1295هـ)، حاشيته على شرح حلية اللب المصون للشيخ أحمد الدمنهوري، وبهامشها حلية اللب المصون بشرح الجوهر المكنون في المعاني والبيان والبديع، لسيد عبد الرحمن الأخضر، مطبعة مصطفى البابي، مصر، دط، (1938م).
- 32 - يحيى بن حمزة العلوي (ت749هـ)، الطراز، تح: عبد الحميد هندواوي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ط1، (2002م).
- 33 - يوسف السكاكي (ت626هـ)، مفتاح العلوم، مطبعة دار الرسالة، بغداد، ط1، (1982م).

#### الرسائل:

نجاح أحمد عبد الكريم الظهار، القصر وأساليبه مع بيان أسرارها في التثالث الأول من القرآن الكريم، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، (1983م).

#### الهوامش:

- 1- أحمد بن فارس (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، ط2، (1979م)، مادة (ق ص ر)، ج5، ص: 96.
- 2- محمد بن دريد (ت321هـ)، جمهرة اللغة، تح: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط1، (1987م)، باب (ر ص ق)، مادة: (ق ص ر) ج: 2، ص: 742.
- 3- مخلوف بن محمد البدوي المنياوي (ت1295هـ)، حاشيته على شرح حلية اللب المصون للشيخ أحمد الدمنهوري، وبهامشها حلية اللب المصون بشرح الجوهر المكنون في المعاني والبيان والبديع، لسيد عبد الرحمن الأخضر، مطبعة مصطفى البابي، مصر، (1443هـ)، ص: 104.
- 4- ينظر: محمد بن منظور (ت711هـ)، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير، دار المعارف، القاهرة، طبعة جديدة، (1989م)، مج2، ج9، باب: الحاء، مادة (حصر)، ص: 895.
- 5- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مج2، ج13، مادة (خص)، 1989، ص: 1173، والزركشي بدر الدين (ت794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: عمر سليمان الأشقر، دار الصفاة، القاهرة، ط1، (1988م)، ج4، ص: 58.
- 6- ينظر: جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، الإتيان في علوم القرآن، تح: مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، (1426هـ)، ج3، ص: 1565، وعتيق عبد العزيز، في البلاغة العربية، علم المعاني البيان البديع، دار

- النّهضة العربيّة، بيروت، ط1، (2009م)، ص: 142، وجمال الدّين الخطيب القزويني (ت739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبدیع، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، (1985م)، ص: 122.
- 7- ينظر: عصام الدّين الحنفي (ت945هـ)، الأطول في شرح تلخيص مفتاح العلوم، تح: عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، ط1، (2001م)، ج1، ص: 213.
- 8- ينظر: سعد الدّين التّفنّازاني (ت793هـ)، شروح التّلخیص، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدّين السبكي، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، (دبت)، ج2، ص: 166.
- 9- ينظر: التّفنّازاني، شروح التّلخیص، مواهب الفّتاح لابن يعقوب المغربي، ج2، ص: 191، 192.
- 10- ينظر: جار الله الزّمخشري (ت538هـ)، الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوّض، مكتبة العبيكات، الرياض، ط1، (1998م)، ج: 1، ص: 329.
- 11- ينظر: محمّد أبو السّعود بن محمّد الحنفي (ت982هـ)، تفسير أبي السّعود، إرشاد العقل السّليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تح: عبد القادر أحمد عطا، مطبعة السّعادة، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، (1971م)، ج1، ص: 261.
- 12- ينظر: الزّمخشري؛ الكشّاف، ج3، ص: 35، 36.
- 13- المصدر السّابق، ج3، ص: 305.
- 14- ينظر: صباح عبيد درّاز، أساليب القصر في القرآن الكريم وأسرارها البلاغيّة، مطبعة الأمانة، مصر، ط1، (1886م)، ص: 211.
- 15- ينظر: الزّمخشري، الكشّاف، ج5، ص: 360.
- 16- ينظر: عبد الله بن هشام الأنصاري (ت761هـ)، مغني اللّبيب عن كتب الأعراب، تح: محمّد محي الدّين، المكتبة العصريّة، صيدا بيروت، (1991م)، ج1، ص: 269، 270/ والسّهيلي عبد الرّحمان، نتائج الفكر في النّحو، تح: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمّد معوّض، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، (1992)، ص: 202 وما بعدها/ نحلة محمود أحمد، في البلاغة العربيّة، علم المعاني، دار العلوم العربيّة، بيروت لبنان، ط1، (1990م)، ص: 151.
- 17- ينظر: عمرو بن عثمان سيبويه (ت180هـ)، الكتاب، تح: عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، (1988م)، ج1، ص: 435، والتّفنّازاني، شروح التّلخیص، حاشية الدّسوقي، ج2، ص: 187 وما بعدها.
- 18- ينظر: محمّد محمّد أبو موسى، دلالات التّراكيب، دراسة بلاغيّة، مكتبة وهبة دار التّضامن، القاهرة، ط2، (1987م)، ص: 99.
- 19- التّفنّازاني، شروح التّلخیص، حاشية الدّسوقي، ج1، ص: 383.
- 20- ينظر: محمود نحلة، في البلاغة العربيّة؛ علم المعاني، ص: 150.
- 21- ينظر: السيوطي، الإِتقان في علوم القرآن، ج2، ص: من 1571 إلى 1576.
- 22- ينظر: نجاح أحمد عبد الكريم الظّهّار، القصر وأساليبه مع بيان أسرارها في التّالث الأوّل من القرآن الكريم، رسالة ماجستير، جامعة أمّ القرى، (1983م)، ص: 72.
- 23- ينظر: الجرجاني عبد القاهر (ت474هـ)، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح: ياسين الأيوبي، المكتبة العصريّة، صيدا بيروت، ط1، (2003م)، ص: 219، 220.
- 24- ينظر: التّفنّازاني، شروح التّلخیص، حاشية الدّسوقي، ج2، ص: 101.
- 25- ينظر: رفيق خليل عطوي، صناعة الكتابة، علم البيان علم المعاني علم البديع، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط1، (1989م)، ص: 84، العاكوب عيسى علي، والشّتيوي علي سعد، الكافي في علوم البلاغة المعاني، الجامعة المفتوحة، مصر، ط1، (1993م)، ص: 233.
- 26- ينظر: المنياوي، حاشيته علي شرح حلية اللبّ المصون، ص: 106، وعتيق، في البلاغة العربيّة، ص: 152.
- 27- ينظر: أبو موسى، دلالات التّراكيب، ص: 37.
- 28- ينظر: العاكوب، الكافي في علوم البلاغة العربيّة، ص: 232.
- 29- ينظر: درّاز، أساليب القصر في القرآن الكريم، ص: 65.

- 30- ينظر: عتيق، في البلاغة العربية، ص: 148، ورفيق عطوي، صناعة الكتابة، ص: 85.
- 31- ينظر: رفيق عطوي، صناعة الكتابة، ص: 86، العاكوب، الشثيوي، الكافي في علوم البلاغة، ص: 234.
- 32- ينظر: نجاح أحمد عبد الكريم، القصر وأساليبه، ص: 88.
- 33- ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص: 123، عطوي رفيق، صناعة الكتابة، ص: 86.
- 34- ينظر: العاكوب، الشثيوي، الكافي في علوم البلاغة العربية، ص: 234.
- 35- ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 328.
- 36- ينظر: العلوي يحيى، الطراز (ت749هـ)، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ط1، (2002م)، ج2، ص: 38.
- 37- ينظر: أحمد المتوكل، التراكيب الوظيفية؛ قضايا ومقاربات، مكتبة دار الأمان، الرباط، ط1، (2005م)، ص: 58-60 والمتوكل، الخطاب وخصائص اللغة العربية، دراسة في الوظيفة والبنية والنمط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، (2010م)، ص: 29.
- 38- ينظر: أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، طبعة مزيدة منقحة، ط3، (2008م)، ص: 297، 298.
- 39- ينظر: المتوكل، الوظائف التداولية في اللغة العربية، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، (1985م)، ص: 8، 9، وما بعدها.
- 40- ينظر: المتوكل، الوظيفة والبنية، (مقاربات وظيفية لبعض قضايا التركيب في اللغة العربية)، منشورات عكاظ، الرباط، (1993م)، ص: 131، 133.
- 41- ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 331، والسكاكي يوسف، مفتاح العلوم، مطبعة دار الرسالة، بغداد، ط1، (1982م)، ص: 514، 515.
- 42- ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج1، ص: 278/ وأبو حيان الأندلسي (ت745هـ)، تفسير البحر المحيط، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، (1993م)، ج1، ص: 593 وما بعدها.
- 43- ينظر: إسماعيل بن كثير (ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، الرياض، ط2، (1999م)، مج1، ص: 483 وما بعدها/ ونجاح أحمد عبد الكريم، القصر وأساليبه، ص: 98.
- 44- ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج4، ص: 481.
- 45- ينظر: دراز، أساليب القصر في القرآن الكريم، ص: 153، 154.
- 46- ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج1، ص: 224، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج2، ص: 39، 40.
- 47- ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، (1984م) ج1، ص: 285.
- 48- ينظر: دراز، أساليب القصر في القرآن الكريم، ص: 235، 236.
- 49- ينظر: أبو موسى، دلالات التراكيب، ص: 170.
- 50- ينظر: التفتازاني، شروح التلخيص، ج1، ص: 386/ وأبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج1، ص: 169.
- 51- ينظر: دراز، أساليب القصر في القرآن الكريم، ص: 146.
- 52- ينظر: محمود نحلة، في البلاغة العربية؛ علم المعاني، ص: 63.
- 53- ينظر: أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج4، ص: 319.
- 54- ينظر: المصدر السابق، ج1، ص: 622.
- 55- ينظر: سعيد حسن بحيري، دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، (2005م)، ص: 276، 277.
- 56- المصدر السابق، ص: 262، 272.
- 57- ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج1، ص: 278/ وأبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج1، ص: 593 وما بعدها.



- 58- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج1، ص: 643.
- 59- الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 346.
- 60- شرف الدين الطيبي (ت743هـ)، التبيان في البيان، تعليق: يحيى مراد، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، (2004م)، ص: 127.
- 61- أبو موسى محمد، دلالات التراكيب، ص: 159.
- 62- ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 347/ وأبو موسى محمد، دلالات التراكيب، ص: 160/ وسعيد بحيري، دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، ص: 275.
- 63- ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص: 377، 379.
- 64- ينظر: المصدر السابق، ج1، ص: 285، 286.
- 65- ينظر: نحلة محمود، في البلاغة العربية؛ علم المعاني، ص: 63.
- 66- أبو موسى محمد محمد، دلالات التراكيب، ص: 98.

## قراءة وصفية في نظرية الحجاج: المفهوم وحدود الاشتغال

### A descriptive reading of argument theory: the concept and the limits of employment

أ.د/ طارق زيناوي

Tarek Zinai

جامعة العربي بن مهيدي - أم البواقي

مخبر الدراسات الاستشراقية والحماية اللغوية والاجتماعية "أم البواقي"

tarek.zinai@univ-oeb.dz

طالبة دكتوراه زهية لبييض<sup>(1)</sup>

Zahia Labiod

Zahia.labiad@unvi-oeb.dz

تاريخ القبول: 2023/09/04

تاريخ الإرسال: 2023/05/09

#### الملخص:

يحاول هذا المقال تقديم قراءة لموضوع الحجاج في المنجز الغربي، وربطه بالتراث العربي، مع نخبة من علماء اليونان والمسلمين، في الإطارين التراثي والحداثي، فبالرغم من كون العمل - في هذا المقال - عملاً تنظيراً فإنه يحمل همّ تفسير فعالية الحجاج في الخطاب، مُرفقاً كذلك بعرض آلياته في بعض الأحيان، وقد زادت الحاجة إلى هذه القراءة الوصفية المعقدة، لضبط مفهوم المصطلح وكشف خصوصياته، بداية من لحظة ولادته، التي اتسمت بالارتباك في التسمية، لي طرح قضايا اشتغاله مبينا الحدود الفاصلة بينه وبين المصطلحات المرتبطة به من جدل واستدلال، والمصطلحات في مجموعها تمثل موسوعة تاريخية متكاملة لنظريات الحجاج. مرورا في المقابل بعرض أهم المحطات التاريخية الفريدة التي مرّ بها، أين تتجلى قوة الكلمة في الخطاب لوحدها، هي مرحلة تكون الآراء وبداية نشوء المذاهب السياسية والفلسفية ...

وصولاً في النهاية إلى ميلاد النظرية الحجاجية فعلياً، بمفهومها الحديث مع العالم البلجيكي (شاييم بيرلمان) وزميلته (تتكا)، في محاولتهما تجديد بلاغة (أرسطو) وتخليصها من المنطقية والصورية، وأنها لا تقتصر في تناولها على الموضوعات القانونية، بل تتجاوزها إلى جميع مجالات الحياة، فأصبحت الأخلاق مع الكلمة جزءاً أساسياً في تشكيله، لا مُرافقا ثانوياً فحسب.

ليُتبيّن للقارئ ختاماً، أنّ النظرية الحجاجية الحديثة في المنجز الغربي قد مرّت بإرهاصات فكرية، ثقافية، اجتماعية، سياسية، كانت بمثابة معالم نحو نشوئه كعلم جديد في الدرس التداولي الحديث حينها صار منهجاً ومقاربة له نظرياته لتحليل أنواع الخطابات التواصلية.

**الكلمات المفتاحية:** الحجاج؛ السفسطة؛ الجدل؛ بلاغة أرسطو؛ الاستدلال؛ بلاغة بيرلمان.

#### Abstract:

This article attempts to provide a reading of the subject of the pilgrims in the Western achievement, and to link it to the Arab heritage, with a group of Greek and Muslim scholars, in both the heritage and modern frameworks. its mechanisms in some cases, and the need for this in-depth descriptive reading has increased, to adjust the concept of the term and reveal its peculiarities, starting from the moment of its birth, which was characterized by confusion in the

<sup>1</sup> المؤلف المرسل

naming, to raise issues of its operation, indicating the boundaries separating it from the terms associated with it in terms of controversy and inference, and the terms in their entirety represent An integrated historical encyclopedia of theories of pilgrims. Passing by, on the other hand, presenting the most important unique historical stations that he went through, where the power of the word is manifested in the discourse alone, it is the stage of the formation of opinions and the beginning of the emergence of political and philosophical doctrines...

In the end, the actual argumentative theory was born, in its modern concept, with the Belgian scientist (Chaim Perelman) and his colleague (Tatka), in their attempt to renew the rhetoric of (Aristotle) and rid it of logical and formal, and that it is not limited in dealing with legal issues, but rather extends them to all areas of life. Ethics, along with the word, became an essential part of its formation, not just a secondary accompaniment.

In conclusion, it becomes clear to the reader that the modern argumentative theory in the Western achievement has gone through intellectual, cultural, social, and political precursors, which were milestones towards its emergence as a new science in the modern pragmatic lesson at that time.

**Key words:** pilgrims; sophistry controversy; rhetoric of Aristotle; inference Perelman's rhetoric.

#### مقدمة:

ضروب مختلفة من التحاجج في تواصلهم، فكل خطاب حجاجي له طابع فكري مقامي إقناعي، يستهدف تغيير أساليب التفكير لدى مخاطبيه، رغبةً في الحصول على النتائج المرجوة في تصرفاتهم، فممارسة الحجاج بفعالية تفرض التوفر على وسيلة للتواصل ألا وهي اللغة.

إن اللغة هي مؤسسة اجتماعية تحوي بعدا حجاجيا في جميع محتوياتها؛ لأن المتكلم (الإيتوس) يستخدم الحجة (اللوعوس) لبيان النتيجة وما يريد إبلاغه وإبصاله للسامع (الباطوس)، فالإيتوس بهذا المعنى يُنشئ الخطاب لمقاصد إقناعية تواصلية، وهذا هو المطلب الأساسي الذي تستدعيه كل عملية اتصالية قوامها الفهم والإفهام أو التأثير والإقناع، وأقدم علم اشتغلت عليه اللغة بشكل مكثف هو علم البلاغة؛ هذا العلم يمثل فن التواصل الحجاجي الفاعل وهو التأثير في الغير بواسطة الخطاب، وحين نتحدث عن البلاغة فإننا لا يمكن أن نكتفي بالوجه التخيلي أو التأثيري بل يوجد وجه حاسم فيها هو الوجه الحجاجي.

لقد كانت البلاغة من أولى المحاولات لتنظيم التفكير في اللغة كعمل ينظم الأسلوب والصياغة لإنشاء خطاب إقناعي، وقد ارتبطت عموما منذ ظهورها عند اليونان والعرب إلى يومنا هذا ببناء تصورات نظرية حول الخطاب، حيث اشتغلت البلاغة القديمة بمعرفة إنتاج قواعد الإقناع، واليوم أصبحت تعرف بالحجاج (البلاغة الجديدة) وتهتم بمعرفة تأويل هذه الخطابات وما الفعل المطلوب من السامع (الباطوس)، والقول فيها فعل واقعي كما هو شأن أفعال اللغة.

لعلم الحجاج علاقات وصلات مع العلوم المختلفة لذا ارتبط في الدرس اللساني الغربي بمصطلحات عدة من جدل واستدلال... والأمر ذاته نلمسه في المنجز البلاغي العربي القديم حين تناولوا في معاجمهم وكتبهم المتخصصة تعدد دلالاته المفهومية، يصعب علينا التمييز بينهما لتداخلهما، من هذا المسار ينبغي علينا أن نحرص على إدراك وجوه التقارب بينهما ومعرفة الاختلافات القائمة بين المحطات التي تُعاقب ظهور النظرية الحجاجية في تاريخ المعرفة الإنسانية وإبراز البعد الحجاجي في الموروث البلاغي، وعليه، جاء موضوع الدراسة موسوم ب: القراءة الوصفية في نظرية الحجاج: المفهوم وحدود الاشتغال.

إننا نسعى في هذه الدراسة إلى إعادة وصف تاريخ الحجاج وإلقاء الضوء على هذا الواقع من خلال التطرق بالعرض والمناقشة لجهود علماء اليونان والعرب قديما، والتعرف على أعمال اللسانيين المحدثين في مجال الحجاج، انطلاقا من ضبط مفهوم الحجاج وقراءة تاريخ نشوئه، ومعرفة حدود اشتغاله، وكيفية تفسير فعاليته في الخطاب، وكشف خصوصياته، كل هذا بإتباع المنهج الوصفي والتاريخي.

ومن هذا كله يتبادر إلى الذهن مجموعة من التساؤلات يمكن إجمالها في الإشكالية التالية: فيما تتمثل التصورات التاريخية للنظرية الحجاجية؟ وما هي أهم الخصائص التي تميز الخطاب الحجاجي؟ وتأسيسا على ما سبق، تم تقسيم هذه الدراسة إلى العناصر التالية:

أولاً- مفهوم الحجاج

ثانياً- الإرهصات الفكرية والثقافية للحجاج وآليات اشتغاله في الخطاب

ثالثاً- نظرية الحجاج في المدرسة العربية الحديثة:

رابعاً- أهم خصائص الخطاب الحجاجي

خامساً- نظريات الحجاج

الخاتمة: خلاصة البحث

## أولاً- مفهوم الحجاج في الإطارين التراثي والحداثي

1- تعريف الحجاج لغة: ذكر الجرجاني (816هـ) في معجم التعريفات أنّ الحجاج بمعنى: «ما دل به على صحة الدعوى، وقيل الحجة والدليل واحد»<sup>1</sup>، أي؛ هما وجهان لعملة واحدة، ويقول الجوهري: «والحجة: البرهان. تقول حاجه فحجه أي: غلبه بالحجة، وفي المثل (لج فحج). وهو رجل محجاج، أي: جدل. والتحاجّ التخاصم»<sup>2</sup>، أما في المعجم الغربي الحديث فمقابل كلمة الحجاج هو كلمة (argument) ونجد (لالاند) في موسوعته الفلسفية يعطى له معنى الاستدلال يقول: «استدلال يرمي إلى برهان قضية معينة أو دحضها»<sup>3</sup>، وورد في موسوعة البلاغة، تقديم براهين بواسطة البشر لتبرير معتقداته وقيمهم والتأثير في أفكار الآخرين وأفعالهم<sup>4</sup>، وفي معجم أكسفورد (theory argumentation) «نظرية الحجاج: نظرية فعلية للإقناع العقلاني»<sup>5</sup>، وموجز القول أن، الحجاج في اللغة يحمل معنى الدليل والاستدلال والبرهان ويقوم على إثبات صحة القضية والدعوة إلى الفعل المطلوب فهو نظرية دينامية للإقناع العقلي.

## 2- تعريف الحجاج اصطلاحاً:

1-2- في الفكر الغربي: نلاحظ في الفكر الغربي أن الحجاج متعلق بالبلاغة فنجد بيرلمان (chaim perlman) وزميلته تتكا (tyteca) في كتابهما (مصنف في الحجاج البلاغة الجديدة) الذي اصدر عام (1958م) متفقين على أن الحجاج يركز على الآليات الخطابية (طرق إنشاء الخطاب) وعلى العقل (التأييد والإقناع) قائلين أن الحجاج هو «درس تقنيات الخطابة التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم»<sup>6</sup>، ويتصوره (ديكرو) أنه مبني على معنيين؛ المعنى العادي وهو طريقة عرض الحجج وتقديمها ويستهدف التأثير في السامع. والمعنى الفني؛ فيدل على العلاقات المودعة في الخطاب والمدرجة في اللسان ضمن المحتويات الدلالية والخاصية الأساسية للعلاقات الحجاجية هي أن تكون درجية scalaire<sup>7</sup>، فالمعنى الفني والمعنى العادي كلاهما يعتمدان على طريقة عرض الحجج للتأثير وعلى العلاقة الدلالية بين الحجج من حجة بسيطة فحجة أقوى منها فحجة أقوى منهما وهذا ما يسمى بالدرجبة أو السلالم الحجاجية لتحقيق التأثير. ويقرّ (مايبر) أنه جهد إقناعي وبعد جوهري في اللغة لكون كل خطاب يسعى إلى إقناع من يتوجه إليه وأن البنية العقلية، والبنية اللغوية هما أساس

الخطاب الحجاجي لحصول الإقناع بين الأطراف المتحاوره<sup>8</sup>، يستوقفنا في هذا التعريف عبارتان؛ عبارة البنية العقلية وعبارة البنية اللغوية، المقصود بالعبارة الأولى البنى القائمة على المنطق كالمقياس، وبالعبارة الثانية البنى القائمة على الأدوات اللغوية من أسلوب وبلاغة وبيان فتتشكل لنا بنية حجاجية.

2-2- في الفكر العربي: وإذا اطلعنا في الكتب التراثية العربية نلاحظ أول مفكر عربي يدعى (الجاحظ) في كتابه "البيان والتبيين" تحدث حول هذا الموضوع باسم البيان ماسكا بخيوط هذا الفن الذي يخص الخطابة يقول: «البيان اسم جامع لكل شيء كشف قناع المعنى، وهتك الحجاب دون ضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله، كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام»<sup>9</sup> في هذا النص يؤكد لنا، أن البيان مثله مثل البلاغة والحجاج في الخطاب فيؤتى به للدفاع عن طرح ما أو لدحض موقف معين محققا وظيفة الفهم ووظيفة الإفهام بين المتكلم والسامع أي؛ يعمل على إيصال هذا الأخير إلى دائرة التأثير والإقناع التي كانت حجر الزاوية في الخطاب الحجاجي.

ثم يوضح (أبو هلال العسكري) الإفهام فيقول: «إذا كان موضوع الكلام على الإفهام فالواجب أن تقسم طبقات الناس»<sup>10</sup>، بمعنى؛ أن فعل البيان الناجح أو الحجاج المقنع يستلزم مراعاة أحوال المخاطبين ومعرفة مقاماتهم.

أما عند الدارسين المعاصرين العرب أمثال (أحمد المتوكل) يقول أن الحجاج هو: «كل تعبير لغوي أيًا كان حجمه أنتج في مقام معين قصد القيام بغرض تواصلية معين»<sup>11</sup>، ويذهب الدكتور المغربي (أبو بكر العزاوي) إلى أن الحجاج هو تقديم الحجج والأدلة اللغوية المؤدية إلى نتيجة معينة وهو يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب»<sup>12</sup>.

ومن جانبنا نرى أن مفهوم الحجاج هو: الخطاب المقنع المبني على بنيتين لغوية ومنطقية يهتم بالأشكال البلاغية كأدوات أسلوبية ووسائل للإقناع وعرض الحجج المناسبة للسياق، لغرض حصول التأييد من السامع مُتتبعاً عرض الحجج بطريقة سلمية.

### ثانيا- الإرهاصات التاريخية والثقافية للحجاج وآليات اشتغاله في الخطاب

لاشك أن المُتتبع للإرهاصات الفكرية والثقافية للحجاج أو البلاغة الغربية يعرف أنها أخذت شوطا طويلا في الفكر الغربي، فقد كانت الإرهاصات الأولية للحجاج منذ القدم مرتبطة بالخطابة أو ببلاغة الإقناع\* باعتبارها وسيلة أو تقنية تُوظف للدفاع عن الحقوق المسلوبة، لذا انصب اهتمام اليونانيين القدامى على الفنون الكلامية عامة والفنون النثرية خاصة وبصفة مخصوصة على الخطابة، لما لها من واسع الأثر في النفوس العامة في ذلك الزمن<sup>13</sup>، والخطابة في نشأتها الأولى كانت سلاحا من أجل الغلبة فهي تفرض دائما وجود صراع الكلمات في سجل الخطابات وهو صراع بديل للعنف<sup>14</sup>، وفي تاريخ الحجاج أو البلاغة الحجاجية نستطيع أن نميز بين ثلاث محطات فاصلة؛ الأولى محطة سلطة الكلمة في اليونان وهي للسفسطة\*، والثانية محطة للحقيقة والأخلاق ل (أفلاطون) و(أرسطو) ثم محطة ثالثة بمثابة تصفية وتطوير للمحطات السابقة، تقوم على رفض بعض المبادئ السابقة وتبني بعضها الآخر مركزة على التقنيات الخطابية لحصول التأييد من المخاطب لرأدها البلجكي القانوني(شايم بيرلمان)، وسنفضل القول في كل محطة من هذه المحطات في بنّدي على حدة وسنرى في كل محطة حدود اشتغاله في الخطاب:

## 1- الحجاج في المحطة اليونانية:

1-1- في صقلية: تعود نشأت الإرهافات الأولى للحجاج إلى القرن الخامس ق.م. ما بين 400 - 450، وقد كانت البذور التاريخية له حول الملكية في صقلية، حين استولى الطاغيتان جيلون (gelon) وخليفته هيرون (hieron) على صقلية وقاموا بترحيل سكانها وبانتزاع الأراضي من أصحابها لتوزيعها على جنودهما، ولمّا أطاحت ثورة بالطغيان طالب المالكون باسترجاع أراضيهم المغتصبة، وأفضى ذلك إلى رفع قضايا لانهاية لها، وهذه الظروف حسب ما يقال في الكتب المتخصصة هي التي وضع فيها العالمان (كوراكس corax) و(تيزياس tiasias) "طريقة مُعقّنة" للكلام أمام المحكمة، أي؛ من هنا كانت الانطلاقة الأولى لرسالة الحجاج<sup>15</sup>.

والحجاج في هذا الفترة يعني الخطابة وهي عند كوراكس وتيزياس "صانعة إقناع"<sup>16</sup>، وكلمة "صانعة" تدل على معنى الخلق والإبداع وبناء الفكرة في ذهن المتكلم وإنشاء المخطط الأمثل لتطبيقها وأدائها مثلها مثل المهندس الذي يضع التصور لتصميمه<sup>17</sup>، وهي ممارسة لخطبة ذهنية هدفها الإقناع.

تذكر أحد المصادر أن (كوراكس) كان ضمن حاشية الطاغية فلما انقلبت الأمور، فكر في الأداة التي تعينه لضبط سلوك الشعب في ذلك الوقت وأدرك أن الخطاب هو الذي يُنظّم السلوك الإنساني، فدخل إلى التجمع الذي يطالب بحقوق الملكية فعمل على تقديم كلام مليء بالتقدير والمداهنة إلى تهدئة البلبلة وذلك ما سماه بـ"الاستهلال" وبعد أن استدرج الشعب إلى الهدوء والصمت شرع في عرض النقاط التي يتداول حولها الشعب وسمى ذلك "المناقشة" ثم استعمل تقنية التلخيص لما سبق ليُذكّر بها الشعب ووضع خطابه نصب أعين الشعب وسمى ذلك "بالاختتام"<sup>18</sup>. من هنا، بدأ بناء هيكل الخطاب الحجاجي باعتماد على ما أقرّه كوراكس؛ الاستهلال ثم المناقشة ثم الاختتام وحتى يقوم الناس في ذلك الحين باسترجاع ملكهم كان لزاماً عليهم تعلم تلك التقنيات الإقناعية البلاغية- نسميها بلاغية لأنها تقودنا إلى بلوغ المقصود في ذلك الزمن لإنتاج الخطاب الإقناعي فأصبحت منهج في اللّغة والخطاب، تحقق التفوق للإيتوس فيفرض حقه بنفسه ويبطل حجة خصمه أمام الحكام وعليه، كان تعلم فنون الخطاب في ذلك الزمن سلاحاً فكرياً لا بد منه.

1-2- في الحضارة الأثينية: بداية من صقلية التي أعلنت ثورة فكرية في التاريخ اليوناني إلى الحضارة الأثينية التي زادت الخطابة أبعاداً مختلفة وأساليب مغالطة - بعد أن كان محل اشتغالها استرجاع الحقوق- تم طمس الحق والقيم والحقيقة وحل محلها التزوير والباطل والتضليل. ففي تلك الفترة ظهر شكل جديد للتواصل وهو شكل السيطرة على الآخر وأصبح للكلمة سلطة في التخاطب، وفيه قامت مجموعة من الفلاسفة اليونانيين باحتلال البلاغة\* وأدخلوها في مدونة خاصة وجعلوا من اهتماماتها الجانب الجمالي وقدرته الإقناعية، هؤلاء انطلقوا من مسلمة، "الإنسان مقياس كل شيء"، لكن لم يقف الأمر هنا عند التنظير والتفكير فقط، وإنما اختاروا معلمين محترفين يتاجرون بحكمهم وثقافتهم وكانوا أشخاصاً لهم قوة يعرفون كيف يقنعون القضاة وكيف يغيرون رأي الجموع وكيف يُؤدّون المهام على أفضل وجه<sup>19</sup>، تسمى هذه الحركة بالحركة السفسطائية؛ نهضت على يد (بروتاغوراس) و(غورجياس)\*؛ فهي تمارس فن الجدل في سبيل المرجعية السياسية تضم فئة من الأساتذة الأحرار المتجولين، يمتنون لقاء أجر قويّ ومرتفع لتعليم الناس البيان وأساليب الجدل وفن الكلام وفي الوقت عينه هو فن النجاح في الحياة الاجتماعية<sup>20</sup>. فما المقصود بالسفسطائي؟

السفسطائي (sophiste)، معناه "الحكيم"، والياء هنا ياء النسبة تفيد الاتّصاف الفعليّ بالحكمة وبلوغ تلك الدرجة حقاً، لكن في هذا الزمن اليوناني ارتبطت هذه التسمية بكلّ أشكال التفكير المعوّج وأصبحت

صورتها تحمل صورة الدجال المخادع الذي يلوك الكلام ويتحايل بلسانه ليمرر على المخاطبين فكرة الباطل واستدلالاته المغالطة<sup>21</sup>، بمعنى؛ أن صفة السفسطائي قد بسوها ثوب التضليل والمغالطة لخداع السامع، لأن المبدأ الذي يقوم عليه هو أن ما يراه الإنسان من عمل نافع وخدامٍ لمصلحته فهو عمل جيد ومحبوب، يفرضه على غيره تحقيقاً لهواه حتى ولو خالف القيم والأخلاق.

لقد اهتم السفسطائيون ببنية كل من الكلمة والجملة وبحثوا عن السبل التي بها يتحقق الإقناع وراعوا في ذلك المقاصد والظروف التواصلية مما حتم على مُحاورِيهم التوسل بمناهج حجاجية<sup>22</sup>، واعتمدوا في ممارساتهم للحجاج على بناء حججهم وفق فكرة النفعيّة المتعلقة باللذة أي؛ الهوى وتوجيه الحجاج بحسب مقتضى المقال الذي هو محل الحوار وكلّ تركيزهم على سلطة القول في الاحتيال على الحقيقة في تركيب وبناء أفكار حجاجهم المغالطة<sup>23</sup>، وهذا ما نلمسه عند (غورجياس) في قواعد التلاعب بواسطة اللوغوس الكلامي (اللغة) والتي تتمثل في: آليات عملية التضليل القائمة على قوة اللوغوس الذي يمارس مفاعيله القويّة اعتماداً على وجود (الدوكسا) التي تعتمد على الآراء والتضليل الكلامي في "اللوغوس" يظهر بازدواجية، فهو داء ودواء في آن واحد، يمكن استخدامه استخداماً مزدوجاً مماثلاً لما سماه (غورجياس) "الفارماخور"، بمعنى؛ السم الذي يستعمل لقتل النفوس وفي الوقت نفسه يمكن استعماله دواء للشفاء، فهو مؤسس منهج المداواة بالكلام في العلوم السيكولوجية المعاصرة الذي يستعمل الكلام لا الأدوية المستحضرة كعلاجات للأمراض النفسيّة<sup>24</sup>. مثلاً: شخص فقد الثقة في نفسه وأصيب بإكتئاب، بدل تناول الأدوية المضادة للإكتئاب يتم معالجته من خلال محاضرات أو دورات كلامية فيها تعزيز القدرات الذاتية ورفع من مستوى الثقة في النفس.

كذلك قواعد (بروتاغوراس) في استعمال الجدليّة الكلامية (الأرستيكسة) التي تقوم على البهلوانية اللفظية والقياسات المموّهة التي لا تثبت شيئاً، غايتها الإفحام والتسلط باستعمال قوة الكلام والخطاب<sup>25</sup>، ومن أهم النقاط التي اعتمد عليها أيضاً، فكرة تعارض الخطابات بخصوص أي موضوع<sup>26</sup>، كذلك الاعتماد على مبدأ جعل الحجة الأضعف أقوى وهذا باستعمال الشبه بالحقيقة الذي هو مجرد خديعة<sup>27</sup> أي؛ المغالطة باستعمال القياس الخاطئ للتحقيق السيطرة، مثلاً استعمال القياس الخاطئ لإثبات نتيجة خاطئة رغبة لتحقيق نتيجة ما. فينتج عن ذلك فساد الثقافة والقيم الإنسانية وتشوه الحقيقة كقولنا:

أحب سماع الموسيقى التراثية لأنها الأقدم  
أو كقولنا:

- النظرية الحجاجية نظرية تراثية عربية.

- إذن، النظرية الحجاجية العربية أفضل من الغربية.

بدل إثبات أمر النظرية الحجاجية بحجج قوية وبحقائق تاريخية علمية دقيقة يستندون إلى الآراء والأهواء فيقررون بأفضلية شيء على شيء بالرجوع إلى قيمتها التراثية أو إلى أصلها العريق أو أفضليتها ويقدمون الحجة بحسب انطباعهم ومنافعهم وهذا عجز عن الدفاع عن أطروحاتهم.

يتضح مما سبق، أن الحركة السفسطائية تبنت قوة الكلمة أو اللغة في الخطاب وبناء حججهم وفق فكرة النفعية والبراغماتيك الذاتية لصناعة الكلام، والاستعانة بالمنهج التضليلي والقياسات المموّهة والدوكسا، وكل اهتمامهم حول الجانب الجمالي الأسلوبي للخطاب وطاقاته التأثيرية في المستمع فحسب، غايتهم التسلط وتحقيق المآرب مستبعدين الحقيقة والقيم في التخاطب، لكن هذا الأمر لم يدم طويلاً فقد حلّ

محلّه منظور جديد يرفض ذلك الاشتغال الحجاجي مثلها مجموعة من الفلاسفة ينتمون للنزعة العقلانية، وهنا تأتي المحطة الثانية في تاريخ البلاغة الحجاجية الغربية مع سقراط وأفلاطون وأرسطو.

2- **الحجاج في المحطة الأرسطية:** تشمل هذه المحطة كل من المحطات التي كانت تمهيدا للمحطة الأرسطية منها: محطة سقراط ، أفلاطون ، ثم أرسطو وهي كالتالي:

2-1- **عند سقراط:** قدم (سقراط) في هذه المحطة تعريفا للبلاغة الحجاجية قائلا هي : "امتلاك التأثير على الأنفس التي تستخدم في الاجتماعات الخاصة والعامة"<sup>28</sup>، ونرى أن (سقراط) يحاول توسيع دائرة البلاغة التي تحمل طرق التأثير ويخرجها من الحيز الشخصي الذي كانت عليه في السابق-محصورة في المحاكم- إلى الحيز الشعبي العامي، ونجده يعرض محاورتين هما بمثابة مصدرين أساسيين لمراجعة البلاغة الغربية هما (جورجياس) و (فيدر): في الأولى يتعلق الأمر ببلاغة سفسطائية أي المداهمة التي تتسلل تحت قناع التشريع وتحت قناع العدل يتعلق الأمر بالسفسطة نفسها، وفي الثانية يتعلق الأمر ببلاغة فلسفية بلاغة الجدلي الذي يحلل الأفكار ويؤلف بينها<sup>29</sup>، يتبين لنا، أن البلاغة السقراطية بلاغتان؛ بلاغة سفسطة قائمة على القياسات المموهة والاستدلال المخادع، وبلاغة فلسفية قائمة على الجدل بحثا عن الحقيقة.

2-2- **أما عند أفلاطون:** فقد وقف موقفا رافضا للبلاغة السفسطائية إذ يرى أن البلاغة عنده ترادف الجدل وهي فن السؤال والجواب لأن البلوغ إلى المعرفة الحقيقية يستلزم التساؤلات<sup>30</sup>، والتصور البلاغي الأفلاطوني يتكون من شقين: الأول يقوم على رفض حاسم للبلاغة بسبب اعتمادها على الرأي العام الساعي إلى التعبئة لا إلى المعرفة، والشق الثاني هو الاعتماد على الحوار النافع حيث يحتكم إلى المعرفة القابلة للتنفيذ بمعنى؛ أن المعرفة والتماس الحقيقة هي المقياس الوحيد الذي يحتكم إليه<sup>31</sup>، فمقياس البلاغة عند أفلاطون يظهر في التماس الحقيقة والحصول على المعرفة الحقيقية معتمدا على أسلوب الجدل والحوار على عكس ما كان يحتكم إليه قبله (التضليل).

ونحن في هذا المضممار ملزمون بمراعاة تباين مصطلح الجدل الذي يقارب ظاهرة الحجاج حتى ندرك اشتغال المصطلحات في الخطاب، فالجدل عبارة عن مصطلح نشأ مع الحجاج وهذا الأخير متعدد المنطلقات من فلسفة ومنطق وبلاغة وقانون وسياسة، ومصطلح الجدل عند (أرسطو) كما ناقشه الأستاذ (هشام الريفى) في مقاله (الحجاج عند أرسطو)، يشكل الجزء الحجاجي من الخطابة<sup>32</sup>، وأن الجدل يندرج عند أرسطو ضمن الأركان التي يبنى عليها الحجاج ويسميه المنهج الجدلي<sup>33</sup>، ولما اطلعنا في الكتب العربية التراثية وجدنا الأمر ذاته ففي كتاب (الإقناع) (للسيوطي) (911هـ) ورد فيه عنوان فصل باسم: (في جدل القرآن) وفي متن الفصل اكتفى بذكر صيغ الحجاج يقول: «فأخرج تعالى مخاطباته في محاجة خلقه في أحلى صورة»<sup>34</sup>، كذلك نجد أن فن الجدل مقترنا بفن الحجاج عند (أبو الوليد الباجي) (474هـ)، يقول في مقدمة كتابه: «أزمت على أن اجمع كتابا في الجدل يشتمل على جمل»<sup>35</sup>، وهو الذي أسمى كتابه (المنهاج في ترتيب الحجاج).

نستشف من كل ذلك، أن الحجاج قريب من الجدل لأن؛ وجهة النظر التي ينهض عليها هذا العلم-الجدل-تفيد المحاوره واستعراض الآراء المتناقضة حول موضوع ما، فهو عبارة عن حوار نافع يقصد به إقامة الحجّة والدفاع عن الرأي سعيا إلى إقناع المحاورين بالرأي المعارض لذلك الطرح.

2-3- **أما البلاغة الحجاجية عند (أرسطو):** فنتجسد في نقطتين؛ البلاغة أداة للخير والشر والبلاغة تقنية حجاجية قابلة للصواب وليس للحقيقة<sup>36</sup> فهو يعتبر البلاغة أو الخطابة ملكة التنظير لكل أشكال الخطاب التي تحدث الإقناع وتدل البلاغة عنده على معنيين؛ الأول الخطاب الذي يستهدف الإقناع وتغيير الأحوال



والمقامات اعتمادا على الملكية الخطابية والثاني الخطاب الذي يتصل من مهمة الإقناع لكي يصبح هو في ذاته هدفا وغاية<sup>37</sup> فالأول يدل على بلاغة الحجاج (العقل/الإقناع) والثاني على بلاغة المحسنات (العاطفة/التأثير). علاوة على ذلك، أدرك أرسطو أهمية الخطاب المنظم فعمل على توسيعه والتميز بين الخطابات لشمول أجناس ثلاثة: القضائية والاستشارية والاحتفالية، وهي الأجناس التي اشتهر بها اليونان في النظام الأثيني فالخطاب الاستشاري هو نوع مستقبلي يهدف لاتخاذ القرارات، والقضائي يتجه زمنيا نحو الماضي، ويرتبط مكانيا بفضاء المحكمة ويهدف نحو الدفاع، والاحتفالي يرتبط بالزمن الحاضر ويبني على قيم المدح والذم<sup>38</sup>، هذا التمييز يحيل إلى العديد من المواقف الاجتماعية التي يكون فيها المتلقي، كما يؤكد لنا أرسطو أن الحجاج ليس محصورا فقط في مقام خاص وإنما يمتد إلى خطاباتنا اليومية كلها.

**مراحل إنتاج الخطاب عند أرسطو:** فرق أرسطو بين ثلاثة أنواع من الأدلة التي يضعها خطاب الحجاج موضوع التنفيذ، تلك التي تعتمد على شخصية الخطيب الإيتوس (ethos)، ويمثل المظهر الخلقي للخطيب الذي يتوسل بالرأي السديد والفضيلة والبر من أجل حصول الإقناع، تليها تلك المعتمدة على مشاعر المتلقي الباطوس (pathos) ويمثل ميول المتلقي وينبغي للخطاب الإقناعي أن يلاءم المستمع من الأمور المتعلقة بنفسية سيكولوجية ثقافية، وأخيرا تلك التي تعتمد على محتوى الخطاب اللوغوس (logos)، وهو الحجج المستندة إلى الخطاب تتمثل في المواضيع وهذه الأخيرة تمثل عبارات جاهزة محفوظة في الذاكرة يستند إليها الإيتوس وقت الحاجة وتكون إما عامة وإما خاصة<sup>39</sup>، فتقع عملية إنتاج الخطاب الحجاجي عنده في خمس مراحل وهي:

**الإيجاد:** وتتمثل في إعداد كل الوسائل الحجاجية لتحقيق الإقناع وتنتمي الحجج إلى الإيجاد وهي إما صناعية متعلقة بالوسائل العاطفية والمنطقية، وأما غير صناعية جاهزة لا دور للخطيب فيها مثل الشهود والقوانين<sup>40</sup>،

**الصياغة اللفظية:** حيث تصاغ الكلمات والجمل التي تم التفكير فيه وفق قالب لغوي<sup>41</sup> الترتيب: وهو بناء الأفكار وفق السياق وله مراحل الافتتاح والسرود والحجاج والاختتام ويقوم على المصدقية<sup>42</sup>.

**الذاكرة:** وهي مكرسة لمسألة حفظ الإيتوس لخطابه<sup>43</sup>.

**الإلقاء:** بعد الحفظ يأتي الإلقاء وهو يتعلق بالصوت وكيف ينبغي تكييفه مع كل انفعال<sup>44</sup>.

فكل هذه المراحل ضرورية لإنتاج وإلقاء الخطاب وتحقيق الإقناع، وهكذا نوفر خطاب حجاجي مقنع في موقف معين مزود بترسانة من الحجج المؤدية إلى النتائج المرغوبة، لكن في الغالب لم تهتم الكتب المتخصصة بالعنصرين الأخيرين رغم ضرورتها في العملية التخاطبية الشفاهية التي تستدعي الحضور الفعلي لهما.

إن لب خطاب الحجاج الأرسطي مركب من استدلال يشبه البرهان، وهما نوعان المثال والضمير ويسمي الضمير قياسا والمثال استقراء وينقل لنا الدكتور (الحسين بنو هاشم) ذلك في قوله: «أسمي الضمير قياسا خطابيا والمثال استقراء خطابيا وكل الناس يقدمون الدليل على قول ما إما بواسطة أمثلة أو بواسطة ضمائر وليس هناك شيء خارجهما»<sup>45</sup>. ونعني بالأول الاعتماد على حالة أو أكثر شبيهة بتلك التي نود الإقناع بها لاستنباط الدقة المشروعة، و هنا نرى طبيعة الاستدلال البلاغي الذي يمثل الصرامة وفي الوقت ذاته قابلية الصواب، أما القياس المضممر ينتمي أيضا لقابلية الصواب ويكون الانطلاق من مقدمة ما بهدف استنتاج فكرة جديدة ناتجة بالضرورة من تلك المقدمة<sup>46</sup>، من هذا الإطار الأرسطي، نرى أن الخطاب

الحجاجي مبني على الاستدلال القابل للصواب والبعيد عن الاستدلال المنطقي الصارم بالاعتماد على فكرة أن "كل دليل يقدم في الخطاب الحجاجي يكون إما مثالا ويسميه استقراء خطابيا وإما ضميرا ويسميه قياسا خطابيا".

يربط أرسطو الحجاج بفكرة الاستدلال، وحرى بالذكر أيضا أن بعض الباحثين ينظرون لمفهوم الاستدلال والمحاجة كمترادفين، وهذا ما أثبتته الشيخ محمد رضا بقوله: «وإنما سميت (حجة) لأنه يحتج بها على الخصم لإثبات المطلوب. وتسمى دليلا لأنها تدل على المطلوب، وتهيتها وتأليفها لأجل الدلالة يسمى (استدلالا)»<sup>47</sup>، ويذهب الدكتور (شكري المخبوت) إلى أن الاستدلال هو سلسلة من العملية العقلية التي لا تكون بالضرورة منطقية فقد تأخذ صبغة تداولية ترتبط فيها المعايير بالمعاني والسياقات والمقاصد فذلك يجعل من الاستدلال حدثا تداوليا<sup>48</sup>، في الواقع، إن الاستدلال والحجاج يلتقيان ويتقاطعان تكامليا فهما ضمن مدار واحد هو عرض الحقيقة اللفظية عرضا استدلاليا متماسكا فكلاهما يعرضان مجموعة من المقدمات التي نستدل منها على نتيجة ثبت صحة ما نقر به وبذلك يمكننا أن نستعمل الاستدلال الحجاجي في الخطاب بصيغة تداولية ترتبط فيه المعايير بالمعاني والسياقات، بعيدا عن المنطقية والصورية التي كانت مجاله.

**3- الحجاج في المحطة البرلمانية:** وبعد مرور فترة من الزمن على الخطابة اليونانية أي؛ الحجاج، وبعد الإضافات التي قدمها العقلانيين لإخراجه من دائرة المفاهيم التي سطرها السفسطائيون، أعاد العالم البلجيكي (شايم بيرلمان) قراءة البلاغة القديمة بمنظور جديد يقول (ميشال مايير): «إن الثورة الكبرى في البلاغة خلال هذا القرن قد أنجزها، سواء سلمنا بذلك أم لا، شايم بيرلمان»<sup>49</sup>، وما جعل بيرلمان يتوصل إلى بلاغة جديدة ووضع الحروف على النقاط هو رفضه لأفكار عصره التي كانت تشتغل على أن الحجاج يتعلق بعلم المنطق والرياضيات ونظام الاستدلال الصارم، فحاول تحرر الحجاج من أوهام النزعات الواقعية والوضعية المسيطرة في تلك المرحلة، فسعى إلى بناء منطق للقيم ولأحكام القيمة<sup>50</sup>. كذلك، سعى إلى بيان ما للحجاج من ضرورة في جميع الحقول والمجالات الأكثر تنوعا، حيث نلجأ فيها إلى تأسيس لأحكام القيمة وإلى ملكاتنا النقدية<sup>51</sup>، حينها أحدث قطيعة إبستمولوجية مع البلاغة التقليدية القديمة وأعاد الاعتبار للحجاج من خلال بناء إبستمولوجيا جديدة لعلوم اللّغة والمنطق والبلاغة<sup>52</sup>.

من هذا المنطلق، حاول بيرلمان بعث بلاغه الإقناع بعد انحصارها في المجازات والصور والأسلوب، وإخراجها من دائرة الجدل وفك ارتباطها بفكرتين المغالطة والاستدلال الذي يجعل المخاطب في وضع استسلام<sup>53</sup>، فأعاد للمخاطب مكانته وخصوصياته في العملية التواصلية، ووسع أجناس الخطابة تنقل لنا (أنوار طاهر) من كتاب (فلسفة البلاغة الجديدة لبرلمان) تقول أن: «البلاغة الجديدة: وهي امتداد للبلاغة الأرسطية وإحياء وتطوير لها وتوسيع لمجالها... فقد أعادت الاعتبار للمكون الحجاجي الإقناعي... ثم إنها وسعت مجال البلاغة لتشمل كل أنواع الخطاب... إضافة إلى أنها أولت أهمية كبرى لمسألة الجمهور المستمع بنوعيه: المستمع الكوني والمستمع الخاص»<sup>54</sup> وعليه، نجد العنوان الفرعي (البلاغة الجديدة) لكتابه (مصنف في الحجاج) يعبر على هذا التوجه الذي يهدف لجعل البلاغة علما شاملا مؤسسا منهجية علمية لتحليل مختلف الخطابات التواصلية بواسطة الوقوف على الآليات البلاغية.

ذكر (محمد الولي) إضافة أخرى ل(بيرلمان) تتمثل في توسيع البلاغة إلى الحدود البعيدة، وذلك عبر دمج الجدل والإنسانيات العامة والتحاوّر اليومي العملي في هذا النموذج الموحد الذي دعاه "البلاغة الجديدة" وهو بذلك قد وقف على آليات مشتركة بين كل أشكال الكلام سواء النفسي الشخصي أو الثنائي أو الجماهيري أو الشعري<sup>55</sup>، وهذا ما أكدته الدكتور (صلاح فضل) فيما جاء بمعنى قوله والحجاج بالنسبة لبرلمان يتوجه

لكل أنواع المتخاطبين بل يتعلق بالتشاور مع نفسه<sup>56</sup>. يمكن لنا، أن نعتبر بلاغة بيرلمان بلاغة أرسطوية ما دام أنها تشغل على نفس قضايا أرسطو ولكن في ضوء رؤية جديدة.

3-1- **بناء الخطاب الحجاجي عند بيرلمان:** إن بناء الخطاب الحجاجي عند (بيرلمان) يتم عن طريق بلاغة الحجة وبلاغة أسلوبها معا كشرطين متلازمين لتحقيق التفاعل بين المستمع والمخاطب<sup>57</sup>، ومن ثمة الوصول إلى الاقتناع (la conviction) لذا، حدد (برلمان) وزميلته (تتيكا) المنطلقات الحجاجية التي تُمكن الحجة من تحقيق فاعليتها في المخاطب (الباطوس) منطلقة من جمهور يُسلم بها ويقبلها والخطاب قبل أن يستوي خطابا حجاجيا لا بد أن يتشكل من هذه التصورات والمنطلقات التالية:

**الوقائع:** تمثل ما هو مشترك بين عدة أشخاص أو بين جميع الناس أو ما يسمى بالحجج المشتركة.  
**الحقائق:** تقوم على الربط بين الوقائع ومدارها النظريات العلمية والتطورات الفلسفية والدينية المتعالية على التجربة.

**الافتراضات:** تكون موافقة عامة، كما أنها ليست ثابتة بل متغيره بتغير الوسائط والمقام والمنكلم والسامع لأنها تقاس بالعادي المجرد المختلف باختلاف الإمكانيات الفردية والجماعية.

**القيم:** تكون إما مجردة مثل العدل والحق وإما محسوسة مثل الوطن والأم، فقد اعتبرها بيرلمان بمثابة قواعد حجاجية يستند عليها لكي يحمل المخاطب على القيام بأفعال معينة، فبالقيم نستطيع تشكيل الحقيقة المطلوبة على الوجه الذي يريده المحاجج.

**الهرميات:** تخضع الهرمية للتدرج وفيها القوة الحجاجية قد تفوق القوة الحجاجية للقيم نفسها.  
المواضع: هي مخازن للحجج ومستودعات يلجا إليها المحادث لبناء القيم وترتيبها ولها دور في الدفع إلى الفعل<sup>58</sup>.

وهكذا وصل الفكر الغربي وبعد منعرج طويل إلى الإقرار بالطرح الجديد للبلاغة التي طورها بيرلمان في كتابه (مصنف في الحجاج) والقائمة على فكرة أن البلاغة هي الحجاج وتم وضع تقنيات حجاجية للخطاب.

3-2- **أهم التقنيات الحجاجية في المحطة البرلمانية:** عقد كل من بيرلمان وتتك في مؤلفهما البسيط أهم الطرائق الخاصة بالخطاب الحجاجي وهي في نظرهما عبارة عن تقنيات حجاجية يمكن اعتبارها مواضع حجاجية وهي نوعان: طرائق الاتصال (procedes liaison) و طرائق الانفصال (procedes de dissociation)، وتنقسم الطرائق الاتصالية إلى عدة حجج:

- **الحجج شبه المنطقية:** التي تعتمد في قوتها الإقناعية على بعض البنى المنطقية مثل: التناقض أو التعارض، الحدود والتعريفات، العلاقة التبادلية، القاعدة التبادلية، حجج التعدية.

- **الحجج المؤسسة على بنية الواقع:** وهي حجج تستخدم للربط بين أحكام مسلم بها، وأحكام يسعى الخطباء إلى تأسيسها وجعلها مقبولة ومسلما بها، وذلك يجعل الأحكام المسلم بها والأحكام غير المسلم بها عناصر تنتمي إلى كل واحد يجمع بينها بحيث لا يمكن التسليم بإحدهما دون أن يسلم الآخر ومن هنا جاء وصفها باتصالية، فتنقسم إلى؛ وجوه الاتصال التتابعي ومنها: الوصل سببي، حجة التبذير، حجة الاتجاه. ووجوه الاتصال التواجد ومنها؛ الشخص وأعماله، حجة السلطة، الاتصال الرمزي.

- **الحجج المؤسسة لبنية الواقع:** وتقوم هذه الحجج على مبدئين أو مستويين هما:

أ- تأسيس الواقع بواسطة الحالات الخاصة كالمثل الذي يؤتى به لتأكيد الفكرة المطروحة ويلحق بالمثل الاستشهاد بالنصوص ذي القيمة السلطوية على المخاطب كالمقولات الدينية أو الأقوال الخالدة في نظر الجماعة المقصودة تقوم هذه الحجج على استخدام التمثيل استخداما حجاجيا.

ب- الاستدلال بواسطة التمثيل: يقوم التمثيل على إبراز تشابه العلاقات مما يجعله أداة حجاجية مهمة وهو بذلك يواجهه بين بني متشابهه وأن كانت في مجالات مختلفة فهو يسقط علاقات مستفادة سابقا على مجال المجهول أو يبدع علاقات جديدة من منطلق تشابه ما، مما يسهل العملية الحجاجية، والتمثيل حسب برلمان يؤدي دورا في الابتكار والتدليل الحجاجي عبر عمليات التطوير والتمديد والتي يسمح بها، وهي آلية خصبه لإنتاج الأفكار وتحقيق الإقناع شريطة أن يُراعي المتكلم في إنتاج سياق التخاطب أحوال المخاطبين<sup>59</sup>.

وبهذا النتائج الفكري العلمي البرلماني استطاعت الجهود الفلسفية والقانونية والبلاغية من خلال الخطابة أن تؤسس للبلاغة الجديدة أو الحجاج باعتباره صناعة ضرورية لرسم معالم الخطاب الإقناعي ويبدو أن بيرلمان كان يسعى بمشروعه هذا (البلاغة الجديدة) إلى تنويه الناس بالعودة إلى القيم والأخلاق في تعاملاتهم الحياتية يقول: «إن هذا المشروع الرامي لإعادة الاعتبار إلى البلاغة هو فن تعلم استعمالات القيم وكيفية الاستفادة منها في الحياة الاجتماعية»<sup>60</sup>.

### ثالثا- نظرية الحجاج في المدرسة العربية الحديثة

إن الحديث عن البلاغة الجديد في الثقافة الغربية يفترض الإشارة إلى ما يربطها بالثقافة العربية ذلك أنها تنتمي إلى مجالات مفاهيمية متداخلة، فمصطلح البلاغة في المنجز العربي القديم يدل على علم كلي قائم بذاته له مباحثه وقد كانت انطلاقتها الأولى على يد الجاحظ في كتابه (البيان والتبيين) ثم الجرجاني في (أسرار البلاغة) حين أحدث انقلاباً فكرياً بفكرة "النظم"، أما في المنجز العربي الحديث فنجد من أهم المدارس العربية الحديثة التي اهتمت بمجال البلاغة المعاصرة بصفة عامة و بلاغة الحجاج بصفة خاصة المدرسة المصرية والمدرسة المغاربية حيث بدأت المدرسة المصرية محاولات لإعادة قراءة التراث البلاغي في ضوء المقولات النقدية أو الإبداع الشعري والنثري المعاصر وتوالت بعد ذلك الدراسات البلاغية والأسلوبية على حد سواء محاولة الاستفادة من الدرس النقدي الغربي، ولعل من أهم المحاولات الجادة للباحثين المعاصرين من أمثال الدكتور (أحمد الشايب) في كتابه (الأسلوب: دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية) و(أحمد مطلوب) في كتابه (البلاغة عند السكاكي)، كانت تتمحور دراساتهم حول فكرة أن الأسلوب وريث البلاغة، لكن ما يُلاحظ هو أن معظم هذه الدراسات غلبَ عليها الاهتمام بإعادة بعث التراث العربي القديم بدءاً من الجاحظ وصولاً إلى السكاكي والسيوطي أي؛ منذ عصر التدوين حتى عصور التقعيد الرسمي والقولبة النظرية<sup>61</sup> ليقف الدكتور (صلاح فضل) موقفاً واعياً موضحاً أن، علم الأسلوب جزء من البلاغة وليس وريثاً لها بل آلية تحليلية فحسب<sup>62</sup>.

أما المدرسة المغاربية: فنقتصر على جهود (حمادي صمود) في أطروحته (التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره في القرن السادس) و(محمد العمري) في كتابه (البلاغة العربية أصولها وامتدادها) لاتصالهما مباشرة بموضوعنا، ويركز العمري في قراءته على استكناه الأبعاد التداولية في البلاغة العربية القديمة وعلاقتها بالنحو والمنطق والنقد متتبعا مسيرة البلاغة العربية في اهتمامها بالحجاج من جهة وفي علاقتها بالنصوص الأرسطية من جهة ثانية، أيضا تأكيده على وجود بلاغتين متميزتين في تاريخ النقد العربي؛ أحدهما بلاغة نثرية خطابية والثانية بلاغة شعرية<sup>63</sup>، ثم جهود (حمادي صمود) في اهتمامه

بالحجاج مع ذلك الفريق البحثي الذي شكله لتقصي بلاغة الحجاج والذي نشر أعماله عام 1998 وهو يرى أن بلاغة الحجاج أدق مواضيع البلاغة لأنها أهم مظهر تتجلى فيه خاصية التداخل المعرفي فهي تستغل جميع العناصر المساعدة لفهم الخطاب من متكلم ومخاطب ولغة ومقام<sup>64</sup>. تلك هي الجهود الغربية والعربية في الدرس الحجاجي التي أوجزناها في عرضنا ومنتقل بالحديث بعد ذلك إلى خصائص الخطاب الحجاجي.

#### رابعاً: خصائص الخطاب الحجاجي

الخطاب الحجاجي خطاب إقناعي يوظف تقنيات خطابية، ويتميز بمجموعة من السمات نوجزها فيما يلي:

**البناء والدينامية والتفاعل:** الحجاج هو عملية بنائية تفاعلية تتطلب تكيفا مستديماً لعناصرها وتفسير أسسه ومتطلباته بالتدليل بالحجة الملائمة والحجة هي الطريق الأنسب للإقناع.

**الالتباس:** يأتي الالتباس عن طريق المجاز الذي هو الاستدلال يكون جامعاً بين معنيين متقابلين هما العبارة والإشارة، حيث تنفذ هذه الرموز إلى داخل الإنسان لذا فالعبارة اللغوية إذا حملت معها إشارات رمزية فإنها بكل تأكيد تحرك آليات الفهم والتأويل لدى المخاطب وتدفعه نحو اعتقاد ما.

**التأويل:** يقوم بتقييم إيجابي أو سلبي للقول الحجاجي على مستويين: مستوى أول يكون عن طريق استقبال القول كعلامة لغوية تحول فيها الرسالة من السنن إلى الخطاب، المستوى الثاني: يتم عن طريق تعالق عنصر الفهم والتأويل فهم أولي لمعنى القول ثم فهم إنسان أو تأويل لمعنى القول وهنا تدخل مجموعه من العوامل الخارجية لتحديد البعد التأويلي وهو مقتضى وصف القول بالفعل الحجاجي ذلك أن سياق الخطاب لا يستعمل إلا في إطار سياق ومقام معين وهذا ما تناشده نظريات تحليل الخطاب وتأويله، باعتمادها على السياق اللساني أو التركيب وتكشف عنها العملية التأويلية.

**الاعتقاد:** إن استهدافه في العملية التخاطبية أساسي لارتباطه بالقيم الإنسانية والتي يراهن عليها المتكلم كي يدعم السامع لما يطرحه من آراء ومواقف، وهي ملتقى الأخلاق المقبولة في مجتمع ما خلال حقبة معينة حيث تقوم بدور المسلمات أو المبرهنات التي لا تقبل النقاش والجدل.

**رجع الصدى:** يسميها طه عبد الرحمن (مبدأ الانتهاض على العمل) إن تأثير القول الحجاجي غالباً ما يدفع إلى رد فعل معين قد يكون عملاً أو كفا عن عمل أو عدول عنه أو تحويلاً لمساره وهذا العمل هو الذي يؤكد باللمس حصول اقتناع معين فالإقناع يحصل لدى المستمع عندما يطابق القول الحجاجي لفعل صاحبه باعتبار المطابقة حجة يؤكد موقف المتكلم هذه الخاصية وهي مبدأ أساسي في كل جوانب التواصل وهو الدليل الذي يجب اعتماده للعمل به بعد أن يكون الاعتقاد قد حصل<sup>65</sup>.

#### خامساً: النظريات الحجاجية وأهم سماتها

إن القضية التي يقوم عليه الحجاج هي استعراض الأطروحات والآراء المتناقضة ذهنياً واستجلاء منطلقاتها البلاغية والمنطقية والتداولية والاستدلالية لمعرفة طابعها التأثيري والإقناعي وتقوم دراسة الخطاب الحجاجي على مجموعة من النظريات كل بحسب مؤسسها ومرتكزاتها نذكر منها:

1- **الحجاج البلاغي:** والمقصود به تلك البلاغة الحجاجية التي تنغيا الإقناع بامتياز والتي تتعارض مع البلاغة الأدبية والصور الفنية، مؤسسها رجل القانون الشيكسي (شاييم بيرلمان) واللسانية البلجيكية (لوسي أولبيرخت تيتكا) حين اصدرها كتاب (مصنف في الحجاج: البلاغة الجديدة) وتبعه تولمين في كتابه (استعمالات الدليل أو الحجة) وشارل هامبلان، وتقوم على مجموعة من المبادئ:

- أن البلاغة هي الحجاج وهي الخطاب الإقناعي وعلى هذا تقوم على التقنيات البلاغية للإفهام والإقناع.
- البلاغة أداة إجرائية مهمة في حقل الفلسفة.
- البلاغة من التقنيات الحجاجية التي تستخدم في الخطاب الحجاجي لاستجلاء موافقة الآخر وإقناعه.
- الاعتماد على مبدأ القصد والمقام لأنهما؛ من طبع البلاغة "الكل مقام مقال" أو ما يسمى بالحجاج المشتركة.
- أن الحجاج له دور بلاغي وأن الإقناع هو الوظيفة الأساسية للبلاغة وليس التأثير.
- ربط الخطاب القانوني بالبلاغة الحجاجية ودراسة آليات الخطاب الاجتماعي.
- السعي نحو بناء الحقيقة عن طريق الحوار.
- الغرض من توظيف اللوغوس الحجاجي هو إقناع الغير والرضا بالحجة أو مضاعفة تعاطف المستمع بشأن الأطروحات<sup>66</sup>.

2- الحجاج اللغوي أو اللساني: يندرج ضمن النظريات الدلالية الحديثة التي تقدم تصورات جديدة حول المعنى، وهي نظرية لسانية تعنى بالوسائل اللغوية الحجاجية التي تتضمنها اللغات الطبيعية مع رصد التأثير التداولي على المستمع دون أن تتعلق بالسياق الخارجي، مؤسسها (ديكرو) و(انسكمبر) اشتملت على مجموعة من المنطلقات هي:

- الإيمان بمسئمة "أنا نتكلم بقصد التأثير".
- أن اللغة الإنسانية لغة حجاجية منطقية.
- دراسة الجوانب الحجاجية في اللغة ذاتها أي؛ أن الوظيفة الحجاجية تتجلى في بنية الأقوال (المستويات اللسانية) ذاتها.
- السعي إلى كشف منطق اللغة أي القواعد الداخلية للخطاب.
- أن الخطاب يتكون من حجة ونتيجة وقد يكون الربط بينهما صريحا أو مضمرا وفي بعض الأحيان تكون العبارة حجة أو نتيجة.
- فكرة السلمية في الخطاب من الحجة الأضعف ثم الأقوى.
- فكرة العوامل والروابط الحجاجية: لكن، بل، إذ...
- فكرة التداولية المدمجة التي تقرن الحجة بالنتيجة بواسطة الروابط الحجاجية<sup>67</sup>.

3- الحجاج التداولي: الخطاب فيه عبارة عن أفعال كلامية وعبارة عن استلزام حوارية:  
- نظرية أفعال الكلام تبنى على: فعل القول وهي جمل سليمة نحويا ودلاليا، ثم الفعل المتضمن في القول وهو الفعل الإنجازي المرجو في الخطاب كصيغة الأمر، الفعل الناتج عن القول وهو ما ينتج عن القول من آثار وهي تجعل من الخطاب كاملا. التمييز بين أفعال الكلام حسب ما يقصد من أغراض: التقرير، الأمر، الوعد...

في هذه النظرية يعتمد الناقد حين تعامله مع الخطاب إلى استخلاص الأفعال الكلامية (الجمل الإنشائية والخبرية) وتصنيفها إلى أفعال قضوية وأفعال انجازية والأخبار السياقية وتصنيف الجمل الأدبية حسب سياقها ومقامها الوظيفي والتداولي والمقصدي.

- ومن جهة الاستلزام الحوارية والاهتمام بالدلالة الصريحة والضمنية فالاستلزام الحوارية يتعلق بالدلالة البلاغية الضمنية التي يستلزمها السياق الكلامي ثم ترتبط أيضا بنظرية الأفعال اللغوية فينتقل الخطاب من نطاق حرفي وقضوي مباشر إلى معنى حوارية استلزامي غير مباشر ويتحكم فيه المقام والسياق التداولي

مبدأ التعاون: مبدأ الكم والكيف والتعبير والمناسبة؛ لأن اللغة قد لا تدل على معانيها القسوية المباشرة والحرفية بل تخرج إلى دلالات سياقية إنجازية<sup>68</sup>.

**خاتمة:**

- وهكذا، وبعد أن حاولنا وضع ملامح محددة للحجاج والتعرف على أهم المحطات التي مر بها وتبيان كيفية اشتغاله في الخطاب منذ ظهوره إلى حد قيامه مقارنة له تقنياته ومنطلقاته، واكتسابه لخصائص تميزه عن غيره، صار بوسعنا أن نفهم على نحو أفضل القراءة الوصفية لنظرية الحجاج، وبذلك توصلنا إلى مجموعة من النتائج، ولعل هذه النتائج تسهم في تيسير بعض ما استغل على القارئ أو الباحث:
- نشأة الحجاج وتحولاته التاريخية تتمحور بشكل واضح وجلي في جدلية الإنسان بفطرته وطبعه وفي علاقته باللغة.
  - إن اللغة ذات بنية حجاجية ومن ثمة فإن الحجاج حاضر بقوة في الدرس اللساني الغربي وفي المنجز البلاغي العربي.
  - إن مفهوم الحجاج أو البلاغة الجديدة أو الحجاج البلاغي أو البلاغة الحجاجية كلها تمثل طريقة متميزة في التواصل والتخاطب يعتمد على قوة اللغة يحمل وظيفة فعالة فنجده يسعى إلى جعل المخاطب يغير رأيه ومعتقداته ويحمله على التأييد والفعل والانقياد من خلال تقديم الحجج والبراهين والأدلة المناسبة.
  - تتمثل التصورات التاريخية للحجاج في المحطات التاريخية والثقافية التي مر بها والآليات التي اشتغل بها خلال تلك الفترات وهي:
  - أن البذور الأولى للحجاج كانت عند اليونان مرتبطة بالدفاع عن الحق المشروع باستعمال الخطابة التي هي جنس حجاجي تقوم على الاستهلال ثم المناقشة ثم الاختتام، في حين اشتغل السفستائيون بالمغالطة في الخطابة فأساءوا استعمال الحجاج إيماناً بمصالحهم وتحقيق المكاسب الشخصية معتمدين على التضليل الكلامي بواسطة اللوغوس، أي؛ الحجاج سلطة. أما الحقيقة فتُخفي تحت قناع البلاغة والأسلوب الجميل وهو عمل بالغ التقصير والعجز.
  - عقد أفلاطون وأرسطو مواجهة واعية عقلانية ضد السفستائيين، فاعتمدا على معيار الخير والحقيقة والجدل بوصفها أساساً لكل خطاب حجاجي يسعى للإقناع.
  - اشتغل الخطاب الحجاجي الأرسطي بعد توسيع الأجناس الخطابية إلى خطابة قضائية واحتفالية ومشورية، على الإيجاد، الترتيب، الصياغة اللفظية، الذاكرة، الإلقاء.
  - إن المحاولات الحديثة التي طمحت إلى إعادة قراءة البلاغة الأرسطية تحت عنوان " الخطابة الجديدة " قد ساهمت في تطور الدرس الحجاجي من حيث اهتمامها بالمخاطب والقيم ثم بالأساليب البلاغية والآليات اللغوية والمنطقية الكفيلة بإقناع المخاطبين.
  - إن دراسات بيرلمان للبلاغة القديمة مبنية على قراءة نقدية للبلاغة الأرسطية والبلاغة السفستائية
  - عمل بيرلمان على بناء آليات وتقنيات للخطاب الحجاجي تتمثل في؛ الوقائع، الحقائق، الافتراضات، القيم، المواضع الهرميات.
  - المتنبع لجهود بيرلمان في دراسته للحجاج يجد انطلاقه مرتبط بفنون البلاغة وفق منهج حديث يعتمد على تقنيات ومنطلقات إقناعية حجاجية.

## قراءة وصفية في نظرية الحجاج: المفهوم وحدود الاشتغال

- إن البلاغة الغربية مرتبطة باللغة وبالمقام ويتجلى ذلك في تقسيم أرسطو للخطابة وفي اعتماد بيرلمان عليهما كمبدئين أساسيين للنظرية الحجاجية مثلها مثل البلاغة العربية في خدمتها لمقولة " لكل مقام مقال" وفي مراعاة طبقات المتخاطبين.
- في تراثنا العربي ارتبط الحجاج بالبيان الجاحظي الذي أحدث انقلابا فكريا بقضية الفهم والإفهام في التخاطب.
- البلاغة في المنجز العربي يدل على علم كلي قائم بذاته، له مباحثه والخطابة جنس أدبي والحجاج يعادل الجدل خاصة في المفهوم اللغوي فالمتمأمل في الكتب التراثية يدرك ذلك.
- إن العلاقة بين الحجاج والجدل والاستدلال علاقة قائمة على التكامل وليس على التصادم والتنافر.
- أهم الخصائص التي تميز الخطاب الحجاجي هي: البناء والدينامية والتفاعل، التأويل، الالتباس، الاعتقاد، رجوع الصدى.
- إن النظرية الحجاجية الحديثة في المنجز الغربي قد مرت بإرهاصات فكرية، ثقافية، اجتماعية، سياسية، كانت بمثابة معالم نحو نشوئه كعلم جديد في الدرس التداولي الحديث، حينها صار منهجا أو مقارنة له نظرياته لتحليل أنواع الخطابات التواصلية فهناك حجاج بلاغي وحجاج لساني وحجاج تداولي وغيرهم
- ولا تزال تحتاج البلاغة الجديدة إعادة القراءة وتوسع النظر فيها لما تحمله من آراء علمية منهجية هامة في بناء الخطابات وتطويرها.

## قائمة المصادر والمراجع:

1. أبو الوليد الباجي ( 474هـ)، المنهاج في ترتيب الحجاج، تح: عبد المجيد تركي، دار العرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1987، ط3، 2001،
2. أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، منتديات صور الأزيكبة، ط1، 2006.
3. أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (260هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، حققه محمد محمد تامر وآخرون، درا الحديث القاهرة.
4. أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (868م)، البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، ج 1، دار الجيل، بيروت.
5. أبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (260هـ)، كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تح: محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط2.
6. أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في لسانيات الوظيفة الخطاب من الجملة إلى النص، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط.
7. ألفي ربول، مدخل إلى الخطابة، ترجمة: رضوان العصبية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2017.
8. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، المجلد (g-a)، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001.
9. توماس. أ. سلوان، موسوعة البلاغة، إشراف عماد عبد اللطيف، الجزء 1، المركز القومي للترجمة، ط1، 2016،
10. جلال الدين السيوطي (هـ)، الإقتان في علوم القرآن، علق: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2008.
11. جميل حمداوي، نظريات الحجاج، (اهداء من شبكة الالوكة).
12. حسن بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، مارس 2014.
13. رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2010.
14. ضوان الرقي، الاستدلال الحجاجي التداولي واليات اشتغاله، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 40، العدد2، أكتوبر 2011.
15. شايم بيرلمان، فلسفة البلاغة الجديدة، تر: أنوار الطاهر، مراجعة: أبو بكر العزاوي، عالم الكتب الحديث، 2020.



16. الشيخ محمد رضا المظفر، المنطق، دار التعارف للمطبوعات، 2006.
17. صابر الحباشة، التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صفحات للدراسة والنشر، الإصدار الأول، سوريا، 2008.
18. صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
19. عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير مقاربه تداوليه معرفيه لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006.
20. عبد العالي قاده، بلاغة الإقناع دراسة نظرية وتطبيقية، دار كنوز المعرفة، ط1، 2016.
21. عبد الله صوله، نظريات الحجاج دراسات وتطبيقات، دار جنوب للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2011.
22. علاونة محمد الأمين، مبادئ في الدرس الحجاجي، مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو.
23. علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (471هـ-)، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، 2003.
24. فيليب بروتون، جيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2005.
25. فيليب بروتون، جيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، تر: محمد صالح ناجي ألغامدي، مركز النشر العلمي جامعة الملك عبد العزيز، ط1، 2011.
26. كريستيان بلانتان، الحجاج، تر: عبد القادر المهيري، دار سيناترا، 2008.
27. كلود بوناد، التضليل الكلامي وآليات السيطرة على الرأي (الحركة السفسطائية نموذجاً) بحث في فلسفة التضليل الكلامي الدعائي السياسي، دار النهضة العربية.
28. محمد الوالي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، مكتبة دار الأمان، الرباط، ط1، 2005، ص352.
29. محمد سالم الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغه النقد، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2008.
30. محمد طروس، النظرية الحجاجية، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2005.
31. هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، حمادي صمود، فريق البحث في البلاغة والحجاج، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس 1، كلية الآداب منوبة.
32. يان هوانغ، معجم اكسفورد، تر: هشام إبراهيم عبد الله الخليفة، دار الكتب الجديد، ط1، 2020.

33. argumentation analyser texte et discours ; marianne doury ; armand colin ; 21016 ; PARIS  
الهوامش:

- 1- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، 2003، ص 73.
- 2- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، حققه محمد محمد تامر وآخرون، دار الحديث القاهرة، ص226.
- 3- أنريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، المجلد (g-a)، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط2، 2001، ص 93.
- 4- توماس. أ. سلوان، موسوعة البلاغة، إشراف عماد عبد اللطيف، الجزء 1، المركز القومي للترجمة، ط1، 2016، ص143.
- 5- يان هوانغ، معجم اكسفورد، تر: هشام إبراهيم عبد الله الخليفة، دار الكتب الجديد، ط1، 2020، صص115-116.
- 6- عبد الله صوله، نظريات الحجاج دراسات وتطبيقات، دار جنوب للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2011، ص13.
- 7- ينظر: صابر الحباشة، التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صفحات للدراسة والنشر، الإصدار الأول، سوريا، 2008، ص21.
- 8- ينظر: محمد سالم الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغه النقد، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2008، ص103.
- 9- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، ج 1، دار الجيل، بيروت، ص76.
- 10- أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تح: محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط2، ص39.

- 11- أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في لسانيات الوظيفة الخطاب من الجملة إلى النص، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، ص17.
- 12- أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، منتديات صور الأريكية، ط1، 2006، ص16.
- \* للتوسع في هذه الفكرة ومعرفة مدى قيمة كل مصطلح مع النظرية الحجاجية يمكن العودة إلى المراجع التالية: بلاغة الحجاج الأصول اليونانية لدكتور الحسين بنو هاشم، وكتاب من تجليات الخطاب لحماصي صمود.
- 13- ينظر: علاونة محمد الأمين، مبادئ في الدرس الحجاجي، مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، ص10.
- 14- ينظر: الحسن بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2014، ص43.
- \* والأصل في المعنى اللغوي اليوناني لكلمة السفسطة (Sophia) تفيد معنى "الحكمة".
- 15- ينظر: كريستيان بلانتان، الحجاج، تر: عبد القادر المهيري، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008، ص9، وينظر: الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج في الأصول اليونانية، (م.س)، ص34-35.
- 16- ينظر: الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج في الأصول اليونانية، ص50 نقلا عن: Platon, gorgias, in pratagores Euthydeme goraise maenexene menon cratyle trad, et notse Emil chambry, GF Flammarion, paris, 1967, p176.
- 17- ينظر: الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج في الأصول اليونانية، (م.ن)، ص51.
- 18- ينظر: الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج في الأصول اليونانية، (م.ن)، ص37 نقلا عن: anonyme, preambule a la rhetorique, in corpus rhetoricum, texte etablis et traduits par M. patillon, les belles lettres, paris, 2008, p 27-28.
- \* لأن (غورجياس) أستاذ البلاغة المشهور يرى أن البلاغة أتمن الفنون ومصدر سلطة فريدة على الغير أي على القضاء وعلى الجمعيات السياسية، من كتاب التضليل الكلامي، كلود، ص3-7.
- 19- فيليب بروتون، جيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، تر: محمد صالح ناجي أغمادي، مركز النشر العلمي جامعة الملك عبد العزيز، ط1، 2011، ص23.
- \* ألقى (جورجياس) خطابا أبهر الأثينيين بأسلوبه الخاص حتى جعلوا من اليوم الذي يقدم خطابه يوم عطلة، فشهرته قد عمت كل ربوع اليونان حيث كان الوحيد الذي خلد ذكره بتشييد تمثال من ذهب له، في مدينة دلفي. ينظر: الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج في الأصول اليونانية، ص137.
- 20- ينظر: كلود بوناد، التضليل الكلامي وآليات السيطرة على الرأي (الحركة السفسطائية نموذجا) بحث في فلسفة التضليل الكلامي الدعائي السياسي، دار النهضة العربية، ص41.
- 21- ينظر: رشيد الراضي، الحجاج والمغالطة من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2010، ص12.
- 22- ينظر: محمد سالم الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، (م.ن)، ص25.
- 23- ينظر: محمد سالم الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، (م.ن)، ص27.
- 24- ينظر: كلود بوناد، التضليل الكلامي، كلود (م.ن)، ص ص19؛ 74؛ 77.
- 25- ينظر: كلود بوناد، التضليل الكلامي وآليات السيطرة على الرأي، (م.ن)، ص18.
- 26- ينظر: الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج في الأصول اليونانية، (م.ن)، ص103.
- 27- ينظر: الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج في الأصول اليونانية، (م.ن)، ص106.
- 28- فليب بروتون، تاريخ نظريات الحجاج، (م.ن)، ص25.
- 29- ينظر: محمد الوالي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، مكتبة دار الأمان، الرباط، ط1، 2005، ص352.
- 30- ينظر: محمد الوالي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، (م.ن)، ص42.
- 31- ينظر: محمد الوالي، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، (م.ن)، ص350.
- 32- ألفي ربول، مدخل إلى الخطابة، ترجمة: رضوان العصبية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2017، ص65.
- 33- ينظر: هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، حماصي صمود، فريق البحث في البلاغة والحجاج، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس 1، كلية الآداب منوبة، ص81.
- 34- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، علق: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2008، ص679.
- 35- أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تح: عبد المجيد تركي، دار العرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1987، ط3، 2001، ص7.

- \* أرسطو يعد أهم محطة في الدرس البلاغي الحجاجي الغربي وقد استفاد منه معاصرين أكثر، لقد أعاد فتح ملف البلاغة، فحررها من التضييل كما كانت عند السفطائين وحررها من قيود الجدل-الفلسفة- كما كانت عند أفلاطون.
- 36- فليب بروتون، تاريخ نظريات الحجاج، (م.ن)، ص28.
- 37- ينظر: محمد الولي، الاستعارة، (م.ن)، ص ص 20- 19.
- 38- ينظر: محمد طروس، النظرية الحجاجية، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص ص 15 – 16.
- 39- ينظر: الاستعارة في المحطات، محمد الولي، (م.ن)، ص ص 33، 36، 40.
- 40- ينظر: الاستعارة في المحطات، محمد الولي، (م.ن)، ص ص 31-30.
- 41- ينظر: كريستيان بلانتان، الحجاج، تر: عبد القادر المهيري، دار سيناترا، 2008، ص 19.
- 42- ينظر: محمد الولي، الاستعارة في المحطات، ص 85.
- 43- Argumentation analyser texte et discoure; marianne doury; armand colin; 21016; Paris; p119.
- 44- ينظر: محمد الولي، الاستعارة في المحطات، (م.ن)، ص87.
- 45- حسن بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، مارس 2014، ص 219.
- 46- فيليب بروتون، جيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص ص 32 – 33.
- 47- الشيخ محمد رضا المصفر، المنطق، دار التعارف للمطبوعات، 2006، ص 201.
- 48- رضوان الرقبى، الاستدلال الحجاجي التداولي واليات اشتغاله، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 40، العدد2، أكتوبر 2011، ص 80.
- 49- ينظر: محمد الولي، الاستعارة في المحطات(م.ن)، ص 354.
- 50- ينظر: شايم بيرلمان، فلسفة البلاغة الجديدة، تر: أنوار الطاهر، مراجعة: أبو بكر العزاوي، عالم الكتب الحديث، 2020، ص 3-6.
- 51- ينظر: شايم بيرلمان فلسفة البلاغة الجديدة(م.ن)، ص 11.
- 52- ينظر: شايم بيرلمان، فلسفة البلاغة الجديدة(م.ن)، ص 9.
- 53- ينظر: عبد العالي قاده، بلاغة الإقناع دراسة نظرية وتطبيقية، دار كنوز المعرفة، ط1، 2016، ص ص 157- 158.
- 54- شايم بيرلمان، فلسفة البلاغة الجديدة(م.ن)، ص3.
- 55- ينظر: محمد الولي، الاستعارة في المحطات، (م.ن)، ص356.
- 56- ينظر: صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة، 1992، ص ص 65، 66، 67، 68.
- 57- ينظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغه النقد، (م.ن)، ص 106.
- 58- ينظر: عبد العالي قاده، بلاغة الإقناع دراسة نظرية وتطبيقية، دار كنوز المعرفة، ط1، 2016، ص ص 162-163.
- 59- ينظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصرة، ص ص 128-132.
- 60- شايم بيرلمان، فلسفة البلاغة الجديدة، (م.ن)، ص 8.
- 61- ينظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر(م.ن)، ص ص 218-217.
- 62- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة العربية (م.ن)، ص 224.
- 63- ينظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة العربية(م.ن)، ص ص 261، 265.
- 64- ينظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة العربية(م.ن)، ص 276.
- 65- ينظر: عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير مقاربه تداوليه معرفيه لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006، ص ص 129، 131، 133، 135.
- 66- ينظر: جميل حمداوي، نظريات الحجاج، (إهداء من شبكة الألوكة)، ص ص 24-31.
- 67- ينظر: جميل حمداوي، نظريات الحجاج، (م.ن)، ص ص 32-39.
- 68- ينظر: جميل حمداوي، نظريات الحجاج، (م.ن)، ص ص 51-54.

طبيعة الممارسة اللغوية في عصر الرقمنة: أشكال التعبير ومستويات الخطاب  
- دراسة استطلاعية في مواقع التواصل الاجتماعي -  
The nature of linguistic practice in the age of digitization: forms of  
expression and levels of discourse  
-Exploring study on social networking sites-

د/ عابدة قرسييف

Abida Guercif

جامعة محمد خيضر - بسكرة

guercifabida@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2023/05/12 تاريخ القبول: 2023/08/14

**الملخص:**

إن الناظر في الواقع اللغوي يلحظ ذلك التحول الذي لحق بلغة الضاد؛ فالمنجز اللغوي شهد تغييرات عديدة شكلا وأداءً وذلك منذ بدء تنقيط الحروف وإضافة الحركات إليها وصولاً إلى صياغة قواعد لها تضبط اللسان لنأيقع في اللحن، إضافة إلى كل هذه التحولات التي شهدتها العربية فقد عرفت في عصرنا الراهن -عصر الرقمنة- تحولات مختلفة مسّت العربية؛ إذ ظهرت إلى جانب اللغة الفصحى والعامية لغة هجينة أطلق عليها اسم العرابيزي أو الفرانكوآراب، أو الخليط اللغوي أو الافتراض اللغوي؛ وهي لغة مزيج بين العربية واللاتينية في معاني مفرداتها أو في كتابتها إضافة إلى ظهور شكل تعبيرى جديد فتباينت بذلك مستويات الخطاب عبر مختلف شبكات التواصل الاجتماعي.

**الكلمات المفتاحية:** ممارسة لغوية؛ تكنولوجيا؛ أشكال التعبير؛ مستويات الخطاب؛ شبكات التواصل الاجتماعي.

**Abstract:**

the beginning of punctuation of letters and the addition of movements to the point of formulating rules to adjust the pronunciation lest it falls into solecism. In addition to all these transformations, the Arabic language has known, in this era (digital era), many changes alongside Classical and Slang, a hybrid language emerged named Arabisi, Franco-arabic, Jargon Mixture or Linguistic Assumption; it's a mixture of Arabic and Latin in the meaning of the vocabulary or the writing as well as the emergence of a new expressive form, the levels of speech varied across the different social networks.

**Key words:** Linguistic practice; Forms of expression; Speech levels; Social media networks.

## مقدمة:

تشهد اللغة العربية تغييرات ملحوظة على مختلف المستويات؛ إذ إن لغة العصور الأولى لغة تتسم بالفصاحة في أعلى درجاتها، وذلك أنّ الأعرابي في ذلك الزمن يمارس اللغة ممارسة تبتعد عن التغييرات التي حدثت للعربية في عصرنا اليوم؛ فاللغة عنده موروث لغوي يتربى على حفظه والحفاظ عليه لذلك لم يحنج إلى ما يقوم لسانه. وأتى ذلك وعلماء النحو جعلوه من مصادر التّعيد عند بناء القاعدة النحوية، أو إثبات صحتها عند التّعارض. وعليه: فالعربية في زمن هؤلاء الأعراب كان لها نظامها الذي لا يستطيع اللسان الخروج عنه؛ لأنه صُفِلَ عليه إلى أن دخل الأعاجم، فتغيّر اللسان الممارس للغة. وحتى لا تتعرض اللغة لتغيير نظامها، دأب العلماء يشتغلون ويؤسسون لقواعد تحميها، وتضبط اللسان لنلا يقع في اللحن. إلا أنّ الناظر في الواقع اللغوي المعاصر يلحظ الاختلاف الحاصل بين لغة العصور الأولى ولغة العصر الرّاهن، أو ما يسمّى بعصر العولمة؛ وذلك لما يتسم به هذا العصر من تطورات شملت مجالات شتى؛ من بينها اللغات، فالتّقدم العلمي أحدث تغييراً مسّ اللغة العربية مما أدى إلى ظهور لغة خليط بين العربية واللاتينية، على مستوى شبكات التّواصل الاجتماعي، فوجب على روادها الوعي بمميّزاتها وإدراك خطورتها. وهكذا، فإن أهمية هذه الورقة البحثية تكمن في الوقوف عند مسببات انتشار اللغة الهجين في الوسائط الإلكترونية، إضافة إلى البحث عن أنجع الطرائق من أجل الحدّ من انتشارها عبر منصات التواصل الاجتماعي.

وانطلاقاً مما سبق كانت إشكالية هذه الدراسة على النحو الآتي:

- هل يمكن استثمار مواقع التّواصل الاجتماعي من أجل الحفاظ على نظام اللغة العربية، والحدّ من انتشار اللغة الهجين؟ وقد تفرعت عن هذه الإشكالية جملة من التساؤلات بيّناها كما يلي:
  - ما طبيعة اللغة المتداولة عبر شبكات التّواصل الاجتماعي؟
  - هل عرفت اللغة العربية أشكالاً تعبيرية جديدة؟
  - كيف تميّزت مستويات الخطاب في مقامات التّواصل الافتراضي؟
- وقد كانت الغاية من هذه الدراسة البحث عن سبل تفعيل عملية التّواصل باللغة العربية الفصيحة عبر مختلف الوسائط الإلكترونية، والبحث عن الطرائق المؤدية إلى تحقيق ذلك، وكذا اقتراح حلول من شأنها أن تحدّ من انزياح مستعملي اللغة عن قوانينها.

\* مجتمع البحث:

- الإطار الزمني؛ جانفي 2023 م
- الإطار المكاني؛ رواد شبكات التواصل الاجتماعي داخل أرض الوطن - الجزائر.
- العينة؛ مستخدمو شبكات التواصل الاجتماعي دون تحديد فئة بعينها، بالتالي كانت عينة الدراسة عشوائية.

\* أداة الدراسة؛ تمثلت أدوات الدراسة في "استبانة" بوصفها أداة رئيسة حاولنا من خلالها سبر آراء مستخدمي شبكات التّواصل الاجتماعي.

\* الأساليب الإحصائية؛ التكرارات والنسب المئوية.

أولاً- الممارسة اللغوية بين الملكة اللسانية والصناعة العلمية:

إنّ الناظر في طبيعة النظام اللغوي يلحظ اتّصاف نظامها بسمات تنجلي بواورها عند دراسة اللغة، من حيث هي كائن له خصوصيته المنغلقة على نفسه من جهة والمنفتحة على ملابسات إنتاجه من جهة

أخرى؛ إذ كانت اللغة وما تزال أداة تواصل يعبر بها المتكلم العربي عن خلجاته النفسية، وبعد أن كانت اللغة كذلك، حدثت في القرون الهجرية الأولى نقلة نوعية جعلت اللغة موضوعاً للدراسة، بقول علي - رضي الله عنه - لأبي الأسود الدؤلي: "أنح هذا النحو"<sup>(1)</sup>. إن هذا الطرح يستوجب ضرورة الفصل بين مفهوم اللغة من حيث هي أداة للتواصل، ومفهومها من حيث هي موضوع للدراسة، تلقفه النحاة بالتفسير والتعليل. فاللغة بعدما كانت لغة تداول "يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"<sup>(2)</sup>.

أصبحت لغة تعلم، فاقتضى الأمر على النحاة هيكلة معجم اصطلاحي خاص بهذا العلم الجديد - علم النحو - ولعل ما يبين ذلك "قولة الأعرابي الذي سمع حديث النحاة فقال مخاطباً لجماعة منهم: إنكم تتكلمون في كلامنا بكلام ليس من كلامنا"<sup>(3)</sup>، إن المتأمل في هذا القول يدرك طبيعة الفصل بين لغة التواصل ولغة الدراسة. وفي هذا الصدد يقول عبد السلام المسدي: "لفظة الكلام تواترت مرّات ولكنها حامت حول ثلاث دلالات مخصوصة: فالكلام في قوله: "تتكلمون بكلامنا" يعني اللغة أداة تعبير بين الجماعة، والكلام في قوله: "في كلامنا" يعني اللغة كموضوع للحديث والبحث، والكلام في قوله: "ليس من كلامنا" يعني أن الألفاظ المستخدمة والتي هي من شائع ما يتداوله الناس قد أضحت لها دلالات اصطلاحية خاصة"<sup>(4)</sup>.

إن هذا القول يفرض بنا إلى أن اللغة تتحدّد وظيفتها بطبيعة النظر فيها؛ إذ تعدّ أداة المتكلمين الممارسين لألفاظها في مقام التواصل، وموضوعاً للبحث والدراسة عند نظار اللغة المستبصرين في معطيات نظامها، ومعجمها اصطلاحياً للعلم الذي يبحث ويدرس نظام تلك اللغة؛ ليتكوّن بذلك سجل اصطلاحية خاص بذلك العلم الذي يدرس اللغة التي استنبطت منها مصطلحاته. وعليه فـ "وظيفة النحو بيان قواعد اللغة وضوابطها، وغايته غرس المقدرة على التمكن منها، فهماً لأساليبها، وتعبيراً بها. ومقتضى ذلك أن (تعليم النحو) ليس غاية تطلب لذاتها، بل وسيلة لغايات أخرى غيرها"<sup>(5)</sup>؛ ليكون بذلك الهدف الأساس من وضع علم النحو هو تعليم كفايات النطق السليم لألفاظ وتراكيب اللغة العربية.

وعلى هذا الأساس: فإننا نقف عند الفارق الجوهرية بين النحو من حيث هو علم بقواعد اللغة، والنحو من حيث هو أتباع نهج العرب في كلامهم، وهذا ما يتبين من قولي ابن السراج (ت 316هـ) وابن جني (ت 392هـ)؛ حيث يقول الأول: "النحو إنما أريد به أن ينحو المتكلم إذا تعلمه كلام العرب، وهو علم استخرجه المتقدمون فيه من استقراء كلام العرب، الذي وقفوا منه على الغرض الذي قصده المبتدئون بهذه اللغة، فباستقراء كلام العرب علم: أن الفاعل رفع، والمفعول به نصب"<sup>(6)</sup>.

ويقول الثاني: "هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه، من إعراب وغيره، كالتثنية، والجمع، والتحقير، والتكسير والإضافة... ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة..."<sup>(7)</sup> ما يميز هذين التعريفين أن غايتهم الأولى تعليم اللغة العربية وإن اختلفت الطريقة؛ فالتعريف الأول يستند على تعلم القواعد حتى يتم تعلم الكيفية السليمة للنطق باللغة العربية. وأما الثاني فيستند على تعلمها بواسطة مخالطة أهل تلك اللغة، والسير على نهج كلامهم.

وإذا ما تأملنا أحوال متعلمي اللغة العربية؛ فإننا نقف عند الذي أشار إليه ابن خلدون (ت 808هـ) بقوله: "فكان صاحب صناعة النحو سيبويه، والفارسي من بعده، والزجاجي من بعدهما، وكلهم عجم في أنسابهم، وإنما ربوا في اللسان العربي فاكسبوه بالمربي ومخالطة العرب، وسيروه قوانين وفناً لمن بعدهم"<sup>(8)</sup>. على خلاف من تعلمها عن طريق المنشأ؛ إذ إن العربي يدرك ذلك النظام "بالفطرة عن طريق التلقين، والسماع، والحفظ وينطق بحسب قواعده وأنظمتها، وأساليبه من غير أن يدرس تلك الأنظمة أو يعرف أسرارها وعللها التي اكتشفها النحويون فيما بعد؛ أي في زمن عمرو بن العلاء الذي كان أول من

بِوَب النَّحْوِ، وَلَمْ يَكُن الْعَرَبِي يَخَالَفُ تِلْكَ الْأَنْظِمَةَ وَالْقَوَانِينِ الَّتِي سَنَّتْهَا الْعَرَبُ؛ بَلْ كَانَ يَحَافِظُ عَلَى اسْتِعْمَالِهَا اسْتِعْمَالًا صَحِيحًا بِحَسَبِ مَا تَنِيحُهُ أَنْظِمَتُهَا مِنْ وَسَائِلِ وَالِاتِّسَاعِ فِي مَعَانِيهَا وَالِاِقْتِصَادِ فِي اللَّفْظِ"<sup>(9)</sup>.  
 وَبِهَذَا فَإِنَّ لَتَعْلَمَ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ طَرِيقَتَيْنِ أَوْلَهُمَا عَنِ طَرِيقِ الْمَرْبِيِّ وَمَخَالَطَةِ الْعَرَبِ، وَثَانِيَهُمَا عَنِ طَرِيقِ تَعْلَمَ قَوَاعِدِ الصَّنَاعَةِ عَلَى حَدِّ تَعْبِيرِ ابْنِ خَلْدُونَ؛ إِذْ يَفْرَقُ فِي هَذَا السِّيَاقِ بَيْنَ الطَّرِيقَتَيْنِ بِقَوْلِهِ: "مَلَكَةُ هَذَا اللِّسَانِ غَيْرُ صِنَاعَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَمُسْتَعْنِيَةٌ عَنْهَا فِي التَّعْلِيمِ. وَالسَّبَبُ فِي ذَلِكَ أَنَّ صِنَاعَةَ الْعَرَبِيَّةِ إِنَّمَا هِيَ مَعْرِفَةُ قَوَانِينِ هَذِهِ الْمَلَكَةِ وَمَقَابِيِسُهَا خَاصَّةً. فَهُوَ عِلْمٌ بِكَيْفِيَّةِ لَا نَفْسَ كَيْفِيَّةٍ، فَلَيْسَ نَفْسَ الْمَلَكَةِ وَإِنَّمَا هِيَ بِمِثَابَةِ مَنْ يَعْرِفُ صِنَاعَةَ مَنْ الصَّنَائِعِ عِلْمًا وَلَا يَحْكُمُهَا عَمَلًا. وَهَكَذَا الْعِلْمُ بِقَوَانِينِ الْإِعْرَابِ مَعَ هَذِهِ الْقَوَانِينِ فِي نَفْسِهَا. فَإِنَّ الْعِلْمَ بِقَوَانِينِ الْإِعْرَابِ إِنَّمَا هُوَ عِلْمٌ بِكَيْفِيَّةِ الْعَمَلِ وَلِذَلِكَ نَجِدُ كَثِيرًا مِنْ جِهَابِذَةِ النَّحْوِ وَالْمَهْرَةِ فِي صِنَاعَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْمُحِيطِينَ عِلْمًا بِتِلْكَ الْقَوَانِينِ إِذَا سئِلَ فِي كِتَابَةِ سَطْرِينَ إِلَى أَخِيهِ أَوْ ذِي مَوَدَّتِهِ أَوْ شَكْوَى ظَلَامِهِ أَوْ قَصْدَ مَنْ قَصُودِهِ أَخْطَأَ فِيهَا عَنِ الصَّوَابِ وَأَكْثَرَ مِنَ اللَّحْنِ"<sup>(10)</sup>، يَبَيِّنُ هَذَا الْقَوْلَ الَّذِي أوردَهُ ابْنُ خَلْدُونَ الْفَرْقَ الْمَوْجُودَ بَيْنَ اللُّغَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ عِلْمٌ، وَاللُّغَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ مَلَكَةٌ؛ فَهُوَ يَصِفُ الْأَوْلَى بِأَنَّهَا الْعِلْمُ بِالْكَيفِيَّةِ فِي حِينٍ يَصِفُ الثَّانِيَةَ بِأَنَّهَا الْكَيفِيَّةُ؛ إِذْ تَسْتَبِينُ تَجَلِيَّاتِ ذَلِكَ عِنْدَ الْعِلْمِ بِقَوَانِينِ اللُّغَةِ دُونَ اِكْتِسَابِ الْمَلَكَةِ اللُّغَوِيَّةِ وَالتِّي لَا تَتَحَقَّقُ إِلَّا بِالْمِرَانِ وَالدَّرْبَةِ.

وَالْحَقُّ يَقَالُ فَإِنَّ الْحَدِيثَ فِي الْفُرُوقِ الْقَائِمَةَ بَيْنَ النَّظَرِ إِلَى اللُّغَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ فِرُوضٌ عِلْمِيَّةٌ يَجِبُ تَعْلَمُهَا لِتَقْوِيمِ اِعْوَجَاجِ الْأَلْسُنِ، وَبَيْنَ النَّظَرِ إِلَى اللُّغَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ مَلَكَةٌ لِسَانِيَّةٌ يَتَرَبَّى عَلَيْهَا النَّاطِقُ بِتِلْكَ اللُّغَةِ مِنْذُ الْمُنْشَأِ يَسْفِرُ عَنِ أبعادِ ثِقَافِيَّةٍ وَحَضَارِيَّةٍ وَإِيدِيُولُوجِيَّةٍ، وَعَى عِلْمَاؤُنَا نَتَائِجُهَا الْوُخِيمَةُ عَلَى الْمَجْتَمَعِ الْعَرَبِيِّ الَّذِي طَرَأَ عَلَيْهِ التَّغْيِيرُ عَلَى مَخْتَلَفِ الْأَصْعَدَةِ، وَبِمَا أَنَّ اللُّغَةَ تَعَكِّسُ تَقَدَّمَ أَوْ تَخَلَّفَ الْمَجْتَمَعِ، فَقَدْ كَانَ لَهَا حَظُّهَا الْوَافِرُ مِنْ ذَلِكَ التَّغْيِيرِ.

### ثَانِيَا- لُغَةُ التَّدَاوُلِ عِبْرَ مَوَاقِعِ التَّوَاصُلِ الْاجْتِمَاعِيِّ

مِمَّا لَا سَجَالَ فِيهِ أَنَّ اللُّغَةَ أَدَاةَ تَعْبِيرٍ عَمَّا أَضْمَرَ فِي النُّفُوسِ وَوَسِيلَةَ لِنَقْلِ الْمَعَارِفِ وَالْخَبَرَاتِ بَيْنَ بَنِي الْبِشْرِ؛ فَهِيَ تَسَهِّلُ عَمَلِيَّةَ التَّوَاصُلِ بَيْنَهُمْ وَتَعَزِّزُ عِلَاقَاتِهِمُ الْاجْتِمَاعِيَّةَ، فَإِذَا كَانَتْ اللُّغَةُ "أَصْوَاتٌ يَعْطَّرُ بِهَا كَلَّ قَوْمٍ عَنِ اِعْرَاضِهِمْ"<sup>(11)</sup> فَإِنَّهَا تَحَقِّقُ مِنْ هَذَا الْمُنْطَلَقِ فَاعِلِيَّةَ التَّوَاصُلِ الَّذِي يَعَدُّ "الْعَمَلِيَّةَ الَّتِي يَتَفَاعَلُ بِهَا الْمُرْسَلُ وَالْمُسْتَقْبَلُ لِرِسَالَةٍ مَعْيَنَةٍ فِي سِيَاقِ اِجْتِمَاعِيٍّ مَعْيَنٍ، وَعَبْرَ وَسِيْطٍ مَعْيَنٍ، بِهَدَفِ تَحْقِيقِ غَايَةٍ أَوْ هَدَفٍ مُحَدَّدٍ"<sup>(12)</sup>، وَتَجْدُرُ الْإِشَارَةُ فِي هَذَا السِّيَاقِ إِلَى أَنَّ لِلتَّوَاصُلِ أَشْكَالًا يَبَيِّنُهَا عَلَى النَّحْوِ الْآتِي:

- التَّوَاصُلُ اللَّفْظِيُّ: هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ نَقْلِ رِسَالَةٍ مَا بِاسْتِخْدَامِ الْكَلِمَاتِ الْمُنطُوقَةِ؛ أَيَّ عَنِ طَرِيقِ اللُّغَةِ.  
 - التَّوَاصُلُ غَيْرُ اللَّفْظِيِّ: وَهُوَ الْاِتِّصَالُ الَّذِي يَتَمُّ مِنْ خِلَالِهِ تَبَادُلُ الْمَعْلُومَاتِ وَالْأَفْكَارِ بِاسْتِخْدَامِ اِمَّا لُغَةِ الْجَسَدِ كَتَعْبِيرَاتِ الْوَجْهِ، الْإِشَارَاتِ، الْإِيْمَاءَاتِ، الرَّقْصِ أَوْ بِاسْتِخْدَامِ رَمُوزٍ وَصُورٍ وَأَشْكَالٍ مَعْبُورَةٍ عَنِ مَضْمُونِ الرِّسَالَةِ...

- التَّوَاصُلُ الْكِتَابِيُّ: وَيَخْتَلِفُ التَّوَاصُلُ الْكِتَابِيُّ عَنِ اللَّفْظِيِّ؛ لِأَنَّ الْأَسْلُوبَ يَخْتَلِفُ فِعَادَةً مَا يَكُونُ التَّوَاصُلُ اللَّفْظِيُّ وَجْهًا لَوَجْهِهِ، وَتَلْعَبُ فِيهِ الْإِيْمَاءَاتُ وَحَرَكَاتُ الْوَجْهِ وَالْجِسْمِ دُورًا فِعَالًا، بَيْنَمَا الْكِتَابِيُّ يَعْتَمِدُ عَلَى الْمَهَارَةِ فِي عَرْضِ الْمَكْتُوبِ حَتَّى تَنْضَحَ الرِّسَالَةُ، فَالْكَاتِبُ لَا يَسْتَفِيدُ مِنْ وَسَائِلِ التَّوَاصُلِ الْمُسَاعِدَةِ كَالْإِيْمَاءَاتِ وَحَرَكَاتِ الْجِسْمِ، وَإِنَّمَا عَلَى رِسَالَتِهِ أَنْ تَكُونَ تَامَّةً الْمَعْنَى فِي ذَاتِهَا<sup>(13)</sup>.

- التَّوَاصُلُ الْإِلِكْتُرُونِيُّ: أَوْ مَا يَعْرِفُ بِالْاِتِّصَالِ الرَّقْمِيِّ، وَيَعْرِفُهُ مُحَمَّدُ عَبْدِ الْحَمِيدِ بِأَنَّهُ: "الْعَمَلِيَّةُ الْاجْتِمَاعِيَّةُ الَّتِي يَتَمُّ فِيهَا الْاِتِّصَالُ عَنِ بَعْدِ، بَيْنَ أَطْرَافٍ يَتَبَادَلُونَ الْأَدْوَارَ فِي بَثِّ الرِّسَائِلِ الْاِتِّصَالِيَّةِ الْمُنْتَوِّعَةِ وَاسْتِقْبَالِهَا، مِنْ خِلَالِ النَّظْمِ الرَّقْمِيِّ وَوَسَائِلِهَا، لِتَحْقِيقِ أَهْدَافٍ مَعْيَنَةٍ"<sup>(14)</sup>. فَهُوَ تَوَاصُلٌ يَعْتَمِدُ قَنَوَاتٍ اِتِّصَالِيَّةٍ

إلكترونية رقمية، يأتي في مقدمتها الكمبيوتر، وقد ساعد هذا النمط من الاتصال في جعل العالم قرية صغيرة عبر تقنيات المعلومات الحديثة.

وسيرا مع متطلبات العصر الراهن التي عرفت نقلة نوعية فيما يخص طرائق التواصل المعروفة إلى طرائق جديدة مبتكرة تواكب عصر العولمة، فكان من نتائجها التواصل عبر ما يعرف بمواقع التواصل الاجتماعي، والتي عرفت تسميات عديدة على غرار (شبكات التواصل الاجتماعي) أو (خدمات الويب 2.0)، وإن تعددت التسميات فالخدمة متاحة، وجاءت هذه المواقع بأسماء مختلفة وبتسهيلات وخدمات متنوعة سواء أكانت بالفيديوهات أم بالصّور أو بالنصوص أو بالسمع<sup>(15)</sup> وفي هذا السياق نشير إلى أنّ مواقع التواصل الاجتماعي تسمح بالتواصل والتفاعل بين مستخدميها في أيّ وقت، وفي أيّ مكان في العالم، حيث توفر لهم الصوت والصورة وغيرهما من الإمكانيات التي توطد العلاقات الاجتماعية بينهم. وتعرف أيضا بأنها: "الطرق الجديدة في الاتصال في البيئة الرقمية بما يسمح للمجموعات الأصغر من الناس بإمكانية الالتقاء والتجميع على الإنترنت وتبادل المنافع والمعلومات، وهي بيئة تسمح للأفراد والمجموعات بإسراع صوتهم وصوت مجتمعاتهم للعالم أجمع"<sup>(16)</sup>.

وفي ظلّ هذه المفاهيم نقف عند مصطلح "الشبكات الاجتماعية" الذي يرتبط بمفهومين مختلفين "الأول مفهوم سوسيولوجي والثاني تكنولوجي متعلق بظهور الانترنت وتطبيقاتها الحديثة، فمن نظرة سوسيولوجية ترى "واسومان فوست" في كتابها الذي نشر سنة 1994 م أنّ الشبكة الاجتماعية هي مجموعة من العلاقات بين وحدات اجتماعية، بينما يحيل مصطلح "الشبكات الاجتماعية" إلى مجموعة من المواقع الإلكترونية مثل الفيسبوك والتويتر وقوقل بلوس..."<sup>(17)</sup>، وعليه: فإنّ التسمية الأصح هي "مواقع التواصل الاجتماعي"، وقد أرّخ الباحث "مانويل كاستيل" لظهورها في كتابه: مجتمع الشبكات بقوله: "إن مسألة بروز مجتمع الشبكات ناتجة عن تفاعل ظاهرتين تاريخيتين: تتمثل الأولى في تحوّل ثقافي انطلق في ستينات القرن العشرين، انتشار روح الفوضى، التوقّع إلى بناء علاقات اجتماعية أكثر مرونة وتفاعلية، والظاهرة الثانية تتجسّم في ثورة تكنولوجية برزت إلى الوجود في سبعينيات القرن الماضي خاصة في مجالات الاتصالات اللاسلكية"<sup>(18)</sup>، وعرفت مواقع التواصل الاجتماعي أنواعا مختلفة حسب الخدمة نلخصها في النقاط الآتية<sup>(19)</sup>:

- مواقع التواصل الاجتماعي المتعارف عليها (Facebook, My Space).
- المدونات تستخدم لنشر وتلقي الأخبار والتفاعل معها سواء كانت أخبارا شخصية أو عامة أشهرها Wikipedia وهذه تكون لمشاركة المعلومات بين المستخدمين.
- المواقع المرتبطة بالعمل؛ وهي شبكات تجمع صناعات الأعمال وأصحاب الشركات والعاملين بها (Linked in, xing).
- مشاركة الفيديو تسمح برفع ومشاهدة ومشاركة الصور، ومقاطع الفيديو، والتعليق عليها وتقييمها (Youtube).
- البودكاست؛ تسمح بتسجيل مقاطع صوتية بصيغة MP3 ورفعها، ومن ثم مشاركتها مع المستخدمين .odcastP

إنّ المتأمل في فضاءات ومساحات النشر الإلكتروني المتاحة عبر مجموع الخدمات والأنظمة الإلكترونية المتوفرة على الشبكة؛ كالبريد الإلكتروني وغرف الدردشة والمواقع والمدونات والنوادي الإلكترونية، والشبكات الاجتماعية، يلحظ استخدام روادها لأشكال تعبيرية تمس مختلف مستويات اللغة ومن



هذا المنطلق فإنّ البحث لا يكتفي بالتعرّف على ملامح البنية اللغوية فحسب، وإنّما لابدّ أيضا أن يكتمل بالتعرّف على الوظيفة في إطار المجتمع. ومن ثمّ يجب في بحث اللغة معرفة مستوى الاستخدام لكلّ نظام لغوي، ومن هذا الجانب نجد أي مستوى لغوي داخلا في هذا الإطار. والشّيء الأساس الذي يجعله نظاما لغويا ما يصف باعتباره لغة فصيحة أو لهجة أو خليطا بين العربية واللاتينية<sup>(20)</sup>. ومعنى هذا أنّ الممارسة اللغوية تحدّد طبيعة المستوى اللغوي عند التّداول، وهذا ما تشهده مواقع التّواصل الاجتماعي؛ إذ تتنوّع المستويات اللغوية من فصيح إلى عامي إلى نوع آخر يضم في زمرته مجموعة من التسميات على نحو: العربيزي، والفرانكو آراب، والعربيتيني التي عرّفها البعض بأنها: "لغة غير محددة القواعد، مستحدثة غير رسمية ظهرت منذ بضع سنوات، يستخدم البعض هذه الأبجدية للتواصل عبر الدردشة عبر الإنترنت باللغة العربية أو بلهجاتها، وتنطق هذه اللغة مثل العربية، إلا أنّ الحروف المستخدمة في الكتابة هي الحروف والأرقام اللاتينية بطريقة تشبه الشيفرة. ويستخدمها البعض في الكتابة عبر الإنترنت أو رسائل المحمول، ومن بين أمثلتها: الاختصارات التي ظهرت باللاتينية مثل: (لول، LOL) وتعني يضحك بصوت عال، وهي اختصار لجملة (Out Loud Laughing)، و(تيت، TYT) وتعني خذ وقتك، اختصارا (Take Your Time)"<sup>(21)</sup>. إضافة إلى تسمية أخرى تعرف بالهجين اللغوي: "وهو تلك اللغة التي تولدت نتيجة اتصال حدث بين لغات مختلفة ويظهر (التهجين) في الكتابة أو النطق بلغة عربية غريبة الأطوار، جزء منها عربي والباقي أجنبي"<sup>(22)</sup>.

إنّ مجموع هذه التسميات – العربيزي، الفرونكوآراب، العربيتيني، اللغة الهجين- ماهي إلا لغة عصرية دخيلة على اللغة العربية ظهرت عبر مواقع التواصل الاجتماعي فشهدت أشكالا تعبيرية ومستويات خطابية متنوعة نبيّن نماذج منها فيما يأتي<sup>(23)</sup>:

**1- الاختصارات اللغوية (Abréviations)** "مما لا شك فيه، أن المستخدم الدائم للشابكة الاجتماعية (الفسبكة) يلجأ إلى تعويض أو استبدال الكلمات برموز وأرقام للكتابة، وإيصال الرسالة في أسرع وقت. ومن هنا، تكون الرسالة خالية من الضبط اللغوي والدقة، وتكون هذه الاختصارات اللغوية مزيجا من حرف عربي يكتب بأحرف لاتينية ورموز وأرقام. ومن أمثلة ذلك:

الكلمة	اختصارها
الحمد لله	hmdl
سلام	slm
إن شاء الله	nchalh

الشكل رقم (01): جدول يبيّن أهم الاختصارات اللغوية في مواقع التّواصل الاجتماعي

## 2- الخلط بين الأرقام والحروف :

الكلمة	الخلط بين الحروف والكلمات
De rien	2r1
Bien	b 1
معي	M3aya
على الرحب والسعة	r12

الشكل رقم (02): جدول يبيّن ترجمة الحرف العربي بوساطة الأرقام والحروف اللاتينية



عطا على ما سبق فإنّ: اللغة العربيّة واجهت تحديّات وماتزال تواجهها؛ لاسيّما في عصرنا هذا، عصر العولمة والتكنولوجيا، أين تجاوز التعبير اللّغوي مجرد التّواصل بالطّرائق المعروفة منذ القدم إلى التّواصل بالطّرائق الحديثة والمعروفة بالتّواصل عبر مواقع التّواصل الاجتماعي؛ ولأنّ اللّغة من المقومات الحضاريّة لأية أمة، فقد بات من الضّروري الوعي بمتطلّبات العصر والتّصدي للمشكلات التي تواجهها اللّغة العربيّة.

### ثالثا- دراسة استطلاعيّة لآراء رواد شبكات التّواصل الاجتماعي:

تهدف هذه الاستبانة إلى النّظر في واقع اللّغة العربيّة، تلك اللّغة التي دأب العلماء يدرسونها ويدرسونها، من أجل الحفاظ على نظامها، إلا أنّ النظر إلى اللّغة من حيث التّنظير يختلف عنه عند النّظر إليها من حيث الإجراء أو عند الممارسة. وهذا ما نلاحظه على مختلف الممارسات اللّغوية عبر مواقع التّواصل الاجتماعي؛ إذ نشأت لغة تختلف عن اللّغة الفصيحة والعاميّة، تلك اللّغة التي عرفت بمسمى الفرانكو أراب، ولهذا جاءت هذه الاستبانة لتتبع الأشكال التعبيرية والمستويات الخطابيّة للممارسة اللّغوية عبر مواقع التّواصل الاجتماعي، وبيان إيجابيات وسلبيات الوسائط الإلكترونيّة على اللّغة العربيّة.

#### 1- عرض الاستبانة:

استبانة موجّهة لرواد مواقع التّواصل الاجتماعي في إطار التّحضير لمقال موسوم بـ " طبيعة

الممارسة اللّغوية في عصر الرّقمنة: أشكال التعبير ومستويات الخطاب

-دراسة استطلاعيّة في مواقع التّواصل الاجتماعي"

يشرّفني أن أتقدم إلى شخصكم المحترم بهذه الاستبانة من أجل الإجابة عمّا احتوته من أسئلة الغرض منها هو الوصول إلى نتائج تخدم اللّغة العربيّة بوصفها لغة علم وتداول. لذا نرجو من سيادتكم دعمنا من خلال الإجابة عن الأسئلة المدرجة في هذه الاستبانة. ولكم منّا فائق التقدير والاحترام

#### أولا- البيانات الشخصيّة:

- 1- الجنس : ذكر  أنثى
- 2- الفئة العمريّة: بين 20 و30  بين 30 و40  40 فما فوق
- 3- المؤهل العلمي: ليسانس  ماستر  دكتوراه
- 4- الجامعة/ طبيعة العمل: .....
- 5- الكلية/ مكان العمل: .....
- 6- التخصص الدقيق: .....

#### ثانيا- بيانات الاستبانة

- 1- ما رأيك في اللّغة المتداولة عبر الوسائط الإلكترونيّة؟  
مستواها عالٍ  مستواها غير مقبول  مستواها مقبول
- 2- هل حافظت اللّغة العربيّة على نظامها الصّوتي والصّرفي والنّحوي في مقامات التّخاطب عبر شبكات التّواصل الاجتماعي؟  
نعم  لا
- 3- ما أسباب ذلك في رأيك؟  
.....

طبيعة الممارسة اللغوية في عصر الرقمنة: أشكال التعبير ومستويات الخطاب

4- عرفت أشكال التعبير اللغوي مستويات متباينة على نحو: المستوى الفصيح، المستوى العامي وآخر يسمى بالفرانكو آراب، فأَيّ مستوى تفضل استعماله؟

المستوى الفصيح  المستوى العامي  الفرانكو آراب

5- ولماذا؟

سهلة  الأكثر تداولاً  اللغة المفهومة

6- هل أسهمت مواقع التواصل الاجتماعي في تقوية استخدام اللغة الفصيحة عند مستخدميها؟

نعم  لا

7- هل أسهمت مواقع التواصل الاجتماعي في الحد من استعمال اللغة الفصيحة السليمة؟

نعم  لا

8- ما الحلول الواجب اتباعها من أجل الحد من استعمال العامية والفرانكو آراب عند التواصل عبر شبكات التواصل الاجتماعي؟

2- توزيع الاستبانة:

لقد تم توزيع ثلاثين نسخة من الاستبانة؛ حيث تمت الإجابة عن أغلب الأسئلة الموجّهة لفئة رواد مواقع التواصل الاجتماعي المتراوحة أعمارهم بين العشرين والأربعين. وقد تمّ حساب النسب المئوية لكلّ إجابة، وبيانها على النحو الآتي:

3- تفرغ الاستبانة:

وقد اقتصر تفرغ الاستبانة على بياناتها، وذلك من أجل التركيز على الجانب الإجرائي من تداول اللغة العربية عند رواد مواقع التواصل الاجتماعي.

أ- البيانات الشخصية

-الجنس:

الجنس	العدد	النسبة
ذكر	10	33.33%
أنثى	20	66.66%
المجموع	30	99.99%

الشكل رقم (05): جدول يبيّن عدد فئة الإناث والذكور الذين أجابوا عن الاستبانة مع بيان نسبهم المئوية



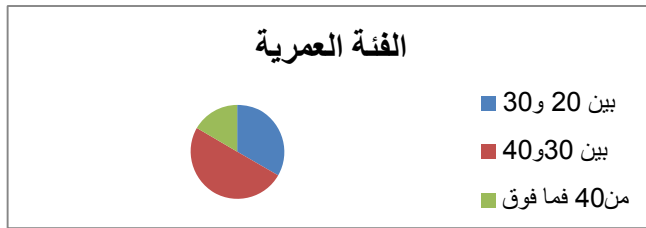
الشكل رقم (06): دائرة نسبية تبين نسبة كل من الإناث والذكور الذين أجابوا عن الاستبانة

النسب الموجودة في هذين الشكلين تترجم الأسباب التي جعلت نسبة الإناث يجيبون أكثر عن أسئلة الاستبانة في مقابل الذكور؛ حيث كانت نسبة الفئة الأولى: 66.66%، في حين بلغت نسبة الفئة الثانية 33.33%. ولعلّ هذا الأمر يرجع إلى أنّ الإناث أكثر ميلاً لاستخداماتهم لمواقع التواصل الاجتماعي مقارنة بالجنس الآخر.

## - الفئة العمرية:

النسبة	العدد	الفئة العمرية
33.33%	10	بين 20 و30
50%	15	بين 30 و40
16.66%	05	من 40 فما فوق
99.99%	30	المجموع

الشكل رقم (07): جدول يبين الفئة العمرية للعينة التي أجابت عن الاستبانة



الشكل رقم (08): دائرة نسبية تبين الفئة العمرية للعينة التي أجابت عن الاستبانة

يلخص هذان الشكلان النسب الخاصة بالفئة العمرية المجيبة عن أسئلة الاستبانة؛ إذ بلغت نسبة الفئة الأولى – بين 20 و30 - 33.33%، وبلغت نسبة الفئة الثانية – بين 30 و40 - 50%، في حين كانت نسبة فئة الأخيرة – من 40 فما فوق - 16.66%.

وبالمقارنة بين الفئات الثلاث، نلاحظ أن أعلى نسبة كانت لصالح الشباب، وهي الفئة الثانية، تليها على الترتيب الفئة الأولى، ثم الفئة الأخيرة، ويمكن تفسير ذلك بالآتي:

- الشغف؛ ويتمثل في انجذاب فئة الشباب لارتداد مواقع التواصل الاجتماعي، لما لها من مميزات.
- مواكبة مستجدات الحياة؛ بإتاحة الفرصة لهم للاطلاع على كل جديد.
- تعزيز العلاقات الاجتماعية وتبادل المعارف وتلقي المعلومات الحديثة؛ لاسيما ما تعلق منها بمجال العلم والعمل.

## - المؤهل العلمي:

النسبة	عدد المجيبين	المؤهل العلمي
43.33%	13	ليسانس
43.33%	13	ماستر
13.33%	4	دكتوراه
99.99%	30	المجموع

الشكل رقم (09): جدول يعرض المؤهلات العلمية لعينة الدراسة



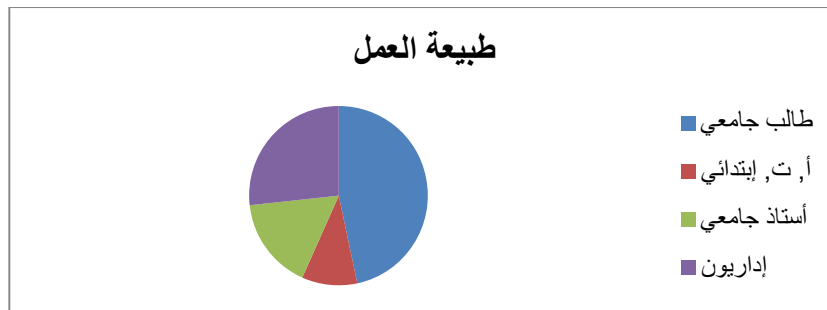
الشكل رقم (10): دائرة نسبيّة تترجم المؤهلات العلميّة لعينة الدراسة

بيّن هذان الشّكلان طبيعة المؤهل العلمي للفئة التي عملت على الإجابة على فحوى الاستبانة، فبلغت نسبتي المتحصّلين على شهادتي الليسانس والماستر 43.33%، ونسبة المتحصّلين على شهادة الدّكتوراة 13.33%. وقد ارتبطت النتائج السالفة باختيار عشوائي لعينة الدّراسة.

- طبيعة العمل:

طبيعة العمل	عدد المجيبين	النسبة
طالب جامعي	14	46.66%
أستاذ تعليم ابتدائي	3	10.00%
أستاذ جامعي	05	16.66%
إداريون	8	26.66%
المجموع	30	99.98%

الشكل رقم (11): جدول يبيّن طبيعة العمل الخاصّة بعينة الدّراسة



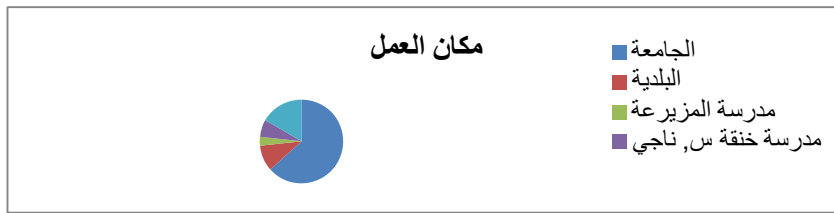
الشكل رقم (12): دائرة نسبية تعكس طبيعة العمل الخاصّة بعينة الدّراسة

يوضح هذان الشّكلان النّسب الخاصّة بطبيعة العمل لعينة الدّراسة، إذا تباينت بين طلبة الجامعة ونسبتهم 46.66% وأساتذة التعليم الابتدائي بنسبة 10.00% وأساتذة الجامعة ونسبتهم 16.66% والإداريين 26.66%. والتفاوت بين هذه النّسب يرجع إلى التّنوع في توزيع الاستبانة لتحصّل على آراء متعدّدة، من فئات مجتمعيّة وعمرية مختلفة.

## - مكان العمل:

النسبة	عدد المجيبين	مكان العمل
63.33%	19	الجامعة
10.00%	03	البلدية
3.33%	01	مدرسة بالمزيرة
6.66%	02	مدرسة بخنفة سيدي ناجي
16.66%	05	مكتبة الجامعة (بسكرة)
99.98%	30	المجموع

الشكل رقم (13): جدول يبين مكان العمل الخاص بعينة الدراسة



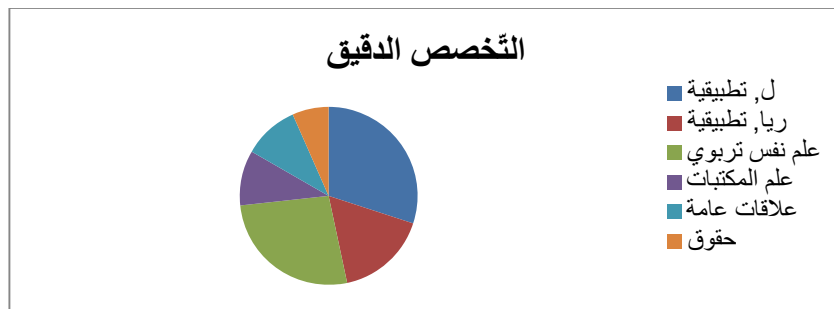
الشكل رقم (14): دائرة نسبية تترجم مكان العمل الخاص بعينة الدراسة

يترجم هذان الشكلان نسب الأماكن التي تم توزيع الاستبانة فيها، حيث لم تقتصر على مكان واحد، وذلك من أجل الوصول إلى آراء متباينة، فبلغت نسبة الجامعة 63.33% ونسبة البلدية 10.00% ونسبة مدرسة المزيرة 3.33% ونسبة مدرسة خنفة سيدي ناجي 6.66% ومكتبة الجامعة بسكرة 16.66%.

## - التخصص:

النسبة	عدد المجيبين	التخصص
30.00%	09	لسانيات تطبيقية
16.66%	5	رياضيات تطبيقية
26.66%	8	علم النفس التربوي
10.00%	03	علم المكتبات
10.00%	03	علاقات عامة
6.66%	02	حقوق
99.98%	30	المجموع

الشكل رقم (15): جدول يعرض أهم التخصصات الدقيقة لعينة الدراسة



الشكل رقم (16): دائرة نسبية تعكس أهم التخصصات الدقيقة لعينة الدراسة

## طبيعة الممارسة اللغوية في عصر الرقمنة: أشكال التعبير ومستويات الخطاب

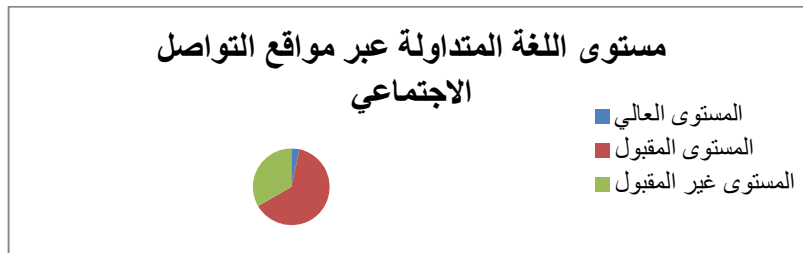
تباينت التخصصات الدقيقة لعيّنة الدراسة بين اللسانيات التطبيقية والرياضيات التطبيقية وعلم النفس التربوي وعلم المكتبات وكذا العلاقات العامة والحقوق، إذ إنّ لكل تخصص نسبة معيّنة يبيّنها الجدول وتترجمها الدائرة النسبية.

### ب- بيانات الاستبانة:

- السؤال الأول: كانت نسبة الإجابة عن المستوى المقبول %63.33 ونسبة الإجابة عن المستوى غير المقبول %33.33، وأما الذين اختاروا الإجابة عن المستوى العالي فكانت نسبتهم %3.33. وهذا ما يبيّنه الشكلان التاليان

الاقتراحات	عدد المجيبين	النسبة
المستوى العالي	1	%3.33
المستوى المقبول	19	% 63.33
المستوى غير المقبول	10	%33.33
المجموع	30	% 99.99

الشكل رقم (17): جدول يوضح طبيعة لغة التداول عبر مواقع التواصل الاجتماعي



الشكل رقم 18: دائرة نسبية تبين طبيعة لغة التداول عبر مواقع التواصل الاجتماعي

وبهذا نلاحظ أنّ أعلى نسبة كانت للذين اختاروا المستوى المقبول، ويليهم الذين اختاروا المستوى غير المقبول، وهذه النسب تبين أنّ اللغة المتداولة عبر مواقع التواصل الاجتماعي، هي اللغة التي تتصف بمستوى مقبول إلى حد ما. وعلة ذلك سهولة هذا النوع من اللغة وعمليتها والاقتصاد في اللغة والوقت والجهد.

- السؤال الثاني: كانت نسبة الذين أجابوا بنعم %6.66، والذين أجابوا بالنفي %93.33. فكانت بذلك أغلب الإجابات تجمع على أنّ اللغة العربية لم تحافظ على نظامها في حين ذهب الأقلية إلى عكس ذلك.

الاقتراحات	عدد المجيبين	النسبة
نعم	2	%6.66
لا	28	% 93.33
المجموع	30	% 99.99

الشكل رقم (19): جدول يترجم مدى محافظة اللغة العربية على نظامها عبر مواقع التواصل الاجتماعي



### محافظة اللغة العربية على نظامها الصوتي والصرفي والنحوي في مقامات التخاطب عبر وسائل التواصل الاجتماعي



■ نعم  
■ لا

الشكل رقم (20): دائرة نسبية تعكس مدى محافظة اللغة العربية على نظامها عبر مواقع التواصل الاجتماعي

انطلاقاً من الجدول والدائرة النسبية نستنتج أن الأغلبية قد أقرت بعدم محافظة اللغة العربية على مستوياتها بسبب التداخلات اللغوية المختلفة في فيما بينها، أي اللغة الهجين التي يمارسها رواد مواقع التواصل الاجتماعي لربح الوقت والجهد.

- السؤال الثالث: تضمن هذا السؤال الإجابة عن الأسباب الحقيقية الثأوية وراء استعمال اللغة العامية والفرانكو آراب عبر شبكات التواصل الاجتماعي، وقد تلخصت في النقاط الآتية حسب ما جاء في إجابات العينة:

- عزوف المجتمعات العربية عن استعمال الفصحى في مختلف المقامات التخاطبية.
- انتشار اللغة العامية في المجتمع في مقابل اللغة الفصحى التي تقل بشكل كبير.
- الانفتاح على ثقافة المجتمعات الأخرى والتأثر بها.
- استخدام الرموز وكلمات مختصرة واللجوء إلى التعبير بالصور بدلاً من الكلمات.

- السؤال الرابع:

نلاحظ أن الفرانكو آراب هي الأكثر انتشاراً وتليها العامية في حين يقل استعمال الفصحى. حيث كانت نسبة الذين يفضلون استعمال الفرانكو آراب 10%، والذين يفضلون استعمال العامية 53.33% وأما الذين يفضلون استعمال الفصحى فكانت نسبتهم 36.66%. وعليه نستنتج أن اللغة الأكثر استعمالاً هي العامية.

النسبة	عدد المجيبين	الاقتراحات
10%	3	الفرانكو آراب
53.33%	16	العامية
36.66%	11	الفصحى
99.99%	30	المجموع

الشكل رقم (21): جدول يعرض لغة التواصل الأكثر انتشاراً عبر مواقع التواصل الاجتماعي

### لغة التواصل الأكثر انتشاراً عبر مواقع التواصل الاجتماعي



■ الفرانكو آراب  
■ العامية  
■ الفصحى

الشكل رقم (22): دائرة نسبية تترجم لغة التواصل الأكثر انتشاراً عبر مواقع التواصل الاجتماعي

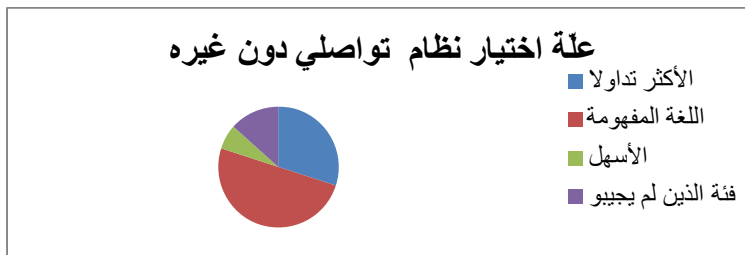
طبيعة الممارسة اللغوية في عصر الرقمنة: أشكال التعبير ومستويات الخطاب

استنادا إلى هذين الشكلين اللذين يتبين من خلالهما كثرة استعمال العامية في الفضاء الرقمي، قد نتج عنه ابتعاد المجتمعات العربية عن اللغة الفصحى، والتخلي عن نظامها الصوتي والصرفي والنحوي والدلالي، فنجم عن هذا الأمر مخاطر تهدد لغة الضاد، وجب الوعي بها.

-السؤال الخامس: كانت نسبة الذين أجابوا عن علة استعمالهم للغة كونها أكثر تداولاً 30%، وأما الذين عللوا على أساس أنها اللغة المفهومة فكانت نسبتهم 50%، وأما عن الذين قالوا بأنها الأسهل فكانت نسبتهم 6.66% وأما الباقي فلم يجيبوا وكانت نسبتهم 13.34%.

الاقتراحات	عدد المجيبين	النسبة
الأكثر تداولاً	9	30%
اللغة المفهومة	15	50%
الأسهل	1	6.66%
فئة الذين لم يجيبوا	5	13.34%
المجموع	30	100%

الشكل رقم (23): جدول يبين علة اختيار نظام تواصلية دون غيره



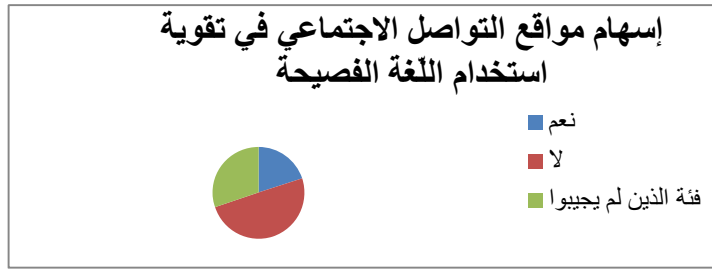
الشكل رقم (24): دائرة نسبية تترجم علة اختيار نظام تواصلية دون غيره

يترجم هذان الشكلان الوضع الراهن للغة التداول عبر مواقع التواصل الاجتماعي؛ إذ نجد اتفاقاً ضمناً بين روادها أثناء اتصالاتهم اليومية، وفي استخدامهم للفرانكو آراب كونها اللغة المفهومة والأكثر انتشاراً في أوساطهم.

-السؤال السادس: بناء على إجابات رواد شبكات التواصل الاجتماعي تبين أن هذه الشبكات قد أسهمت في تقوية اللغة الفصحى، وبلغت نسبة رأي هؤلاء 20%، وأما الذين نفوا ذلك فكانت نسبتهم 50% وأما عن الباقي فلم يجيبوا.

الاقتراحات	عدد المجيبين	النسبة
نعم	6	20%
لا	15	50%
فئة الذين لم يجيبوا	9	30%
المجموع	30	100%

الشكل رقم (25): جدول يجسد مدى إسهام مواقع التواصل الاجتماعي في تقوية استخدام اللغة الفصحى



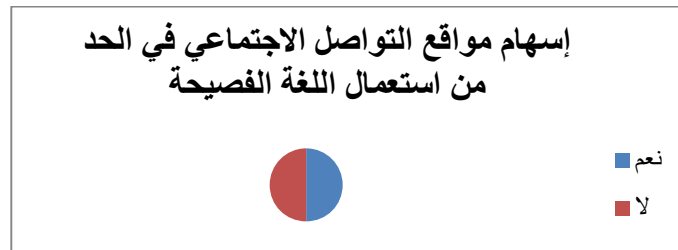
الشكل رقم (26): دائرة نسبية تترجم مدى إسهام مواقع التواصل الاجتماعي في تقوية استخدام اللغة الفصحى

يتضح من خلال هذين الشكلين أنّ مواقع التواصل الاجتماعي تؤثر سلبيًا على اللغة العربية لما تميّزت به من ممارسات لغوية تحرق نظام الفصحى، وتسهم في اتّساع حجم الفجوة بين المتكلّم ولغته.

- السؤال السابع: رأى بعض المجيبين أنّ شبكات التواصل الاجتماعي قد أسهمت في الحد من استعمال اللغة الفصحى السليمة، وقد بلغت نسبتهم 50%، في حين بلغت نسبة الذين نفوا ذلك 50%.

الاقتراحات	عدد المجيبين	النسبة
نعم	15	50%
لا	15	50%
المجموع	30	100%

الشكل رقم (27): جدول يبيّن مدى إسهام مواقع التواصل الاجتماعي في الحد من استعمال اللغة الفصحى



الشكل رقم (28): دائرة نسبية تعكس مدى إسهام مواقع التواصل الاجتماعي في الحد من استعمال اللغة الفصحى

يفسر هذان الشكلان تكافؤ آراء رواد مواقع التواصل الاجتماعي فيما يخص إسهامها في الحد من استعمال لغة فصحى سليمة، وهذا يرجع إلى أنّ البعض يرى أنّها وسيلة لهدم اللغة، في حين يرى البعض الآخر عكس ذلك.

- السؤال الثامن: من الحلول المقترحة للحد من استعمال العامية والفرانكو أراب عند التواصل عبر شبكات التواصل الاجتماعي، ما يأتي:

- يجب على الآباء تعليم لغة الضاد لأبنائهم منذ الصّغر، وذلك بتحفيظهم للقرآن الكريم.

- يجب على مدرسي اللغة العربية تعزيز حبّ اللغة في نفوس المتعلّمين، من خلال ابتكار طرائق جديدة عند التدريس.

- للإعلام دور في نشر ثقافة المحادثة باللغة العربية السليمة عبر مواقع التواصل الاجتماعي.

- البحث عن سبل للحد من انتشار اللغة الدخيل - العرابيزي - الفرانكو أراب ... عبر مواقع التواصل

الاجتماعي، وهي مهمة يجب أن يتولاها أهل الاختصاص.

## خاتمة:

إنّ موضوع اللّغة العربيّة من الموضوعات التي شغلت الدّارسين منذ القدم؛ حيث وعى علماؤنا الإشكالات التي تواجهها العربيّة، فوجب بمقتضاها تشريع نظام يكون بمثابة الحامي والمحافظ عليها. ولأنّ لكلّ عصر مميّزاته فقد عرفت اللّغة العربيّة في عصرنا الراهن اصطداما مع ما وفد من علوم، كانت العربيّة تبحث فيها عن مكانتها، كلغة علم ولغة تداول بين رواد مواقع التّواصل الاجتماعي، وعليه كان من الضّروري نشر ثقافة الهويّة اللغوية وبذل الجهد الأكبر من أجل التّرويج للغة الضّاد وتسهيل استعمالها. والنقاط التالية تلخص نتائج الدراسة المتوصل إليها:

- لا بدّ من التّفرة بين اللّغة من حيث هي علم واللّغة من حيث هي ملكة؛ فالأولى وضع لها العلماء قواعد يجب على المتعلمين معرفتها وإتقانها، ومن ثمّ تطبيقها أثناء الممارسة الفعلية للغة. في حين تمثل الثّانية في لغة المنشأ التي تربي المتكلم العربي وتدرّب على النّطق بها منذ الصّغر، فلو تحققت الثّانية لما كان متعلّمو اللّغة العربيّة بحاجة للأولى.
- تعليم النحو وسيلة غايتها تعليم النّطق السّليم لألفاظ وتراكيب اللّغة العربيّة.
- تواجه اللّغة العربيّة اليوم تحديات في الفضاء الرّقمي، لا بد من إدراك مخاطره والسعي إلى بذل الجهد من أجل الحفاظ عليها؛ وذلك بابتكار طرائق تخدم العربيّة في عصر العولمة.
- أسهمت مواقع التّواصل الاجتماعي في نشر اللّغة الدخيل – الفرانكو آراب، عرابيزي... ولذلك وجب على أهل الاختصاص البحث عن طرائق تحد من انتشارها، وابتكار تقنيات تخدم العربيّة.

## توصيات

- إنّ نتبعنا للوضع الراهن للّغة العربيّة عبر مواقع التّواصل الاجتماعي، وعند نتبعنا لآراء فئة من أفراد المجتمع، توصلنا إلى جملة من التّوصيات التي يمكن تقديمها من أجل تعميم استعمال لغوي سليم ولم لا فصيح بالقدر من الجهد المبذول للوصول إلى الغاية المنشودة والمناسبة المطلوبة، وهذه المقترحات كانت من لدن أفراد المجتمع الممارسين لتلك اللّغة عبر مختلف الوسائط الإلكترونيّة والغيريين على لغة الضّاد، وهناك بعض من التّوصيات التي رأينا أنها تسهم في الحفاظ على لغتنا وبيانها في النقاط الآتية:
- العمل على نشر ثقافة تحثّ على مكانة اللّغة العربيّة عبر النّدوات والمؤتمرات والتّعريف بمبدأ ترقية اللّغة الأم في المدارس والجامعات والاعتماد على القرآن الكريم لتطوير المكتسبات اللغوية.
- الحثّ على المطالعة المستمرة منذ الصّغر من أجل اكتساب لغة سليمة.
- الاجتهاد قدر المستطاع على استعمال اللّغة الفصيحة عند التّواصل عبر مواقع التّواصل الاجتماعي.
- خلق رقابة إلكترونيّة تحدّ من استعمال العاميّة والفرانكو آراب عبر مختلف مواقع التّواصل الاجتماعي.
- يجب على فئة الشّباب المثقّف الإسهام في الحدّ من استعمال العامية والفرانكو آراب عن طريق استعمالهم اللّغة الفصيحة عند التّواصل، وعن طريق نشرهم للمنشورات التي تحثّ على قيمة ذلك الاستعمال وعن طريق حملات التّوعية المختلفة.

**قائمة المصادر والمراجع:**

**أولاً- الكتب التراثية**

- 1- ابن جني (أبو الفتح عثمان ت 392)، الخصائص، تح: الشربيني شريفة، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 1428هـ/2008م.
- 2- ابن خلدون (أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ت 808هـ)، المقدمة، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1427هـ/2007م.
- 3- ابن السراج (أبو بكر محمد بن السري بن سهل ت 316 هـ)، الأصول في النحو، تح: عبد الحسين الفتيلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1414هـ/1996م.
- 4- السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ت 911 هـ)، الأشباه والنظائر في النحو، راجعه وقدم له: فايز ترحيني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ/1984م.

**ثانياً- الكتب الحديثة**

- 1- عبد السلام المسدي، العربية والإعراب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.
- 2- علي أبو المكارم، تعليم النحو العربي عرض وتحليل، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1428هـ/2007م.
- 3- كريم حسين ناصح الخالدي، الفكر النحوي العربي بين فهم النص القرآني وتأثير سلطة العقل، الرضوان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، دت.
- 4- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1984م.
- 5- محمد عبد الحميد، الاتصال والإعلام على شبكة الإنترنت، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 2007م.
- 6- محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللغة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، دت.
- 7- مجمع الثنيان المسائي لتحفيظ القرآن الكريم، الشبكات الاجتماعية، جامع الثنيان، حي الصفا 12، 1433هـ.

**ثالثاً- المجلات والدوريات**

- 1- ريا بنت سالم بن سعيد المنذري، مستوى استخدام العريبيزي لدى الشباب العماني في مواقع التواصل الاجتماعي، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض ط1، 2014م.
- عبد الستار شاکر سلمان، استخدام مواقع التواصل الاجتماعي لتشارك المعلومات في التعليم، مجلة المنصور، العدد 23، 2015م.
- 2- سمير معزوزن، لغة الفسبكية (فرونكو-آراب) وتأثيرها على الملكة اللغوية للطالب الجامعي، مجلة الممارسات اللغوية، المركز الجامعي عبد الحفيظ بو الصوف، ميله، الجزائر، المجلد 11، العدد 02، جوان، 2020م.
- 3- صادق حمامي، كيف نفكر في الشبكات الاجتماعية، مجلة أكاديميا، تونس، 2012م.
- 4- فاطمة الزهراء عمر محمد الناصر شايب، الممارسات اللغوية في وسائل الاتصال الحديثة لدى الشباب الجزائري، مخبر اللسانيات وتعليمية اللغات وعلم الاجتماع اللساني، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض ط1، 2014م.
- 5- يوسف بن رمضان، الاتصال الجديد والديناميات الثقافية في المجتمعات المعاصرة، مجلة الإذاعات العربية، العدد 4.

**رابعاً- المؤتمرات**

- 1- نصر الدين عبد القادر عثمان ومريم محمد محمد صالح، إشكاليات اللغة العربية في مواقع التواصل الاجتماعي - دراسة تطبيقية على عينة من مستخدمي الفيس بوك المؤتمر الدولي: اللغة العربية في خطر الجميع شركاء في حمايتها، المجلس الدولي للغة العربية، 2013م.

#### خامسا- الرسائل الجامعية:

1- عوماري أميرة، واقع استعمال اللغة العربية في مواقع التواصل الاجتماعي دراسة ميدانية لعينة من طلبة جامعة أدرار، مذكرة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي، إشراف: رزوقي عبد الله، جامعة أحمد دراية أدرار، كلية اللغات والآداب، قسم اللغة والأدب العربي، 2018/2019م.

#### الهوامش:

- 1- السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ت 911 هـ)، الأشباه والنظائر في النحو، راجعه وقدم له: فايز ترحيني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ/1984م، ج1، ص: 27.
- 2- ابن جني (أبو الفتح عثمان ت 392)، الخصائص، تح: الشربيني شريفة، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 1428هـ/2008م، ج1، ص: 76.
- 3- محمد عابد الجابري، تكوين العقل، (المرجع السابق)، ص: 90.
- 4- عبد السلام المسدي، العربية والإعراب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2010 م، ص: 14.
- 5- علي أبو المكارم، تعليم النحو العربي عرض وتحليل، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1428هـ/2007م، ص: 13.
- 6- ابن السراج (أبو بكر محمد بن السري بن سهل ت 316 هـ)، الأصول في النحو، تح: عبد الحسين الفتيلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1414هـ/1996م، ج1، ص: 35.
- 7- ابن جني، الخصائص، ج1، ص: 78.
- 8- ابن خلدون (أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ت 808 هـ)، المقدمة، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1427هـ/2007م، ص: 511.
- 9- كريم حسين ناصح الخالدي، الفكر النحوي العربي بين فهم النص القرآني وتأثير سلطة العقل، الرضوان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، دت، ص: 217.
- 10- ابن خلدون، المقدمة، (المرجع السابق)، ص: 590.
- 11- ابن جني، الخصائص، ج1، ص: 76.
- 12- يوسف قطامي، إدارة الصفوف - الأسس السيكولوجية-، دار الفكر للطباعة والنشر، عمان، الأردن، ط2، (دت)، ص: 316.
- 13- عوماري أميرة، واقع استعمال اللغة العربية في مواقع التواصل الاجتماعي دراسة ميدانية لعينة من طلبة جامعة أدرار، مذكرة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي، إشراف: رزوقي عبد الله، جامعة أحمد دراية أدرار، كلية اللغات والآداب، قسم اللغة والأدب العربي، 2018/2019م، ص: 14.
- 14- محمد عبد الحميد، الاتصال والإعلام على شبكة الانترنت، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 2007م، ص: 26.
- 15- ينظر، عبد الستار شاكر سلمان، استخدام مواقع التواصل الاجتماعي لتشارك المعلومات في التعليم، مجلة المنصور، العدد 23، 2015م، ص: 55.
- 16- سمير معزوزن، لغة الفسبحة (فرونكو-آراب) وتأثيرها على الملكة اللغوية للطلاب الجامعي، مجلة الممارسات اللغوية، المركز الجامعي عبد الحفيظ بو الصوف، ميله، الجزائر، المجلد 11، العدد 02، جوان، 2020م، ص: 223.
- 17- صادق حمامي، كيف نفكر في الشبكات الاجتماعية، مجلة أكاديميا، تونس، 2012م، ص: 18.
- 18- يوسف بن رمضان، الاتصال الجديد والديناميات الثقافية في المجتمعات المعاصرة، مجلة الإذاعات العربية، العدد 4، ص: 11.
- 19- مجمع الثنيان المسائي لتحفيظ القرآن الكريم، الشبكات الاجتماعية، جامع الثنيان، حي الصفا 12، 1433هـ، ص: 7.

- <sup>20</sup>- ينظر: محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللغة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، دت، ص: 13.
- <sup>21</sup>- ريا بنت سالم بن سعيد المنذري، مستوى استخدام العربيزي لدى الشباب العماني في مواقع التواصل الاجتماعي، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض ط1، 2014م، ص: 209.
- <sup>22</sup>- فاطمة الزهراء عمر محمد الناصر شايب، الممارسات اللغوية في وسائل الاتصال الحديثة لدى الشباب الجزائري، مخبر اللسانيات وتعليمية اللغات وعلم الاجتماع اللساني، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض ط1، 2014م، ص: 363.
- <sup>23</sup>- سمير معزوزن، لغة الفسبكة (فرونكو-آراب) وتأثيرها على الملكة اللغوية للطالب الجامعي، ص: 227- 233.
- <sup>24</sup>- ريا بنت سالم بن سعيد المنذري، مستوى استخدام العربيزي لدى الشباب العماني في مواقع التواصل الاجتماعي، (المرجع السابق)، ص 213.
- <sup>25</sup>- فاطمة الزهراء عمر محمد الناصر شايب، الممارسات اللغوية في وسائل الاتصال الحديثة لدى الشباب الجزائري، (المرجع السابق)، ص 393.

## التقابل السردي في المثل القصصي النبوي - حديث السفينة أنموذجاً -

### Narrative Contrast in the Prophetic Anecdotal Proverb - The Hadith of the Ship as a Model -

د/ حفيظ بولخراس

Hafid Boulakhras

كلية الآداب واللغات - جامعة الشاذلي بن جديد الطارف

مخبر التراث والدراسات اللسانية

h.boulakhras@univ-eltarf.dz

تاريخ الإرسال: 2023/04/22 تاريخ القبول: 2023/08/31

#### الملخص:

تسعى الدراسة إلى استكناه الإمكانات التقابلية التي يزر بها المثل القصصي في حديث السفينة على صعيد عناصر السرد (الحدث، المكان، الشخصيات)، إضافة إلى الكشف عن أسرار توظيف التقابل في الحديث ودوره في تشكيل المبنى والمعنى. وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها: تتعاضد مختلف العناصر السردية فيما بينها لتفرز دلالات متعددة ترتبط بالعلاقة الجدلية بين القائم على حدود الله والواقع فيها. وقد لعب التقابل - على مستوى عناصر السرد - دورا بارزا في اتساق النص وتماسكه، وفي إقناع المتلقي، وتكوين موقفه، وتوجيه وعيه وإدراكه نحو تحقيق الغاية التي يرمي إليها النبي ﷺ والمتمثلة في الترغيب في القيام على حدود الله والتحذير من الوقوع فيها. الكلمات المفتاحية: التقابل؛ السرد؛ الحديث النبوي.

#### Abstract:

The study seeks to reveal the contrasting possibilities that abound in the anecdotal proverb in the Hadith of the ship at the level of the narration elements (event, place, characters) in addition to enlightening the secrets of employing contrast in speech and its role in shaping the building and meaning. The study reached a set of results, the most important of which are: 1). The various narrative elements intertwine with each other to produce multiple connotations related to the dialectical relationship between the one who is based on the limits of God and the reality in them. 2). The contrast - at the level of the elements of the narration - played a prominent role in the consistency and coherence of the text, in persuading the recipient, forming his/her position, and directing his/her awareness and the awareness towards achieving the goal that the Prophet, may God bless him and grant him peace, aims at which is represented in encouraging people to adhere to the limits of God and warning them against falling into them.

**Keywords:** contrast; narration; hadith of the prophet.



## مقدمة:

لقد أوتي النبي ﷺ من جوامع الكلم وحسن البيان وكمال التبیین ما انقطع عنه النظير بين البشر؛ بعد القرآن الكريم. مما استوقف المشتغلين باللغة والمهتمين بفنونها وعلومها، وجعلهم يولون الأحاديث النبوية عناية خاصة، ويدرسونها وفق آليات ومناهج حديثة بغية استخلاص العبر والفوائد التي تنطوي عليها، وبيان الأساليب البلاغية والإبلاغية التي استخدمها النبي صلى الله عليه وسلم في دعوته التي بلغت مشارق الأرض ومغاربها، وذلك من أجل تمثلها والافتداء بها، والتوسل بها لفهم اللغة وتدوقها. وهذا ما تطمح إليه هذه الدراسة من خلال اتباع استراتيجية التأويل التقابلي في قراءة حديث مثل القائم على حدود الله والواقع فيها (حديث السفينة). وبناءً على ذلك تولدت الإشكالية الآتية: ما أهم التقابلات التي وظفها النبي صلى الله عليه وسلم في حديث السفينة وذلك على مستوى الشخصيات والأحداث والمكان؟ وما أهم المقاصد التي تؤول إليها؟ وأبعاد توظيفها بنائياً ودلالياً؟

## 1- ضبط المفاهيم:

**1-1- التأويل التقابلي:** تعد المقاربة التقابلية من أبرز الاستراتيجيات التأويلية التي يمكن اعتمادها للكشف عن أسرار البلاغة النبوية وإمكاناتها التعبيرية والتواصلية، «وهي اختيار إجرائي أسه محاذاة المعاني بعضها ببعض، وتقريب بينها في الحيز الذهني والتأويلي، عبر مواجهتها (وجهها لوجه) لإحداث تجاوب ما أو تفاعل معرفي، أو دلالي وتأويلي»<sup>(1)</sup>؛ إذ تنطلق هذه المقاربة من «تصور للوجود، بما هو شبكة من علاقات التشابه والتضاد»<sup>(2)</sup>، من هذا المنظور يصبح «النص كونا لغوياً متقابلاً في بنياته وتأويلاته»<sup>(3)</sup>، لذلك يستند التأويل التقابلي في مباشرته للنصوص إلى الدور الفعال الذي يضطلع به "التقابل" في ترابط النص، وإثراء دلالاته وتوليد معانيه «عبر إحداث تواجه بين بنيتين، أو وضعين، أو موقفين، أو غير ذلك»<sup>(4)</sup>؛ أي أن كل بعد من أبعاد النص أو مكون من مكوناته يمكن أن يكون موضوعاً للتحليل التقابلي. من هذا المنطلق يصبح التأويل التقابلي إجراءً نقدياً، يستهدف التقابل باعتباره أداة بنائية، وآلية لإنتاج المعنى وتوليد الدلالة في الخطاب الأدبي، من خلال تفعيل التقاطبات المعنوية والدلالية التي يفرزها التقابل بين مكونين دلاليين.

**1-2- مفهوم السرد:** يحتل مصطلح السرد حيزاً كبيراً في الدراسات النقدية الحديثة، وهو كما جاء في لسان العرب «تقدمة شيء إلى شيء تأتي به متسقا بعضه في إثر بعض متتابعاً، سرد الحديث ونحوه: تابعه، وفلان يسرد الحديث سرداً إذا كان جيد السياق، تقول: سرد القرآن: تابع قراءته في حذر. سرد الصوم والاه وتابعه»<sup>(5)</sup>، وجاء في المعجم الوسيط: «سرد الحديث أتى به على ولاء، جيد السياق... تسرد الشيء: تتابع، يقال: تسرد الدرُّ، وتسرد الدمع. وتسرد الماشي: تابع خطاه»<sup>(6)</sup>، وبهذا يصبح معنى السرد في اللغة: التتابع والتوالي والاتساق.

وإذا بحثنا في التراث البلاغي والنقدي القديم عن مفهوم اصطلاحى للسرد لم نجد التفاتاً إلى هذا المصطلح، باستثناء ما أشار إليه الزمخشري في كتابه أساس البلاغة؛ إذ يقول: «نجوم سرد متتابعة... وتسرد الدرّ تتابع في النظام، وسرد الحديث والقراءة جاء بهما على ولاء، وماش مسرد: يتابع خطاه في مشيه»<sup>(7)</sup>، وهو كما نلاحظ لم يخرج عن المعنى اللغوي للفظه. ربما يرجع سبب عدم اهتمام النقاد القدماء بمصطلح السرد إلى عنايتهم بالشعر والنثر الفني دون السرد.

وقد تعددت اتجاهات الباحثين المحدثين حول مفهوم السرد اصطلاحاً، فعز الدين إسماعيل - مثلاً - يرى بأن السرد هو «نقل حادثة من صورتها الواقعة إلى صورة لغوية»<sup>(8)</sup>، ويعرفه حميد لحمداني بأنه الطريقة التي تروى بها القصة عن طريق قناة الراوي والمروي له<sup>(9)</sup>، وتذهب يمنى العيد إلى أنه: «مجموعة من الأحداث التي تقع أو التي يقوم بها أشخاص تربط فيما بينهم علاقات، وتحفزهم حوافز تدفعهم إلى فعل ما يفعلون»<sup>(10)</sup>، إلى غير ذلك من الباحثين الآخرين. وإذا حاولنا التوفيق بين هذه التعريفات وغيرها وجدنا أن السرد هو نقل حدث أو مجموعة من الأحداث المتتابعة من المرسل إلى المرسل إليه بواسطة اللغة.

**3-1- المثل القصصي: ضرب المثل أسلوب بياني بليغ، وظفه الله عز وجل في القرآن الكريم** كما وظفه النبي صلى الله عليه وسلم في أحاديثه، من أجل تمكين المعاني في النفوس، وهداية الضال من الناس، وزيادة إيمان المؤمن، يقول عز وجل في محكم تنزيله: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الحشر: 21)، والمثل بهذا: وسيلة للتعليم، كما هو وسيلة للتأثير وتشكيل مواقف المتلقي وتوجيه سلوكه.

ويقصد بالمثل القصصي «المثال أو التمثيل للأقوال والمواقف والأحداث وأحوال الأفراد والأمم بما يقابلها ويشبهها من أقوال أو مواقف أو أحوال أو أحداث واقعية أو تاريخية، وذلك لأخذ العظة والعبرة منها»<sup>(11)</sup>، فسمية الواقعية -إذن- هي ما يمنح المثل قوته ونجاعته.

إن للمثل القصصي قدرة بالغة على التأثير في المتلقي وتشكيل وجدانه، بفضل ما يزرع به من أدوات تعبيرية، وما يتميز به من عناصر بنائية تجعل المجرى ملموساً والخفي جلياً والغائب حاضراً، مما تستأنس به النفوس، وتنتفتح له العقول، من أهم هذه العناصر: الحدث والمكان والشخصيات، وهي - في الحديث موضوع الدراسة- تنتظم وفق شبكة من التقابلات التي تحقق لُحمة النص، وتنتج دلالاته في ظل المقصدية العامة للنص.

## 2- التقابل السردى في حديث السفينة:

**1-2- تقابل الأحداث:** تتأسس أية قصة على حدث يترجم تحرك شخصياتها ضمن مكان وزمان معينين، فالحدث هو «الفعل أو الحادثة التي تشكلها حركة الشخصيات لتقدم في النهاية تجربة إنسانية ذات دلالة معينة»<sup>(12)</sup>، هذا ما يجعل دراسة الحدث -من منظور التأويل التقابلي- مدخلاً من المداخل الأساسية التي تساهم في بلورة مقصدية النص.

ينبع الحدث في القصة الممثل بها في الحديث النبوي الشريف من الواقع ولا مجال للخيال فيه إلا ما ارتبط بعملية التذكر، «فالقول بالتخييل هو القول بالاختراع والكذب»<sup>(13)</sup> والنبي ﷺ معصوم فيما يخبره عن الله عز وجل وعن شرعه، يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (4)﴾ (النجم: 3-4)، ومن المؤكد أن سمتي الصدق والواقعية في الحدث تضمنان النفاذ إلى نفسية المتلقي وتحقيق استجابته.

ما دام الحدث يتشكل من حركة الشخصيات بين التعارض حيناً والانسجام حيناً آخر فإننا سنحاول -وفق استراتيجية التقابل- استنباط التقابلات الحداثية الماثلة في حديث السفينة، والوقوف عند أبعادها ودلالاتها.

لقد تساوقت الأحداث في القصة الممثل بها في هذا الحديث وفق ثنائيات تقابلية، سواء عبر الانتقال في المكان أو الانتقال في الزمان. ويعد حدث الاستهام نقطة الانطلاق والحدث الذي تولدت منه باقي الأحداث.

وهو يقوم على التقابل بين ركاب السفينة؛ إذ يوثق عهدا بينهم يقضي بالاستغلال المشترك للسفينة، هذا يعني أن هذا العهد هو الذي يحكم العلاقة بينهم وينظمها، ويعمل على إحداث التوازن بينهم، مما يحمي كرامتهم ويؤمن سلامتهم ويحفظ بقاءهم.

تتأزم الأحداث بعد واقعة الاستهام وتتجه في مسارين متضادين باعتبار السبب والنتيجة، ومن هنا يظهر تقابل بين حدث الاستهام والمسارين المتقابلين.

تتقابل في المسار الأول جملة من الوقائع الجزئية التي تتوالى وفق منطق ترابط السبب والنتيجة، أولى هذه الوقائع: مرور القوم أسفل السفينة بمن هم أعلاها، وهي حادثة جرّت حادثة تفكير الذين يمكن أن نسميهم السفليين - اختصارا - بخرق السفينة للاستقاء من البحر بحجة الكف عن إيذاء الذين يمكن تسميتهم بالعلويين بكثرة المرور عليهم.

هنا ينتقل فعل الحكي - في حركة تقابلية - من مستوى الواقع إلى مستوى المتوقع، عن طريق ما يسمى بالاستباق الذي يدل على «كل حركة سردية تقوم على أن يُروى حدث لاحق أو يذكر مقدما»<sup>(14)</sup>، ولا يخفى ما للاستباق من تشويق وتحفيز الفكر على نسج الاحتمالات المرتبطة بالحدث المستبَق.

بعد هذه النقلة في الزمن يستمر المسار الأول بشكل خطّي لتتقابل فيه أحداث: التفكير بخرق السفينة، وخرق السفينة، وتجاهل فعل خرق السفينة من قبل العلويين، ثم غرق الجميع. كل حدث سبب للذي يليه.

يلاحظ أن هذا المسار يخلو من التقابل بالتضاد لغياب عنصر الصراع، وذلك بسبب هيمنة السفليين على مجريات الأحداث من جهة، وعدم انخراط العلويين في الأحداث من جهة أخرى، وهو ما يؤدي إلى حدث الموت الحتمي (الغرق).

أما المسار الثاني للأحداث فيتحرك في اتجاه مضاد للمسار الأول ومقابل له، وهو يرتبط بمستوى المتوقع، ويقوم على أساس التقابل الضدّي بين فعل الخرق وفعل منع الخرق بمختلف مظاهره، وهو ما يخلق عنصر الصراع الذي ينتهي بحدث نجاة الجميع. وقد أضفى التقابل بين مستوى الواقع ومستوى المتوقع على هذا الصراع سمة الديمومة والاستمرارية ليستغرق الحاضر والمستقبل.

فالمساران - إذن - ينتهي أحدهما بالهلاك بينما يؤدي الآخر إلى النجاة، وهما ماثلان في البنية السطحية للنص، ويتمثل دورهما في الإحالة إلى الأحداث التي تكتنرها العبارتان المتقابلتان ضدّيًا: "القائم على حدود الله" و"الواقع فيها" وذلك بالاستناد إلى علاقة المشابهة.

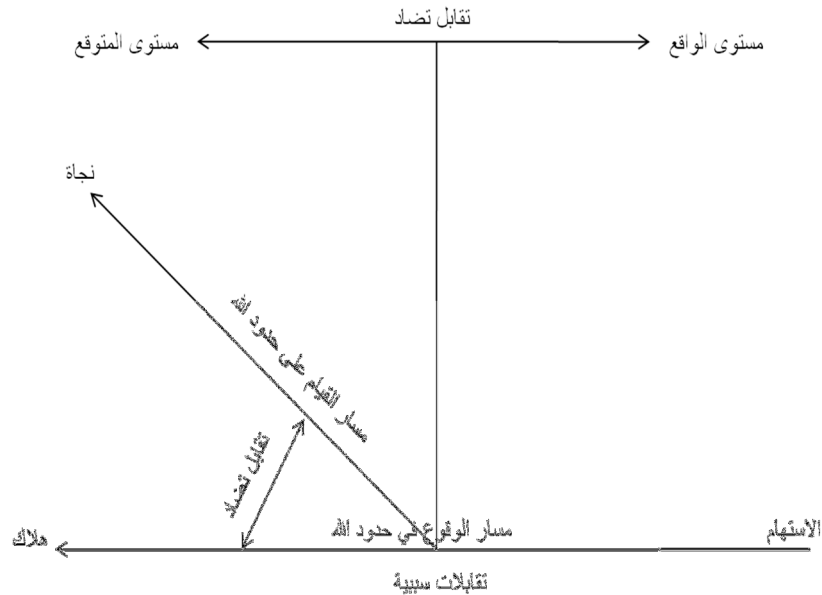
فالاستهام على السفينة يتقابل - بالمثّل على مستوى البنية العميقة<sup>(15)</sup> - مع العهد الذي بين الله وعباده، والأمانة التي عرضها الله على المكلفين التي تتمثل في حدوده؛ من امتثال لأوامره واجتناب لنواهيه.

ويتقابل المسار الأول لأحداث القصة الممثل بها - بالممثل - مع مسار الوقوع في حدود الله الذي يشتمل على كل فعل يتضمن معصية أو انتهاكا لحرمان الله، وكل دعوة إلى الشر والرديلة، دون استثناء لكل خذلان للحق وتقايس عن نصرته، وهي سلوكات تصدر عن شرار الخلق، وأشدهم مقفا عند الله؛ لأنهم خانوا عهده وضيعوا أمانته، لذلك استحقوا العقوبة في الدنيا والآخرة، يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ (الحج: 38)؛ أي كل خائن للأمانة التي استودعه الله إياها، وكل جاحد ومنكر لأنعمه عز وجل.

أما المسار الثاني فيتقابل بالممثل مع مسار القيام على حدود الله الذي يضم كل حدث اشتمل على امتثال لأوامر الله، واجتناب لنواهيه، وكل دعوة إلى الحق وفعل الخير، وكل زجر عن المنكرات والمعاصي، وهذا دين القائم على حدود الله المتحمّل للمسؤولية المنوطة به، الأمين على وديعته، الحافظ لعهد ووعده، وهو المخصّص بالتكريم، والموعود بالنصر والتمكين ووراثة الأرض وجنة النعيم. وفي هذا بيان لما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ نُورٌ فَضَلَّ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (النجم: 3-4)، وغير ذلك من الآيات التي تصب في هذا المعنى؛ أي أن الله يدفع أهل الباطل بأهل الحق حتى لا يعم الضلال والفساد في الأرض.

وبهذا يكتمل نسيج الثنائية الضدية: القيام على حدود الله مسار للنجاة مقابل الوقوع في حدود الله مسار للهلاك، التي تستقطب تقابلات الحدث على مستوى البنية العميقة، لذلك فهي من المحاور الدلالية الكبرى التي تنبني عليها غائية النص.

يمكن اختصار التقابلات الحداثية السابقة في المخطط التوضيحي الآتي:



الشكل 1: تقابلات الحدث التي يتضمنها حديث السفينة

يتبين من المخطط أن مسار "الوقوع في حدود الله" تتعاقب فيه الأحداث عبر مستويي الواقع والمتوقع، خاضعة لقاعدة ارتباط النتيجة بالسبب، سالكة اتجاهها خطيا تغيب فيه معالم الحياة على صعيد القلب والمادة، بسبب سيطرة الأفعال السلبية. بينما ينحو مسار "القيام على حدود الله" منحى تصاعديا تغذيه الأفعال الإيجابية التي تثبت الحياة في القلب والمادة.

**2-2- التقابل المكاني:** يعد المكان من أهم المكونات البنائية في المتن الحكائي، لذلك اعتنت به الدراسات السرديّة المعاصرة. وهو بمفهومه الجغرافي: «الفضاء الذي يتحرك الأبطال، أو يفترض أنهم يتحركون فيه»<sup>(16)</sup>، وهو بمفهومه الإنساني: «الكيان الاجتماعي الذي يحتوي على خلاصة التفاعل بين الإنسان ومجتمعه، ولذا فشأنه شأن أي نتاج اجتماعي آخر يحمل جزءا من أخلاقية وأفكار ووعي ساكنه»<sup>(17)</sup>؛ أي إنه -من هذا المنظور- ينطبع بسمات شخصية ساكنه ويعكسها. لذلك «فالمكان لا يعيش منعزلا عن باقي عناصر السرد كالشخصيات والأحداث...»<sup>(18)</sup>، هذا ما يمنح النص تماسكه وترابطه وانسجامه، لذلك لا مناص من دراسة التقابلات المكانية من علاقة المكان بالشخصية والأحداث.

إن المكان في الحديث موضوع الفهم هو المقابل المادي للعلاقة الجدلية الحاصلة بين القائم على حدود الله الواقع فيها، التي غُيبت من عبارة المشبه من أجل التشويق، وتنبية المتلقي، وتهينته لاستيعاب المعنى المراد إيصاله دون أي لبس أو غموض؛ إذ يترجم المكان تموجات هذه العلاقة وتحولاتها عبر زمن السرد، فيصبح عندئذ وسيلة حاجية زكت مشروعيتها طبيعة المكان المختار وخصوصيته قال تعالى: «وَأَيُّ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ»<sup>(19)</sup> (المشحون) (يس: 41)، فالسفينة من عجائب خلق الله ومنه التي تتجلى فيها عبرة النجاة، وبالمقابل تتجلى فيها -أيضا- نفمة الهلاك إذا أصابها عطب.

وقد أفرز التقابل بين المادي والمعنوي مجموعة من التقابلات على مستوى البنيتين السطحية والعميقة من أهمها ما يأتي:

يقابل أعلى السفينة أسفلها وهو تقابل مادي يقابله عن طريق المماثلة تقابل آخر معنوي بين المكانة الرفيعة التي يحظى بها القائم على حدود الله والمكانة الوضيعة التي يرسف في قيودها الواقع في حدود الله في الدنيا والآخرة. ويستند هذا المعطى التأويلي التقابلي إلى ارتباط "الأعلى" في عقل الإنسان بكل ما هو إيجابي، بينما يقترن الأسفل بكل ما هو سلبي. هذا الغوص في طبقات المعنى تكفله القراءة التقابلية التي «تقوم على العناصر الحاضرة، كما تقوم على العناصر الغائبة والمبنية تأويليا»<sup>(20)</sup>، وذلك بالانطلاق من البنية السطحية وصولا إلى أعماق بنية معنوية.

ولا يخفى ما أضفاه التموضع المكاني بين الأعلى والأسفل من بُعد بصري على الأفكار المجردة فجعلها واضحة جلية؛ إذ «إن التصورات الفزيائية مثل فوق - تحت، وداخل- خارج... والتي تعد أساسية كباقي الأشياء الأخرى في نسقنا التصوري، وبدونها لا تتمكن من الاشتغال في العالم كأن نفكر أو نتواصل»<sup>(21)</sup>، فالتجسيد له دور رئيس في عملية الفهم والإفهام، وبه يحقق الإنسان وجوده. عندما نوسع مجال الرؤية في الفضاء المكاني في اتجاه الأعلى والأسفل يتراءى لنا تقابل بين السماء والبحر، وهو تقابل مادي يتفرع منه تقابلان على صعيد البنية العميقة، وهما موزعان على

مساري الأحداث الأول والثاني، فالمسار الأول تتقابل فيه معاني الخواء والفراغ التي خيمت على المكان/السماء مع معاني الظلام والموت التي ينضح بها: المكان/البحر، وبالتالي يجتمع في هذه الثنائية: الفراغ الروحي مع الموت المادي، فيتبدى الضلال في أفقع صورته.

أما المسار الثاني فتقابل فيه دلالات الطهر والنقاء والنور التي تُشعُّ بها السماء مع دلالات القوة والثبات والنجاة التي يضيفها البحر على السفينة السليمة، وبهذه الثنائية تلتحم القوة الروحية بالقوة المادية فيشكلان قوة الإيمان في أكمل صورها. وهنا تتبلور ثنائية: المكان/الضلال مقابل المكان/الإيمان.

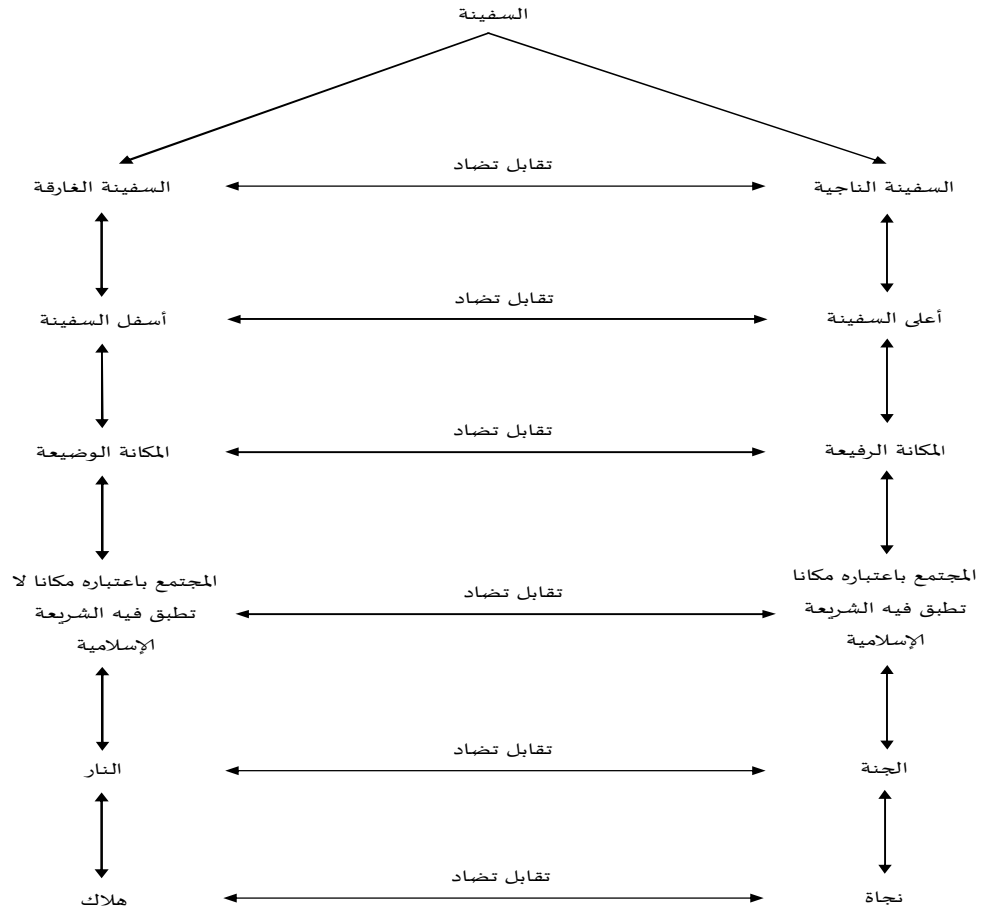
إنّ البحر والسماء يشكلان - معا - فضاءً مفتوحاً ثابتاً مقابلاً لفضاء مغلق متحرك يتمثل في السفينة، هذا المكان الهش الضعيف الذي يشق طريقه في بحر خضم محفوف بالأخطار والمهالك. ما الذي يزود هذا الكائن الضعيف بالقوة، ويضمن له الاستمرار على درب النجاة؛ إنها القيادة السديدة، والتصرف الرشيد. والمجتمع - مثل السفينة- معرض للهزات والاضطرابات ما لم يُقوم من قبل أفرادها بالسلوك الإيجابي المتجه نحو الإصلاح الروحي والمادي.

وهنا يعنُّ لنا تقابل جدلي بين المكان والشخصيات وهو تقابل يتحكم فيه -على مستوى البنية السطحية- التقابل بين فعل الخرق المعادي للمكان والإنسان وفعل منع الخرق المتصالح مع المكان والإنسان، اللذين يتحقق أحدهما بانتفاء الآخر، ويشير الفعل الأول إلى الوقوع في حدود الله، في حين يشير الفعل الثاني إلى القيام على حدود الله.

وعلى هذا الأساس يمكننا القول أن المكان المغلق يتقابل -عن طريق التشبيه - مع حدود الله، التي وضعها الدين الإسلامي. وبالتالي تغدو السفينة السليمة معادلاً موضوعياً للشرعية الإسلامية الغراء التي يُعد تطبيقها الطريق الأمثل لإصلاح أمة من الأمم، وإنشاء مجتمع موحد وآمن ومتماسك، وفي المقابل تصبح السفينة المخروقة رمزا للضلال والضياع والانحراف، والغرق في بحر الشهوات. ببلوغ هذا الحد التأويلي ترسم ملامح الثنائية الضدية: السفينة الغارقة والسفينة الناجية، وبمجرد تمثل معنِّي الهلاك في الذهن يكتسب المكان/السفينة بعداً جديداً، فيتحول من مكان عيني إلى مكان غيبي، ومن مكان دنيوي فإنّ إلى مكان أخروي خالد، وتصير السفينة الغارقة -بمن حملت- رمزا للنار، كما تصير السفينة الناجية -ومن عليها- رمزا للجنة، بخاصة إذا علمنا أنّ جهنم سميت بهذا الاسم لبُعد قعرها<sup>(22)</sup>، وأنّ الجنة عالية: ﴿فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ﴾ (الحاقة: 22-23)، وهنا تبلغ دلالتا العلو والسفول أقصى درجات الكثافة، فيوحي العلو بالذلة القسوى، ويوحي السفول بالألم في أشنع حالاته.

يمكن أن تكون الوحدة التعبيرية منطلقاً لتأويل يفضي إلى صورة كلية لسياقات معرفية شاملة<sup>(23)</sup> لذلك، إذا تأملنا التقابلات المكانية المتاحة من أجل اكتشاف الروابط التي تجمع بينها، ومن أجل استنباط الوظائف التي اضطلع بها المكان وجدنا أن المكان في الحديث شكل بنية حيّة استوعبت تناقضات جوهرية يقوم عليها الوجود الإنساني، فهو وعاء للقيم الإنسانية المتناقضة السلبية والإيجابية، ووسيلة وغاية، وهو المادة والروح، والمبدأ والمصير، ووسيلة النجاة ووسيلة الهلاك... إلى غير ذلك من التناقضات الأخرى.

ولنا أن نتأمل المخطط الآتي لكي نتعرف على المآلات التأويلية التقابلية، وتحولات المعنى في بنية المكان، انطلاقاً من التقابلات الظاهرية وصولاً إلى التقابلات الأعمق.



الشكل 2: التقابلات المكانية الواردة في حديث السفينة.

يرسم المخطط مسار متوالية تقابلية تبدأ من التقابل الظاهري بين السفينة الناجية (السليمة) والسفينة الغارقة (المخروقة) وتنتهي بالتقابل بين الجنة والنار، وقد أبان تنامي المتوالية عن منحيين تأويليين متقابلين ضدياً يرصدان حركة المعنى داخل الإطار المكاني ويخترقان طبقاته، هذان المنحيان يتقاطب فيهما المكان الدنيوي (السفينة والمجتمع) مع المكان الآخروي (الجنة والنار)؛ إذ يرد المكان الدنيوي في دائرة السبب، والمكان الآخروي في دائرة النتيجة، بمعنى أن الدنيا إذا كانت وسيلة يستعين بها العبد على عبادة الله عز وجل غدت سبباً لنجاته وسعاداته، وإذا كانت غاية لذاتها أضحت سبباً لهلاكه وشقائه.

## 2-3- تقابل الشخصيات:

لا يمكن لأي عمل سردي أن يستغني عن عنصر الشخصية «لأنها تمثل العنصر الحيوي الذي يضطلع بمختلف الأفعال التي تترابط وتتكامل في مجرى الحكى»<sup>(24)</sup>، وهي المحور الذي تتقاطع عبره باقي العناصر المشكلة للخطاب السردى؛ فهي التي تصطنع اللغة، وتبث الحوار وتستقبله، وتتجز الحدث، وتعمر المكان، وتتفاعل مع الزمن<sup>(25)</sup>، من هنا تولدت الحاجة إلى تناول الشخصية في النص النبوي الذي بين أيدينا لبيان خصائصها والكيفية التي اشتغلت بها من منظور استراتيجيية التقابل.

إن بلاغة الحكى ومنطق السرد في الحديث قاما على إشراك المتلقي في استنباط خصائص الشخصيات، انطلاقاً من علاقة الشخصيات بعضها ببعض من جهة، وعلاقتها بمكونات السرد الأخرى. فقد يحدث أن «يُتَرَكَ للقارئ أمر استخلاص النتائج والتعليق على الخصائص المرتبطة بالشخصية وذلك سواء من خلال الأحداث التي تشارك فيها، أو عبر الطريقة التي تنظر بها تلك الشخصية إلى الآخرين»<sup>(26)</sup> فالسياق هو الذي يبرز ملامح الشخصية ودلالاتها.

يؤدي التقابل بين الشخصيات في الحديث دوراً تأليفاً بارزاً في لمّ أوصال النص، وتكثيف الدلالة وتوجيهها نحو الغرض الأساس المتمثل في الترغيب في القيام على حدود الله والترهيب من الوقوع فيها، هذان الأثران لا يتمكنان من قلب الإنسان العاقل إلا من خلال المقارنة بين صفات القائم على حدود الله والواقع فيها «فالمتلقي عندما يعقد مقارنة بألية التضاد سيعطي لنفسه مجالاً للتفكير بين الشيين المتقابلين ليأتي بعد ذلك الحكم على أيهما أحق بالاتباع والاختيار»<sup>(27)</sup> ويتحمل مسؤولية اختياره في النهاية.

إن محاوره لهذه الرموز والعلامات - وفق المقاربة بالتقابل- تسفر لنا عن نموذجين متضادين من الناس من حيث الصفات الخلقية، مما يشكل لدينا تقابلاً أخلاقياً. فالصنف الأول تصدر منه كل رذيلة وهم الواقعون في حدود الله، وتنسب للصنف الثاني كل فضيلة وهم القائمون على حدود الله. ويمكن تعريف الرذيلة بأنها: «السيئة الخبيثة المذمومة، والفعل المنكر، والخلق الفاسد المتصف بالشر. والعمل الذي لا يتفق مع الواجبات الدينية والخلقية، والذي لا يتفق مع ما شرع الله أمراً ونهياً، وهي: المعصية والذنب والخطيئة»<sup>(28)</sup>. ويرى ابن القيم أن «منشأ جميع الأخلاق السافلة، وبنائها على أربعة أركان: الجهل والظلم، والشهوة والغضب»<sup>(29)</sup>، وهي أصول نجد لها في الحديث مؤشرات تدل عليها.

إن العقل السوي والفترة السليمة يستنكران كل قبيح وينفران من كل ناقص، وهذا لا ينطبق على القوم أسفل السفينة بإقبالهم على خرق السفينة وهو الجهل بعينه «فالجهل يريه الحسن في صورة القبيح والقبيح في صورة الحسن، والكمال نقصاً والنقص كمالاً»<sup>(30)</sup> مثل الواقع في حدود الله الذي يستمرى المنكرات، ويستبيح المحظورات ويألف موقعة الذنوب. وتنطبق صفة الجهل - كذلك - على الذين لم يمنعوهم، بسبب غفلتهم وقلة فطنتهم، ورضاهم بالمنكر، وعدم نهيمهم عنه.



كما أن استئثارهم برأيهم وعدم استشارة شركائهم في السفينة في قرارهم، وتعريض الجميع للخطر يُعد ظلماً وجوراً «فالظلم: وضع الشيء في غير موضعه»<sup>(31)</sup>، علاوة على ظلم النفس بإلقائها إلى التهلكة، كما يتعدى الظلم إلى المكان بإحداث ضرر في بدن السفينة.

إن ما ذكر من صور الظلم لا يخرج عن أنواع الظلم الثلاثة التي يرتكبها الواقع في حدود الله، وهي ظلم العبد لربه، وذلك بالكفر والإشراك، وظلم العبد لغيره، وذلك بأذيتهم في أعراضهم وأبدانهم وأموالهم بغير حق، وظلم العبد لنفسه وذلك بتلويثها بالذنوب<sup>(32)</sup>، وبهذا جسد لنا نموذج السفليين الظالم والظلم بكل أبعاده، مما أحكم خيوط الحجة وجعلها غير قابلة للنقض.

من جانب آخر قد يعبر الماء - هنا- عن الغريزة والشهوة الجارفة، إذ يلاحظ أن السفليين بالغوا في إشباع الغريزة وتحصيل الشهوة ولم يصبروا عليها، ولا يخفى ما يتضمنه استخدام البحر من مفارقة عجيبة، فكما يزيد شرب الماء المالح العطش يزداد العاصي في إرضاء رغباته وشهواته فيصبح عبدا لهواه.

عندما يكون الإنسان عبدا لهواه فإنه لا يتحكم في نفسه، ويصبح الغضب من أبرز سماته بخاصة إذا قَدَرَ، وما تفكير السفليين في خرق السفينة إلا نتيجة لهذا السلوك؛ إذ حملهم على ذلك عدم رضاهم بنتيجة الاستهام وغضبهم ورغبتهم في الانتقام، فضلا عما يصاحب ذلك من كبر وحسد وحقد، كما أدى بهم الغضب إلى الكذب والمجادلة بالباطل لإدحاض الحق، وإرضاء هواهم، من خلال الاحتجاج بعدم إيذاء من فوقهم، وهي حجة لا تبرر سلوكهم الخطير على الإطلاق. كذلك تجد الواقع في حدود الله يغضب لأحق الأسباب، ويجزع عند البلاء ويسخط ويقنط، وإذا أصابته سراء تكبر وطغى وبغى. هذه الرذائل - وما يتولد عنها من دنيا- تنتج مجتمعا مفككا ومشنتا، ومتناحرا، ومنهالكا، لا يقوى على مقارعة الأعداء، مما ينذر بخراب الأرض وفسادها، قال الله عز وجل: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الروم: 41)، فمن رحمة الله عز وجل بعباده أنه يعاقب عباده بالمصائب والبلايا لقاء معاصيهم وأعمالهم الفاسدة حتى يحسّون بعواقب ما قدمت أيديهم، ويتوبون ويؤوبون إليه فتتحسن ظروفهم ويستقيم أمرهم. وقد أناط الله عز وجل دور دفع الفساد والإصلاح في الأرض بالقائمين على حدوده المجاهدين في سبيله باللسان والسنان.

هذا الدور لا يشتد عوده إلا بالتحلي بعدد من الفضائل، وهي «سعي ناشئ عن إرادة حرة، ونية خالصة لله وجل، وجهته وقصده مصالح الآخرين دون انتظار لجزاء من أحد سوى الله عز وجل»<sup>(33)</sup>، وتقوم الأخلاق الحسنة على أربعة أركان هي: الصبر والعفة والشجاعة والعدل<sup>(34)</sup> وهي تشكل النموذج المضاد للنموذج السابق. وسنحاول - على النهج نفسه- استخلاص الفضائل التي يبطنها الحديث.

تكتنز عبارة: "أخذوا على أيديهم" بدلالات الرفق واللين والوسطية والاعتدال والحزم التي تلقي بظلالها على كل ما يصحب هذا الموقف (موقف المنع) من قيم أخلاقية جليلة، ولنا أن نتصور العلويين وهم يوظفون -بحكمة- مختلف الوسائل لإقناع السفليين وتثييمهم عما عزموا عليه من خرق السفينة، وهنا يستقر أمامنا مشهد القائمين على حدود الله، وهم يواجهون الواقعين في حدود الله

بشجاعة وحزم صابرين على أذاهم، عفيفين في قولهم وفعلهم، يبذلون ما في وسعهم مادياً ومعنوياً، دون إفراط ولا تفريط، معتصمين بدين الله، مستنيرين بنور القرآن، ومسترشدين بهدي خير الأنام نبينا محمد ﷺ، وغايتهم من وراء ذلك إحقاق الحق، وإعلاء كلمة الله في الأرض.

هذا من شأنه إعداد مجتمع مسلم موحد ومتماسك وثابت أمام عواصف الفتن والأخطار التي تواجهه داخلياً وخارجياً، مجتمع يشق طريقه نحو الفلاح في الدنيا والآخرة.

إذن فنحن -على مستوى البنية العميقة - أمام الثنائية الضدية: "مجتمع مستقيم ناج مقابل مجتمع منحرف هالك". وهي ثنائية تؤطر مختلف التقابلات التي تشتغل على مستوى بنية الشخصية؛ بل على مستوى بنية السرد كلها، باعتبار أن الشخصية هي المحور الذي يتركب عليه الخطاب السردى بمختلف عناصره، وهي التي تمنحه خصوصيته وحيويته.

وبعد هذه الدراسة نخلص إلى النتائج الآتية:

- اختار النبي ﷺ التبليغ عن طريق مثل قصصي واقعي متعدد الأبعاد مكانياً وزمانياً وإنسانياً ودلالياً تماشياً مع أهمية الموضوع وشدة تشعبه، وذلك من أجل تنظيم عملية الفهم وتوجيهها نحو تحقيق الغاية المتمثلة في بيان الحق في أنصع صورته وأجلاها.

- يعد حدث الاستهام النواة التي انبثقت منها باقي الأحداث، وهو يقابل - على مستوى البنية العميقة - العهد الذي بين الله وعباده المتمثل في الالتزام بأوامره واجتنب نواهيه.

- تتجه الأحداث -على مستوى البنية السطحية - في مسارين متضادين يتميز أولهما بغياب عنصر الصراع، وهو وضع ينبئ بالهلاك، ويتميز ثانيهما بحضور عنصر الصراع الذي يؤول إلى النجاة، وهما يتقابلان - عن طريق المشابهة - مع الأحداث التي تختزلها العبارتان المتقابلتان ضدياً: "القائم على حدود الله" و"الواقع فيها".

- إن المقابلة بين مستويي الواقع والمتوقع، وبين مساري القائم على حدود الله والواقع فيها وسيلة حاجبية بليغة ينتفي معها العذر؛ إذ تفتح باب حرية الاختيار مع تحمل العواقب.

- إن مجيء مسار القائم على حدود الله في خاتمة الحديث يؤكد على علو الحق على الباطل، وأن الدولة للحق في النهاية.

- إن كل عنصر سردي مائل في البنية السطحية يحيل إلى دلالات مفتوحة - على مستوى البنية العميقة - تتعلق بالعلاقة الجدلية بين القائم على حدود الله والواقع فيها.

- شكّل المكان في الحديث بنية حية استوعبت تناقضات جوهرية يقوم عليها الوجود الإنساني، فهو وعاء للقيم الإنسانية المتناقضة السلبية والإيجابية، ووسيلة وغاية، وهو المادة والروح، والمبدأ والمصير، ووسيلة للنجاة والهلاك.

- أفرز التحليل بالتقابل منحيين تأويليين متضادين يرصدان حركة المعنى داخل الإطار المكاني، وقد أفضت تحولات المكان عبر هذين المنحيين إلى أن الدنيا إذا كانت وسيلة تُعين على العبادة أصبحت سبيلاً للنجاة، وإذا كانت غاية لذاتها أصبحت سبباً للهلاك.

- أسفرت دراسة الشخصيات - من منظور استراتيجية التقابل- عن نموذجين متضادين من الناس من حيث الصفات الخلقية؛ إذ تصدر من الصنف الأول كل رذيلة وهم الواقعون في حدود الله، ويتصف الصنف الثاني بكل فضيلة وهم القائمون على حدود الله.

- كان التقابل -على صعيد عناصر السرد- أداة بنائية تعمل على ترابط النص وتماسكه، كما كان - أيضا- أداة حجاجية تهدف إلى الحث على القيام على حدود الله والزجر عن الوقوع فيها.

#### نص الحديث

عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما عن النبي ﷺ، قال: «مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا؛ كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا، وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَّوْا جَمِيعًا» (رواه البخاري).

#### قائمة المصادر والمراجع:

##### القرآن الكريم

- 1- إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004.
- 2- أسماء الخطاب، علي يونس، القصة التمثيلية في نماذج من الحديث النبوي الشريف - قراءة أسلوبيية، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)، مج27، ع8، 213.
- 3- البخاري سباعي، المثل القصصي في القرآن الكريم، مجلة الدراسات الإسلامية، مج1، جامعة عمار تليجي- الأغواط، ع1.
- 4- أبو بكر الجزائري، منهاج المسلم، دار السلام، القاهرة- مصر، د.ط، د.ت.
- 5- جورج لا يكوف، مارك جونس، الاستعارات التي نحيا بها، تر: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2009.
- 6- جيرار جينيت، خطاب الحكاية بحث في المنهج، تر: محمد معتصم، عبد الجليل الأزدي، عمر حلي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط2، 1997.
- 7- حسن بحرأوي، بنية الشكل الروائي (الفضاء- الزمن- الشخصية)، المركز الثقافي العربيين بيروت لبنان، ط1، 1990.
- 8- الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني(502هـ-1108م)، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة مصر، د.ط، د.ت.
- 9- حميد لحمداني، بنية النص السردى من منظور نقدي، المركز الثقافي للطباعة والنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1991.
- 10- سعيد يقطين، قال الراوي البنيات الحكائية في السيرة الشعبية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت- لبنان، ط1، 1997.
- 11- عبد الرحمن إبراهيم، الفضائل الخلقية في الإسلام، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 1989.
- 12- عبد الله عفيفي، النظرية الخلقية عند ابن تيمية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض السعودية، ط1، 1988.
- 13- عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، 1998.

- 14- عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه، دراسة ونقد، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، د.ط، 2013.
- 15- كمال أبو ديب، جدلية الخفاء والتجلي (دراسات بنيوية في الشعر)، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط1، 1979.
- 16- محمد أحمد القضاة، التشكيل الروائي عند نجيب محفوظ (دراسة في تجليات الموروث)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000.
- 17- محمد بازي، البنى التقابلية- خرائط جديدة لتحليل الخطاب، دار كنوز المعرفة، عمان الأردن، ط1، 2015.
- 18- محمد بازي، تقابلات النص وبلاغة الخطاب نحو تأويل تقابلي، الدار العربية ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2010.
- 19- محمد بازي، نظرية التأويل التقابلي- مقدمات بديلة لمعرفة النص والخطاب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.
- 20- محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (751هـ-1350م)، مدارج السالكين بين منازل "إياك نعبد وإياك نستعين" تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط7، 2003.
- 21- محمد بن مكرم بن منظور (711هـ-1311م)، لسان العرب، مج3، دار المعارف، القاهرة، د.ط، د.ت.
- 22- محمود بن عمر الزمخشري (538هـ-1144م)، أساس البلاغة، ج1، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1998.
- 23- ياسين النصير، الرواية والمكان، دار الشؤون العامة، بغداد-العراق، 1986.
- 24- يمنى العيد، تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط3، 2010.

## الهوامش:

- 1- محمد بازي، تقابلات النص وبلاغة الخطاب نحو تأويل تقابلي، الدار العربية ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2010، ص9.
- 2- كمال أبو ديب، جدلية الخفاء والتجلي (دراسات بنيوية في الشعر)، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط1، 1979، ص248.
- 3- محمد بازي، نظرية التأويل التقابلي- مقدمات بديلة لمعرفة النص والخطاب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص221.
- 4- محمد بازي، تقابلات النص وبلاغة الخطاب نحو تأويل تقابلي، م. س، ص9.
- 5- محمد بن مكرم بن منظور (711هـ-1311م)، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، د.ط، د.ت، مج3، ص1987.
- 6- إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004، ص9.
- 7- محمود بن عمر الزمخشري (538هـ-1144م)، أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1998، ج1، ص449.
- 8- عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه، دراسة ونقد، دار الفكر العربيين القاهرة مصر، د.ط، 2013، ص104-105.
- 9- ينظر: حميد لحداني، بنية النص السردى من منظور نقدي، المركز الثقافي للطباعة والنشر التوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1991، ص45.
- 10- يمنى العيد، تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط3، 2010، ص43.
- 11- البخاري سباعي، المثل القصصي في القرآن الكريم، مجلة الدراسات الإسلامية، جامعة عمار تليجي الأغواط، ع1، مج1، ص302.
- 12- محمد أحمد القضاة، التشكيل الروائي عند نجيب محفوظ (دراسة في تجليات الموروث)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000، ص69.
- 13- البخاري سباعي، المثل القصصي في القرآن الكريم، مجلة الدراسات الإسلامية، م. س، ص306.

- 14- جبرار جينيت، خطاب الحكاية بحث في المنهج، تر: محمد معتصم، عبد الجليل الأزدي، عمر حلي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط2، 1997، ص51.
- 15- لبنية العميقة هي شكل تجريدي داخلي يعكس العمليات الفكرية، ويمثل التفسير الدلالي الذي تُشتق منه البنية السطحية من خلال سلسلة من الإجراءات التحويلية. وأما البنية السطحية فتتمثل الجملة كما هي مستعملة في عملية التواصل أي في شكلها الفيزيائي بوصفها مجموعة من الأصوات أو الرموز. أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 2005، ص212.
- 16- حميد لحداني، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1991، ص62.
- 17- ياسين النصير، الرواية والمكان، دار الشؤون العامة، بغداد العراق، 1986، ص16-17.
- 18- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي (الفضاء - الزمن- الشخصية)، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 1990، ص26.
- 19- الفلّك: السفينة.
- 20- محمد بازي، تقابلات النص وبلاغة الخطاب، م. س، ص17.
- 21- جورج لاكوف، مارك جونسن، الاستعارات التي نحيا بها، تر: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ط2، 2009، ص81.
- 22- محمد بن مكرم بن منظور (711هـ - 1311م)، لسان العرب، م.س، ص715.
- 23- ينظر: محمد بازي، البنى التقابلية - خرائط جديدة لتحليل الخطاب، دار كنوز المعرفة، عمان- الأردن، ط1، 2015، ص82.
- 24- سعيد يقطين، قال الراوي البنيات الحكائية في السيرة الشعبية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1، 1997، ص87.
- 25- ينظر: عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، 1998، ص91.
- 26- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، م.س، ص223.
- 27- أسماء الخطاب، علي يونس، القصة التمثيلية في نماذج من الحديث النبوي الشريف - قراءة أسلوبية، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)، مج27، ع8، 213، ص1019.
- 28- عبد الله عيفي، النظرية الخلقية عند ابن تيمية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض السعودية، ط1، 1988، ص484.
- 29- محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (751هـ - 1350م)، مدارج السالكين بين منازل "إياك نعبد وإياك نستعين" تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط7، 2003، ص295.
- 30- محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (751هـ - 1350م)، مدارج السالكين، م.ن، ج2، ص295.
- 31- الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (502هـ - 1108م)، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة مصر، د.ط، د.ت، ص121.
- 32- ينظر: أبو بكر الجزائري، منهاج المسلم، دار السلام، القاهرة مصر، د.ط، د.ت، ص140.
- 33- عبد الرحمن إبراهيم، الفضائل الخلقية في الإسلام، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط1، 1989، ص60-61.
- 34- ينظر: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (751هـ - 1350م)، مدارج السالكين، م.س، ج2، ص294.

## ألعاب الطفل في الفترتين البونية والرومانية من خلال قطع أثرية مكتشفة بالجزائر Children's games in the Punic and Roman periods through archaeological objects discovered in Algeria

طالبة دكتوراه فتيحة عمار

Fatiha Ammar

معهد الآثار - جامعة الجزائر 2

fatiha.ammar@univ-alger2.dz

تاريخ الإرسال: 2023/06/02 تاريخ القبول: 2023/08/14

### الملخص:

تحفظ بالمتحف العمومي الوطني للآثار القديمة بالجزائر، مقتنيات متعددة مصنوعة من مواد متنوعة، ترجع لمختلف الحضارات التي تعاقبت على الجزائر من الفترتين القديمة والإسلامية، لغرض فحصها ودراستها لمعرفة مراحل تطور الحياة البشرية وإنجازاتها الحضارية. عند دراسة القطع الأثرية التي ترجع للفترة القديمة يتبين أنها استخدمت لغرض ديني أو عقائدي أو جنائزي أو استعملت في الحياة اليومية. ولقد لفت انتباهي من بين المقتنيات التي يمتلكها المتحف، قطع أثرية ترجع للفترتين البونية والرومانية، فبدت لنا أنها مجموعة متنوعة من ألعاب الطفل، مما جعلنا نرغب بدراسة موضوع الألعاب الخاصة بالطفل في الفترة القديمة، وذلك بالاعتماد على القطع الأثرية المكتشفة في الجزائر، وأيضا لإثراء هذا الموضوع لجأنا إلى ذكر قطع أثرية مكتشفة في روما أو مقاطعاتها، وهذا لعدم وجود قطع مماثلة لها في الجزائر.

يتناول الموضوع ألعاب الأطفال في فترة المجتمعات البدائية والتي تتمثل في التقليد لأعمال الكبار لإعدادهم للمستقبل، كما تهدف الدراسة إلى إبراز اهتمام المجتمعات القديمة بالطفل وتخصيص لعب له، فكانت صناعة الألعاب من مواد مختلفة كالفخار والبرونز والعظم وغيرها، وتسليط الضوء لمختلف اللعب والألعاب للطفل قديما وأنواعها حسب الفئات العمرية والجنس، فمنها الموجهة للطفولة المبكرة، أو للصبي وللبنات. كما يتطرق البحث لتنوع الألعاب الفردية أو الجماعية التي مارسها الطفل، منها الألعاب الرياضية كالسباحة والكرة، والألعاب الذهنية والترفيهية.

**الكلمات المفتاحية:** فترة بونية؛ فسيفساء؛ نرد؛ تيبازة؛ برونز.

### Abstract:

Preserved in the National Public Museum of Antiquities in Algeria, many acquisitions made of various materials, belonging to the different civilizations that came to Algeria from the ancient and Islamic periods, for the purpose of examining and studying them to know the stages of development of human life and its civilizational achievements.

When studying archaeological objects dating back to the ancient period, it turns out that they were used for a religious, ideological or funeral purpose, or were used in daily life. Among the acquisitions owned by the museum, artifacts dating back to the Punic and Roman periods caught my attention, so it seemed to me that they were a variety of children's games, which made me want to study the subject of children's games in the ancient period, relying on archaeological

objects discovered in Algeria, and also to enrich this topic, I resorted to mention artifacts discovered in Rome or its provinces, and this is because there are no similar pieces in Algeria.

The topic deals with children's games in the period of primitive societies, which is represented in imitating the works of adults to prepare them for the future. The study also aims to show the interest of ancient societies in the child and the reservation of toys for him, which were made of different materials such as pottery, bronze, bone, etc., and to shed light on the various toys and games for the child in the past and their types according to age; groups and gender, some of them are directed to early childhood, or for boys and girls. The research also deals with the variety of individual or collective games practised by the child, including sports such as swimming, ball, and recreational games.

**Key words:** Punic period; mosaic; dice; Tipasa; bronze.

### مقدمة:

اتسمت التربية لدى المجتمعات البدائية بتربية هدفها الوحيد أن يقلد الناشئ عادات مجتمعه وطراز حياته، حيث كان تكوينهم تكويناً آلياً يقتصر على إعدادهم إعداداً يمكنهم في إرواء الحاجات المادية من مأكل وملبس ومأوى<sup>1</sup>، وأيضاً ليندمج الطفل بمجتمعه الذي يتولى هذه المهمة لينقل له المعتقدات والعادات السائدة فيه، ويتم ذلك على مراحل عبر مسيرة الطفولة والمراهقة، حيث في البداية يترك للأطفال مجالاً واسعاً من الحرية فيركنون إلى الكثير من الألعاب الممتعة، إذ يقلدوا أعمال الكبار ويتدربوا عليها، ففي المجتمعات المحاربة يفضلون أن يساهموا في صنع الرماح وغيرها من آلات الحرب، كما يقلدون ما يقوم به الكبار من معارك وما ينصبونه من كمائن.

وفي المجتمعات المسالمة يقلد الأطفال الأعمال التي تقع على أعينهم مثل النسيج وبناء الأكواخ وصنع الآنية وأعمال الحقول والصيد وغيرها، وتعد هذه الألعاب المسلية بمثابة تمارين تعدهم للحياة الفعلية<sup>2</sup>. أما التربية الفكرية فهدفها أن تجعل الطفل قادراً على تلبية حاجاته ثم حاجات أسرته فيما بعد، وهذا التكوين الفكري الذي يغلب عليه الطابع العملي فإنه يختلف حسب جنس الطفل، وأيضاً تبعاً لطراز حياة القبيلة. حيث يدرّب الصبي أولاً إذا كان يحيا من صيد البر والبحر، على اكتشاف جذور النباتات ويرقات النمل والديدان، ثم بعدها على قتل الضباب (حيوان من فصيلة الزواحف) وصغار حيوانات أخرى التي تغذي منها قبيلته. ويديرّب أيضاً على استخدام السلاح وتسلق الأشجار وإعداد آلات الصيد والطراد وعلى اقتفاء أثر الحيوانات. وإذا كان الطفل يعد للأعمال الزراعية فيدرّب على شحذ الأدوات وصقلها، وعلى رعي الماشية<sup>3</sup>. وبالنسبة للفتاة فإنها تتعلم أن تحتطب في الغابة وتصنع السلال أو تهيب الطين لصنع الآنية، وفي تنقية الحب وطحنه وخبزه، كما تتعلم أن تبني الكوخ<sup>4</sup>.

كانت ألعاب الطفل لدى المجتمعات البدائية عبارة عن تدريب للحصول على ضروريات الحياة، ولكن تغيرت أهدافها في ضوء التغير الاجتماعي الذي يصحبه التغير الفكري في العصور اللاحقة عند المجتمعات القديمة.

**ألعاب الطفل:** كانت الألعاب في العصور القديمة منتشرة في كل مكان في الحياة اليومية سواء في المناطق الحضرية أو الريفية، كما كانت تختلف باختلاف العمر والجنس وكذا الوضع الاجتماعي والأصل العرقي وهي متوفرة مع اختلافات في المكان والزمان<sup>5</sup>، ومن هذه الألعاب:

### أولا/ ألعاب الأطفال الرضع

**الخشخشة:** تعتبر من الألعاب التي تصدر أصواتا رنانة عند هزها، بفعل وضع بداخلها كرات صغيرة، وتستخدم لإسكات الأطفال الرضع عند بكائهم، ومن المرجح أن تكون القطعتين الأثريتين المحفوظتين في المتحف العمومي الوطني للآثار القديمة بالجزائر، المصنوعتين من الطين على شكل طائر وترجعان للفترة البونية، عبارة عن لعبة الخشخشة الخاصة بتسليية الأطفال حديثي الولادة، (الصورة 01 والصورة 02).



صورة 02: خشخشة على شكل طائر، طين، الجزائر، الفترة البونية



صورة 01: خشخشة على شكل طائر، طين مشوي، تيبازة-الجزائر، الفترة البونية

عند الإغريق والرومان، بمجرد أن يأتي الطفل إلى العالم، فإنه يرحب به في الحياة من خلال الهدايا، وعند وضعه في مهده تأتي صديقات والدته لرؤيته، ويجلبن بما يسمى بهدية النظرة الأولى، ومن الممكن تقديمها بعد فترة طويلة من ولادة الطفل عندما يشاهد لأول مرة. في اليوم الخامس من ولادته، تقدم هدايا جديدة بمناسبة دخول الطفل إلى دين الأسرة، وتمارس مراسم تتمثل في القيام بجولة له في المنزل العائلي.

الهدايا الأولى هي ألعاب صوتية مثل "كريبونديا" و"كربيتاكولا" وهي نوع من الخشخشة من الطين أو المعدن، على شكل قرص أو حيوان يحتوي على الحبوب والحصى والأجراس وغيرها، بعضها كان على شكل خنزير لإبعاد الأمراض، تصدر صوتا عند الاهتزاز، وتعتبر أقدم الأشياء التي يتم تحديدها على أنها مرتبطة بالطفولة المبكرة<sup>6</sup>. وبمجرد إضافة جرس صغير إليها تصبح مسلية للأذن، فأتناء هز هذه الأجراس أو الخشخشات تردد المربيات للأطفال أغاني بطيئة، والتي أطلق عليهن الإغريق اسم "المنومات"<sup>7</sup>. يمكن أن يكون شكلها متنوعاً، وأي شيء يصدر صوتا يمكن أن يحل محل الخشخشة، وقد عثر على بعض من هذه الألعاب الطفولية في مدينة بوميبي-إيطاليا، منها دائرة صغيرة مثبتة على عمود ومجهزة بأجراس وأفاعي جرسية مكونة من نصلتين من الخشب أو المعدن، تلتقيان عند أحد طرفيها، وتضربان بعضهما البعض<sup>8</sup>.

### ثانيا/ ألعاب الأطفال مع الحيوانات

لعب الأطفال في العصور القديمة بوضع الفخاخ للفأرة، حيث يصف الكاتب والشاعر "أوبيان" الذي عاش في القرن الثاني الميلادي الطريقة باختصار: «في منتصف صندوق يوضع الطعام ويغلق فجأة على الفأرة، وبمجرد أخذها يتم ربطها بسرعة بعربة صغيرة»<sup>9</sup>. من اللقى الأثرية التي تجسد هذا الحيوان، تمثال



لفأرة من البرونز عثر عليه بمنطقة القنطرة-الجزائر يرجع للفترة الرومانية، ومن خلال حجمه المصغر يتبين أنه شكل خصيصا لغرض التسلية واللعب للأطفال (الصورة 03).



صورة 03: تمثال صغير لفأرة، برونز، القنطرة- الجزائر، الفترة الرومانية

بالتأكيد عرف الأطفال عربات تجرها الماعز، وقد عثر على لوحات جدارية في بومبي تحمل العديد من الرسومات لهذه الموضوعات المتنوعة، منها التي تحاكي سباقات لأطفال جنبيين بعربات تجرها الغزلان، أو الطفل "كيوبيد" على عربة مربوطة ببجعتين<sup>10</sup>. كما عثر في مدينة شرشال بالجزائر على تمثال من الطين المشوي للطفل إيروس يرجع للقرن الرابع الميلادي، مثل فيه الطفل يركب على عربة بعجلتين مربوطة بحمامتين (الصورة 04).



صورة 04: تمثال إيروس، طين مشوي، شرشال-الجزائر، ق.4 م

يخبر الشاعر الإغريقي هوميروس في الكتاب السابع عشر من الأوديسة، أنه إلى جانب الكلب الذي يدرّب على خدمة مفيدة للصيد أو للحراسة، هناك أيضًا الكلب الفاخر رفيق البيت والصديق للأطفال الذين يستمتعون بتعليمه كيفية القيام بالتمرين. اعتبر الكلب مثل أي كائن أو أي شيء من الحياة اليومية للقدماء، ولعب بالأحرى دورا مهما في تاريخ الفن<sup>11</sup>.

كان الكلب عند الرومان الرفيق وحارس المنزل، ولديهم أيضا الكلاب الصغيرة التي تسر الأطفال<sup>12</sup>، كما تشكل لهم تماثيل صغيرة تجسد حيوان الكلب للعب بها سواء من الطين المشوي أو البرونز. كما يروي المؤرخ الروماني بليني الأكبر (23 م-79 م) قصة تتعلق بطفلين كانا يلعبان مع الدلافين على حافة البحر<sup>13</sup>. ومثل هذا الحيوان على قطعة من الفسيفساء عثر عليها بأودنة- تونس، وهي محفوظة

## ألعاب الطفل في الفترتين البونية والرومانية من خلال قطع أثرية مكتشفة بالجزائر

في المتحف العمومي الوطني للآثار القديمة بالجزائر، تمثل الطفل إيروس يقف فوق دلفين، وأيضا عثر بمدينة شرشال بالجزائر على تمثال صغير من البرونز يمثل دلفينا يرجع للفترة الرومانية، ومن المرجح أنه عبارة عن لعبة للأطفال (الصورة 05).



صورة 05: تمثال صغير لدلفين، برونز، شرشال، الفترة الرومانية

### ثالثا/ الألعاب الرياضية

- 1- **لعبة الطوق:** الطوق ليس لعبة مخصصة للأطفال، بل ينصح به أبقرات الكبار للحفاظ على شكلهم. ويتم تحريك الطوق الروماني بواسطة عصا منحنية تسمى "كلافيس" مما يجعل من السهل تعديل مساره<sup>14</sup>.
- 2- **ألعاب الكرة:** من بين ألعاب الكرة المستخدمة بين القدماء، الكرة المشتركة والكرة المرتدة والكرة السماوية وكرة الحائط<sup>15</sup>. نصح الطبيب الإغريقي جالينوس (129م-216م) بممارسة ألعاب الكرة باعتبارها أفضل تمارين لجميع أجزاء الجسم. فعند انصراف الأطفال لممارسة الركض، كانت كل تلك التمارين والألعاب الرياضية في تهيئة جسد الطفل لممارسة في الميادين المخصصة لذلك<sup>16</sup>.
- مارس الرومان ألعاب الكرة بأنواعها المختلفة وكانت منتشرة بين الإناث والذكور، وكان الأساس من هذه الألعاب هو الرمي والقذف، ومنها كرة الكف وكان يحاول فيها اللاعب ضرب الكرة مع إبقاء يديه مفتوحة موجهة إلى الحائط، ويكرر العملية بعد تلامس الكرة الأرض.
- لعبة الهارباستم:** كرة محشوة بالصوف أو الريش أو الزغب والأساس من هذه اللعبة هي تناقل الكرة من لاعب إلى آخر، ويوجد هناك خصم يحاول أخذ الكرة منهم<sup>17</sup>.
- 3- **السباحة:** يشير نص مقتبس من رسائل بلينيوس الأصغر (61 م - 112م) لوجود لعبة أو رياضة السباحة، حيث يذكر تنافس أطفال مدينة هيبوريجيوس-عنابة (الجزائر) على الصيد والسباحة لدرجة أنهم كانوا يسبحون مع الدلافين<sup>18</sup>. وقد جسد الفنان الفسيفسائي مشهدا للعب طفل مع دلفين يسبح في البحر، الممثل على إطار للوحة فسيفسائية لغراميات جوبيتر، عثر عليها في منطقة أولاد عقلة - برج بوعريريج (الجزائر) وترجع للقرن الثالث الميلادي (الصورة 06).



صورة 06: جزء من إطار لسيفساء غراميات جوبيتر، أولاد عقلة،  
برج بوعريريج-الجزائر، بداية ق.3م

#### رابعاً/ ألعاب الحظ

**1- لعبة النرد:** يحاول الصغار دائماً في كل الأزمنة تقليد الكبار في كل الأشياء ومنها أيضا اللعب<sup>19</sup>، مثل لعبة النرد وهي مكعبات كانت تصنع من عاج أو من كهربان أو بلور نفيس، وأحياناً من عظام الماعز والخرفان<sup>20</sup>. تزين قطعة النرد بزخرفة تتمثل في دوائر وهي في حد ذاتها تمثل أرقاماً؛ من واحد إلى ستة، تُسجل في كل وجه من النرد<sup>21</sup>، مثلما يتبين على قطعة النرد المحفوظة في المتحف العمومي الوطني للأثار القديمة بالجزائر (الصورة 07) والتي ترجع للفترة الرومانية. تمارس اللعبة باعتماد اللاعبين على ثلاثة أو أربعة مكعبات صغيرة<sup>22</sup>، وبعد هزها في قدح يتم رميها على لوحة. ومن الواضح أن الرقم ستة هو أفضل رمية<sup>23</sup>.



صورة 07: نرد، عظم، الجزائر، الفترة الرومانية

وعثر في مقبرة ليليبون (فرنسا) على تابوت لطفل عمره خمس أو ست سنوات، احتوى بداخله على أربعة من لعبة النرد وهي من العظم وصغيرة، كما وجدت لعب أخرى تتمثل في ستة وعشرين قريصة من العظم مزينة بدوائر، وسبع عشرة كرات صغيرة من الزجاج المنفوخ، تؤرخ للقرن الثاني ميلادي<sup>24</sup> (الصورة 08).



صورة 08: أثاث جنائزي لطفل، ليليبون-فرنسا، القرن 2م

**2- لعبة العظيمات:** ظلت العظمة رمزاً للطفولة ولم تكن لعبة العظيمات محتكرة للأولاد الصغار فقط، ولكن أيضاً للفتيات الصغيرات<sup>25</sup>. كانت تجلب من عظام الكاحل للأرجل الخلفية للثور أو الخروف أو الماعز<sup>26</sup>، كما استخدمت في كثير من الأحيان عظيمات مصنوعة من العاج، البرونز وحتى من الذهب أو مواد أثمن<sup>27</sup>. كان الوجه الذي تثبت عليه العظيمة له أهميته<sup>28</sup>، حيث اتخذت للأوجه الأربعة للعظمة قيمة عددية كما يلي:

الجانب المستوي (المنبسط) 1 = planum

الجانب المقعر 3 = supinum

الجانب المحذب 4 = pronum

الجانب المتعرج 6 = tortuosum

كانت هذه اللعبة تقوم ببساطة برمي العظام مثل النرد وتفسير الضربة وفقاً لقواعد اللعبة، حيث كانت قائمة على القيمة العددية للوجه<sup>29</sup>.

**خامساً/ ألعاب ترفيهية أخرى**

**1- الدوامة Tutbo:** لعبة تصنع من الخشب أو الطين أو الزجاج، مثل تلك الدوامة الصغيرة الاستثنائية التي عثر عليها في منزل في منطقة نانت بفرنسا وترجع للقرن الثاني الميلادي، ويتم تشغيلها عن طريق عمود مركزي<sup>30</sup> (الصورة 09).



صورة 09: دوامة ذات عمود مركزي، نانت- فرنسا، زجاج، القرن 2 م

ونموذج آخر مصنوع من خشب شجرة البقس، عثر عليه في موقع فندونيسا بسويسرا يرجع للقرن الأول الميلادي، لديه تاج من البرونز يسمح بلف الخيط لرمي اللعبة<sup>31</sup> على الأرض وتدور بشكل كبير لمدة معينة ثم تتوقف عن الدوران (الصورة 10).



صورة 10: دوامة، خشب، فندونيسا - سويسرا، القرن 1م (متحف فندونيسا، بروغ - سويسرا)

**2- لعبة الغميضة:** تمارس هذه اللعبة من طرف الأطفال إلى يومنا هذا عن طريق الاختفاء والبحث، وقد مثلت هذه اللعبة التي يبدو أنها مورست من طرف الأطفال في الفترة القديمة، في رسم نو موضوع مستوحى من الميتولوجيا الرومانية. فعلى لوحة جدارية عثر عليها في بيت الأياثل بمدينة "إركولانوم" - إيطاليا، صور مشهدا في الهواء الطلق للعبة الغميضة بين ثلاثة أطفال جنبيين بأجنحة، مثل على اليمين أحد الأطفال واقفا ويدها موضوعتان على عينيه المغلقتين، وفي المركز مثل طفل ثاني يركض للاختباء ويستدير كما لو أنه يتأكد أن عيني رفيقه مغمضتين، ويظهر الطفل الثالث قد تسلل إلى منزل ويطل من خلال الباب النصف مفتوح<sup>32</sup> (الصورة 11).



صورة 11: جزء من رسم للوحة جدارية يمثل لعبة الغميضة، إركولانوم -إيطاليا، الفترة الرومانية (المتحف الوطني نابولي)

Dasen (V.), Histoire et archéologie de la culture ludique dans le monde gréco-romain. Question méthodologiques, article in Kentron revue pluridisciplinaire du monde antique, France, 2018.

**3- لعبة بالقطعة النقدية:** تتمثل في تثبيت الطفل بمسمار قطعة نقدية (من البرونز أو النحاس) على الأرض، ومراقبة من بعيد خيبة أمل المارة الذين ينحنون معتقدين أنهم عثروا على قطعة نقدية<sup>33</sup>.

## ألعاب الطفل في الفترتين البونية والرومانية من خلال قطع أثرية مكتشفة بالجزائر

عثر في الجزائر على مصباح زيتي من الفخار يرجع للقرن الثاني الميلادي، ويلاحظ أنه قد شكل بنسب مصغرة عن المصباح الزيتي المعتاد مما يوحي أنه شكل خصيصاً لطفل، وعثر أيضاً مع المصباح الزيتي على قطعة نقدية ومن المحتمل أنها استعملت من طرف طفل ما، ليلعب بها اللعبة المذكورة أعلاه، وقد أودعت بعد وفاته من طرف أهله في قبره كأثاث جنائزي (الصورة 12).



صورة 12: مصباح زيتي صغير وقطعة نقدية، الجزائر، ق. 2 م

**4- اللعب بثمار الجوز:** إن الألعاب التي قد تبدو أكثر ما يميز العصور الرومانية القديمة هي تلك التي يتم لعبها باستخدام ثمرة الجوز، ووفقاً لنص للشاعر اللاتيني "أوفيد" (43 ق.م - 17 أو 18 م) حيث تشتكي فيه شجرة الجوز سوء معاملة الأطفال لثمارها، ويسرد الاستخدامات المختلفة التي يمكن أن يقوموا بها ومنها: «هذه الثمار، الطفل، إما واقفاً، يسقطها جميعاً دفعة واحدة، أو مستلقياً، يصبوب عليه ثمار الجوز بإصبعه، مرة أو مرتين، كل الحظ يكون على أربعة جوزات لا أكثر، يتم إضافة واحدة إلى ثلاث أخريات وضعت تحتها. البعض الآخر ينزل جوزة من مكان منحدر ويحاولون جعلها تلمس أحد تلك الموجودة على الأرض. تُستخدم الجوزات أيضاً في لعبة الفردية والزوجية، والمحفوظ هو الذي يحوز على الثروات التي خمنها! أحياناً أيضاً وباستخدام الطباشير، يرسمون شكل دلتا، وهو أيضاً الحرف الرابع لليونانيين، ويمررون عليه عدد معين من الأسطر، كل واحد يلقي بعضاً ويأخذ العديد من المكسرات كما هو محدد في المكان الذي توقفت فيه. وفي كثير من الأحيان، يضعون أيضاً على مسافة ما، إناء مجوفاً حيث يجب أن تسقط الجوزة المرسله بيد خفيفة».

**5- لعبة الدمية:** عرفت صناعة الدمى عند اليونانيين وكان أوج ازدهارها في القرن الخامس قبل الميلاد، وكان الهدف من لعب الفتيات الإغريقيات بالدمى، هو تربيتهن على دورهن كأمهات ثم تتخلى عنها في حالة الزواج<sup>34</sup>. كانت الدمى الأولى تصنع من الخشب أو الطين أو العاج ثم أتقنت فيما بعد وصممت بالشمع<sup>35</sup>، وكانت أغلى الدمى ثمناً لكنها أكثر هشاشة لذلك لم يصل أيا منها إلينا.

الاسم الذي يطلق على الدمى في روما بـ "بوبا" يعني الفتاة الصغيرة<sup>36</sup>، فهي إذن مقتصرة للفتيات تحضيراً لهن لممارسة واجباتهن المنزلية المستقبلية، حيث يمثلن دور الأم مع الدمية.

تم العثور على المئات من الدمى من العظم والعاج ذات المفاصل المتحركة في العالم الروماني، منها نموذجين من مجموعة سامبو ميلانو -إيطاليا، وهما من العظم تحتويان على أذرع وأرجل تم تجميعها في الجسم عن طريق لسان.

ترجع الدمية الأولى إلى ما بين نهاية القرن الأول ميلادي وبداية القرن الثاني الميلادي (الصورة 13)، أما الدمية الثانية فمن المرجح أنها صنعت في النصف الأول للقرن الثالث ميلادي<sup>37</sup> (الصورة 14).



صورة 14: دمية، عظم، ميلانو- إيطاليا،  
النصف الأول للقرن 3 م



صورة 13: دمية، عظم، ميلانو-إيطاليا،  
نهاية القرن 1 م – بداية القرن 2 م

**6- الأدوات المصغرة:** اكتشفت في العديد من المواقع الأثرية، التي تعود لحضارات مختلفة منها المصرية واليونانية والرومانية واليونانية وغيرها، أدوات مصغرة صنعت خصيصا للأطفال، وتعتبر من النماذج التي تستعمل في الحياة اليومية للبالغين<sup>38</sup> كالأواني والأثاث، مثلما تبينه هذه اللعب المصغرة لأثاث وأوان صنعت من الرصاص (كرسي ذو مسند، مائدة مستديرة بثلاث أرجل، صحن، جرات، أقداح، مصابيح زيتية)، المكتشفة في مقبرة لفتاة تبلغ من العمر خمسة عشر سنة في مدينة "ريدجو إميليا" بإيطاليا، وترجع ما بين 100-150 م<sup>39</sup> (الصورة 15).



صورة 15: أثاث وأواني مصغرة،  
رصاص، ريدجو إميليا " -إيطاليا، 100-150 م  
(المتحف المدني - ريدجو إميليا)

وأيضا المصباح الزيتي من الفخار الصغير (الصورة 12)، فصغر حجمه يبدو أنه صنع خصيصا لطفل أو طفلة ليس لاستخدامه مشتعلا، ولكن لغرض اللعب به، وقد أودع مع الطفل في القبر لربما يعتبر من ضمن الألعاب المستغلة من طرفه في حياته اليومية وكذا القطعة النقدية المرافقة له، وقد رأينا أنفا طريقة اللعب بالقطعة النقدية.

#### الخاتمة:

تناول هذا البحث دراسة أحد الجوانب الاجتماعية للمجتمعات في الفترة القديمة وهو ألعاب الطفل، وخلص إلى جملة من النتائج أهمها:  
- تبيين أن الألعاب كانت تمارس عند طفل المجتمع البدائي، كتقليد لأعمال الكبار لإعداده لأعمال المستقبل.

## ألعاب الطفل في الفترتين البونية والرومانية من خلال قطع أثرية مكتشفة بالجزائر

- كان لدى أفراد المجتمعات القديمة إدراك ووعي بطرق الاهتمام بالطفل الرضيع في الأشهر الأولى من الولادة، وذلك بتخصيص لعبة الخشخشة التي تصدر أصواتا رنانة عند هزها وتستهمل سواء لتهدئته عند بكائه، أو للعب معه كتحريكها بحيث يمكن متابعتها بعينيه وتحريك رأسه نحوها، وقد وجدت آثار لهذه اللعبة المسماة " الخشخشة" في الجزائر وترجع للفترة البونية.
- وجود صناعة الألعاب من مواد مختلفة كالفخار والعظم والزجاج والبرونز وغيرها، منها الخاصة للطفل الرضيع كالخشخشة، أو للصبى كالدوامة والطوق أو للبنات كالدمية، أو المستعملة من كلا الجنسين كلعبة الكرة أو نماذج مصغرة للحيوانات حيث وجدت لها أيضا آثار في الجزائر ترجع للفترة الرومانية.
- تنوع الألعاب التي استحب الطفل ممارستها مع أقرانه للترفيه عن نفسه وتسليته، مثل لعبة الغميضة، اللعب بثمار الجوز، اللعب بالقطعة النقدية المثبتة في الأرض والتي توحى بالدهاء الطفولي.
- عرف الطفل الاستمتاع بوقته بالألعاب ذهنية وألعاب الحظ ليروح عن نفسه كلعبة النرد والعظيمات، كما مارس ألعابا رياضية، منها السباحة والكرة.

### قائمة المصادر والمراجع:

- 1- رضا بن علال، الرياضة والترفيه عند شعوب البحر الأبيض المتوسط في العصور القديمة، مجلة الاتحاد العام للآثاريين العرب، الاتحاد العام للآثاريين العرب واتحاد الجامعات العربية، مصر، العدد 01، المجلد 15، 2014.
- 2- وفاء بوغرارة، التعليم في بلاد المغرب القديم، مجلة المفكر، جامعة الجزائر 2، الجزائر، العدد 01، المجلد 02، جانفي 2018.
- 3- رويدا عليوة الهواري، ألعاب الأطفال والموسيقى والرقص في شمال إفريقيا في العصر الروماني، مجلة كلية الآداب، جامعة الزقازيق، مصر، العدد 100، المجلد 47، يناير 2022.
- 4- Bianchi (CH), Poupées romaines, in Ludique ! Jouer dans l'antiquité, France, 2019.
- 5- Dasen (V.), Histoire et archéologie de la culture ludique dans le monde gréco-romain- Questions méthodologiques, article in Kentron, revue pluridisciplinaire du monde antique, France, 2018.
- 6- Dasen (V.) et Mathieu (N.), Dînette de Iulia Graphis, in Ludique ! Jouer dans l'antiquité, France, 2019.
- 7- Dasen (V.), sabots, toupies et totons, in Ludique ! Jouer dans l'antiquité, France, 2019.
- 8- Manniez (Y.), Pièces de jeu en contexte funéraire, in Ludique ! Jouer dans l'antiquité, France., 2019.
- 9- Martin (M.), Objets quotidiens de l'époque romaine, Suisse, 1994.
- 10- L. Becq (De. F.), Les jeux des anciens, Paris, 1869.
- 11- Kastner (M.O), L'enfant et les jeux dans les documents d'époque romaine, article in bulletin de l'association Guillaume Budé, France, 1995.

### الهوامش:

- <sup>1</sup> - رويدا وفاء بوغرارة، التعليم في بلاد المغرب القديم، مجلة المفكر، جامعة الجزائر 2، الجزائر، العدد 01، المجلد 02، 2018، ص 15.
- <sup>2</sup> - رويدا وفاء بوغرارة، التعليم في بلاد المغرب القديم، مجلة المفكر، (م.ن)، ص 19.
- <sup>3</sup> - رويدا وفاء بوغرارة، التعليم في بلاد المغرب القديم، مجلة المفكر، (م.ن)، ص 20.
- <sup>4</sup> - رويدا وفاء بوغرارة، التعليم في بلاد المغرب القديم، مجلة المفكر، (م.ن)، ص 24.
- <sup>5</sup> - Dasen (V.), Histoire et archéologie de la culture ludique dans le monde gréco-romain- Questions méthodologiques, article in Kentron, revue pluridisciplinaire du monde antique, France, 2018, p.23.
- <sup>6</sup> - Dasen (V.), Histoire et archéologie de la culture ludique dans le monde gréco-romain- Questions méthodologiques, article in Kentron, revue pluridisciplinaire du monde antique, France, 2018, p.34.



- <sup>7</sup>- L. Becq (De. F.), Les jeux des anciens, Paris, 1869, p.5.
- <sup>8</sup>- L. Becq (De. F.), Les jeux des anciens, Paris, 1869, p.6.
- <sup>9</sup>- L. Becq (De. F.), Les jeux des anciens, Paris, 1869, p.138.
- <sup>10</sup>- L. Becq (De. F.), Les jeux des anciens, Paris, 1869, p.138.
- <sup>11</sup>- L. Becq (De. F.), Les jeux des anciens, Paris, 1869, p.139.
- <sup>12</sup>- L. Becq (De. F.), Les jeux des anciens, Paris, 1869, p.142.
- <sup>13</sup>- L. Becq (De. F.), Les jeux des anciens, Paris, 1869, p.144.
- <sup>14</sup>- Kastner (M.O), L'enfant et les jeux dans les documents d'époque romaine, article in bulletin de l'association Guillaume Budé, France, 1995, p. 93.
- <sup>15</sup>- L. Becq (De. F.), Les jeux des anciens, Paris, 1869, p.185.
- <sup>16</sup>- رويدا عليوة الهواري، ألعاب الأطفال والموسيقى والرقص في شمال إفريقيا في العصر الروماني، مجلة كلية الآداب، (م.ن)، ص 379.
- <sup>17</sup>- رويدا عليوة الهواري، ألعاب الأطفال والموسيقى والرقص في شمال إفريقيا في العصر الروماني، مجلة كلية الآداب، (م.ن)، ص 380.
- <sup>18</sup>- رويدا عليوة الهواري، ألعاب الأطفال والموسيقى والرقص في شمال إفريقيا في العصر الروماني، مجلة كلية الآداب، (م.ن)، ص 379.
- <sup>19</sup>- رويدا عليوة الهواري، ألعاب الأطفال والموسيقى والرقص في شمال إفريقيا في العصر الروماني، مجلة كلية الآداب، (م.ن)، ص 378.
- <sup>20</sup>- رويدا عليوة الهواري، ألعاب الأطفال والموسيقى والرقص في شمال إفريقيا في العصر الروماني، مجلة كلية الآداب، (م.ن)، ص 384.
- <sup>23</sup>- Martin (M.), Objets quotidiens de l'époque romaine, Suisse, 1994, p.43
- <sup>22</sup>- رويدا عليوة الهواري، ألعاب الأطفال والموسيقى والرقص في شمال إفريقيا في العصر الروماني، مجلة كلية الآداب - (م.ن)، ص 384.
- <sup>25</sup>- Martin (M.), Objets quotidiens de l'époque romaine, Suisse, 1994, p.43.
- <sup>26</sup>- Manniez (Y.), Pièces de jeu en contexte funéraire, in Ludique ! Jouer dans l'antiquité, France., 2019, p. 103.
- <sup>27</sup>- L. Becq (De. F.), Les jeux des anciens, Paris, 1869, p.326.
- <sup>28</sup>- Martin (M.), Objets quotidiens de l'époque romaine, Suisse, 1994, p.43.
- <sup>29</sup>- L. Becq (De. F.), Les jeux des anciens, Paris, 1869, p.328.
- <sup>30</sup>- Martin (M.), Objets quotidiens de l'époque romaine, Suisse, 1994, p.43.
- <sup>31</sup>- L. Becq (De. F.), Les jeux des anciens, Paris, 1869, p.331.
- <sup>32</sup>- Dasen (V.), sabots, toupies et totos, in Ludique ! Jouer dans l'antiquité, France, 2019, P 52.
- <sup>33</sup>- Dasen (V.), sabots, toupies et totos, in Ludique ! Jouer dans l'antiquité, France, 2019, P 52.
- <sup>18</sup>- Dasen (V.), Histoire et archéologie de la culture ludique dans le monde gréco-romain. Question méthodologiques, article in Kentron revue pluridisciplinaire du monde antique, France, 2018, p.29.
- <sup>20</sup>- L. Becq (De. F.), Les jeux des anciens, Paris, 1869, p.274.
- <sup>34</sup>- رضا بن علال، الرياضة والترفيه عند شعوب البحر الأبيض المتوسط في العصور القديمة، مجلة الاتحاد العام للآثاريين العرب، الاتحاد العام للآثاريين العرب واتحاد الجامعات العربية، مصر، العدد01، المجلد 15، 2014، ص 106.
- <sup>35</sup>- L. Becq (De. F.), Les jeux des anciens, Paris, 1869, p.27.
- <sup>36</sup>- L. Becq (De. F.), Les jeux des anciens, Paris, 1869, p 29.
- <sup>37</sup>- Bianchi (CH), Poupées romaines, in Ludique ! Jouer dans l'antiquité, France, 2019, P 46.
- <sup>38</sup>- Kastner (M.O), L'enfant et les jeux dans les documents d'époque romaine, in Bulletin de l'association Guillaume Budé, n.1, France, 1995, p.91.
- <sup>39</sup>- Dasen (V.) et Mathieu (N.), Dînette de Iulia Graphis, in Ludique ! Jouer dans l'antiquité, France, 2019, P 50.

## التاريخ المذهبي في الدراسات الأكاديمية الجزائرية الإباضية نموذجاً

### Doctrinal history in Algerian academic studies Ibàdit as a model

د/ عاشور منصورية

Achour mansouri

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1

مخبر دراسات في التاريخ والثقافة والمجامع

achour.mansouria@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2023/01/31      تاريخ القبول: 2023/10/04

#### الملخص:

يهدف المقال إلى تقييم الدراسات التاريخية المنجزة بالجامعة الجزائرية خلال نصف قرن من البحث التاريخي، متسائلاً عن إمكانية الحديث عن مدرسة وسيطية أكاديمية من خلال التعريف بالرواد؟ وكيف أحيطت الكتابة التاريخية الأكاديمية حول المذهب الإباضي أو الفرقة الإباضية؟

يتضح من خلال محاور الدراسة، أنّ هذه الفرقة لم تأخذ حقها من البحث الأكاديمي رغم ما أدته من أدوار خلال فترات التاريخ المختلفة، وهو ما يحيلنا لمعرفة الأسباب وتلافي ذلك.  
**الكلمات المفتاحية:** الإباضية؛ الجامعة الجزائرية؛ المدرسة التاريخية الوسيطية، التاريخ المذهبي.

#### Abstract:

The article aims to evaluate the historical studies carried out at the Algerian University during half a century of research, wondering about the possibility of talking about an academic intermediate school by introducing the pioneers? How did the academic historical writing surround the Ibàdhit doctrin, or the Ibàdits sect?

It is clear from the axes of the study that this band did not take its due from the research despite its historical and cultural contribution, which leads us to find out the reasons and avoid that.

**Key words:** Ibàdits; the Algerian University; the Algerian medieval historica school; doctrinal history.

## مقدمة:

يحاول المقال أن يبحث في تاريخ الجماعات العقديّة والفقهية والأقليات الدينية، من خلال الدراسات الأكاديمية بالجامعة الجزائرية خلال نصف قرن<sup>1</sup>، فما موقع الدراسات الوسيطة من الحقل التاريخي العام الأكاديمي؟ وهل يمكن الحديث عن مدرسة وسيطية أكاديمية من خلال التعريف بالرواد؟ وكيف أحيطت الكتابة التاريخية الأكاديمية حول المذهب الإباضي، أو الفرقة الإباضية؟ نحاول جهدنا استخدام المنهج الإحصائي لفهم الظاهرة، وما ارتبط بها تاريخياً من قلة الدراسات عن هذه الجماعة المذهبية، ثم نحاول أن نخرج باستنتاجات ظرفية، وأخرى عامة، وتوصيات تذيّل الموضوع.

### التاريخ المذهبي في الدراسات الأكاديمية بالجامعة الجزائرية الإباضية نموذجاً ملاحظات عامة:

بعد استعادة السيادة الوطنية، أعادت الجزائر تأسيس الدوائر البحثية، بعد مسيرة الدوائر الفرنسية التي اهتمت بالتاريخ الأيديولوجي، ممثلاً في الغزوة العربية، وقرّون الظلام على أن هذا الشعب "متشرد ظل بعيداً عن الركب" بين "أجناس البحر الأبيض المتوسط البيضاء، والتي كانت جزءاً من "الأجناس المحكوم عليها بالانقراض، تلقى المستعمرون من جانبهم من التاريخ "واجبات لا تنتزع لكونهم أسياداً في كل مكان<sup>2</sup>، كان التأريخ الاستعماري في ذلك الوقت مليئاً باللالئ التي تصف الجزائري على وجه الخصوص، وشمال إفريقيا عمومًا إنه بالتحديد في هذه المعركة ضد "الاحتكار الحصري بقدر ما هو موجه، لتاريخنا الوطني من قبل مؤلفي "مدرسة الجزائر" مرورا بمبارك الميلي (1897-1945م)، وهو أحد أقطاب حركة الإصلاح، وبالتالي، سيتم تشكيل التاريخ الوطني كرد فعل على التأريخ الاستعماري، بالاعتماد على إنتاجات الخصم لتطوّر خطاب مضاد حقيقي يمكن أن يكون بمثابة دعم للنضال الوطني، في مواجهة منتقدي المدرسة الجزائرية الشيخ مبارك الميلي (1897-1945م)، وهو أحد أعضاء جمعية العلماء المسلمين، يتمتع بثقافة عربية صرفة، سيقدم للجزائريين تاريخاً وطنياً يمتد من العصور القديمة إلى العصر الحديث 1928م، وهو ما واصل عليه أحمد توفيق المدني (1899-1983م) المزدوج اللغة، وقد أصدر كتاب الجزائر (1932م). غير أن المهمة سيكملها عبد الرحمن الجلاّلي (المولود عام 1908 في الجزائر العاصمة)، بإصداره لموسوعته في 1952م، تاريخ الجزائر العام، لقد تلقى الثلاثة تعليمهم بالزيتونة حاضرة العلوم وقتها<sup>3</sup>.

هذا التقديم الموجز بقدر ما يعرفنا عن نشوء كتابة التاريخ الوطني أثناء الاحتلال الفرنسي، بقدر ما يجعلنا نطرح التساؤل عن بصمات الرواد بالجامعة الجزائرية بعد 1962م، خاصة في تخصص التاريخ الوسيط؟

كان جيل الرواد قد تحمل الصعاب في تأسيس المدرسة التاريخية الجزائرية، فخلال فترة الستينات والسبعينات كان قسم التاريخ ممرّكراً بالجزائر العاصمة، بعد استقرار الجيل المؤسس بجامعة الجزائر، لعل الفرصة مواتية للتعريف بهذه القامات، في شخص موسى لقبال، رشيد بورويبة،

عبد الحميد حاجيات، فخار إبراهيم، ودهينة عطا الله، والوقوف على إسهاماتهم (الأستاذ موسى لقبال (ت2009م)).

من مواليد مدينة بركة سنة 1934م، وبها تعلم القرآن، ثم أتم حفظه وبعدها بمشونش، قبل أن يلتحق بالزاوية الرحمانية بطولقة، ثم غادرها نحو زاوية بلحملاوي بالتلاغمة، بعده التحق بزاوية بن عزوز البرجي بنفطة بالجريد التونسي، لينتسب للفرع الزيتوني بتوزر بتونس وبعدها يسجل في جامعة القاهرة ويتحصل على ليسانس تاريخ<sup>4</sup>، ونظرا لتكوينه برحاب التعليم التقليدي مكنه من استيعاب علوم الشريعة، و علوم اللغة العربية والتاريخ، مكنه من التوجه نحو المشرق الإسلامي حيث تخرج من مصر بشهادة دكتوراه الدولة من جامعة عين شمس بمصر عام 1972م<sup>5</sup>، أثرت رحلته في طلب العلم عبر مختلف المحطات المذكورة، على تكوينه المشبع بالعروبة والإسلام، فأعطى انتعاشا للتاريخ الوسيط الذي هو محور بناء شخصية الدولة الجزائرية في هذه الفترة، والأكثر من ذلك توجيه طلبته بعد التحاقهم بالتدريس بالجامعة في التمكّن وهو ما عبر عنه أحد طلبته "عليك بتعلم لغة الفقهاء والمحدثين في مصطلحات الجرح والتعديل والرواية والدراية<sup>6</sup>، كما أسهم لقبال كذلك بتوجهه الإسلامي العربي في تكوين الأجيال من حيث تدريسه بالمدرسة الفرنسية بين عكنون منذ أكتوبر 1962م حتى 1966م، وبعد عودته من قسنطينة في 1967م، ليشغل أستاذا مساعدا بقسم التاريخ بالعربية جامعة الجزائر 1967م، مساهما في تكوين الطلبة وإعداد برامج التاريخ بكلية الآداب جامعة الجزائر، واعترافا بفضله عليهم كان تكريمه من طرف طلبته في كتاب مهدي إليه بحضوره<sup>7</sup>.

**1- الأستاذ عبد الحميد حاجيات (ت 2021م):** من مواليد تلمسان عام 1929م حفظ القرآن الكريم ودخل المدرسة الفرنسية في 1935م، ليكمل دراسته بها في 1945م، ثم التحق بدار الحديث ليدرس على يد الشيخ البشير الإبراهيمي حتى 1950م السنة التي نال فيها شهادة البكالوريا فالتحق بفرنسا حيث سجل بجامعة ليون، وتخرج منها بشهادة الليسانس في الآداب عام 1954م، ثم شهادة التبريز في الآداب من السوربون 1960م، لينال دكتوراه الحلقة 3 من جامعة اكس ان بروفانس 1970م، ثم دكتوراه الدولة في التاريخ الوسيط 1990م<sup>8</sup>، إن تكوينه الأولي بدار الحديث بتلمسان، على يد الإبراهيمي، أكسبه محبة للوطن والنضال من أجل قيمه الحضارية، كما لم يغفل التعليم في المدارس الفرنسية، ليوصل مساره في التعليم بعد الاستقلال كأستاذ مساعد 1966-1975م، ثم أستاذا مكلفا بالدروس 1975-1992م، وأستاذا محاضرا 1992-2001م، قبل أن يستقر بتلمسان في رحاب جامعتها<sup>9</sup>.

كانت للأستاذ حاجيات رحمه الله بصمته الجلية في تكوين الجيل اللاحق من الطلبة في مستهل 1980م، رفقة زملائه الأساتذة الذين أسسوا المدرسة التاريخية الأولى بالجزائر وإشرافهم على أول دفعة للماجستير بنظامها الجديد، كما يسجلها أحد الطلبة آنذاك<sup>10</sup>.

**2- عطا الله دهينة (ت 1984م):** يعتبر من الرعيل الذي أسس تخصص التاريخ الوسيط بالجامعة الجزائرية فهو سليل أسرة علمية عريقة من الأغواط، فأبوه مارس التعليم في العهد الاستعماري بها، وعلى يد والده أخذ المبادئ الأولى للتعليم، كما عمل إخوته من أبيه، في الإدارة

والاهتمام بحقل التاريخ<sup>11</sup>، سافر للمغرب الأقصى لإتمام تكوينه، حيث تعرف على طالبة ألمانية (هالقا Halga)، لتصبح زوجته لاحقا، وبعدها سافر لفرنسا في عام 1960م لغرض الحصول على شهادة دكتوراه الدولة من جامعة باريس، ليستقر بالعاصمة بعد الاستقلال، ويحصل على دبلوم الدراسات العليا عام 1970م من المغرب، ثم يتحصل على شهادة الدكتوراه سنة 1979م<sup>12</sup>، فعمل على تكوين طلبته في التخصص، فضلا عن تدريسه لهم مقياس نصوص وتراجم باللغة الفرنسية<sup>13</sup>، علما بأن أطروحته كانت باللغة الفرنسية تحت إشراف شارل ايمانويل دوفوروك، أستاذ التاريخ الوسيط بجامعة الجزائر وباريس<sup>14</sup>، التي تحصل عليها من جامعة باريس 1979م. كان الأستاذ يزوج بين تكوين الطلبة بقسم التاريخ، مع إشراف على إدارة دائرة الآثار، مع ما قدمه من محاضرات وأعمال مطبوعة<sup>15</sup>، قبل أن تحضره الوفاة في حادث سير في رمضان الموافق لشهر ماي 1984م، عن عمر 54 سنة.

**3- رشيد بورويبة (ت 2007م):** من مواليد 1917م بالجزائر، من أب جزائري، وأم فرنسية<sup>16</sup>، اشتغل والده في مؤسسة السكك الحديدية، والتي أجبرته على التنقل بعائلته، ليبدأ الطفل رشيد دراسته الابتدائية بسطيف<sup>17</sup>، قبل أن تستقر العائلة بالعاصمة التي وفرت للتلميذ الاستقرار فتحصل على الشهادة الابتدائية وبعدها على الشهادة الإعدادية<sup>18</sup>، ليتخرج من مدرسة المعلمين ببوزريعة واشتغل بالتعليم الابتدائي في الأصنام وخميس مليانة في 1936م، وجُند في الحرب العالمية الثانية في 1939م بفرنسا<sup>19</sup>، وقد حضر شهادة الليسانس في العلوم الاجتماعية والإنسانية سنة 1956م، كانت رسالته في الدراسات العليا خصت شخصية المهدي بن تومرت، لتنتفتح له آفاق البحث وتعقب آثار الفن الإسلامي شرقا وغربا، قبل أن يتحصل على شهادة دكتوراه الحلقة (3)<sup>20</sup>، ويتحصل على شهادة الدكتوراه سنة 1961م، في موضوع الكتابات الأثرية التذكارية في مساجد الجزائر Les inscriptions commémoratives des mosquées en Algérie كانت لغة البحث في الأطروحة هي الفرنسية، بذل جهدا معتبرا في مسح مساجد الجزائر الأثرية، وعين كأستاذ مختص في التاريخ الإسلامي والآثار يدرس وحدات المقياس باللغة الفرنسية، وارتقى ليصبح عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية في نوفمبر من عام 1969م، ثم تحددت وجهته في الكشف عن كنوز الفن بالجزائر في التنقيب والبحث الأثري خلال سنوات (1964-1972م) في عدة مواقع أثرية بقلعة بني حماد، وأخرى بجامع أبي مروان بعنابة، والجامع الكبير بقسنطينة فأنتج كتابا بالفرنسية " الفن الديني الإسلامي في الجزائر بين ق11-14م L'art musulman en Algérie، الذي يعنى بالتراث المعماري الجزائري<sup>21</sup>، وبعدها قرر أن يتعلم اللغة العربية ويدرسها<sup>22</sup>.

مشهود للأستاذ بورويبة بذل الجهد والمثابرة وتنظيم العمل، ولم تبعده الإدارة عن تدريس الطلبة وتوجيههم حتى أحيل على التقاعد سنة 1981م<sup>23</sup>، لكنه استمر في تكوين الطلبة وإدارة المجلس، وكان خلال فترة النشاط، مساهما في حفريات أشير وقلعة بني حماد، وحضور الملتقيات الوطنية والدولية فضلا عن أهم إصداراته المطبوعة بالعربية والفرنسية التي بلغت 14 مؤلفا<sup>24</sup>، والعديد من المقالات المنشورة في مختلف المجلات<sup>25</sup>، توفي رحمه الله ببواتيه، في 3 أفريل 2007م عن عمر ناهز 90 سنة.

5- إبراهيم فخار (ت 2017م): يعتبر الأستاذ إبراهيم فخار ذو الأصول "الميزابية" من مواليد غرداية 1931م، كان من بين أشهر مؤسسي مدرسة التاريخ الوسيط بالجامعة الجزائرية، والمساهمين في إعداد الجيل الثاني بعد الرواد بالجامعة الجزائرية، يمتاز بثقافته الواسعة، حاصل على شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون بفرنسا عام 1971م<sup>26</sup>، إذ اشتغل بالتدريس وإدارة معهد التاريخ بجامعة وهران، تظافرت جهوده مع ثلة من الأساتذة بالجامعة بتكوين الطلبة بمعاهد التاريخ الثلاثة بمختلف الجامعات، ليفسح لهم المجال لاحقاً في تقفي الأثر في البحث العلمي في التاريخ الوسيط<sup>27</sup>.

مع إدارته لمعهد التاريخ بوهران، كانت له لقاءات علمية ومناقشات بمعهد العاصمة، كما كان له حظ الإشراف على الطلبة بمعهد قسنطينة<sup>28</sup>، شغل منصب أمين عام اتحاد المؤرخين العرب، وباحثاً في مركز الدراسات والبحث في الحركة الوطنية 1954م، ثم عضواً بمجلس الأمة، وقد ساهم تدريسا وتأطيراً في الدراسات الإباضية<sup>29</sup>.

### 1- تطور التكوين والتأطير الدراسات

كان تدريس التاريخ منحصراً بجامعة الجزائر فقط، غير أنه توسع التكوين ليشمل لاحقاً جامعة قسنطينة ووهران، بفتح أقسام التاريخ بهاتين المدينتين، وهو عامل يضاف للتسهيلات والإجراءات الجديدة ممثلة في المرسوم التنفيذي 98-254، التي عوضت التحضير لشهادة الماجستير، بدل الدراسات المعمقة، ودكتوراه الحلقة (3)، كان على قسم التاريخ بجامعة الجزائر، أن يتهيأ بفضل تكاثف جهود المؤسسين في توجيه التكوين برصانة إصداراتهم العلمية، فضلاً عن فسح المجال أمام تكوين طلبة الماجستير؛ بفتح مسابقة لأول دفعة بجامعة الجزائر، لطلبة المعهد الثلاث<sup>30</sup>، ويشرف عليها فريق الأساتذة المؤسسين، كانت في نوفمبر 1980م، وقد تمكن 27 طالباً من النجاح فيها، أغلبهم من جامعة الجزائر، وبعض من جامعة قسنطينة، مع غياب لعناصر من جامعة وهران<sup>31</sup>، كما استفاد طلبة آخرون من منحة للدراسة بالخارج<sup>32</sup>.

فلقد كانت المهمة صعبة، تقاسمها الأساتذة المكونون من الجيل الأول المؤسس، في تكوينهم في أساسيات منهجية البحث العلمي، وباقي مقاييس الدراسة، لتفرز القائمة النهائية عن اختيار تخصصات الطلبة المتوزعة اهتماماتهم بين القديم، والوسيط، والحديث والمعاصر، في العام الأول النظري، حتى نهايته الفترة، ليقع اختيار الطلبة ومشرفيهم، وكان حظ طلبة الوسيط قليلاً؛ يعدون على الأصابع، وفي نفس الإطار عملت جامعة قسنطينة ووهران على فتح التكوين بالماجستير، بتأطير كبير واقتدار من الأساتذة عبد العزيز فيلالي ومحمد الصالح مرمول.

### 2- في فترة التسعينيات واتساع دائرة التكوين والتأطير

فتحت أقسام التاريخ الجديدة بباتنة ومعسكر وسيدي بعباس، وهو النسق العام في تسريع عمليات التكوين، وارتفاع عدد المذكرات، بالجامعة الجزائرية التي استفادت من الجيل الثاني المصاحب للجيل المؤسس، وحتى العائدون من نهاية تكوينهم بالخارج، وانتسبوا لمختلف الجامعات الوطنية، خارج نطاق العاصمة، هذه المرحلة اتسمت بالتكوين السريع، وعدم التمكن من أساسيات البحث،

وغياب قاعدة البيانات البحثية في تعميق البحث وحاجة الدولة لذلك، غير أنها سرعت وتيرة البحث والتكوين، وأعطت ملامح جديدة للمدرسة التاريخية الجزائرية.

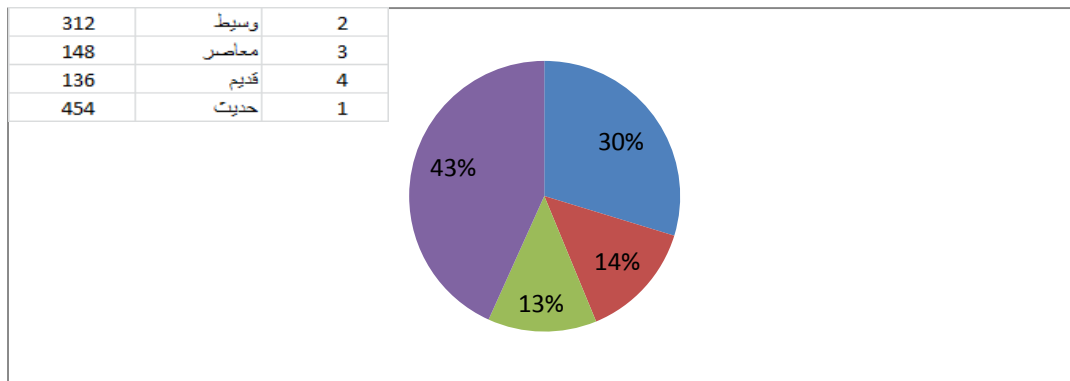
### ثانياً: التاريخ الوسيط والجامعة الجزائرية

كان مرجعنا الرئيسي في هذا المقال، الكتاب الذي أشرف عليه علاوة عمارة<sup>33</sup>، في إعطاء أرقام عديدة لواقع الدراسات الأكاديمية بالجامعة الجزائرية، خلال نصف قرن، بعد حصر الأعمال المناقشة في الفترة المحددة، والتي خلصنا فيها إلى الوقوف على إحصاء عدد 1050 عمل من مذكرة ورسالة (ديبلوم دراسات معمقة، ماجستير نظام قديم، ماجستير نظام جديد، دكتوراه الحلقة (3)، دكتوراه العلوم، دكتوراه الدولة، خلال 50 سنة بمختلف أقسام الجامعة الجزائرية، والتي توسعت لتشمل أقسام جديدة بعد أقسام التاريخ للجزائر العاصمة ووهران وقسنطينة، في كل من باتنة وسيدي بلعباس ومعسكر<sup>34</sup>.

ولتحليل الأرقام، فالأرقام التي تعطي تقدماً للأعمال المنجزة والتي تخص التاريخ الحديث، نسبة 43%، والذي يمثل تعداد 454 عملاً منجزاً ومناقشاً، ثم يأتي بعد ذلك التاريخ الوسيط، بنسبة 30%، يمثل رقم 312 عملاً أكاديمياً، وهو بذلك يتقدم في الترتيب التاريخ المعاصر الذي نوقشت منه 148 عملاً يمثل نسبة 14%، ثم ترتب أخيراً الدراسات الخاصة بتخصص التاريخ القديم وفترة ما قبل التاريخ، بنحو 136 عملاً منجزاً تعبر عنه نسبة 13%، وهو ما توضحه الدائرة النسبية أدناه، تمركز بجامعات مدينة الجزائر لأسباب تاريخية، ثم قسنطينة ووهران وجامعة منتوري بلعباس وباتنة وأخيراً معسكر.

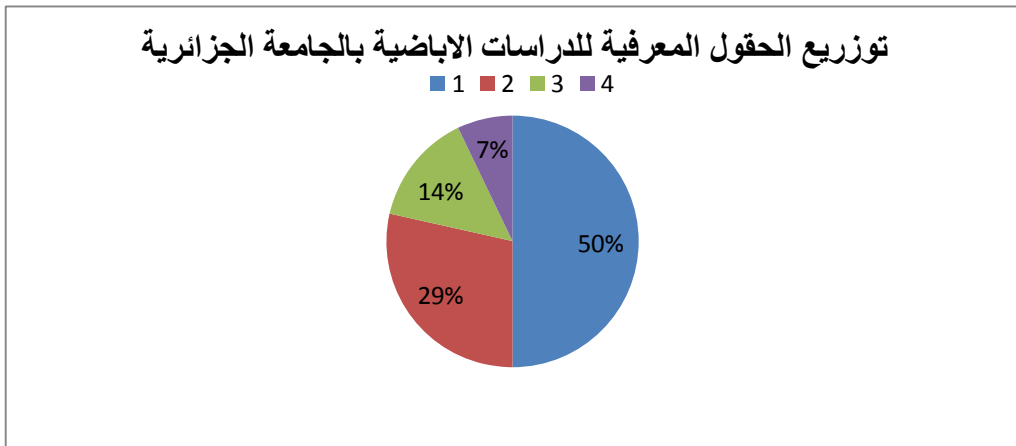
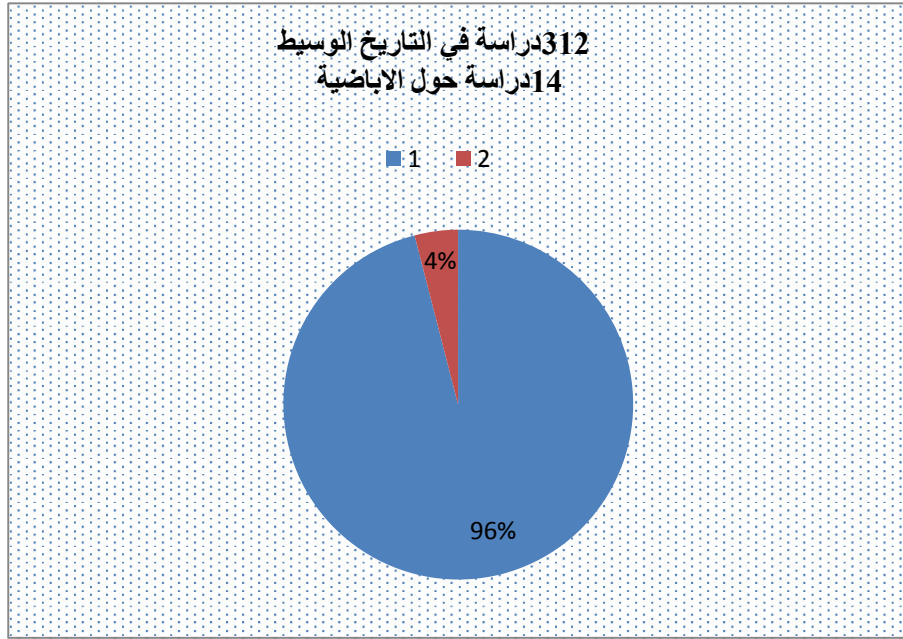
وكانت الحقول البحثية التي بحثت في 312 رسالة تراوحت بين 164 عملاً خص تاريخ الغرب، 73 خص تاريخ الأندلس، فيما كانت 56 اهتم بتاريخ المشرق، و7 أعمال حول تاريخ السودان الغربي، فيما كانت 8 رسائل للتاريخ للمشرق اللاتيني، نكتفي بهذا التقرير لندخل صلب الموضوع.

### دائرة نسبية توضح نسب الرسائل في تخصصات التاريخ بالجامعة الجزائرية خلال نصف قرن



ثالثاً: الدراسات الجامعية الجزائرية حول التاريخ المذهبي: الإباضية نموذجاً  
من خلال الكتاب الذي قام فريق العمل بجرد المعطيات المتعلقة بالموضوع، وصلنا لهذه المعطيات الحسابية:

خلال سنة 50 أنجز حول الإباضية 14 رسالة بين شهادة الماجستير والدكتوراه، من مختلف أقسام التاريخ بالجامعة الجزائرية، وهي في رأي المؤرخين لا تعكس دور الفرقة في التاريخ الوطني والعالمي خاصة لما أبدته الدراسات الاستثنائية حول الإباضية، من خلال الكتاب الذي قام فريق العمل بجرد المعطيات المتعلقة بالموضوع، ومن خلاله وصلنا لهذه المعطيات الحسابية:





**3-1- توزيع الحقول المعرفية للدراسات الإباضية بالجامعة الجزائرية:**

- التاريخ الحديث السياسي: يمثل نسبة 50 بالمائة من مجمل الدراسات الأكاديمية بسبعة أعمال هي:
- جودت عبد الكريم يوسف، العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، (د د م)، جامعة الجزائر، 1978م.
  - عبد الحفيظ منصور الوضاع الاقتصادية والاجتماعية في عهد الإمارة الرستمية 144-226هـ/761هـ (909م) م ن ج جامعة منتوري قسنطينة 1984م.
  - صالح بن اعمر اسماوي، نظام العزابة ودورها في الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بوادي ميزاب، (د د م)، جامعة الجزائر 1987م.
  - إبراهيم بحاز، الدولة الرستمية دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية (160-296هـ/777هـ-909م)، جامعة منتوري قسنطينة 1996م.
  - مسعود مزهودي، جبل نفوسة من الفتح الإسلامي إلى هجرة بني هلال إلى المغرب (21-1053-642/422م) قسنطينة، 1997م.
  - منصور عبد الحفيظ السياسة الداخلية للإمارة الرستمية، (م ن ق)، جامعة منتوري قسنطينة، 2001م.
  - العبد اللاوي شافية، التنظيمات الاجتماعية والدينية الميزابية في العصر الوسيط (5-11/13م) (م ن ق) جامعة الجزائر 2001م.
- 3-2- الدراسات المونوغرافية المحلية: الدراسات المونوغرافية ب4 أعمال تمثل 29%**
- 1- سخمي عبد العزيز، مساجد أثرية في الزاب ووادي ريغ، د ج 3، جامعة الجزائر، 1986م.
  - 2- فطيمة مطهري، مدينة تيهرت الرستمية دراسة تاريخية وحضارية (ق2-3هـ)، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة 2006م.
  - 3- عمار غرايسة، المدينة في المغرب الأوسط ورجلان نموذجاً، م ن ج، جامعة الأمير عبد القادر، 2008م.
  - 4- حاج عيسى الياس بن عمر، مدينة ورجلان: دراسة في النشاط الاقتصادي والحياة الفكرية (4-10/16م)، م م ن ج، جامعة الجزائر 2009م.
- ما يمكن استنتاجه هو: توجه جديد للدراسات المونوغرافية لكنها عززت تاريخ المدن الكبرى والعواصم في انتظار مزيد البحث عن المدن الصغرى إذ يشكل نسبة 29 بالمائة.
- 3-3- التاريخ الثقافي: التربية والتعليم: التاريخ الثقافي والفكري، دراستين، 14%:**
- 1- شعباني صلاح الدين، التربية والتعليم عند الإباضية بالمغرب الإسلامي ما بين القرنين 3 و5هـ (9-11م)، م ن ق، جامعة الجزائر 2004م.
  - 2- مقري سامية، التعليم عند الإباضي في بلاد المغرب من سقوط الدولة إلى نظام العزابة (296-409/909-1018م)، م ن ج، جامعة منتوري قسنطينة 2006م.
- لا يمكن إغفال التاريخ الثقافي والعلاقات الثقافية والاقتصادية بين الكيانات المغربية في التاريخ الوسيط بإمكانية تقاطع رهيب خاصة من حيث التسامح الإباضي والنشاط الاقتصادي لها في حاجة

للمزيد من التعمق، ومما يلاحظ على الرسالتين تكرار لا مبرر له، كما النسبة التي تأخذه، هي طفيفة جدا بنحو 14 بالمائة.

**3-4- تاريخ السير وإعمال التحقيق:** برسالة واحدة وبنسبة 7°/° وهي نسبة ضعيفة مع أن المذهب الإباضي يعتمد في كتابة السيرة والمناقب على هذا النوع، وهي:

- عمر سليمان بوعصبانة، مجموعة سير الوسياني: دراسة وتحقيق، ج 1، ضبط ومقارنة النصوص، ج 2 و 3، دن ج، الأمير عبد القادر، 2006م.

**الخاتمة:**

في الختام لا بد من إبداء ملاحظة خاصة، وهي قلة الدراسات الإباضية في الجامعة الجزائرية مقارنة بدورها في تاريخ المغرب، خاصة الدراسات العمرانية والسكانية والتحويلات الكبرى التي جاءت بعد منتصف ق 5هـ/11م، وهو ما يدعو إلى التركيز في البحث التاريخي عموماً وفي حقل الدراسات الإباضية خصوصاً، لافتقار العمق البحثي والمعرفي المطلوب، كما أنه لا داعي للعزوف لعوامل منهجية فأغلب ما كتب عن الفرقة بالعربية ما عدا البعض من الدراسات الاستشراقية البولونية، ومثل هذه الأعمال تجنب التكرار المسجل من خلال تحليل المواضيع المدروسة على غرار التعليم عند الإباضية (مقري وصلاح الدين شعباني)، بالرغم أن الإباضية اقتحم المجال البحثي فيها من هم خارج الدائرة المذهبية، بريادة الباحث مسعود مزهودي.

**قائمة المصادر والمراجع:**

**أولاً/ المصادر والمراجع باللغة العربية**

- 1- إسماعيل سامعي، علاوة عمارة، دراسات وبحوث مغربية مهداة إلى الأستاذ موسى لقبال، إعداد وتنسيق، إشراف بوبية مجاني، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة، ط1، 2008م.
- 2- بلغيث محمد الأمين، المؤرخ عبد الحميد حاجيات (1929-2021م)، لمسات في حياتي ومساري الأكاديمي، مجلة الدراسات التاريخية، مج 23، العدد 1، السنة 2022م.
- 3- بلغيث محمد الأمين، مواقف إنسانية مع شيخ المؤرخين الجزائريين الأستاذ بلقاسم سعد الله، رحمه الله، مجلة دراسات تاريخية، العدد 4/2022م.
- 4- جعيل الطيب أسامة، الأستاذ الدكتور موسى لقبال، وجهوده في تدوين تاريخ المغرب الإسلامي، مجلة الحكمة، للدراسات التاريخية، المجلد 6، العدد 16، ديسمبر 2018م.
- 5- زكريا قرناح، قراءة في دراسات الدكتور رشيد بورويبة ضمن مجلة الأصالة، مجلة الدراسات التاريخية، مج 23، ع 1، 2022م.
- 6- شارف رقية، المؤرخ الجزائري عطا الله دهينة "قراءة في سيرته الذاتية"، مجلة الدراسات التاريخية، مج 23، العدد 1، السنة 2022م.
- 7- طيان ساحن شريفة، رشيد بورويبة: لقاء ومقابلة، مجلة الدراسات التاريخية، مج 31، العدد 1، 2022م.
- 8- عقاب محمد الطيب، أستاذ الجيل رشيد بورويبة، رائد علم الآثار بالجزائر، مجلة الدراسات الأثرية، ع 3، 1995م، مؤرخ في 1993/03/29م.

- 9- عمارة علاوة، وآخرون، نصف قرن من البحث العلمي بالجامعة الجزائرية 1962-2012م، منشورات كلية الآداب جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، 2013م.
- 10- فخار براهيم، دور الرستميين في وحدة مغرب الشعوب، عدد خاص بأعمال الملتقى الحادي عشر للفكر الإسلامي، ورجلان (ورقلة)، المجلد 11، العدد 42-43، الجزائر مارس 1977م.
- 11- لقبال موسى، دور كتامة في تاريخ الدولة الفاطمية منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس الهجري (11م)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1979م.

#### ثانيا/ المصادر والمراجع باللغة الفرنسية

- 1- Boulanouar, Saïda ; Les Ibadites et Leurs ecrites Outre-Mers. Revue d'histoire tome 99, n°374-375, 2012, (1 publication en 2012).
- 2- Dhina Attalah, Les Etats de l'occident musulman au 13<sup>em</sup> et 14<sup>eme</sup> siècles, Institutions gouvernementales et Administratives, O.P.U. Alger, 1984.
- 3- Hassan Remaoun, Les historiens algériens issus du Mouvement national ; Insaniyat n°s 25-26, juillet – décembre 2004.

#### الهوامش:

- 1- علاوة عمارة، وآخرون، نصف قرن من البحث العلمي بالجامعة الجزائرية 1962-2012م، منشورات كلية الآداب جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، 2013م،
- 2- Hassan Remaoun, E.-F. Gautier Gustave Mercier, Stéphane Gsell, Les historiens algériens issus du Mouvement national ; Insaniyat n°s 25-26, juillet – décembre 2004, pp. 225-238.
- 3- o p c i t, p 230.
- 4- يراجع أسامة جعيل الطيب، الأستاذ الدكتور موسى لقبال وجهوده في تدوين تاريخ المغرب الإسلامي، مجلة الحكمة، للدراسات التاريخية، المجلد 6، العدد 16، ديسمبر 2018م، ص 107، 108.
- 5- دور كتامة في تاريخ الدولة الفاطمية منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس الهجري، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
- 6- محمد الأمين بلغيث، المؤرخ عبد الحميد حاجيات (1929-2021م) لمسات في حياتي ومساري الأكاديمي، مجلة الدراسات التاريخية، مج 23، العدد 1، السنة 2022م، ص 29.
- 7- أسامة جعيل الطيب، م س، ص 107-109.
- 8- محمد الأمين بلغيث، م س، ص 81.
- 9- نفسه، ص 82.
- 10- أبو القاسم سعد الله، ناصر الدين سعيدوني، عطا الله دهينة، عبد الحميد حاجيات، مولاي بلحميسي، والإخوة العرب مصطفى الألفي، وسامي سلطان، بلغيث، م س، هامش 6، ص: ؟؟؟، وقد أشرف عليه في إنجاز مذكرة الحياة الفكرية بالأندلس.
- 11- رقية شارف، المؤرخ الجزائري عطا الله دهينة "قراءة في سيرته الذاتية"، مجلة الدراسات التاريخية مج 23، العدد 1، السنة 2022م، ص 118-130.

- 12- دراسات وبحوث مغربية مهداة إلى الأستاذ موسى لقبال، إعداد وتنسيق إسماعيل سامعي، علاوة عمارة، إشراف بوية مجاني، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع قسنطينة، ط1، ص 77، وكذا رقية شارف، م س، ص 130.
- 13- Dhina Attalah, Les États de l'occident musulman au 13<sup>eme</sup> et 14<sup>eme</sup> siècles, Institutions gouvernementales et Administratives, O.P.U. Alger, 1984.
- 14- رقية شارف، م س، ص 122.
- 15- له العديد من المقالات المنشورة باللغتين العربية والفرنسية، كما اشترك في مؤلف مشترك الجزائر في العهد الإسلامي من الفتح إلى العهد العثماني، بمعية موسى لقبال، عبد الحميد حاجيات، محمد بلغراد، المرجع نفسه، ص: 20 وما بعدها.
- 16- شريفة طيان ساحن، رشيد بورويبة لقاء ومقابلة، مجلة الدراسات التاريخية، مج 31، العدد 1، السنة 2022م، ص 43-53 علي خلاصي يبحث في العمارة العسكرية، ص 44.
- 17- يراجع زكريا قرناح، قراءة في دراسات الدكتور رشيد بورويبة ضمن مجلة الأصالة، مجلة دراسات تاريخية، مج 23، ع 1، ص 57.
- 18- محمد الطيب عقاب، أستاذ الجيل رشيد بورويبة، رائد علم الآثار بالجزائر، مجلة الدراسات الأثرية، ع 3، 1995م، مؤرخ في 1993/03/29م، ص 5.
- 19- زكريا قرناح، مرجع سابق، ص 57.
- 20- تحت إشراف لوسيان قولفان الفرنسي (LUCIEN GOLVIN)، من جامعة اكس ان بروفانس، زكريا قرناح، مرجع سابق، ص 58، وشريفة طيان ساحن، م س، ص 45، ومحمد الطيب عقاب، م س، ص 6.
- 21- قرناح، م س، ص 62.
- 22- شريفة طيان ساحن، م س، ص 43.
- 23- محمد الطيب عقاب، مرجع سابق، ص 8، وشريفة، م س، ص 47، 48.
- 24- ابن تومرت بالفرنسية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الدولة الحمادية بالعربية، نشر ديوان المطبوعات الجامعية، والمركز الوطني للدراسات التاريخية. العمارة العسكرية في الجزائر الإسلامية، نشر ديوان المطبوعات الجامعية، سلسلة ثقافة وفن أربعة إصدارات، ص 10.
- 25- في دراسة لمنتوج بورويبة من خلال مجلة الأصالة التي نشر فيها سبع مقالات في تاريخ المغرب الأوسط الوسيط، ص: 55.
- 26- Communautés ibadites en Afrique du Nord (Lybie, Tunisie, et Algérie) depuis les Fatimides, Thèse, Paris, Université de la Sorbonne, 1971, Benchikh-Boulanouar, Saïda ; Outre-Mers, Revue d'histoire tome 99, n°374-375, 2012, p 202 (1 publication en 2012).
- 27- عبد الحميد الخالدي، أرزقي شويتام، محمد حوتية، بلغيث محمد الأمين، مسعود كواتي. محمد بن عميرة، نشيدة رافعي.
- 28- أشرف على الأستاذ مسعود مزهودي المتخصص في الدراسات الإباضية في أطروحته الدكتوراه بجامعة قسنطينة.
- 29- براهيم فخار، دور الرستميين في وحدة مغرب الشعوب، الملتقى الحادي عشر للفكر الإسلامي، المجلد 11، ع 42-43، ورجلان (ورقلة)، 1979م.
- 30- محمد الأمين بلغيث، مواقف إنسانية مع شيخ المؤرخين الجزائريين الأستاذ بلقاسم سعد الله، رحمه الله، مجلة دراسات تاريخية، العدد 4، ص 29، 30.

31- ألحق مقاله بأسمائهم وهو من قبل التوثيق والإشادة (بلغيث محمد الأمين، شريفى أحمدن عبد الحميد الخالدي، مسعود كواتي، عائشة غطاس، رشيد تومي، محمد العربي معريش، إبراهيم العيد بيشي، يوسف مناصرية.....) ص 39.

32- إبراهيم بحاز، زغيدى محمد الحسن، مسعود خرنان.

33- علاوة عمارة، وآخرون، م س، ص 85 وما بعدها.

34- لعله من الأفضل الآن مواصلة عمل فريق علاوة عمارة للإحصاء وجرّد الأعمال بمختلف أقسام التاريخ بالجامعة الجزائرية حتى 2022م، مرور 60 سنة على الاستقلال.

## الزكاة والأوقاف في المشروع الاستعماري الفرنسي في الجزائر 1914-1830

### Zakat and The Endowments in French colonial Project in Algeria 1914-1830

د/ محمد شقرة

Mohammed Chagra

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1

مخبر الدراسات في التاريخ، الثقافة والمجتمع

mohamed.chagra@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2022/12/16 تاريخ القبول: 2023/08/14

#### الملخص:

تهدف الورقة البحثية إلى إبراز أهمية الزكاة والأوقاف في إنجاح المشروع الاستعماري الفرنسي في الجزائر وذلك من خلال تحويل فريضة الزكاة إلى مجرد ضريبة عريية يدفعها الجزائريون لصالح السلطة الجديدة، الأمر الذي يؤكد على التناقض الذي وقعت فيه الإدارة الاستعمارية من خلال محاربة الشريعة الإسلامية من جهة وعدم إلغاء الزكاة من جهة أخرى باعتبارها تسهم بشكل مباشر في دعم المشروع الاستيطاني الاستعماري في الجزائر. كما تُعد أملاك الأوقاف أحد الوسائل التي اعتمدت عليها الإدارة الاستعمارية الفرنسية في فرض استراتيجيتها على أرض الواقع للتوسع في الجزائر والتحكم فيها وإغراء المستوطنين على المجيء إلى "الجنة" التي وعدوا بها والإقامة فيها مستفيدين من أموال وأملاك الأوقاف الضخمة الموروثة عن العهد العثماني والتي كان يستخدمها الجزائريون كأداة للتكافل الاجتماعي وتعزيز اللحمة والترابط فيما بينهم ومحاربة الفقر والحفاظ على كرامة الفقراء وتجنبيهم ذل السؤال، لذلك تحايلت عليهم الإدارة الاستعمارية الفرنسية بخلق تنظيمات بديلة ظاهرها التعاون والتكافل وباطنها إهانة الجزائريين وإذلالهم باسم الحضارة والمدنية الفرنسية.

**الكلمات المفتاحية:** الزكاة؛ الأوقاف؛ الضرائب؛ الإدارة الاستعمارية؛ المكاتب الخيرية الإسلامية.

#### Abstract:

The research paper aims to show the importance of zakat and endowments to make the French colonial project successful in Algeria through the transformation of zakat obligation to an arabic task that is paid by the Algerians to the new authority. This emphasizes the contradiction that colonial administration occurs through the Islamic doctrine and not to cancel zakat which contributes directly to support or supply the colonial project in Algeria.

The properties of endowment are considered one of the french colonial administration means to impose its strategy on the area to spread in Algeria to govern it and to tempt settlers to come to the paradise that they promised to live in and they profit from the money and the great properties of ottoman era. which the Algerians used as a tool of social cooperation. making the powerful poor people dignity and to avoid the looking down questions. so. The french colonial administration was tricky to create organizations

to show help and cooperation but its hidden aim is to look down the Algerians by the civil french civilisation.

**The key words:** Zakat; Endowments; Taxes; Colonial administration; Islamic charity offices.

**مقدمة:**

اتخذت الإدارة الاستعمارية الفرنسية العديد من الإجراءات للتحكم في الجزائريين وممتلكاتهم المختلفة وإغراء "السيد الجديد" الذي وطنته في هذه الأرض المغتصبة بقوة السلاح والقمع والقوانين الجائرة، ومن بين الأموال والممتلكات التي وضعت عليها سلطتها أموال الزكاة والأوقاف، وكانت تبتغي من وراء ذلك محو كل ما يمت بصلة بالواقع الجزائري الذي كان موجوداً قبل 1830م، وضرب عقيدة وهوية وتاريخ وعادات وتقاليد الشعب الجزائري، وهو أحد الأهداف التي كانت إدارة الاحتلال تسعى للوصول إليها بعد الاستيلاء على الأرض على الأقل على المدى المتوسط، وهذا لن يتحقق إلا بوضع سلطتها المباشرة على مصادر التكافل الاجتماعي بين الجزائريين أولاً ثم خلق تنظيمات جديدة قادرة أن تكون البديل "الأمثل" للتنظيمات والهياكل السابقة.

تتمحور إشكالية دراستي حول:

لماذا استولت الإدارة الاستعمارية على الأملاك الوقفية في الجزائر مباشرة بعد الاحتلال وحولت فرضة الزكاة إلى مجرد ضريبة؟ وما هي الأدوات التي استحدثتها كبديل لنظام الزكاة والأوقاف؟ وما الآثار التي خلفتها على المجتمع الجزائري؟

وتهدف هذه الورقة البحثية إلى توضيح:

- أهمية فرضة الزكاة وأملاك الأوقاف في بناء الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية في الجزائر.
  - دور الزكاة والأوقاف في إغراء وجذب المستوطنين إلى الجزائر.
  - محاربة الإدارة الاستعمارية للمشاريع والتنظيمات التعاونية الإسلامية.
  - دور السياسة الاستعمارية تجاه الزكاة والأوقاف في خلخلة الوحدة الاجتماعية والتكافل بين الجزائريين.
- هناك العديد من الدراسات الوطنية والاستعمارية السابقة التي عالجت موضوع الأوقاف والزكاة في العهد الاستعماري وكيفية استخدام الإدارة الاستعمارية الفرنسية لهما في بناء إمبراطوريتها في الجزائر نذكر منها ما كتبه أبو القاسم سعد الله حول موضوع الأوقاف في كتابه الحركة الوطنية الجزائرية في جزئه الأول وكتاب تاريخ الجزائر الثقافي الجزء الخامس، غير أن أهم دراسة تتمثل في أطروحة دكتوراه للطالب زاهي محمد بعنوان: "الأوقاف في الجزائر خلال الفترة الاستعمارية 1830-1870م" تعرض فيها إلى الهجمة الشرسة للاستعمار الفرنسي ضد المؤسسات الوقفية في الجزائر، والآثار التي خلفتها على المجتمع الجزائري.

أما فيما يخص الزكاة فنجد بأن الدراسات الاستعمارية قد تطرقت إليها بشكل واسع بعد أن اعتبرتها من الضرائب العربية وجعلتها في خدمة المستوطنين، من بينها:

- Charles-Robert Ageron, Les Algériens Musulmans et La France (1871-1919), T 01.
- Jean Mirante, La France Et les Œuvres Indigènes Algérie, Cahier des Centenaires de L'Algérie.

ودراسة في المجلة الإفريقية لأوميرا (Aumerat) حول المكاتب الخيرية الإسلامية Le Bureau de Bienfaisance Musulman والتي تعد في نظرنا البديل الاستعماري للأوقاف، بالإضافة إلى بعض الدراسات

الوطنية باللغة الفرنسية من بينها ما كتبه أحمد هني حول موضوع الضرائب العربية ومنها الزكاة والموسومة

بـ: La Colonisation Agricole et Le sous-développement en Algérie

## 1- النظام الضريبي العربي الاستعماري الفرنسي في الجزائر:

الضرائب العربية من أكثر المسائل الحساسة في الاقتصاد الاستعماري الفرنسي في بداية الاحتلال نظراً للاختلاف الكبير بينها وبين النظام الضريبي العثماني، غير أن الاستعمار حافظ على هذا النظام الجبائي<sup>1</sup> المهم مع إحداث تغييرات عليه من حيث القوانين بما يتوافق مع متطلبات المرحلة الجديدة، وحتى تكون الاستفادة المالية أكبر بالنسبة للنظام الجديد في الجزائر بعد 1830م، لذلك اقتضت الإدارة الاستعمارية على الاهتمام بكيفية تحصيلها من الجزائريين دون إخضاعها للقوانين المطبقة في فرنسا<sup>2</sup>.

ظهر النظام الضريبي الاستعماري مباشرة بعد الاحتلال بشكل غير منظم، خاصة وأن مسألة البقاء في الجزائر لم يُفصل فيها إلا في عام 1834م بعد صدور المرسوم الملكي في 22-07-1834م الذي يعتبر الجزائر "جزءاً من الممتلكات الفرنسية في إفريقيا"، ومن المؤكد أن الضرائب المفروضة على الجزائريين كانت قاسية جداً باعتبارها حطمت أصحاب الأرض وقضت على مداخيلهم، وضلت الإدارة الاستعمارية تفرض الضرائب على الجزائريين رغم الكوارث والأزمات التي تعرضوا لها في فترات مختلفة<sup>3</sup>، كل هذا لم يثنها عن تحطيم بنيتهم الاقتصادية والاجتماعية.

ينبغي التذكير أن الميلاد الرسمي للضرائب العربية كان بداية من 1845م، فمنذ هذا التاريخ تم تحديد الضرائب العربية إلى عدة أنواع طبقاً للأمر الصادر بتاريخ: 17-01-1845م والتي تتشكل من: الحكور، العشور، الزكاة، ثم اللوسة (ضريبة كانت تدفعها القبائل الصحراوية قبل إلغائها سنة 1858) ثم أضيف لها ضريبة أنشئت في 18-06-1858م وهي الضريبة على الرؤوس، وهي خاصة ببلاد القبائل وتعرف أيضاً "باللزمة القبائلية"<sup>4</sup>.

جعلت الإدارة الاستعمارية من الضرائب العربية وسيلة لإضعاف المجتمع الجزائري، وهو ما أدى إلى إحداث اختلالات على طرق التعامل، وأفقر الشعب الجزائري.

وبدءاً من 1850 أصبح دفع الضرائب نقداً بشكل إجباري، وهو ما جعل الاحتياطات النقدية لدى الجزائريين تظهر وتتحرك<sup>5</sup>.

## 2- مسألة الزكاة في المشروع الاستعماري الفرنسي:

الزكاة<sup>6</sup> ضريبة على الأنعام (الأغنام، الأبقار، الإبل، الماعز)، وتختلف مبالغها باختلاف نوع الحيوانات والمناطق وهذا إلى غاية 1863م، وهو التاريخ الذي تم فيه توحيدها وفق السعر التالي: 4 فرنكات على الجمال، 3 فرنكات على الأبقار<sup>7</sup>، 0,20 فرنك للرأس الواحد على الغنم، و0,25 فرنك للرأس الواحد من الماعز، أما الخيل فمفعاة من الضريبة لتشجيع تربيتها لأن جيش الاحتلال يحتاجها، وكذلك الحمير لأنها لا تمثل ربحاً أي لا فائدة منها.

ورغم هذه الإعفاءات فإن دخل الزكاة يفوق دخل العشور وباقي الضرائب العربية الأخرى، كما أن دخل الزكاة يزيد بنسبة كبيرة تماشياً مع زيادة الماشية<sup>8</sup>، وكانت الإدارة الاستعمارية ترى بأن من يدفع زكاته من الجزائريين قد التزم بالإجراءات القانونية على الرغم من صعوبة تقبلها من السكان الأصليين<sup>9</sup>، خاصة وأنها فريضة شرعية لا دخل للاستعمار فيها، كما أن ذلك سيرهق كاهله أكثر بسبب ما يدفعه من ضرائب كثيرة مباشرة أو غير مباشرة، بالإضافة إلى ذلك فإن تحصيل الإدارة الاستعمارية للزكاة يخضع إلى طرق وأساليب جديدة لم يكن الجزائري يعمل بها في السابق ولا تستند إلى الشرع الإسلامي، وفي ذلك يقول أحد



الصحفيين الفرنسيين: «..وفيما يخص الزكاة يمكن أن أشهد بهذه الحقائق السنوية، فلجمع هذه الضريبة يتنقل الجباة عبر البلديات ويتفقدون المواشي التي يمتلكها كل جزائري سواء كانت أغنام أو ماعز أو أبقار ويقدرون قيمة الزكاة التي تخضع إلى القوانين المسيرة لهذه العملية..»<sup>10</sup>

لقد استفادت الإدارة الاستعمارية بشكل كبير من مداخيل الضرائب العربية والتي تعد الزكاة أحد أوجهها حيث بلغت 161212 ف سنة 1889م، يضاف إليها الضرائب الإضافية التي ارتفعت إلى 3453961 ف، وهذا المقدار يلحق بضريبة الدولة التي بلغ دخلها 16115216 ف، وهذا ما يؤكد سياسة الإفقار المعتمدة من طرف السلطات الاستعمارية لتأمين عيش المستوطنين وتشجيعهم على البقاء في الجزائر، وهذا الدخل العام للضريبة يذهب العشر منه إلى رؤساء " الأهالي " ، والباقي يقسم بين الدولة والعمالات، أما الضرائب الإضافية فتذهب إلى البلديات والمستشفيات وغيرها، وكله في صالح المستوطنين.

تُعد الزكاة الضريبة الأكثر دخلا للسلطات الاستعمارية والتي وضعتها تحت سيطرتها رغم علاقتها بالشريعة الإسلامية، نظرا لما تدره عليها من أموال طائلة، ما يبين أن الاستعمار الفرنسي لم تكن تهمه الشريعة الإسلامية في حد ذاتها بقدر كيفية الحصول على الأموال والاستحواذ على ممتلكات الجزائريين لتنشيط الحركة الاستيطانية وتوطيد أركانها في الجزائر، وقد بلغ مجموع ما دفعه الجزائريون من ضريبة الزكاة 5.551.550 ف سنة 1896 وارتفع المبلغ إلى 5.689.932 ف سنة 1897.<sup>11</sup>

أما جباية هذه الضرائب فتتطلب عمليات معقدة ومحاكمات، والاستدعاءات المتكررة، مما يزيد في نفقات الدافع ومشكلة المواصلات وغيرها<sup>12</sup>، وهي كلها مشاكل يعاني منها الجزائريون وتنعكس على المستوى المعيشي لهم.

#### الجدول رقم (01): مجمل ما يسهم به الفلاح الجزائري من ضرائب عربية

السنة	1867	1897
عدد الفلاحين	100650	121614
الضرائب العربية للدفع	404800 ف	526500 ف
عدد الهكتارات	411893 هكتار	380949 هكتار
الأراضي المحروثة	5192 هكتار	4635 هكتار

Source Ahmed Henni, La Colonisation Agraire et Le sous -Développement en Algérie, Société National, Détrition et Le Diffusion, Alger, 1982 , p94.

جعلت الإدارة الاستعمارية من الضرائب وخاصة العربية منها وسيلة لإضعاف المجتمع الجزائري، وهو ما أدى إلى إحداث اختلال في طرق التعامل وأفقر الشعب الجزائري خاصة بعد إصدار قرار إجبارية تسديدها نقداً بدءاً من 1850، هذا الإجراء جعل الجزائريين يلجؤون إلى مدخراتهم السابقة التي كانت تمثل عنصر ضمان ضد السنوات الرديئة، وقد أصبحت الضرائب العربية الوسيلة المثلى في التنمية الاجتماعية والاقتصادية للمستوطنين تساهم في بناء قرى وتجمعات محلية لهم، خاصة بعد أن منحهم المراسلة المؤرخة في: 17-01-1845م جزءاً منها تقدر ب 10% من الضرائب العربية، لترتفع إلى 30% بموجب المرسوم الملكي المؤرخ في 25-08-1852م لتصبح 40% بدءاً من 01-01-1859م، لترتفع إلى 50% سنة 1861<sup>13</sup>، وانعكس الوضع العام على الجزائريين وخاصة سكان الريف باعتبارهم من أكثر دافعي الضرائب

في الجزائر خلال الفترة الاستعمارية، فالأعباء الضريبية ضربت بقوة التماسك الاجتماعي لهم سواء الأغنياء منهم أو الفقراء، وعليه كانت هناك نية من الإدارة الاستعمارية لتعطيم القدرة الاقتصادية للأغنياء.<sup>14</sup> وانتقد أحمد بودة في بيان له الحالة المزريّة التي يعاني منها السواد الأعظم من الشعب الجزائري، هذا السواد الذي تتحكم فيه فئة متغترسة من المستوطنين لا تصلح للحكم، وتعبث بخيرات الجزائر وتستأثر بها غير آبهة بمعاناتهم<sup>15</sup>، واستدل بالحديث النبوي الشريف في قول الرسول ﷺ: «إذا وُسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة»، كما انتقد البعض من الجزائريين المنبهرين بالحضارة الفرنسية في ميدان التعاون والتكافل الاجتماعي ودعاهم إلى العودة إلى الإسلام وقراءته بشكل متأن باعتباره سبباً إلى حل كل المشاكل الاجتماعية، وخاصة ما فرضه الله على الأغنياء من الزكاة، والصدقات المختلفة على الفقراء باعتباره حق لهم، وليس إذلالاً لهم كما تفعل الإدارة الاستعمارية من خلال قوانينها الاجتماعية التي يشيد ويتشدد بها البعض ويدعو إلى تطبيقها.

كما ذكّرهم بأن الجزائر قبل الاحتلال كانت لها أنظمتها الاجتماعية المختلفة وخيراتها التي تزيد بكثير عن حاجات الطبقات الاجتماعية الضعيفة، ولما جاء الاستعمار وباسم الحضارة والتمدن ألغى كل هذه الأنظمة واستبدلها بما يخدم مصالحه ومصالح أبنائه من المستوطنين وأتباعهم، فقام بـ:

- فرض الضرائب الباهضة.
- اغتصاب الزكاة والعشور، وإنفاقها على الجيش والشرطة والمصالح الاستعمارية.
- استحوذ على الأوقاف والأحباس بغير حق ووزعها على المستوطنين، وجعل البقية من الأموال تحت تصرف الحكومة العامة.
- تجريد الجزائريين من أراضيهم الخصبة وأملاكهم الواسعة وأموالهم الطائلة.
- أصبح 95% من الجزائريين يعانون من الفقر، منهم 30% شحاذين لا مأوى ولا ملجأ لهم.
- في المقابل خيرات أرضه من الحبوب الغذائية تكتظ بها خزائن الاستعمار<sup>16</sup>.

### 3- المكاتب الخيرية الإسلامية البديل الاستعماري للأوقاف:

الوقف نظام إسلامي له أهمية اجتماعية واقتصادية كبيرة في المجتمع يقدم خدمات جليلة في إطار التضامن والتكافل بين المسلمين، ويستفيد منه العلماء والطلبة والفقراء والغرباء والأسرى واللاجئين، وكان الوقف في الجزائر خلال العهد العثماني هو المصدر الأساسي لنشر التعليم والمحافظة على الدين الإسلامي، والحفاظ على اللحمة الاجتماعية بين الأغنياء والفقراء، ومن أنواع الأوقاف التي كانت موجودة في الجزائر عند الاحتلال الفرنسي، أوقاف عامة وأوقاف خاصة، أما الأوقاف العامة فتتمثل في:

أوقاف بيت المال وأوقاف الطرقات وأوقاف العيون(المياه) وأوقاف الأندلس وأوقاف الأشرف وأوقاف مكة والمدينة وأوقاف سبل الخيرات.

أما الأوقاف الخاصة فهي أوقاف الشيخ الثعالبي وأوقاف الجامع الكبير وأوقاف مختلف المساجد والزوايا والقباب والجبانات<sup>17</sup>، وبمجرد استيلاء ديورمون على مدينة الجزائر أمر بضم كل الأملاك التي لا يثبت أصحابها عقود الملكية في ظرف ثلاثة أيام، وكان الهدف من مصادرتها هو:

- خوف الفرنسيين من بقاء هذه الأملاك تحت سلطة المسلمين مما سيجعل من وكلائها وعلمائها ومفتيها زعماء دينيين سياسيين معارضين للوجود الفرنسي.

- بقاء تلك الأملاك في يد المسلمين الجزائريين سيبقيهم أغنياء ومستعنين عن السلطة الجديدة، فلو بقيت تلك الأملاك تحت تصرف المسلمين فإنه لا يمكن للمستوطنين الأوروبيين الاستفادة منها والبقاء والاستقرار في الجزائر<sup>18</sup>.

ومن أجل التحايل على الجزائريين والتغطية على قراره الجائر بمصادرة أملاك الأوقاف أنشأ ديورمون لجنة تقوم بالسهر على الأوقاف ومواردها أطلق عليها "اللجنة الخيرية للغوث" تتشكل من تسعة أشخاص، ومما يلاحظ أن بعض أعضاء هذه اللجنة كانوا أعضاء أيضاً في اللجنة البلدية، وكانت هذه اللجنة سوى صورة للتمويه والتحايل وكسب الوقت واسترضاء بعض العناصر الضعيفة من الجزائريين<sup>19</sup>. أصدر الجنيرال كلوزيل في 1830/12/07 قراراً أعطى من خلاله صلاحيات تسيير الممتلكات القديمة التي تخص المسلمين إلى أملاك الدولة<sup>20</sup>، والمقصود هنا ممتلكات الأوقاف<sup>21</sup> التي كانت موجودة آنذاك وأصبحت تحت تصرف السلطة الاستعمارية حيث طلب من المفتين والقضاة والوكلاء أن يقدموا حساباتهم عن الأوقاف وسجلاتهم إلى مدير الدومين وهدد المخالفين بالعقاب الشديد<sup>22</sup>. ويُرجع ميرانت (Mirante) ذلك من أجل استخدام هذه الممتلكات فيما يخص التعليم العام والمساعدة العامة "للأهالي"<sup>23</sup>، ولكن ما حدث بعد هذا القرار في الجزائر يجعلنا نؤكد بأن الهدف منه كان الاستحواذ على هذه الممتلكات واستغلالها في خدمة وتطوير المستوطنة الناشئة.

وفي 1840/03/07 أصدر بيجو قراراً بتحويل هذه الممتلكات وجعلها تحت مراقبة مدير الداخلية، هذا المكتب أصبح تحت إشراف لجنة من المسلمين بعد القرار الذي أصدره كافينياك في 1842/05/01 والذي كانت تتبعه لجنة خيرية مكلفة بتوزيع "الصدقات" والمنح والمساعدات والإعانات من كل الأشكال<sup>24</sup>، وقد ادعت الإدارة الاستعمارية أن الغرض من إنشائها هو تدارك بعض التعويض الذي حُرِم منه الفقراء منذ الاحتلال نتيجة استيلاء الدولة الاستعمارية على أملاك الوقف ومصادرتها دون تعويضها<sup>25</sup>، وبناءً على ذلك أصبحت الدولة تقدم للميزانية المحلية أو البلدية مبلغاً من المال يوزع كإعانات سنوية على قدماء العاملين، وكصدقات وإغايات لفقراء مدينة الجزائر، وهو في نظر وزير الحربية الماريشال فيان دين على الدولة وليس تضحية منها نتيجة استفحال الفقر والبؤس بسبب تقلص مداخيل الأوقاف وانتقالها إلى سلطة الاحتلال وتحكمه في جل المصادر المالية والممتلكات التي كانت تحت بحوزة الجزائريين<sup>26</sup>، أما الإدارة الاستعمارية فترجع تدهور الأوضاع المعيشية للجزائريين إلى الجفاف وارتفاع الأسعار وغيرها من الأسباب.

لكن إذا أحدثنا مقارنة بسيطة بين العصر العثماني في الجزائر والعهد الفرنسي فيما يخص ارتفاع الأسعار نجد أن الذي لم يدرك العصر العثماني ويشاهد نشاطه الاقتصادي وما يتصل به من أمور المعاش يتسرب إليه الشك ويسارع إلى تكذيب ذلك، مع أن ذلك حقيقة واقعة يشهد بصحتها الكثير، فالموظف في العصر العثماني على سبيل المثال يقضي حاجات كثيرة بعدد قليل من النقود كمائة ريال مثلاً، أما في العهد الفرنسي فقد ارتفعت الأسعار كثيراً وصارت القدرة الشرائية لمائة ريال عثمانية لا تعادلها مئة فرنك فرنسية وإنما يعادلها ألف فرنك، وهذا دليل على ارتفاع الأسعار وغلانها.

لقد وقعت العديد من الأزمات الاقتصادية كنتيجة للجفاف وسوء الأحوال المناخية وانعدام الاستقرار السياسي، والتي أدت إلى وقوع مجاعات عديدة في العهد الفرنسي ومن بينها مجاعة 1838م بقسنطينة نظراً للفتن والفوضى التي أحدثتها الاحتلال الفرنسي لمدينة قسنطينة، بالإضافة إلى كثرة الأمطار والتلوج التي منعت الفلاحين من حراثة أراضيهم<sup>27</sup>.

كان الفلاح الجزائري يقوم خلال السنوات ذات الإنتاج الجيد بتخزين الحبوب في المطامير أين يتم استخراجها في أوقات الحاجة خاصة في سنوات القحط<sup>28</sup>، لقد كانت وسيلة احتياط تمنع من وقوع الفاقة، لكن "الحرب" جاءت وأفسدت كل شيء، فالجنود الفرنسيون وصلوا إلى هذه المخازن واستولوا عليها<sup>29</sup>، مما أدى إلى ارتفاع أسعار المواد الغذائية المختلفة إلى أكثر من ثلاث مرات بسبب الزيادة في الطلب سواء من السكان أو من الجيش الفرنسي، فارتفع سعر القمح من 50 ف إلى 60 ف للقنطار في حدود سنة 1865م<sup>30</sup> بعد أن كان أقل من ذلك بكثير في نهاية الأربعينات من القرن 19 مثلما يبيّنه الجدول التالي:

**الجدول رقم (02): أسعار القمح والشعير في بعض مدن الجزائر سنة 1849**

المدن	القمح (ف/ق)	الشعير (ف/ق)
الجزائر	20	10
المدية	14	06
مليانة	13	06
الأصنام	13	05
سور الغزلان	17	07
قسنطينة	14	06
سطيف	16	18
وهران	13	05
مستغانم	13	06
معسكر	17	06
تلمسان	10	08
تنس	16	10
شرشال	23	08
قالمة	19	09

المصدر رئاسة التحرير، المبشر، ع40، مطبعة الدولة، 06 جمادى الثانية 1256 هـ الموافق لـ: 1849/04/30، الجزائر، ص04.

- إنّ الارتفاع الكبير في الأسعار يُعدّ أحد الأسباب التي أدت إلى استفحال مجاعة 1867م، بالإضافة إلى أسباب أخرى متعددة أقر بها الإمبراطور نابليون الثالث، وتتمثل في:
- الرّبا.
  - الإجراءات والأعباء القانونية المرتفعة.
  - الإيجار المرتفع.
  - الضرائب المختلفة، والاستحواذ على أموال الزكاة.
  - الاستحواذ على أفضل الأراضي.
  - الحد من الأراضي الصالحة للزراعة والمراعي الخاصة بالمواشي<sup>31</sup>.
  - مصادرة أملاك الأوقاف العامة والخاصة.

فأين الإغاثة والمساعدة التي قدمتها المكاتب الخيرية الإسلامية التي أكد ميرانت على نجاعتها في الحد من البؤس؟ أم هي كغيرها من المؤسسات الاستعمارية لم تؤد الدور المنوط بها وذهبت أموالها إلى غير مستحقيها؟ وفي تقرير لابن صيام يؤكد أن غلاء المعيشة وارتفاع الأسعار ونقص الميزانية جعل المكتب الخيري لا يستطيع الصرف على المسجلين عنده من الفقراء فما بالك بالجدد<sup>32</sup> الذين زاد عددهم في نهاية الستينات من القرن التاسع عشر نتيجة المجاعة الرهيبة التي ضربت الجزائر، وكذا الفترة التي أعقبت مقاومة محمد المقراني نظراً لسياسة التهجير والنفي ومصادرة أملاك الثائرين ومنحها لمهاجري الألزاس واللورين.

لقد كان الاستيلاء على الأوقاف جريمة كبرى في نظرنا قام بها الاستعمار، حيث وسّعت من دائرة الفقر في الجزائر لما كانت تقدمه من إعانات كبيرة للفقراء والمساكين، خاصة في السنوات الصعبة وفترات الفاقة والجائحة، تعمل من خلالها على إنقاذهم من مخالب المجاعة وتحفظ كرامتهم، وهو ما فسره أبو القاسم سعد الله بقوله: « لقد رأينا مآل الأوقاف الإسلامية مآل مؤلم ومُضر بالصالح العام للمجتمع الجزائري، فبعد أن كانت مورداً للتعليم وتنشيط الحياة الدينية والتكافل الاجتماعي وصيانة المساجد وتكريم العلماء ونحو ذلك انتهت إلى ثكنات وطرق وساحات وكنائس ومزارع للكولون... وعندما لم يبق قائماً من الأوقاف إلا النزر اليسير أسست الإدارة الفرنسية مكتبا سُمي بالمكتب الخيري الإسلامي ليشراف على ميزانية سنوية من 113510 ف نص عليها القانون على أنها تعويض للمسلمين على ما فقده منذ 1830...»<sup>33</sup>.

وصل عدد المكاتب الخيرية الإسلامية التي أنشأتها سلطات الاحتلال الفرنسي سنة 1912م إلى 27 مكتب موزعة على العمالات الثلاث كما يوضحه الجدول التالي:

### الجدول رقم (03): المكاتب الخيرية الإسلامية سنة 1912

العمالة	المكاتب
الجزائر	الجزائر - بوفاريك - البليلة - بوسعادة - شرشال - المدية - مليانة - أورليونفيل- تنس
وهران	وهران - معسكر - مغنية - مستغانم - غليزان - سيدي بلعباس - تيارت - تلمسان.
قسنطينة	قسنطينة - عنابة - سطيف - بسكرة - قالمة - سوق أهراس - فليب فيل - ميلة- بجاية

Source G.G.A, Exposé de la Situation Générale de L'Algérie en 1912, Imprimerie Administrative, Victor Heintz, Alger, 1913, p148.

استفادت هذه المكاتب من إعانات ميزانية الدولة بقيمة 230,910 ف تم من خلالها تقديم مساعدات إلى 10.652 عائلة سواء كانت نقدية أو عينية قيمتها 249.417,59 ف منها: 180.011,75 ف مساعدات نقدية و 69.405,84 ف مساعدات عينية<sup>34</sup>، وهو مبلغ ضئيل جدا لا يمكن أن يسد رمق المحتاجين الذين يعيشون في معظمهم تحت عتبة الفقر فما بالك باحتياجاتهم الأخرى من مأوى ورعاية طبية وملابس وغيرها، فإذا قسمنا مبلغ 249.417,59 ف على 10.652 عائلة تحصل كل عائلة على 23 ف، ونحن نعلم أن العائلات الجزائرية في ذلك الوقت يصل عدد أفرادها إلى 10 أفراد في غالب الأحيان أو أكثر.

ارتفع هذا المبلغ سنة 1915 (بداية الحرب العالمية الأولى) إلى 285.490 ف من قبل ميزانية المستعمرة، كما تلقت هذه المكاتب التي بقيت في نفس العدد (27 مكتب) مساعدة نقدية وعينية قيمتها 358.634,76 ف<sup>35</sup> منها 244.366,25 ف نقدية و 114.268,51 ف عينية لصالح 13.611 عائلة<sup>36</sup>، لكن تبقى هذه المساعدات قليلة جدا في ظل الزيادة الكبيرة في عدد الفقراء، زد على ذلك أنّ أغلب المؤن من المواد الغذائية المختلفة كانت تذهب إلى جبهات القتال لصالح الجنود الفرنسيين.

لقد كان للحرب العالمية الأولى آثاراً سلبية على الجزائر ونتج عنها تقسيم اجتماعي جديد في أوساط الشعب الجزائري، فاحتياجات الحرب فرضت تسخير مختلف إمكانيات الجزائر عن طريق الشراء أو الاستيلاء "القانوني" على المنتجات الجزائرية.

الطلبات على الحبوب والخمور والفواكه والخضر والجلود والأصواف تزايدت بسرعة مما أدى إلى ارتفاع كمية الصادرات وتراجع الاستيراد بشكل كبير.

الفترة الممتدة من 1914-1918 ارتفعت فيها الأسعار بشكل ملحوظ بسبب ترك المستوطنين للأراضي، ومشاركتهم في الحرب حيث زادت بعض السلع والمواد عن 500% وهذا الارتفاع انعكس بحدّة على الوحدة الاجتماعية والاقتصادية للجزائريين<sup>37</sup>.

#### خاتمة

لقد تركت هذه السياسة مجموعة من الآثار السلبية على المجتمع الجزائري بصفة عامة والمجتمع الريفي بصفة خاصة، وبالتالي كشفت مدى زيف الإدارة الاستعمارية وخداعها الجزائريين نظراً لأنّ هذه المؤسسات أصبحت مصدراً هاماً مدراً للمنفعة عليها تستفيد منها متى تشاء، خاصة في الظروف الطارئة كالحروب والأزمات الاقتصادية والاجتماعية المختلفة.

بيّنت هذه الدراسة أن سيطرة الإدارة الاستعمارية الفرنسية على أموال الزكاة والأوقاف كان الهدف منه:

- الاستيلاء على أموال وممتلكات الجزائريين بكل الطرق والوسائل.
- إحصاء كل الممتلكات التي بحوزة الجزائريين البعيدة عن سلطة الإدارة الاستعمارية.
- إحصاء الجزائريين وخاصة سكان الريف، وتأطيرهم والمعرفة الدقيقة بنشاطاتهم ومعاملاتهم المالية.
- معرفة مصدر هذه الأموال وفيما تُصرف وعلاقتها بتمويل المقاومة الشعبية أو التنظيمات السياسية فيما بعد.
- مراقبة أموال الزكاة والأوقاف ومنع ذهابها للزوايا، وبالتالي تجفيف منابع تمويلها تمهيدا لخلعها حتى لا تتمكن من استقطاب الأطفال للتعليم فيها.
- العمل على منع الزوايا من المصادر الوقفية التي يستفيد منها الفقراء وكذا طلبة العلم والمعلمين المقيمين فيها.
- تحطيم العائلات المنتفذة في المجتمع الجزائري التي كانت تقوم بأعمال جليلة في أوساط السكان في مجال التعاون والتكافل الاجتماعيين، والحفاظ على اللحمة بين السكان للتقليل من الفقر والبؤس بينهم، وهي العائلات التي كانت في معظمها ترفض التعامل والتعاون مع الاستعمار وتقوم بدعم وتمويل المقاومة.
- خلق فئة اجتماعية جديدة موالية للاستعمار تتكون من القياد والباش أغوات ورؤساء الجماعات تقدم لهم كل التسهيلات والامتيازات سواء من أموال الزكاة أو الأوقاف، باعتبارهم يقومون بمهمة الحفاظ على الأمن والاستقرار ويراقبون تحركات الجزائريين لحماية لمصالح الاستعمار.

- استخدام الجيش الفرنسي لهذه الأموال في الحصول على المعدات العسكرية المختلفة وفي التمويل بالحبوب واللحوم وغيرها في جبهات القتال خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية.  
- القضاء على التعاون والتكافل بين الجزائريين وتشجيع الملكية الفردية والاقتصاد الرأسمالي عن طريق خلق فئة جديدة غريبة عن المجتمع الجزائري وعاداته وتقاليده تتألف من المستوطنين واليهود ومعاونيهم يتحكمون في خيرات وممتلكات الجزائريين.  
- إنهاء وجود الطبقة المتوسطة وخلق طبقة اجتماعية تعاني من الفقر والبؤس تبقى في حاجة ماسة للإدارة الاستعمارية ومؤسساتها البديلة عن الزكاة والأوقاف لا تفكر سوى في كيفية الحصول على لقمة العيش.  
- تحطيم أدوات التعاون والتكافل الاجتماعي التقليدية المستمدة من الشريعة الإسلامية وتشويه الهوية الجزائرية الإسلامية بواسطة المؤسسات المالية الجديدة التي خلقها الاستعمار كبديل للمؤسسات التعاونية الجزائرية.

إنّ البحث في استراتيجية الإدارة الاستعمارية للتحكم في فريضة الزكاة وممتلكات الأوقاف من الدراسات التي تحتاج إلى البحث والتمحيص نظرا لأنّ الموضوع لا يزال مفتوحا خاصة مسألة الزكاة التي لم تعط حقها من الدراسة والتحليل والتفسير على اعتبار أن الاستعمار الفرنسي في الجزائر قد اعتمد على الزكاة والأوقاف في بناء مشروعه الاستيطاني في الجزائر، بالإضافة إلى ذلك فقد استخدمهما للضغط على الشعب الجزائري لإفقاره وخلخله بنائه الاجتماعي وتحطيم نظامه التعاوني الإسلامي الذي أساسه الزكاة والأوقاف.

#### قائمة المصادر والمراجع:

#### باللغة العربية:

- 1) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1830-1954، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ج5، ط1، 1998.
- 2) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، دار البصائر، الجزائر، ج1، ط خ، 2007.
- 3) الحبيب بن الطاهر، الفقه المالكي وأدلتها، دار ابن الحزم، بيروت، لبنان، ج2، ط1، 1998.
- 4) رئاسة التحرير، المبشر، ع40، مطبعة الدولة، 06 جمادى الثانية 1256 هـ الموافق لـ: 1849/04/30، الجزائر.
- 5) عبد الرحمن رزاق، الضرائب في الجزائر ما بين 1871 و1914، مجلة الباحث، المطبعة المركزية للجيش، العدد3، الجزائر، نوفمبر 1985.
- 6) ناصر الدين سعيدوني والشيخ المهدي بو عبدلي، الجزائر في التاريخ، العهد العثماني، ج4.
- 7) صالح العنتر، مجاعات قسنطينة، تح، تق: بونار رابح، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974.
- 8) م.أ.و.ج رقم: JA74، نص البيان الذي ألقاه النائب الوطني السيد أحمد بودة في المجلس الجزائري حول الأمن الاجتماعي في الإسلام، المغرب العربي، ع45، الجزائر، 08 رجب 1368.
- 9) كريم ولد النبية، الجزائريون والإدارة المحلية الاستعمارية في عمالة وهران 1866/1947، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، قسم التاريخ، جامعة سيدي بلعباس، السنة الجامعية 2005/2006.

#### باللغة الفرنسية:

- 1) Charles-Robert Ageron, Les Algériens Musulmans et La France (1871-1919), T 01, Presses Universitaires de France, 108, Boulevard Saint-Germain, Paris 1968.
- 2) Aumerat, «Le Bureau de Bienfaisance Musulman », Revue Africaine, N°43, Offices Publications Universitaires, Alger.
- 3) Abdellatif Benachenho, Formation du Sous-développement en Algérie, Office des Publications, Abou Nous, Hydra, Alger, 1976.

- 4) Bonzon Lucien, Du Rigime Fiscal en Algérie, Ses conséquence sur la situation et le développement de cette colonie, Librairie Nouvelle de droit et de jurisprudence, Paris, France, 1899.
- 5) Bouchard. A, Les Impôts en Algérie, Librairie Guillaumin, Paris, France, 1893.
- 6) Jules Duval, Réflexions sur la Politique de L'Empereur en Algérie, Chalamel, Aine, Librairie, Editeur Commissionnaire pour L'Algérie et Létrager, Paris, Janivier, 1866.
- 7) G.G.A, Exposé de la Situation Générale de L'Algérie en 1912, Imprimerie Administrative, Victor Heintz, Alger, 1913.
- 8) G.G.A, Exposé de la Situation Générale de L'Algérie en 1915, Imprimerie Administrative, Victor Heintz, Alger, 1916.
- 9) Ahmed Henni , La Colonisation Agraire et Le sous -Développement en Algérie, Société National, Détrition et Le Diffusion, Alger, 1982.
- 10) Jean Mirante, La France Et les Œuvres Indigènes Algérie, Cahier des Centenaires de L'Algérie, Imprimerie, Apiglet, 8, C<sup>ie</sup>, Orléons.
- 11) Rédacteurs en Chefs, « Les Sociétés de Prévoyance en Algérie », Le Progrès de Bel-Abbes, 19<sup>ème</sup> Année, N°1515, Sidi-bel-Abbes, 13/10/1900.
- 12) Rédacteurs en Chefs, «La Question Indigène», La Gazette Algérienne, 9<sup>ème</sup> année, 10/05/1893.

#### الهوامش:

- 1- Bouchard. A, Les Impôts en Algérie, Librairie Guillaumin, Paris, France, 1893, p1.
- 2- Ibid, p1.
- 3- كريم ولد النبية، الجزائريون والإدارة المحلية الاستعمارية في عمالة وهران 1866/1947، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، قسم التاريخ، جامعة سيدي بلعباس، السنة الجامعية 2006/2005، ص 147.
- 4- Charles-Robert, Les Algériens Musulmans et La France (1871-1919), T 01, Presses Universitaires de France, 108, Boulevard Saint-Germain, Paris 1968, p250.
- 5- Ahmed Henni, La Colonisation Agraire et Le sous -Développement en Algérie, Société National, Détrition et Le Diffusion, Alger, 1982, p94.
- 6- الزكاة: هي الركن الثالث من أركان الإسلام، ومعناها في اللغة النمو والزيادة. أما شرعا فهي إخراج مال مخصوص من مال مخصوص بلغ نصابا لمستحقه إذا تم الملك والحول، وهي فرض عين على كل من توفرت فيه شروط وجوبها لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (المزمل: 20).
- ينظر: الحبيب بن الطاهر، الفقه المالكي وأدلته، ج2، ط1، دار ابن الحزم، بيروت، لبنان، 1998، ص05.
- 7- Charles-Robert, Les Algériens Musulmans et La France (1871-1919), T 01, p251.
- 8- عبد الرحمن رزاق، الضرائب في الجزائر ما بين 1871 و1914، مجلة الباحث، العدد3، المطبعة المركزية للجيش، الجزائر، نوفمبر 1985، ص ص 39-40.
- 9- Rédacteurs en Chefs, «La Question Indigène», La Gazette Algérienne, 9<sup>ème</sup> année, 10/05/1893, p1.
- 10- Ibid, p1.
- 11- Bonzon Lucien, Du Rigime Fiscal en Algérie, Ses conséquence sur la situation et le développement de cette colonie, Librairie Nouvelle de droit et de jurisprudence, Paris, France, 1899, p24.
- 12- عبد الرحمن رزاق، الضرائب في الجزائر ما بين 1871 و1914، مجلة الباحث، ص ص 40-42.
- 13- Ahmed Henni, La Colonisation Agraire et Le sous -Développement en Algérie, p94.



<sup>14</sup> - Ibid, p 101.

<sup>15</sup> - م.أ.و.ج رقم: JA74، نص البيان الذي ألقاه النائب الوطني السيد أحمد بودة في المجلس الجزائري حول الأمن الاجتماعي في الإسلام، المغرب العربي، ع45، الجزائر، 08 رجب 1368، ص01.

<sup>16</sup> - المصدر السابق، ص03.

<sup>17</sup> - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1830-1954، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ج5، ط1، 1998، ص ص 153-152.

<sup>18</sup> - أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، دار البصائر، الجزائر، ج1، ط خ، 2007، ص76.

<sup>19</sup> - المرجع السابق، 2007، ص29.

<sup>20</sup> - Jean Mirante, La France Et les Œuvres Indigènes Algérie, Cahier des Centenaires de L'Algérie, Imprimerie, Apiglet, 8, C<sup>ie</sup>, Orléons, p32.

<sup>21</sup> - تركزت الأوقاف في أواخر العهد العثماني بالقرب من المدن الكبرى، حتى أصبحت حسب بعض التقارير تغطي ثلاثة أرباع الأراضي الصالحة للزراعة بالمناطق الخاضعة لمباشرة للبايلك، ونظرا للأحكام الشرعية المتعلقة بها، والمعاملات القانونية الخاضعة لها فإنها لم تكن تخضع لأية ضريبة أو رسم، ولا لأية مصادرة أو حجز من طرف الحكام.

ينظر: ناصر الدين سعيدوني والشيخ المهدي بوعدلي، الجزائر في التاريخ، العهد العثماني، ج4، ص53.

<sup>22</sup> - أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج1، المرجع السابق، 76.

<sup>23</sup> - Jean Mirante, La France Et les Œuvres Indigènes Algérie, Cahier des Centenaires de L'Algérie, p32.

<sup>24</sup> - Ibid, p32.

<sup>25</sup> - لقد كانت هذه المكاتب أحد أدوات استنزاف أموال الجزائريين بعد الاستيلاء على الأوقاف، والتي أصبحت تحت التصرف المباشر للحكومة الفرنسية، فموجب قرار الحاكم العام بيجو الصادر في: 1843/10/20، والذي دُعم بالقرار الصادر في: 1843/11/28 تم تثبيت الإطار التأسيسي لهذه المكاتب تحت إشراف مدير الداخلية، ووضّح كيفية توزيع أموال أوقاف مكة والمدينة على فقراء المسلمين، وهو ما يؤكد أن هاته الأموال التي كانت تحت التصرف المباشر للهيئات الوقفية تمكنت الإدارة الاستعمارية من الاستحواذ عليها وبقوة القانون. ينظر:

- Aumerat, « Le Bureau de Bienfaisance Musulman », Revue Africaine, N°43, Offices Publications Universitaires, Alger, p195.

<sup>26</sup> - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج5، ص ص187-188.

<sup>27</sup> - صالح العنتري، مجاعات قسنطينة، تج، نق: رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974، ص ص14-16.

<sup>28</sup> - Rédacteurs en Chefs, « Les Sociétés de Prévoyance en Algérie », Le Progrès de Bel-Abbes, 19<sup>ème</sup> Année, N°1515, Sidi-bel-Abbes, 13/10/1900, p01.

<sup>29</sup> - Ibid, p01.

<sup>30</sup> - Jules Duval, Réflexions sur la Politique de L'Empereur en Algérie, Chalamel, Aine, Librairie, Editeur Commissionnaire pour L'Algérie et Létrager, Paris, Janvier, 1866, p61.

<sup>31</sup> - Jules Duval, Réflexions sur la Politique de L'Empereur en Algérie, p59.

<sup>32</sup> - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج5، ص 196.

<sup>33</sup> - المرجع السابق، ص ص 202-203.

<sup>34</sup> - G.G.A, Exposé de la Situation Générale de L'Algérie en 1912, p148.

<sup>35</sup> - لم توضح التقارير الفرنسية الحكومية مصدر هذه الأموال والمساعدات، هل هي من ميزانية الحكومة أو مساعدات خاصة أو من طرف مؤسسات القرض المختلفة التي أنشأتها الإدارة الاستعمارية الفرنسية، وخاصة (ش.أ.إ.)، لكن غالب الظن أنها من أموال الأوقاف التي استولت عليها حكومة الاحتلال.

<sup>36</sup> - G.G.A, Exposé de la Situation Générale de L'Algérie en 1915, p549.

<sup>37</sup> - Abdellatif Benachenho, Formation du Sous-développement en Algérie, Office des Publications, Abou Nouas, Hydra, Alger, 1976, p156.

## مساهمة واحات الزيبان في الثورة التحريرية - واحة شتمة أنموذجاً -

### The contribution of Ziban Oases to the liberation revolution - Chetma oasis is a model -

د/ سناء نويجي

Sana Nouidji

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1

مخبر الأبحاث والدراسات متعدد التخصصات في القانون والتراث والتاريخ

Sana.nouidji@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2022/08/27 تاريخ القبول: 2023/03/13

#### الملخص:

تعد واحة شتمة إحدى الواحات التابعة للزيبان ولمنطقة بسكرة تحديداً، اكتسبت مكانة تاريخية هامة لما تمتلكه من موارد اقتصادية وفلاحية، ولموقعها الرابط بين بسكرة والأوراس مما أهلها للمشاركة في عدة أحداث سياسية وعسكرية خلال الثورة التحريرية، والتي هي بحاجة إلى دراسة وإثبات للكشف عن الكثير من حقائقها، فالمنطقة كان لها دور مهم في الحركة الوطنية الجزائرية وذلك بفضل أبنائها، الذين ينتمي معظمهم إلى التيار الاستقلالي. هذا الانتماء السياسي الذي ساعدهم على المشاركة في التنظيمات الأولى لتفجير الثورة التحريرية، باعتبار أنها كانت تابعة للمنطقة الأولى قبل إعادة تنظيمها بعد مؤتمر الصومام، وجعلها تحت قيادة الولاية السادسة، هذا ما سمح لها بالمساهمة في تمويل وتسليح الثورة، من خلال عدة لجان خاصة بجمع الأموال والأشترابات والاتصالات، كما شارك مجاهدوها في العديد من المعارك ونصب الكمائن للعدو الفرنسي. سنحاول في هذه الورقة البحثية تسليط الضوء على منطقة شتمة ومدى مساهمتها في الثورة التحريرية من خلال ما توفر لدينا من مصادر شفوية أو مطبوعة.

**الكلمات المفتاحية:** شتمة؛ الثورة التحريرية؛ الزيبان؛ الزاب الشرقي؛ شط الماء.

#### Abstract:

Chetma is a oasis is one of Ziban's subsidiary oases and the Biskra area specifically s economic resources and its linkage between Biskra and Oras, thus empowering it to participate in several political and military events during the liberation revolution, Which need study and proof to reveal a lot of its facts The region has played an important role in the Algerian national movement thanks to its children. Most of them belonged to the independent movement, this political affiliation that helped them to participate in the first organizations to blow up the liberation revolution. Having been affiliated to the First Region prior to its reorganization after the Fasting Conference, and placed under the leadership of the Sixth Mandate, This allowed her to contribute to the supply and arming of the revolution, through several committees for the collection of funds, subscriptions and communications. Her mujahideen also participated in many battles and ambushes for the French enemy.

In this paper, we will try to highlight the region of Chetma and the extent of its contributions to the editorial revolution through our oral or printed sources.

**Keywords:** swearing; the liberation revolution; Ziban; oriental zab; Water scrape.

## مقدمة:

تكتسي الزيبان أهمية استراتيجية واقتصادية هامة في الجزائر، فهي تمثل حلقة وصل بين القسم الشمالي والصحراء الجزائرية، مما سمح لها بلعب دور مهم في مقاومة الاحتلال، بدءا بالمقاومات الشعبية وصولا إلى الحركة الوطنية. فالثورة التحريرية المباركة التي ساهم فيها أبناء المنطقة منذ اندلاعها على غرار باقي مناطق الوطن، وفي كثير من الأحيان يتبادر إلى الأذهان أن الزيبان هي مدينة بسكرة فقط، إلا أن هذا التحديد الجغرافي خاطئ؛ فالزيبان جمع كلمة زاب فهو بذلك يضم بسكرة والواحات المجاورة لها، والأحداث التاريخية لمنطقة الزيبان، دلّت على عدم تجاوب غالبية السكان مع السياسة الاستعمارية الشرسة، التي طبقتها الاستعمار الفرنسي في المنطقة، والتي كان لها نتائج وخيمة وعواقب خطيرة على جميع الأصعدة اجتماعيا وثقافيا واقتصاديا، فقد كشفت هذه السياسة الاستعمارية ذات الطابع الاستيطاني، حقيقة التواجد الفرنسي والمتمثل في الاحتفاظ بالجزائر باعتبارها مركزا تجاريا وحربيا يفتح أفقا جديدة للفرنسيين لاستعمار إفريقيا، ولم تترك منطقة أو قرية أو واحة مهما كانت أهميتها إلا ودنستها بآلتها الاستدمارية.

**أهمية الدراسة:** واحات الزيبان عديدة وكثيرة ووقفت في وجه الجيش الفرنسي ودعمت القضية الجزائرية والثورة التحريرية، إلا أنها لم تنل النصيب الكافي من البحث التاريخي؛ لذا وجب على مؤرخي المنطقة العمل على إبراز مساهمة الزيبان بكل مناطقه في الحياة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والثورية، في كل العصور التاريخية عامة وأثناء الاحتلال الفرنسي خاصة من خلال ما توفر من وثائق وشهادات حية.

**الإشكالية:** إن السياسة الاستعمارية القاسية التي اتبعتها الإدارة الفرنسية في الجزائر كانت من الدوافع الحقيقية لإعلان الثورة ضدها، فلبى أبناء الزيبان كغيرهم من الجزائريين نداء الجهاد وانخرطوا في صفوفه، بما في ذلك أبناء شتمة الواقعة في الزاب الشرقي، إذ اعتبرت حلقة وصل بين بسكرة والأوراس، فمثلت بذلك أحد أهم مراكز التموين للثورة، ومما سبق سنحاول من خلال هذه الورقة البحثية معرفة مدى مساهمة سكان منطقة شتمة في الثورة التحريرية؟

**أهداف الدراسة:** تهدف هاته المقالة إلى:

- إثبات التقاف قرى الزيبان حول الثورة التحريرية.
- تحديد الأهمية الجيواستراتيجية للمنطقة وأصل تسميتها، مع تحديد التركيبة البشرية السائدة بها.
- إبراز النشاط الثوري للمنطقة بتحديد أهم اللجان التي تشكلت بها قبل وبعد مؤتمر الصومام، مع تسليط الضوء على دور هاته اللجان والمهام الموكلة لها، بالإضافة إلى التعريف بأهم المعارك التي دارت بين جيش التحرير والجيش الفرنسي في المنطقة.

وككل بحث تاريخي فقد واجهتنا صعوبات من أهمها عدم توفر المصادر الجزائرية، إذ نجد أن شتمة لم يتم ذكرها كثيرا في المصادر المتعلقة بتاريخ الزيبان أثناء الثورة، كما أن المصادر الأجنبية ركزت في مجملها على الأهمية الاقتصادية والموارد الطبيعية للمنطقة، هذا ما دفع بنا إلى الاعتماد على الشهادات الحية.

## أولاً: الحدود الجغرافية لبلاد الزاب

من الصعب وضع خريطة دقيقة لبلاد الزاب، وهذا راجع إلى التباين والاختلاف بين الجغرافيين القدامى حول المدن التي تدخل في نطاقه، فالزاب الكبير حسب ياقوت الحموي يشمل بسكرة، توزر، قسنطينة، طولقة، قفصه، نفزاوة، نفضة، وبادس وبلاد ريغ. وإذا أمعنا النظر في هذه المناطق نلاحظ أن هناك دمج بين بلاد الجريد وبلاد الزاب، وربما يرجع ذلك إلى أنهما منطقتان متاخمتان لبعضهما<sup>(1)</sup>.

أما ليون الإفريقي يرى أن: "الزاب إقليم يضم خمسة مدن هي: بسكرة، البرج، نفضة، تلكه، الدوسن، حيث يقع هذا الإقليم في وسط مغارات نوميديا. تبتدئ غرباً من تخوم المسيلة ويحده شمالاً مملكة بجاية وشرقاً بلاد الجريد، أما جنوباً فيحده القفار الصحراوية الرملية، التي تحاذي طريق تقرت نحو ورقلة، ومناخها شديد الحرارة، كثير الرمال، قليل الماء، و عدد الحدائق والنخيل فيه لا يحصى"<sup>(2)</sup>.

أما الفلقشندي فقد جعل بسكرة مدينة من مدن بلاد الجريد. ولكن المقدسي ذكر أن المسيلة هي مدينة الزاب، وتتبعها مقرة، طبنة، بسكرة، بادس، تهودا، طولقة، جميلا، بنطيوس. وقد أصبحت المسيلة عاصمة لبلاد الزاب بعد أن فقدت طبنة مكانتها، حيث أشاد الشاعر ابن هانئ الأندلسي باسم الزاب في مدائحه لجعفر بن علي أمير المسيلة منها قوله:

خليلي أين الزاب منى وجعفر	*	وجنات عدن بنت عنها وكوثر
فقبلي نأى عن جنة الخلد آدم	*	فما راقه من جانب الأرض منظر
أتى الناس أفواجا إليك كأنما	*	من الزاب بيت أو من الزاب معشر
فأنت لمن قد مزق الله شمله	*	و معشره الأهل أهل ومعشر <sup>(3)</sup> .

إن الزيبان مصطلح يطلق على المنطقة التي تشمل بسكرة وضواحيها، ممتدة على طول 125 ميلاً تقريباً من الشرق إلى الغرب، وما بين 30-40 ميلاً من الشمال إلى الجنوب، وهو سهل منبسط صالح للزراعة، خاصة النخيل يتلاشى شيئاً فشيئاً في الجنوب، لذا تسمى بوابة الصحراء، والزاب ينقسم إلى: <sup>(4)</sup>

■ الزاب الظهراوي ويضم قرى: العامري، البرج، فوغالة، طولقة، فرفار، الزعاطشة، ليشانة، بوشقرون.

■ الزاب القبلي ويضم قرى: ليو، صحيرة، مخادمة، بنطيوس، زاوية سيدي العابد، مليلي، بيقو، فلياش، أوماش، الكرة، بسكرة، سيدي عقبة.

■ الزاب الشرقي ويضم قرى: لوطاية، برانيس، شتمة، قرطبة، سريانة، تهودة، سيدي خليل، عين الناقة، زريبة الوادي، زريبة حامد، بادس، الخنقة، الفيض<sup>(5)</sup>.

### ثانياً: الخصائص الطبيعية والبشرية لمنطقة شتمة:

1/الموقع الجغرافي: شتمة هي أحد قرى الزاب الشرقي<sup>(6)</sup>، تقع شرق مدينة بسكرة، تبعد عنها بحوالي 5 كلم، تقدر مساحتها بـ 110.20 كلم<sup>2</sup>، وهي امتداد لمدينة بسكرة نحو الأوراس على الطريق

الوطني رقم 31، يحدها من الشمال بلدية برانيس ومن الجنوب بلدية سيدي عقبة، ومن الشرق بلدية مشونش ومن الغرب بلدية بسكرة، كما اعتبرت منذ القدم محطة للقوافل التجارية بين الصحراء والشمال، تمر بها سلسلة الأطلس الصحراوي من خلال جبل الأزرق بين شتمة والبرانيس، جبل رأس السرا بنواحي الدروع، كما تتميز منطقة شتمة بسهولها الخصبة، ونجد من أهمها: سهل شتمة الذي يقع على ارتفاع 116 مترا فوق سطح البحر، حيث يمتد على حافة جبال الأوراس، وسهل الدروع الذي يتوسط وادي سيدي خليل في قسمه الشمالي الغربي، ويقع على ارتفاع 200 مترا فوق سطح البحر<sup>(7)</sup>.

**2/ التركيبة العمرانية:** تتكوّن بلدية شتمة من ثلاث قرى عريقة، وهي القرية القديمة أو مقرّ البلدية، وقرية الدروع، وقرية سيدي خليل. وتم اعتمادها كبلدية من طرف السلطات الاستعمارية سنة 1958م<sup>(8)</sup>.

كما اشتهرت شتمة بقصرها الواقع في الدشرة القديمة، وكانت أرضها مسرحا لأحداث تاريخية هامة أثناء الثورة، يوجد بالقرية ثلاثة أبواب وأربعة سقائف هي: سقيفة عمار نويجي، وسقيفة السور نسبة للجدار العالي الذي يفصل الغابات عن المنازل، وسقيفة دار عروسي وهي من أحد أهم العائلات في شتمة، وأخير سقيفة بن الحطاب، بالإضافة إلى عدة سقائف صغيرة في الحوش العالي الذي يوجد به جامع سيدي مسعود الذي تذكر بعض الروايات أنه من جنود الصحابي عقبة بن نافع<sup>(9)</sup>.

كما يوجد بالقرية العديد من المنازل، التي كانت تتميز بطابع خاص حيث كانت تتكون من أكثر من طابق لتصل في بعض المنازل إلى ثلاث علويات، وهذا النمط المعماري لم يكن منتشرا كثيرا في المناطق المجاورة لها، كما تميزت بجدرانها العالية، وأبوابها الضخمة وهذا البناء جعل الواحة محصنة، مما تجسد في لوحة فنية لأحد الرسامين والتي حملت عنوان ( une boucherie à chetma)<sup>(10)</sup>.

**3/ أصل التسمية:** تقول الرواية الشعبية الشفهية أنّ أصل التسمية يعود إلى الكلمة المركبة من (شطّ ماء)، وأطلق عليه فيما بعد كلمة (chetma) باللغة الفرنسية، وذلك لعدم وجود حرف الطاء في هذه اللغة، وكان إطلاق هذه التسمية الجديدة بعد الاحتلال الفرنسي للمنطقة، أما سكان المنطقة وبحكم لسانهم العربي فقد كانوا يطلقون عليها لفظ (شتمة)<sup>(11)</sup>.

أما الرواية الثانية فنقول أنّ أصل التسمية هو مشتى الماء، وهو غير بعيد عن الأوّل، وكلا التسميتان فيهما معنى يدلّ على كثرة الماء بهذه المنطقة، وقد صرّح أحد الخبراء الذين زاروا المنطقة أنّ بلدية شتمة بها أبار جوفية مما جعلها تحتل المركز الثاني على المستوى الوطني في مخزون المياه، وهذا ما أكدته المصادر الفرنسية من خلال تقرير مهندس الري ماركسان الذي تحدث قائلا:

« A l'est de Biskra, sur la rive gauche de Loued, au nord de l'oasis de chetma, existe une région assez riche d'eau: eaux artésiennes (sources de chetma) et sources douces qui semblent provenir de l'Aurès, drainées à travers le plateau gréseux du sra-M'ta-chicha ; la présence des eaux

artésiennes est indiquée ici seulement par les importants jaillissements de chetma »<sup>(12)</sup>.

لقد أكد الكاتب على وجود آبار ارتوازية بالمنطقة، والكثير من العيون الحية العذبة والمالحة، وأشهرها: عين قلامة، شلاق، عين زهرة، عين الجديدة، والحمام القديم<sup>(13)</sup>. ويحتوي الجدول التالي على أهم العيون في المنطقة:

الجدول رقم 01: معدلات تدفق مصادر المياه في واحة شتمة (الفترة: 1908/1907)

التدفق (ل/ثا)	المصدر
0.54	عين علال
70.57	عين لكبيرة
8.81	عين زراح
0.4	عين مشعيشق
14.92	عين الكيش
0.26	عين حجل
3.67	عين معزة

المصدر:

Boualem Remini, The water sharing system in the zibans, Part 1: case of chetma oasis le systeme de partage des eaux dans les zibans partie 1 : cas de l'oasis de chetma , Department of Water Sciences and Environmental, Faculty of Technology, Université of Blida 1 ,Algeria, 2021.

إنّ ينابيع واحة شتمة، التي يبلغ عددها ثمانية (116 متر تقريبا)، يبلغ إجمالي التدفق 4200 لتر في الدقيقة. وتكون ناعمة ويسهل شربها، مع 2 غ 44 من الأملاح للتر الواحد؛ ولكنها تعرف بدرجات حرارة مرتفعة إلى حد ما، تتراوح بين 24 و 75 و 35 درجة، ومن 33 درجة إلى 35 درجة بالنسبة للمصادر الرئيسية الينابيع الساخنة، ولكن بسيطة<sup>(14)</sup>.

مما سبق نستنتج أن أصل تسمية شتمة يعود إلى كثرة المياه بها، سواء كانت جارية أو جوفية، حيث يذكر كبار السن بالمنطقة أنه يمكن حفر آبار في أي مكان بشتمة لتوفر المياه.

4/ التركيبة البشرية: إن السكان الأصليين بمنطقة شتمة حسب رواية عروسي محمد هم: عائلة خنوش من أهم أفرادها رمضان بن الصغير بن إبراهيم بن خنوش (كان عمره 80 سنة في 1930)<sup>(15)</sup>، أما عن أهم العائلات التي استقرت بالمنطقة منذ القدم نجد:

✓ من عرش أولاد زيان العائلات التالية: مزهود (لخضر بن علي بن محمد بن مزهود كان عمره 55 سنة في 1930)<sup>(16)</sup>، حيواني (نوي بن محمد بن محمد بن أحمد كان عمره 60 سنة 1930)<sup>(17)</sup>، منصري (محمد بن الصادق بن حسين بن خليفة كان عمره 30 سنة 1939)<sup>(18)</sup>.

✓ من بني سويك أولاد سويكي: الصالح بن أحمد بن محمد كان عمره 70 سنة في 1930<sup>(19)</sup>.  
✓ من مدوكال: أولاد مودع (مصطفى بن الصغير بن محمد بن محمد كان عمره 82 سنة 1930)<sup>(20)</sup>، عائلة بلحي (علي بن إبراهيم بن علي كان عمره 65 سنة 1930)<sup>(21)</sup>.

✓ من كوينين بوادي سوف عائلة عروسي (حشاني بن عمار بن لعروسي كان عمره 70 سنة (1930)<sup>(22)</sup>.

✓ من وادي ريغ نجد عرش الحشاشنة<sup>(23)</sup>. اتحدوا مع أهل المنطقة وصاروا يسمون الشعب البسكري ما أكثر ما قيل عن الحشاشنة وهو الأرجح عندنا ويذهب إلى حد الاعتقاد أن كل من يقطن بوادي ريغ وارتبطت معيشته بالنخلة يسمى حشاني أي أن الحشاشنة انتماء وليس أصل<sup>(24)</sup>.

### ثالثاً: الأهمية الاقتصادية للمنطقة

تذكر المصادر الفرنسية أن منطقة شتمة، من أهم المناطق الفلاحية في الزاب الشرقي؛ إذ تميزت بتربة خاصة، و يوجد بها عدد كبير من النخيل، وصل إلى 15 ألف نخلة، وهذا ما أكده ( jacob de-neufville) في إحصاءاته قائلاً:

"Parmi les richesses du sol, le dattier peut être placé en première ligne, il fournit au commerce d'exportation un aliment considérable; Biskra en possède 150 00 et reçoit les dattes des oasis environnantes, Chetma, Sidi Khelil"<sup>(25)</sup>.

في حين يذكر ( Jean-Paul Bord) أن عدد أشجار النخيل في شتمة وصل إلى 35 ألف نخلة على مساحة 150 هكتار، 30% منها عبارة عن دقلة نور<sup>(26)</sup>.

تسقى أشجار النخيل في شتمة بثلاثة ينابيع وفيرة، تمتد من الجانب الشمالي لطريق مشونش مشكلة حوضاً دائرياً يستخدم للاستحمام، رجالاً ونساءً بدورهم، عند سفح شجرة يطلق عليها الماربات (marabout)، وقد جفت مؤخراً تحت أشعة الشمس، وبسبب هذه الينابيع المائية فإن بعض شوارع شتمة، كان لا يمكن عبورها إلا عن طريق جسور للمشاة، كما كان في الواحة منبع مائي معدني يحتوي على عدة معادن منها كبريتات الصوديوم، وكلوريد الصوديوم والجير والكربونات، ويوجد بها أيضاً عينا تسمى عين الكبيرة ومياهها صالحة للشرب وهي قليلة الكبريت كما هو الحال في الينابيع الأخرى السطحية، فمصدرها ليس له اتصال بالينابيع الأخرى الغنية بكلوريد الصوديوم. كما أنّ واحة شتمة كانت على اتصال بالواحات المجاورة كتهودة، قرطة، سيدي عقبة وادي العرب، زريبة الواد، وليانة التي كانت تشتهر بزراعة الشعير. ويوم واحد كافي لزيارة هذه المناطق<sup>(27)</sup>.

بالإضافة إلى زراعة النخيل، فقد اشتهرت بإنتاج العديد من المحاصيل الزراعية الأخرى، التي تميزت بها المنطقة خاصة التين، الذي كان له ذوق خاص وحلاوة مميزة، حتى في وقتنا الحالي رغم ندرة المنتج بسبب جفاف السواقي، مما أدى إلى الزحف العمراني على هذه الأراضي والغابات، التي كانت تحجب الرؤية بالعين المجردة.

منطقة شتمة كغيرها من واحات الزيبان غنية بالموارد الاقتصادية الزراعية والثروة المائية، التي تساعد على تنوع المحاصيل وتنشيط الحركة التجارية بحكم موقعها كهمزة ربط بين الأوراس وبسكرة.

## رابعاً: دور الزيبان في الثورة التحريرية

بعد مجازر الثامن ماي 1945، وبعد صدور قانون العفو العام 1946 وإعادة بناء الحركة الوطنية، بدأ حزب الشعب في إعادة هيكلة أجزته وفروعه في كل الولايات واستئناف نشاطه تحت اسم حركة انتصار الحريات الديمقراطية، بما في المنطقة الشرقية التابعة لقسنطينة التي كانت تحت إشراف محمد بلوزداد، التي تضم الزيبان أيضاً فتمت إعادة هيكلة الولاية الحزبية ( بسكرة الأوراس) وترسيم حدودها في لقاء تم بمدينة قسنطينة جمع محمد بلوزداد ومسؤولي المنطقة، وضمت (بسكرة، عين ياقوت، باتنة، أريس، بلزمة، نفاوس، بريكة، تقرت، ورقلة، وادي سوف، خنقة سيدي ناجي) ، وكان مقرها هو مدينة بسكرة، وقسمت إلى قسامات حيث يشرف على قسم قسمة مناضل مسؤول عن التنظيم السياسي والإداري وكان التقسيم على النحو التالي:

– قسمة بسكرة؛ وعين على رأسها المناضل "عمر محبوب"، وتضم من المناضلين: "بشير عاشوري" أمين المال، "خراشي بشير" مسؤول التنظيم. وهناك قسمة احتياطية تتولى المسؤولية في حالة القبض على مناضلي الأولى وهي تشمل على نفس المسؤوليات، وكانت برئاسة "محمد العربي بن مهيدي" و"الهاشمي طرودي".

– قسمة وادي سوف؛ وعين على رأسها المناضل "أحمد ميلودي".

– قسمة تقرت؛ وعين على رأسها المناضل "درويش عبد الحفيظ".

– قسمة مشونش؛ وعين على رأسها المناضل "أحمد بن عبد الرزاق حمودة".

– قسمة أريس؛ وعين على رأسها المناضل "مختاري صالح".

– قسمة فم الطوب؛ وعين على رأسها المناضل "مصطفى بن بولعيد".

– قسمة بريكة؛ وعين على رأسها المناضل "ختره محمد".

هذا وقد قام محمد بلوزداد بزيارة قسامات بسكرة للوقوف على مدى جاهزيتها واستعداد مناضليها للكفاح، حيث زار كل من: قسمة بسكرة، سيدي عقبة، وادي سوف، وقسمات الأوراس<sup>(28)</sup>.

في إطار نشاط المنظمة الخاصة للكفاح المسلح تلقى محمد عصامي باعتباره ممثلاً عن بسكرة دعوة من طرف أحمد محساس بطلب من محمد بلوزداد المسؤول الأعلى للحركة على مستوى شرق البلاد لحضور مؤتمر حركة انتصار الحريات الذي سينعقد في 15-16 فيفري 1947 ببوزريعة بالجزائر العاصمة من طرف مجموعة من المناضلين الذين بلغ عددهم 54 مناضل منهم محمد خيضر وبن يوسف بن خدة وآخرين ، ليتم تغيير مكان الاجتماع إلى حي بلكور؛ تقرر إنشاء منظمة سرية ، وتم تعيين محمد عصامي كمسئول عن الولاية الحزبية الأوراس بسكرة، وكلف باختيار الرجال الأكفاء لهذه المهمة، وبعودته إلى بسكرة شرع في اختيار العناصر الوطنية التي تتوفر فيهم الصفات المؤهلة لتشكيل النواة الأولى للمنظمة الخاصة في الولاية الحزبية بسكرة الأوراس<sup>(29)</sup>.

هذا وقد لعبت المنطقة دوراً بارزاً في عملية جلب وتخزين الأسلحة، ففي 1947 ذهب محمد عصامي إلى وادي سوف حاملاً مبلغاً من المال سلمه له أحمد محساس لشراء الأسلحة؛ فاتصل بمناضلي المنطقة محمد بلحاج وأحمد ميلودي وسلمه المبلغ، وتم شراء 33 بندقية نوع ستاتي إيطالي



وكمية من الرصاص، والتي نقلت بواسطة سيارة تابعة لشركة دقليون - شركة إيطالية متخصصة في النقل المسافرين بين الوادي وبسكرة - إلى بسكرة في صناديق للتمر الجاف وكذلك مطوية في حصيرة ورفقة محمد عصامي والطرودي الهاشمي نقلت هذه الكمية من السلاح عند زقوني أحمد ثم نقلت إلى قسنطينة<sup>(30)</sup>.

وفي المرة الثانية تم الحصول على 103 بندقية عبر الحدود الليبية ليتم تخزينها في ولاية الوادي في نقلها إلى بسكرة وأوكل محمد عصامي هذه المهمة حمودي محمد الصغير الذي يسكن في منطقة طوماس بين قرية زربية الوادي وزربية حامد، حيث تم نقل الأسلحة عبر قافلة من الجمال محملة بالشعير ليتم تخزينها بمنطقة طوماس على أن يتم نقلها إلى الأوراس<sup>(31)</sup>. كانت هاته بعض الأمثلة - على سبيل المثال لا الحصر - عن دور الزيبان في التسليح في إطار نشاط المنظمة الخاصة للتخصير للثورة التحريرية.

أما أثناء التحضيرات للثورة فقد عمل مصطفى بن بولعيد على ضم المنطقة الجنوبية للأوراس بما فيها منطقة الزيبان للولاية الثورية الأولى وسمي بفرع الصحراء ومثلت الناحية الثالثة في التقسيم الجغرافي والعسكري للمنطقة الأولى أوراس النمامشة وتضم: مشونش - بسكرة - بوسعادة - أولاد جلال<sup>(32)</sup>، شاركت بسكرة في هجومات الفاتح من نوفمبر 1954 تحت قيادة سي الحسين برحاييل المدعو بولحية أو الشيخ حسين والذي قام بالهجوم بتكليف من مصطفى بن بولعيد وكان الفوج صغيرا وحركاته سرية كما أن اتصالاته تكاد تكون محدودة على أفراد منتقين من الشعب في الوقت الذي كان فيه "محمد بوضياف" قد حضر إلى بسكرة و اتصل بالمناضل "محمد بلحاج" الذي كلفه بتشكيل خلية في واد سوف لتفجير الثورة هناك كما اتصل بالمناضلين "شوشان" و "البشير بن موسى" اللذين أخبرهما بالاستعداد لاستقبال السلاح<sup>(33)</sup>؛ حيث سلم لهذه الأفواج 18 قطعة سلاح، وقد أشرف السيد سليمان الوهراني الشهير باسم (سليمان لاجودان) على تدريب هذه الطلائع، وقد شملت هذه الهجومات:

- 1- الثكنة العسكرية، التي عُرفت بعد الاستقلال باسم (سبيطار القصبية) بقيادة الشهيد حسين برحاييل.
  - 2- محطة القطار بقيادة المجاهد أحمد قاذة، وبمشاركة مجموعة من المجاهدين كان منهم المجاهد الطيب ملكمي.
  - 3- مركز الشرطة، مقابل مديرية التربية سابقا، بقيادة الشهيد عبد القادر عبد السلام.
  - 4- المولد الكهربائي، بحي جبل الضلعة بقلب المدينة، بقيادة الشهيد عبد الله عقوني، وبمشاركة عدة مجاهدين، كان منهم المجاهد محمد الشريف عبد السلام.
  - 5- مركز البريد، مقابل مقر بلدية بسكرة الشهير باسم (دار الصيودة) ومقر إذاعة الجزائر من بسكرة، بقيادة الشهيد إبراهيم جيماي<sup>(34)</sup>.
- وقد اختلفت الوثائق التاريخية في عدد المجاهدين المشاركين في العمليات بين 40 و33 و28 مجاهدا<sup>(35)</sup>.

أما بعد مؤتمر الصومام أصبحت الزيبان تابعة للولاية السادسة التي تم استحداثها على إثر قرارات الصومام، وقد تشكلت من القسم الجنوبي الشرقي من عمالة قسنطينة حسب التقسيم الإداري

الذي وضعته سلطات الاحتلال، وتضم نصف مساحة الصحراء الجزائرية شاملا مناطق: (بسكرة، الوادي، ورقلة، تمنراست، اليزي، الأغواط، غرداية والجلفة، كما ضمت بعض الأجزاء التي كانت تابعة للمنطقة الأولى أوراس النمامشة مثل: جبل أحمر خدو، وادي غسيرة، أمدوكال، سيدي عيسى، بوسعادة بن سرور عين الملح... الخ، فضلا عن شساعة المساحة، فإن الولاية السادسة كانت لها حدود مع الولاية الأولى والثالثة والرابعة والخامسة<sup>(36)</sup>. وقسمت إلى أربع مناطق:

- المنطقة الأولى تضم الجهة الشمالية القصوى من ولايتي الجلفة والمسيلة وجنوب ولاية المدية ونشطت تحت إشراف الولاية الرابعة.

- المنطقة الثانية تضم جزءا هاما من ولاية الجلفة ودوائرها الشمالية وجزءا من شمال شرق ولاية الأغواط.

- المنطقة الثالثة تضم جنوب ولاية الجلفة وبوسعادة وغرداية ورقلة وتمنراست إلى أقصى جنوب الجزائر.

- المنطقة الرابعة عين على رأس قيادتها محمد شعباني، تضم المدن التالية: طولقة، الوادي، أولاد جلال، بسكرة، سيدي خالد وأمدوكال ووادي ريغ وتنفذ على حدود الدول المجاورة<sup>(37)</sup>.

هذا ومع تطور الثورة عرفت منطقة الزيبان عدة معارك وكما نذكر منها:

**1- كمين 29 فيفري 1956** تم على مركز (القوم) ببسكرة بقيادة السايب بولرباح، حيث هرب 11 شخصا مع أسلحتهم<sup>(38)</sup>.

**2- معركة لعروسين بين طولقة وفوغالة:** بتاريخ 09 أبريل 1956 بالناحية الثالثة بقيادة الصادق جغوري وعبد الحميد خَبَّاش والتومي بن عاشور، وبمشاركة عدد من جنود مركز أورلال وطولقة، وقد بلغ عدد المجاهدين فيها 104، فيما حشد الغزاة عساكرهم المدعّمة بالطائرات والدبابات، وقد دامت المعركة يوما كاملا، وأسفرت عن استشهاد مجاهد واحد وهو الشهيد قائل بلعيد، وجرح وقتل العديد من أفراد العدو، كما أسر ضابط فرنسي، ومن الذين شاركوا في هذه العملية السادة: نور الدين مَنّاني، الحاج إبراهيم خَبَّاش، السايب بولرباح، الحاج بلقاسم مستاوي، حَمّة بن أحمد لعذاوري، عبد الحميد القنطري<sup>(39)</sup>.

**3- هجوم الشَّقة قرب أوماش:** يوم 25 ماي 1956 بإشراف الشهيد نور الدين مَنّاني، والشهيد السايب بولرباح والشهيد محمد شعباني والمجاهد أحمد خبزي، وقد أسفر الهجوم عن حرق عتاد الشركة الفرنسية، وقتل اثني عشر من المستوطنين الفرنسيين<sup>(40)</sup>.

**4- عملية فدائية بقلب مدينة بسكرة:** بتاريخ 28 جويلية 1956 و قام حفناوي علوي رفقة ثلاثة من المجاهدين بشارع الحكيم سعدان حاليا بالهجوم على جيب عسكري فرنسي، كان على متنه ضابط ومجموعة من الجنود، وقتلوه<sup>(41)</sup>. وكرد فعل قامت القوات الفرنسية بارتكاب مجزرة الأحد الأسود الشهيرة، يوم 29 جويلية 1956 ضد المدنيين العزل من أبناء بسكرة بوسط المدينة والأحياء المحيطة به، كساحة الحرية مقابل فندق بالاص سابقا (دار الثقافة أحمد رضا حوحو حاليا)، سوق الحشيش، رأس القرية وحول تمثال الكاردينال لافيغري مقابل محكمة بسكرة سابقا... وغيرها من

الشوارع والأحياء، وقد أسفرت هذه المجزرة المرّوعة عن استشهاد أكثر من (300 مدني) بشهادة ضابط فرنسي.

**5- كمين طولقة** بتاريخ 31 أوت 1956، نصّب أفراد من جيش التحرير الوطني برحبة الجنازة بطولقة أدى إلى مقتل العديد من أفراد العدو، كما استشهاد بن سالم رابح، وجرح المجاهد علي قوجيل<sup>(42)</sup>.

**6- كمين بين طولقة وبرج بن عزوز:** خلال شهر جويلية 1957 نصّب المجاهد رابح تينة، على الطريق الرابط بين طولقة وبرج بن عزوز، وقد استهدف الكمين الحاكم العسكري (جونيمي) الشهير محليا باسم (بوشارب) الذي ارتكب العديد من الجرائم في حق السكان العزل.

**7- معركة شعبة التركي بين لوطاية والحاجب:** 30 أوت 1957، بقيادة المساعد علوي حفناوي، ومجموعة من المجاهدين حيث مات، فتسلّم قيادة المنطقة سي الحواس (40 قطعة سلاح) قبل المعركة جيء بها من تونس في دورية للمجاهد محمد رويّنة (المدعو قنتار)، فيما عسّكر الغزاة في مكان غير بعيد عن المجاهدين، وكانت قواتهم تفوق 600 عسكري، مدعّمة بأسراب من الطائرات وأعداد من المدرّعات والعربات المجنزرة، بينما لم يزد عدد مجاهدينا عن 200 مجاهد. دامت المعركة من الساعة السادسة صباحاً إلى غاية المساء، ونتج عنها قتل ما يربو عن (400 عسكري فرنسي) وإسقاط طائرة عمودية كان يقودها كولونيل، كما تم إسقاط طائرتين حربيتين. وبالنسبة للمجاهدين فقد استشهاد منهم (64) وأسر (03)، كما فقد لهم (16 مجاهداً)، استناداً إلى تقرير لمنظمة المجاهدين ببسكرة.

**8- كمين بين طولقة وبرج بن عزوز** جوان 1958 نصّب المجاهدان رابح تينة وعبد الحميد عمري رفقة مجموعة من المجاهدين بين البرج وطولقة، إلا أنّ العدو اكتشف الكمين وحاصر المجاهدين بقوات ضخمة أتت من بسكرة، مما أدى إلى وقوع اشتباك، وبعد عودة المجاهدين إلى برج بن عزوز استشهاد بوزيد فكرون رئيس الفدائيين، إلى جانب رئيس اللجنة المدنية بالبرج قويدر الطاهر، خلال عملية تمشيط<sup>(43)</sup>.

مما سبق يمكن أن نلخص إلى أن منطقة الزيبان كان لها دور مهم أثناء الثورة التحريرية سواء من ناحية التسليح أو من ناحية العمليات العسكرية والكمائن، رافضين بذلك التواجد الاستعماري ومؤمنين بالكفاح المسلح لتحقيق الاستقلال.

### خامساً: مساهمة واحة شتمة في الثورة التحريرية

خضعت شتمة كغيرها من مناطق الزيبان لنفوذ الاحتلال الفرنسي وسلطة بوعزيز بن قانة، الذي عُين بناء على القرار الفرنسي الصادر يوم 30 ديسمبر 1838 في منصب شيخ العرب، لإدارة المدن والقبائل التالية: (بسكرة المدينة وضواحيها، فلياش، شتمة، سيدي عقبة، أوماش، بوشقرون، ليشانة، الزعاطشة، فرفار، البرج، ليوة، الصحيرة، امخادمة، أورلال، مليلي، بيقو، قرطبة، القنطرة وقبائل أخرى<sup>(44)</sup>).

وخلال فترة نشاط الحركة الوطنية كان مناضلو المنطقة تابعين لحزب الشعب، وبعد اندلاع الثورة التحق عدد من المجاهدين بالاجتماع التحضيري للقاتح نوفمبر منهم: الصادق منصري،

كشيده محمد، أحمد مرابط، خلوط إبراهيم، وذلك تحت إشراف كل من: جوادي نسيب، سناني عبد الحميد وحمود مختار؛ إذ تم تكليفهم بتوزيع بيان الفاتح نوفمبر، أما عن الإجراءات التي اتخذتها السلطات الاستعمارية في ملحقة بسكرة بعد هجمات ليلة أول نوفمبر 1954، فقد أشارت التقارير في مجملها إلى الحالات الاستعجالية، أن من بين تعداد المشاركين في الهجمات ببسكرة كان هناك 16 مجاهداً من شتمة والدروع<sup>(45)</sup>. وكإجراء استعجالي قامت الإدارة الاستعمارية يوم 04 نوفمبر 1954 بتحويل المعلمين الذي يعملون بمدارس الدروع إلى بسكرة، أما الذين يعملون بشتمة فقد فرضت عليهم العودة إلى بسكرة بعد انتهاء عملهم كل ليلة وذلك خوفاً عليهم، كما جمعت الأسلحة من سكان الزيبان<sup>(46)</sup>.

وقد تشكلت اللجنة الأولى المؤقتة بشتمة في شهر ديسمبر 1954 مكونة من السادة: منصري الصادق، كشيده محمد، أحمد مرابطي، خلوط إبراهيم، غرسة عثمان، مصطفى مزهود، غرسة بلقاسم، عروسي عبد المجيد، عروسي الوردني، خالد عبد الحميد، عامرة موسى، بشار أحمد<sup>(47)</sup>؛ إلا أنها لم تدم طويلاً لأنها كشفت من طرف السلطات الاستعمارية في مارس 1955، وزج بأعضائها في السجن ليحكم عليهم بالنفي بالجرف (سطيف) بعد ذلك تأسست اللجنة الثانية التي اجتمعت في أواخر شهر أكتوبر من نفس السنة بمنزل منصري محمد بحضور علي بن مشيش مسؤول الناحية<sup>(48)</sup>.

كما أن واحة شتمة خلال الثورة التحريرية كانت تحتوي على واحد من المراكز الثلاثة للتموين الموجودة في بسكرة، وتحديدًا في مغارة بمكان يسمى (عين بنشلهي) يشرف عليها صالح الفرحي الحداد، حيث يتم أخذ مواد التموين من طرف السيد جودي بوزيان إلى دشرة جمورة بالأوراس، في حين أن واحة شتمة تتحصل على التموين من مركز حارة الواد تحت مسؤولية المجاهدين منصري الصادق وإبراهيم خلوط<sup>(49)</sup>.

بعد مؤتمر الصومام أصبحت شتمة تعرف بالقسم 68 الناحية الأولى بالمنطقة الرابعة بالولاية السادسة (الصحراء)، وبعد اكتشاف اللجنة سنة 1957 حكم على أعضائها بأحكام مختلفة تراوحت بين السجن والإعدام، الذي طبق على المجاهد سبع أحمد أما بن مالك لحسن فقد فرّ إلى جبل أحمد خدو<sup>(50)</sup>، ويذكر المجاهد علي سبع أن قسمة شتمة ساهمت في جمع الاشتراكات المادية من السكان، وكذا المؤن والملابس والأدوية التي كانت تخزن في مخبزة الجيش التي يشرف عليها المجاهد نحوي محمد بمدخل شتمة، حيث كان هذا الأخير يشرف على إرسالها إلى: جبل شيشة مع حدود البرانيس ويسلمها للمجاهد لمكالك عزوز ثم يتم توزيعها في جبل أحمر خدو، جبل لزرق، أما نقاط الاتصال بين المجاهدين فكانت مدخل شتمة وتحديدًا مخبزة الجيش، منطقة حجر البيضاء ومنطقة الرحوات<sup>(51)</sup>.

خلال أوت 1957 تم تشكيل لجنة ثالثة مكونة من: خالد عبد الرحمن رئيساً، سلمي مبارك، لعيمش أحمد (بن يطو) أحمد شتيوي، عميري محمد، سبع السعيد، عروسي محمد الصادق، مودع الهاشمي، وفي 1958 أنشأت السلطات الاستعمارية كئنة عسكرية بشتمة، فتم نقل المجاهدين إلى الجبل الأزرق وجبل أحمر خدو نذكر منهم: علي سبع، عروسي محمد الصادق، عروسي بوبكر،

دقاشي محمد وآخرون، لمواصله نشاطهم الثوري. أما عن النشاط الثوري بقرية الدروع فقد بدأ في 1955م بتكوين اللجنة الأولى برئاسة الشيخ الزبير البشير بمساعدة حشانة محمد ولمكالك بن عزوز، ثم تم الاتصال بمزهود حفناوي من شتمة بمساعدة قوائد لزهارى، وفي 1956م اتصل المسؤول السياسي إسماعيل خليف مع بعض سكان الدروع وعلى رأسهم الشهيد قوائد محمد عباس لشرح مواقف الثورة بمساعدة حميدي عبد المليك وكوّنت لجنة برئاسة قصوري صالح، معنان النوي وعزيز السعيد حتى 1958م، والتي كُشف أمرها وسُجن أفرادها في بسكرة ثم تكونت لجنة أخرى تحت إشراف: قصوري مسعود، حسيني العيد، معنان الشريف، واتفقوا حول كلمة سر بينهم تمثلت في أسماء ولدي رئيسها هما: الصالح إذا كان الجو مناسباً و(محمد) إذا كان الجو متوتراً، وفي أواخر 1958م حوصرت الدروع من طرف المستعمر الفرنسي الذي بنى ثكنة عسكرية بها، فانتقل النشاط السياسي إلى بسكرة وبقيت المجموعة تنشط في سرية تامة<sup>(52)</sup>.

كما تحدث الدكتور فريخ لخميسي أنه في ظل ما حدث في المنطقة الأولى أوراس النمامشة من خلافات أو ما يعرف بأزمة القيادة بعد استشهاد مصطفى بن بولعيد، و تزامنا مع قدوم عميروش آيت حمودة الذي عينته لجنة التنسيق والتنفيذ كمبعوث للتفتيش وتبليغ قرارات مؤتمر الصومام، أصدر قرارا للجنة بسكرة بتوقيف تموين أفواج بسكرة، مما أدى إلى حدوث خلافات بين فوجي سي الحواس وعلي بن مشيش؛ حيث ادعى الثاني أن اللجنة تمون الأول سرًا، فدخلت المنطقة في فترة ضغوطات وخلافات، لكن اللجنة وضحت سبب توقيف التموين ثم استمرت في إمدادهم بالمؤن وسعت إلى عقد اجتماع لإنهاء الخلافات فتم اختيار قرية شتمة لذلك خلال يومي 5 و6 ديسمبر 1956 ثم تم تأجيله ليوم 9 ديسمبر لكن فوج سي الحواس رفض الحضور بسبب تواجد القوات الفرنسية بالقرية لأنها كانت متوجهة الى سيدي عقبة بسبب حادثة مقتل رئيس مكتب لاصاص القبطان الفرنسي لبارق (Lapergue)<sup>(53)</sup>. وكان من المتوقع أن يكون الاجتماع بحضور عميروش إلا أنه بمجرد تواجده على بعد 18 كلم عن قرية شتمة وصلته معلومات بمحاصرة المنطقة من طرف قوات الاحتلال فانسحب<sup>(54)</sup>.

#### سادسا: أهم المعارك والكمائن في منطقة شتمة

نظر لكون قرية شتمة هي إحدى قرى الزيبان التابعة للولاية السادسة ونظرا لموقعها الاستراتيجي والهام للثورة التحريرية، فقد حدثت فيها وفي القرى المحيطة التابعة لها عدة عمليات عسكرية وكمائن باسم الثورة التحريرية ضد الجيش الفرنسي وأعوانه بقيادة مجاهدي المنطقة نذكر منها:

في شهر أبريل 1955م وقع هجوم على مركز للحراسة والدفاع الذاتي بين سريانة وسيدي خليل وكان عدد المجاهدين خمسة تحت قيادة حسوني رمضان وانسحب المجاهدون سالمين غانمين أسلحة الحراس<sup>(55)</sup>. وفي 11 ماي 1955م اختطف القائد خليفة علاوة بشتمة وأعدم في مشونش، وفي أواخر 1955م جاءت أوامر بقطع الأعمدة الكهربائية والهاتف، قامت به مجموعة من المناضلين والمسبلين من شتمة والدروع وسيدي خليل، من بين هؤلاء المناضلين: حميدي علي- بن شوية قويدر-حشانة أحمد- غضاب صالح- قصوري حمة الصغير- مغيري عبد الحفيظ- خالدي عبد الله- عروسي بوبكر-

عروسي بشير- ومراقبة مزهود حفناوي رابح- نطار عباس- ونواجي الصادق<sup>(56)</sup>، ومارس 1956 حدثت هجومات على مراكز العدو في العديد من المناطق والقرى بما في ذلك شتمة بأمر من محمد بن مسعود بلقاسمي<sup>(57)</sup>.

خلال صيف 1957 م ضرب الجيش الفرنسي حصاراً خانقاً على منطقة شتمة، فاجتمع بعض المسبلين وانقسموا إلى فوجين لتقرير ماذا يفعلون، الفوج الأول التقى بغابة (ارقاب) دار عروسي، وحضر صاحب الغابة عروسي محمد الصادق، علي سبع، لعيميش محمد (بن يطو)، نواجي الصادق، عروسي الطيب ومحمد مصطفى...، والفوج الثاني التقى بإسماعيل قادري بالكدية وحضره: أبناء صاحب الدار محمد قادري، الهاشمي قادري، عروسي بوبكر، محمد دقاشي، رابح خالدي، عبد الله خالدي، مختار طالبي، ومجموعة أخرى وتم فيه الاتفاق مع المجموعتين على الالتحاق بإخوانهم المجاهدين في جبل أحمر خدو والجبل الأزرق، وذلك بمساعدة المسؤولين على الناحية، من بينهم: إسماعيل خليل وبن مشيش علي، وعلي سعادة وتم توزيعهم على المناطق التالية: الحدود التونسية، الزاب الغربي وجبل بوكيحل ومنطقة الصحراء<sup>(58)</sup>.

بتاريخ 1958/03/18 م وقع كمين بقم المظمورة (سافل الدروع)، استهدف سيارة نقل البريد، نصبته مجموعة من المجاهدين بقيادة صالح قاضي، وبمشاركة رميضي أحمد بن البار وحسوني محمد بن إبراهيم وهنداوي محمد وعلي وكحيل الصادق وسي الهادي وقواند محمد، وسبع بوبكر وحميدي علي (بومعزة)، قصوري حمة الصغير وفي هذا الكمين تحصل فيه المجاهدون على وثائق هامة عن العدو، وجرح في هذا الكمين أحد المجاهدين.

يوم 1958/03/20 م نصب كمين لقافلة عسكرية في علب العدو قرب الدروع من قبل فوج من المجاهدين، تكبد فيه العدو خسائر في الأرواح والعتاد<sup>(59)</sup>.

في 1958/11/15 م وقع اشتباك بين الدروع ومشونش مع العدو وشاركت فيه مجموعة من المجاهدين بقيادة أحمد بن إبراهيم رفقة مزياني محمد بن عمار، ودام ساعتين خلفاً خسائر جسيمة في صفوف العدو، ولكن بعد تدخل المروحيات الفرنسية تمكنت من تتبع مسارهم وملاحقتهم، فاستشهد سبعة منهم وتم أسر عمر قسمية، وهم: حميدي عبد الملوك، معنان سلامي، محمد بن قويدر وثلاثة مجهولين.

في شهر ديسمبر 1957 م تم حرق شاحنة شيخ الدروع من طرف فوج من المجاهدين بقيادة صالح قاضي وفي الشهر نفسه قام مجموعة من المجاهدين باختطاف رئيس بلدية شتمة والدروع، وعدد آخر من الأعوان من بينهم امرأتان بتاريخ 1958/03/08 م، كما تم اعتراض سيارة نقل البريد قرب الدروع والاستيلاء على وثائق هامة تحمل معلومات سرية بعد تصريح سائقها بذلك.

في شهر مارس 1959 م بقيادة المجاهدين أحمد منصور وعلي وعبد الله كحيل وعدد من المسبلين منهم، وكان دقاشي محمد لخضر سادسهم وعبد الحفيظ مغيري، وقد نصبوا لغماً قرب شتمة وتم تفجيرها في سيارة (ج، م، س) وهلك جميع ركابها ولم ينج منهم أحد.

خلال شهر جانفي 1958 م، نُفذ أمر بقتل اثنين من الخونة في دشرة شتمة، وقام بالعملية الشهيد عروسي بشير (طروسة).

في شهر ماي 1959 م نصب لغمان في (علب النصاري) بالدروع فانفجر أحدهما تحت شاحنة عسكرية فهلك جميع ركابها، أما اللغم الثاني فحدث به خلل ولم ينفجر فلما حاول المجاهدون إصلاحه انفجر فيه فسقط شهيدا، بعد إصابات خطيرة في جسمه وهو المسمى أحمد مصمودي.

بتاريخ 1959/11/21م على العاشرة ليلا بواد القهوة بالدروع وقع كمين للعدو بقيادة الصالح قاقي، والسعيد باشا ومحمد عريوات وبشير عروسي (طروسة)، ومحمد قواند، وكانوا في مهمة سياسية مكلفين بها، مع مواطني الدروع وسيدي خليل، حيث وضعت حراسة المجاهدين والمناضلين كميناً يترقبون حركات العدو، وتبادلوا معه طلقات النار دقائق، لحين انسحاب المجاهدين على حافة الوادي، وأثناء الانسحاب انزلق العريف الأول السعيد باشا، الذي أصيب بانكسار في فخذه، ولكن بفضل حيوية المجاهدين ونشاطهم استطاعوا إنقاذه والابتعاد به عن مكان الكمين، كما أصيب المجاهد محمد عريوات، أما خسائر العدو فكانت مجهولة<sup>(60)</sup>.

تعد هذه لمحة عن أهم المعارك والكمائن التي شارك فيها مجاهدو المنطقة أثناء الثورة التحريرية، بحكم موقعها الاستراتيجي كهزمة وصل بين بسكرة والأوراس وصولاً إلى مشونش وبنيان وغسيرة، وهذا يدل على التفاف الشعب الجزائري بكل أطيافه وقراه حول جبهة التحرير والثورة المباركة وسكان شتمة جزء من هذا الشعب.

#### الخاتمة:

مما سبق نخلص إلى:

- إن واحات الزيبان كانت حاضرة في الحركة الوطنية والثورة التحريرية وساهمت فيها مسخرة لذلك كل الإمكانيات المادية والبشرية والاقتصادية على غرار باقي مناطق الوطن.
- إن منطقة شتمة، تعتبر إحدى واحات الزيبان ذات إمكانيات اقتصادية هامة استمدتها من غابات النخيل، والمياه الجوفية الهائلة بها، بالإضافة إلى العديد من العيون المالحة والعذبة، كما أهلها موقعها الاستراتيجي لتبوء مكانة هامة من الناحية التجارية، حيث كان بها العديد من الأسواق.
- تحتل واحة الزيبان مكانة استراتيجية لكونها همزة وصل بين بسكرة والأوراس أثناء الثورة التحريرية، إذ التحقت بها منذ الوهلة الأولى فكانت مركزاً هاماً لجمع الأسلحة والتموين والأدوية والألبسة ونقطة اتصال بين المناطق.
- على غرار غالبية الشعب الجزائري لقد انخرط العديد من سكان شتمة في الثورة التحريرية ودعموها، وشارك مجاهدوها في العديد من المعارك والكمائن، كما قدمت العديد من الشهداء بلغ عددهم حوالي 63 شهيدا يتقدمهم حيواني مكي سنة 1956 وآخرهم عروسي الطيب ومعنان عمار وقواند محمد في 1961.

## قائمة المصادر والمراجع

### أولاً/ الوثائق:

- 1- التقرير الجهوي لولايات الجنوب، المنظمة الوطنية للمجاهدين، الملتقى الوطني الثاني لكتابة تاريخ الثورة، مج 2، ج2، قطاع الإعلام والثقافة والتكوين، الجزائر، 1984م.
- 2- المنظمة الوطنية للمجاهدين، أحداث الثورة التحريرية التقرير الجهوي لأحداث الثورة التحريرية 1959-1962، ج1، الملتقى الوطني الرابع لتسجيل أحداث الثورة التحريرية من فاتح جانفي 1959- إلى 1962/07/5، حزب جبهة التحرير الوطني.
- 3- السجل الأم لعقود البلاد (الألقاب)، شهادة ميلاد رقم: 1732، مصلحة الحالة المدنية، بلدية شتمة، 1930.
- 4- السجل الأم لعقود البلاد (الألقاب)، شهادة ميلاد رقم: 2134، مصلحة الحالة المدنية، بلدية شتمة، 1930.
- 5- السجل الأم لعقود البلاد (الألقاب)، شهادة ميلاد رقم: 1563، مصلحة الحالة المدنية، بلدية شتمة، 1930.
- 6- السجل الأم لعقود البلاد (الألقاب)، شهادة ميلاد رقم 2094، مصلحة الحالة المدنية، بلدية شتمة، 1930.
- 7- السجل الأم لعقود البلاد (الألقاب)، شهادة ميلاد رقم: 2618، مصلحة الحالة المدنية، بلدية شتمة، 1930.
- 8- السجل الأم لعقود البلاد (الألقاب)، شهادة ميلاد رقم: 2157، مصلحة الحالة المدنية، بلدية شتمة، 1930.
- 9- السجل الأم لعقود البلاد (الألقاب)، شهادة ميلاد رقم: 415، مصلحة الحالة المدنية، بلدية شتمة، 1930.
- 10- السجل الأم لعقود البلاد (الألقاب)، شهادة ميلاد رقم: 209، مصلحة الحالة المدنية، بلدية شتمة، 1930.

### ثانياً/ لمقابلات الشخصية:

- 11- مقابلة مع المجاهد سبع، بمقر قسمة شتمة، يوم: 2019/3/2، على الساعة العاشرة صباحاً.

### ثالثاً/ الكتب:

#### أ- باللغة العربية

- 12- زوزو عبد الحميد، الأوراس إبان فترة الاستعمار الفرنسي، ج1، تر: مسعود حاج مسعود، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2005م.
- 13- عبد الحليم صيد، أبحاث في تاريخ زيبان بسكرة، (د ب ن)، 2000م.
- 14- عروسي محمد لخضر، شتمة تاريخ وعراقة، طبعة خاصة، بلدية شتمة، بمناسبة الذكرى لاندلاع الثورة التحريرية، 2014م.
- 15- ليون الإفريقي، وصف إفريقيا، ج 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983م.
- 16- مسعود مزهودي، تاريخ بلاد الزاب، ملتقى تاريخ بلاد الزاب، مديرية المجاهدين لولاية بسكرة، 1989م.
- 17- عبد الحليم صيد، أبحاث في تاريخ زيبان بسكرة، (د ب ن)، 2000م.
- 18- محمد حسن زغدي، شخصيات نموذجية في المقاومة والإصلاح والحركة الوطنية والثورة التحريرية، ط 1، منشورات الحي الجزائر، 2009م.
- 19- العمامرة سعد العوامر الجيلاني، شهداء الحركة التحريرية لوادي سوف، مطبعة النخلة، وزريعة، الجزائر، (د ت).
- 20- فريخ لخميسي، العقيد سي الحواس مسيرة قائد الولاية السادسة (1923-1959)، دار جسور للنشر و التوزيع، الجزائر، 2013م.
- 21- قاسم سليمان، التاريخ السياسي والعسكري للولاية السادسة (1956-1962)، دار الخلدونية، الجزائر، 2017م.
- 22- شرفي عاشور، قاموس الثورة الجزائرية (1954-1962)، ترجمة: عام مختار، دار القصبية للنشر، 2007، الجزائر.

#### ب- باللغة الأجنبية

- 23- GEORGES ROLLAND, Hydrologie Sahara Algérien «Texte extrait des documents relatifs à l'Émission De LAGHOUAT - ELGOLEA - OUARGLA - BLSKRA», ministère des travaux publics (rapport hydrologique), Paris.
- 24- Jacob de neufville, Note au crayon sur L'Algérie, présenté par : la société de géographie commerciale de paris, imprimerie chaix, Paris, 1889, p11.



- 25- L. Marcassin, les eaux artésiennes dans la région de biskra, Revue des cultures coloniales, bureaux de la culture coloniales, Paris, 1897.
- 26- L.Ch FERAUD, Notes historiques sur la province de Constantine - les Ben - Djellab, sultans de Touggourt ; in Revue africaine, N° 23, 1879.
- 27- L'ABBE Jean Hurabielle, Au pays du bleu –biskra et les oasis environnantes, Augustin challamel éditeur, Paris, 1899, p119.

#### رابعاً: المقالات والملتقيات

- 28- بولطيف لخصر، "هجمات ليلة الفاتح من نوفمبر 1954 مجموعة مدينة شهادات ووثائق"، مجلة عصور، المجلد 7، ع01، مخبر البحث التاريخي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، 2008/06/30.
- 29- فريخ لخميسي، "النشاط السياسي لحزب الشعب الجزائري في الزيبان (1937-1954)، المجلة التاريخية الجزائرية، ع1، مخبر الدراسات والبحث في الثورة الجزائرية، جامعة المسيلة، 2021.
- 30- قن محمد، التسليح في الولاية السادسة المنطقة الثالثة، الناحية الثانية، أعمال الملتقى الوطني حول الثورة الجزائرية وإشكالية التسليح بين الطموح والواقع، يومي 14-15 فيفري 2018، منشورات مخبر الدراسات والبحث في الثورة الجزائرية رقم03، جامعة محمد بوضياف، المسيلة.

#### خامساً: الأطروحات الجامعية

- 31- خليفة عبد القادر، الهياكل الاجتماعية والتحويلات المجالية في حي النزلة تقرت، مقاربة أنثروبولوجية للهياكل الاجتماعية والأسرية وتحويلات المجال في واحة من الجنوب الشرقي الجزائري، (النزلة - مدينة تقرت)، مذكرة ماجستير في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2003/2002م.
- 32- لخميسي فريخ، الثورة الجزائرية في منطقة الزيبان (إرهاصاتها ومسارها) 1914-1956، أطروحة دكتوراه في التاريخ، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر، 2017/2016م.
- 33- Boualem Remini, The water sharing system in the zibans, Part 1: case of chetma oasis le systeme de partage des eaux dans les zibans partie 1: cas de l'oasis de chetma, Department of Water Sciences and Environmental, Faculty of Technology, Université of Blida 1, Algeria, 2021.

#### سادساً: المواقع الإلكترونية

- 34- فوزي مصمودي، "بطولات في ربوع الزيبان معارك، عمليات وكمانن ملحمة نوفمبر 1954 بولاية بسكرة"، الحلقة الأولى الجمعة 20 مارس 2020م، الشعب أونلاين تمت زيارة الموقع يوم 2023/01/27م، على الساعة 17.00، متاحة على الرابط:

<http://www.ech-chaab.com/ar/مقالات/مساهمات/item/145789-ملحمة-وكمانن-ملحمة-1954-بولاية-بسكرة.html>

#### الهوامش:

- (1) محمد أوجرتي، أسرة بن قانة ومكانتها السياسية والاجتماعية خلال العهد العثماني، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث، قسم التاريخ، جامعة قسنطينة، 2005/2004م، ص ص 8-9.
- (2) ليون الإفريقي، وصف إفريقيا، ج 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983م، ص ص 137-138.
- (3) مسعود مزهودي، تاريخ بلاد الزاب، ملتقى تاريخ بلاد الزاب، مديرية المجاهدين لولاية بسكرة، 1989، ص3.
- (4) عبد الحليم صيد، أبحاث في تاريخ زيبان بسكرة، (د د ن)، (د ب ن)، 2000، ص6.
- (5) لخميسي فريخ، الثورة الجزائرية في منطقة الزيبان (إرهاصاتها ومسارها) 1914-1956، أطروحة دكتوراه في التاريخ، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر، 2017/2016م، ص20.
- (6) يقع شرق مدينة بسكرة في الصحراء على الجهة الجنوبية من أقدام سلسلة القروي سفوح سلسلة جبال الأوراس على امتداد 80 كلم، يمتد من غرب وادي بسكرة إلى وادي العرب شرقاً، ومن المنحدرات الجنوبية بجبال الأوراس شمالاً إلى شط ملغيغ جنوباً، وبذلك يتبع على مساحة تقدر بحوالي 243635 هكتار. ينظر: لخميسي فريخ، الثورة الجزائرية في منطقة الزيبان (إرهاصاتها ومسارها) 1914-1956، (م.ن)، ص22.

- (7) لخميسي فريخ، الثورة الجزائرية في منطقة الزيبان (إرهاصات ومسارها) 1914-1956، (م.ن)، ص29.
- (8) عروسي محمد لخضر، شتمة تاريخ وعراق، طبعة خاصة، بلدية شتمة، بمناسبة الذكرى لاندلاع الثورة التحريرية، 2014، ص10.
- (9) عروسي محمد لخضر، شتمة تاريخ وعراق، (م.ن)، ص 11.
- (10) L'ABBE Jean Hurabielle, Au pays du bleu –biskra et les oasis environnantes, Augustin challamel éditeur , Paris, 1899, p119.
- (11) مقابلة مع المجاهد سبع، بمقر قسمة شتمة، يوم: 2019/3/2، على الساعة العاشرة صباحا.
- (12) L .Marcassin, les eaux artésiennes dans la région de biskra, Revue des culture coloniales, bureaux de la culture coloniales, Paris, 1897, p20.
- (13) عروسي محمد لخضر، شتمة تاريخ وعراق، (م.س)، ص10.
- (14) GEORGES ROLLAND, Hydrologie Sahara Algérien « Texte extrait des documents relatifs ission De LAGHOuat - ELGOLEA - OUARGLA - BLSKRA», ministère des travaux publics (rapport hydrologique),Paris,p123.
- (15) السجل الأم لعقود البلاد (الألقاب)، شهادة رقم: 1732، مصلحة الحالة المدنية، بلدية شتمة، 1930، ص 44.
- (16) السجل الأم لعقود البلاد (الألقاب)، شهادة ميلاد رقم: 2134، مصلحة الحالة المدنية، بلدية شتمة، 1930، ص 54.
- (17) السجل الأم لعقود البلاد (الألقاب)، شهادة ميلاد رقم: 1563، مصلحة الحالة المدنية، بلدية شتمة، 1930، ص 40.
- (18) السجل الأم لعقود البلاد (الألقاب)، شهادة ميلاد رقم 2094، مصلحة الحالة المدنية، بلدية شتمة، 1930، ص 53.
- (19) السجل الأم لعقود البلاد (الألقاب)، شهادة ميلاد رقم: 2618، مصلحة الحالة المدنية، بلدية شتمة، 1930، ص66.
- (20) السجل الأم لعقود البلاد (الألقاب)، شهادة ميلاد رقم: 2157، مصلحة الحالة المدنية، بلدية شتمة، 1930، ص 54.
- (21) السجل الأم لعقود البلاد (الألقاب)، شهادة ميلاد رقم: 415، مصلحة الحالة المدنية، بلدية شتمة، 1930، ص 11.
- (22) السجل الأم لعقود البلاد (الألقاب)، شهادة ميلاد رقم: 209، مصلحة الحالة المدنية، بلدية شتمة، 1930، ص 54.
- (23) هم القادمين من صحراء وادي ريغ يتميزون بغرس الحشان أي الجبار (براعم النخيل) فكان رجال الحشان تعني رجال الجبار لحشاشنة هم السكان الأصليين في القصور، وهم ليسوا أصلا واحدا ولا نسبا ولا عرقا كما يعتبرهم البعض فالكلمة "حشاشنة" هي صفة لحرفة الفلاحة وغراسه النخيل، لأن " الحشاشنة " في لغة أهل المنطقة تعني فسيلة النخيل، ورجال الحشان هم الذين زرعو النخيل في وادي ريغ وبهذا أطلق عليهم اسم رجال الحشان أو الحشاشنة... للاستزادة ينظر:
- L.Ch FERAUD, Notes historiques sur la province de Constantine - les Ben – Djellab, sultans de Touggourt; in Revue africaine ,N° 23, 1879. p 59-60
- (24) خليفة عبد القادر، الهياكل الاجتماعية والتحويلات المجالية في حي النزلة تقرت، مقارنة أنثروبولوجية للهياكل الاجتماعية والأسرية وتحويلات المجال في واحة من الجنوب الشرقي الجزائري، (النزلة - مدينة تقرت)، مذكرة ماجستير في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2003/2002، ص88.
- (25) Jacob de neufville, Note aux crayons sur L'Algérie, présenté par : la société de géographié commerciale de paris, imprimerie chaix, Paris, 1889, p11.
- (26) Jean-Paul Bord, Cartographie de l'utilisation du sol dans l'Est algérien: essai de zonage agricole, Géographie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 1981. Français, p218.
- (27) L'ABBE Jean Hurabielle , Note aux crayon sur L'Algérie, OP. cit, p120.
- (28) لخميسي فريخ، "النشاط السياسي لحزب الشعب الجزائري في الزيبان (1937-1954)، المجلة التاريخية الجزائرية، 1ع، مخبر الدراسات والبحث في الثورة الجزائرية، جامعة المسيلة، 2021، ص 592-593
- (29) محمد حسن زغدي، شخصيات نموذجية في المقاومة والإصلاح والحركة الوطنية والثورة التحريرية، ط1، منشورات الحي الجزائر، 2009، ص ص 109، 111.
- (30) سعد العمامرة، الجيلاني العوامر، شهداء الحركة التحريرية لوادي سوف، مطبعة النخلة، وزريعة، الجزائر، (د ت)، ص30.
- (31) محمد حسن زغدي، شخصيات نموذجية في المقاومة والإصلاح والحركة الوطنية والثورة التحريرية، (م.س)، ص ص 105، 106.
- (32) المنظمة الوطنية للمجاهدين، أحداث الثورة التحريرية التقرير الجهوي لأحداث الثورة التحريرية 1959-1962، ج1، الملتقى الوطني الرابع لتسجيل أحداث الثورة التحريرية من فاتح جانفي 1959- إلى 1962/07/5، حزب جبهة التحرير الوطني، ص7.
- (33) لخميسي فريخ، العقيد سي الحواس مسيرة قائد الولاية السادسة (1923- 1959)، دار جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013، ص 410-409

- (34) فوزي مصمودي، "بطولات في ربوع الزيبان معارك، عمليات وكمانن ملحمة نوفمبر 1954 بولاية بسكرة"، الحلقة الأولى الجمعة 20 مارس 2020، الشعب أونلاين تمت زيارة الموقع يوم 2023/01/27- على الساعة 17.00، متاحة على الرابط: <http://www.ech-chaab.com/ar/أعمدة-ومقالات/مساهمات/item/145789-1954-ملحمة-نوفمبر-وكمانن-عمليات-ومقالات/مساهمات/html?بوولاية-بسكرة>
- (35) لخضر بولطيف، هجمات ليلة الفاتح من نوفمبر 1954 مجموعة مدينة شهادات ووثائق، مجلة عصور، المجلد 7، ع1، مخبر البحث التاريخي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، 2008/06/30، ص32.
- (36) سليمان قاسم، التاريخ السياسي والعسكري للولاية السادسة (1956-1962)، دار الخلدونية، الجزائر، 2017، ص13. ينظر أيضا: عاشور شرفي، قاموس الثورة الجزائرية (1954-1962)، ترجمة: عام مختار، دار القصبية للنشر، الجزائر، 2007، ص381.
- (37) محمد قن، التسليح في الولاية السادسة المنطقة الثالثة، الناحية الثانية، أعمال الملتقى الوطني حول الثورة الجزائرية وإشكالية التسليح بين الطموح والواقع، يومي 14-15 فيفري 2018، منشورات مخبر الدراسات والبحث في الثورة الجزائرية رقم03، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، ص45-46.
- (38) التقرير الجهوي لولايات الجنوب، المنظمة الوطنية للمجاهدين، الملتقى الوطني الثاني لكتابة تاريخ الثورة، مج 2، ج 2، قطاع الإعلام والثقافة والتكوين، الجزائر، 1984، ص207.
- (39) فوزي مصمودي، بطولات في ربوع الزيبان معارك، عمليات وكمانن ملحمة نوفمبر 1954 بولاية بسكرة، (م.س).
- (40) التقرير الجهوي لولايات الجنوب، (م.س)، ص209.
- (41) فوزي مصمودي، بطولات في ربوع الزيبان معارك، عمليات وكمانن ملحمة نوفمبر 1954 بولاية بسكرة، (م.س).
- (42) التقرير الجهوي لولايات الجنوب، (م.س)، ص181.
- (43) فوزي مصمودي، بطولات في ربوع الزيبان معارك، عمليات وكمانن ملحمة نوفمبر 1954 بولاية بسكرة، (م.س).
- (44) لحميسي فريخ، الثورة الجزائرية في منطقة الزيبان (إرهاصات ومسارها) 1914-1956، (م.س)، ص99.
- (45) لحميسي فريخ، الثورة الجزائرية في منطقة الزيبان (إرهاصات ومسارها) 1914-1956، (م.ن)، ص242. نقلا عن: ANOM 9323/37, (L'Administrateur des Services Civils de l'Algérie chef de la Commune Mixte de Biskra à Monsieur Commandant le Territoire Militaire de Touggourt, Mouvement insurrectionnel du 1er Novembre 1954, Biskra, le 5 Novembre 1954).
- (46) لحميسي فريخ، الثورة الجزائرية في منطقة الزيبان (إرهاصات ومسارها) 1914-1956، (م.ن)، ص243.
- (47) عروسي محمد لخضر، شتمة تاريخ وعراقة، (م.س)، ص14. ينظر أيضا: لحميسي فريخ، الثورة الجزائرية في منطقة الزيبان (إرهاصات ومسارها) 1914-1956، (م.س)، ص257. نقلا عن: ANOM 9323/43-44, (C.R.O. de Biskra L'Administrateur N°982/8, Liste Nominative du Rebelles de Biskra, Biskra le 2 Décembre 1955 L'Administrateur des S.C.A. Bellot Chef de Commune).
- (48) عروسي محمد لخضر، شتمة تاريخ وعراقة، (م.س)، ص14-15.
- (49) لحميسي فريخ، الثورة الجزائرية في منطقة الزيبان (إرهاصات ومسارها) 1914-1956، (م.س)، ص281.
- (50) عروسي محمد لخضر، شتمة تاريخ وعراقة، (م.س)، ص15-16.
- (51) المجاهد سبع علي، المصدر السابق.
- (52) عروسي محمد لخضر، شتمة تاريخ وعراقة، (م.س)، ص16-17.
- (53) لحميسي فريخ، الثورة الجزائرية في منطقة الزيبان (إرهاصات ومسارها) 1914-1956، (م.س)، ص287-289.
- (54) عبد الحميد زوزو، الأوراس إبان فترة الاستعمار الفرنسي، ج1، تر: مسعود حاج مسعود، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2005، ص439.
- (55) التقرير الجهوي لولايات الجنوب، المنظمة الوطنية للمجاهدين، الملتقى الوطني الثاني لكتابة تاريخ الثورة، مج 2، ج 2، قطاع الإعلام والثقافة والتكوين، الجزائر، 1984، ص201.
- (56) التقرير الجهوي لولايات الجنوب، (م.ن)، ص176-177.
- (57) التقرير الجهوي لولايات الجنوب، (م.ن)، ص208.
- (58) المجاهد سبع علي، المصدر السابق.
- (59) عروسي محمد لخضر، شتمة تاريخ وعراقة، (م.ن)، ص23-25.
- (60) عروسي محمد لخضر، شتمة تاريخ وعراقة، (م.ن)، ص26-27.

## تركيبة المحكمة الدستورية في الجزائر: بين التبعية والاستقلالية

### Constitutional Court Composition in Algeria: Between Dependence and Independence

طالب دكتوراه مصباح بوعلي<sup>1</sup> / د/ صليحة بيوش

Saliha BAIOUCH

Mosbah BOUALI

كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة باتنة 1

مخبر الأبحاث والدراسات متعدد التخصصات: القانون والتاريخ والتراث

baiouchsaliha@yahoo.fr

mosbah.bouali@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2023/09/04

تاريخ الإرسال: 2023/05/14

#### الملخص:

يفسر هندسة المؤسس الدستوري لتركيبة المحكمة الدستورية ضمن التعديل الدستوري لسنة 2020 عن طريق الجمع بين أسلوبَي التعيين والانتخاب للأعضاء الاثني عشر (12) من الناحية العضوية، استمرارياً المحافظة على الطبيعة السياسية القضائية للتركيبة، والتي تنبئ على وجود مناصفة غير متكافئة في تشكيلة المحكمة الدستورية تراوحت ما بين التعيين والانتخاب -خصوصاً- بتمثيله للسلطتين؛ السلطة التنفيذية بأربعة (04) أعضاء يعينهم رئيس الجمهورية من بينهم الرئيس، وعضوين منتخبين (02) ممثلين عن السلطة القضائية مع إقصاء تمثيل البرلمان ضمن التشكيلة، ما قد يفضي لتكريس تبعية نسبية على التركيبة، ومن جهة أخرى توجه المؤسس الدستوري لدمقرطة التركيبة عن طريق توسيع دائرة التمثيل بالانتخاب؛ بانتخاب ستة (06) أعضاء من أساتذة القانون الدستوري ممثلين عن الهيئة الناخبة المتخصصة قصد تكريس استقلالية نسبية على التركيبة.

**الكلمات المفتاحية:** المحكمة الدستورية؛ المؤسس الدستوري؛ الانتخاب؛ التعيين؛ التشكيلة.

#### Abstract:

The constitutional engineer's design of the composition of the Constitutional Court in Algeria in the 2020 constitutional amendment was achieved by combining appointment and election methods for the twelve (12) members from an organic perspective, while maintaining the political and judicial nature of the composition. It is predicted that there will be unequal representation in the composition of the Constitutional Court, ranging from appointment to election, especially in terms of representing the two powers; the executive power with four (4) members appointed by the President, including the President himself, and two (2) members elected representing the judiciary, with the exclusion of parliamentary representation in the composition. This may lead to the consolidation of relative subordination in the composition, while on the other hand, the constitutional founder aimed to democratize the composition by expanding representation with the election of six (6) members from constitutional law professors representing the specialized electoral body, in order to establish relative independence in the composition

**Key words:** Constitutional Court is a constitutional founder; Election; appointment; composition

<sup>1</sup>- المرسل المؤلف.

## مقدمة:

يعتبر دستور أول نوفمبر لسنة 2020، أول من استحدث ضمن مؤسسات الرقابة المحكمة الدستورية؛ كمؤسسة دستورية مستقلة مكلفة بضمان احترام الدستور، عن طريق الرقابة على دستورية القوانين، وضبط سير المؤسسات ونشاط السلطات العمومية، وكبديل للمجلس الدستوري حيث تأسى المؤسس الدستوري الجزائري بالنموذج الأوروبي، مفارقا الطبيعة السياسية المحضة في تشكيل وصفا مؤسسة العدالة الدستورية المطبقة في النموذج الفرنسي<sup>1</sup>، والمتمثلة في المجلس الدستوري.

لقد توجه المؤسس الدستوري إلى إحداث مغايرة في صفة وتركيبية المجلس الدستوري باعتباره جهاز سياسي قائم بوظيفة الرقابة السياسية على دستورية القوانين متوجها نحو المحكمة القضائية مع الاحتفاظ ببعض مقومات المجلس الدستوري، وعلى هذا الأساس حاول المؤسس الدستوري الجزائري ضمن تعديل 2020 بغية استدراك نقائص مست العدالة الدستورية التي كان يمثلها المجلس الدستوري في الجزائر بالرغم من التعديل الدستوري لسنة 2016 والمستجدات التي مست تشكيلة المجلس الدستوري آنذاك، ذهب المؤسس الدستوري بموجب التعديل الدستوري لسنة 2020 إلى أبعد من ذلك، من خلال تصحيح ما أغفله في التعديل الدستوري لسنة 2016، وهو ضرورة إناطة مهمة العدالة الدستورية في الجزائر إلى هيئة قضائية مستقلة تدعى "المحكمة الدستورية" كون الرقابة على دستورية القوانين بعدها ومغزاها، مسألة قانونية وعملية قضائية<sup>2</sup>، أين تكمن أهمية هذه الدراسة في البحث عن طبيعة تشكيلة المحكمة الدستورية والتركيز على الجانب العضوي فقط دون الجانب الوظيفي هذا من خلال التطرق إلى كيفية تشكيل أعضاء المحكمة الدستورية والجهات المختصة دستوريا في تولى ذلك، والشروط الواجب توفرها في عضو المحكمة الدستورية والشروط الخاصة برئيس المحكمة الدستورية في ظل التعديل الدستوري لسنة 2020<sup>3</sup>.

إذ تضمن التعديل الدستوري لسنة 2020 في الباب الرابع المعنون بمؤسسات الرقابة إنشاء محكمة دستورية خصها بفصل كامل، والبارز أن المؤسس الدستوري لم يدرجها ضمن الرابع الخاص بالقضاء بالرغم من تسميتها بالمحكمة<sup>4</sup>، ما يلفت النظر في طبيعتها كجهاز قضائي.

والهدف الرئيسي من دراسة تشكيلة المحكمة الدستورية هي معرفة طبيعة تركيبة المحكمة الدستورية من حيث تشكيلتها العضوية دون الخوض في مجال عملها الرقابي - الاختصاص الوظيفي-، وأثر تركيبها العضوية على ممارسة مهامها من حيث استقلاليتها.

ومن ثم، تعين على الباحث طرح الإشكالية البحثية التالية:

ما طبيعة تركيبة المحكمة الدستورية؟ وهل تشكيلتها تؤثر على مدى استقلالية عملها بكل فعالية؟

للإجابة على هذه التساؤلات ارتأينا الاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي من خلال عرضنا للنصوص الدستورية التي تناولت الجانب العضوي للمحكمة الدستورية وتحليلها للوقوف على مدى تأمين المؤسس الدستوري الجزائري لاستقلالية المحكمة الدستورية للقيام بعملها مع الاستعانة بمقاربة منهجية من خلال البحث عن أوجه التوافق والاختلاف بين التعديل الدستوري لسنة 2016 والتعديل الدستوري لسنة 2020.

كما ارتأى الباحث دراسة هذا الموضوع من خلال تقسيمه إلى مبحثين:

**المبحث الأول: المحكمة الدستورية ذات تركيبة سياسية قضائية؛ ملامح التبعية**

**المبحث الثاني: ديمقراطية تركيبية المحكمة الدستورية؛ تأسيس لاستقلالية نسبية**

بمعنى سنعالج الإطار التنظيمي للمحكمة الدستورية، مع بيان مدى استقلاليتها بالنظر إلى تشكيلتها بالاعتماد على استخدام المنهج الوصفي التحليلي من خلال وصف تركيبية المحكمة الدستورية عبر عرض النصوص القانونية المنظمة لها، ثم تحليلها وتفسيرها للوقوف على دلالات التبعية في تشكيلة المحكمة العضوية، من خلال إبراز المظاهر السلبية في التركيبة العضوية للمحكمة الدستورية من جهة، ومن جهة أخرى الوقوف على الدعامات القانونية لملاح الاستقلالية في تشكيلة المحكمة الدستورية كمظهر إيجابي في تركيبيتها.

**المبحث الأول: المحكمة الدستورية ذات تركيبة سياسية قضائية؛ ملامح التبعية**

تعتبر المحكمة الدستورية من الناحية العضوية نقطة الارتكاز المحورية في تكوينها كمؤسسة دستورية مستقلة ذات طبيعة قضائية بالنظر إلى تسميتها "بالمحكمة" كصفة ملازمة لها، وكذلك من حيث اختصاصها الوظيفي المكلفة بالرقابة القضائية على دستورية القوانين، لكن من زاوية أخرى يمكن القول أنها ذات طبيعة سياسية بالنظر إلى تشكيلة ونمط اختيار أعضائها.

فالمؤسس الدستوري الجزائري قد أورد في التعديل الدستوري لسنة 2020 العديد من الأحكام الخاصة بتشكيلة المحكمة الدستورية التي تؤمن استقلاليتها وتضمن حيادها<sup>5</sup>.

لكن هذه التعديلات لم تنف عنها الطبيعة السياسية، بدءا من احتفاظ المؤسس الدستوري ببعض خصائص تركيبية المجلس الدستوري في التعديل الدستوري لسنة 2016.

**فمن الناحية العددية،** عدد أعضاء المجلس الدستوري مقدر باثني عشر عضوا طبقا لنص المادة 183 من التعديل الدستوري لسنة 2016: (يتكوّن المجلس الدستوري من اثني عشر (21) عضوا: أربعة (4) أعضاء من بينهم رئيس المجلس ونائب رئيس المجلس يعيّنهم رئيس الجمهورية، واثنتان (2) ينتخبهما المجلس الشعبي الوطني، واثنتان (2) ينتخبهما مجلس الأمة، واثنتان (2) تنتخبهما المحكمة العليا واثنتان (2) ينتخبهما مجلس الدولة في حالة تعادل الأصوات بين أعضاء المجلس الدستوري، يكون صوت رئيسه مرجحا)<sup>6</sup>.

تقابلها نص المادة 186 من التعديل الدستوري لسنة 2020 (تتشكل المحكمة الدستورية من اثني عشر (12) عضوا:

- أربعة (4) أعضاء يعينهم رئيس الجمهورية من بينهم رئيس المحكمة.  
- عضو واحد (1) تنتخبه المحكمة العليا من بين أعضائها، وعضو واحد (1) ينتخبه مجلس الدولة من بين أعضائه.

- ستة (6) أعضاء ينتخبون بالاقتراع من أساتذة القانون الدستوري.  
يحدد رئيس الجمهورية شروط وكيفيات انتخاب هؤلاء الأعضاء. يؤدي أعضاء المحكمة الدستورية، قبل مباشرة مهامهم، اليمين أمام الرئيس الأول للمحكمة العليا.  
من الملاحظ أنه من الناحية العددية لتركيب المحكمة الدستورية لم يتغير عدد أعضاء المحكمة الدستورية طبقا لنص المادة 186 من التعديل الدستوري لسنة 2020 مع عدد أعضاء المجلس الدستوري حسب دستور 2016.

أما من الناحية التمثيلية، لاتزال موازين تقاسم القوى بين السلطات يشهد عدم توازن لاسيما بقاء هيمنة السلطة التنفيذية على تشكيلة المحكمة الدستورية بالنظر إلى حجم عددها وحجم تواجدتها وتمركزها في المراكز الممتازة في تشكيلة المحكمة الدستورية، كونها تكرر التبعية والخضوع تجاه السلطة التنفيذية، ويظهر ذلك من خلال تقليص تمثيل عدد أعضاء السلطة القضائية، وإقصاء تمثيل السلطة التشريعية، علاوة على ذلك، استمرارية تدخل رئيس الجمهورية في تعيين وانتخاب أعضاء المحكمة الدستورية سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، إلا والسلطة التنفيذية تتمركز في تركيبة المحكمة الدستورية.

وبناء على ما سبق، وزع نصف أعضاء المحكمة الدستورية على تمثيل سلطتين هما السلطة التنفيذية عن طريق التعيين (مطلب أول)، والسلطة القضائية عن طريق الانتخاب (مطلب ثان).

#### المطلب الأول: تمثيل السلطة التنفيذية عن طريق التعيين

عند صياغته للأحكام المتعلقة بالمحكمة الدستورية نظم المؤسس الدستوري الجزائري بموجب نص المادة 186 تشكيلة المحكمة الدستورية، وحدد تعدادها وآليات تركيبها.

حيث نصت المادة 186 من الدستور الحالي على أنه: (تتشكل المحكمة الدستورية من اثني عشر عضوا: أربعة (4) أعضاء يعينهم رئيس الجمهورية من بينهم رئيس المحكمة)<sup>7</sup>.

يتضح من نص المادة 186 من الدستور المذكورة أعلاه، أن المؤسس الدستوري الجزائري قد وافق السياق المغربي؛ الدستور التونسي (المادة 118، 2014)، والدستور المغربي (المادة 130، 2011)<sup>8</sup> من حيث عدد أعضاء المحكمة الدستورية.

كما تجدر الإشارة؛ إلى أن المؤسس الدستوري الجزائري قد حرص على الاحتفاظ بالحق الرئاسي لرئيس الجمهورية في تعيين أربعة (4) أعضاء من بينهم رئيس المحكمة طبقا لنص المادة 188 من الدستور بقولها: (يعين رئيس الجمهورية رئيس المحكمة الدستورية لعهددة واحدة مدتها ست (06) سنوات، على أن تتوفر فيه الشروط المنصوص عليها في المادة 87 من الدستور باستثناء شرط السن. يضطلع أعضاء المحكمة الدستورية بمهامهم مرة واحدة مدتها ست (06) سنوات، ويجدد نصف أعضاء المحكمة (الدستورية).

بالرجوع إلى نص المادة 87 من الدستور فهي تنص على الشروط الواجب توافرها في رئيس الجمهورية بقولها: (يشترط في المترشح لرئاسة الجمهورية أن: ...). ومن ثم، يمكن أن يفسر ذلك للصفة الدستورية الممتازة التي يحظى بها رئيس المحكمة الدستورية بموجب (الفقرة 07 من المادة 94 من التعديل الدستوري 2020) أي من ناحية مكانته الدستورية كونه قد يضطلع بمهام رئيس الجمهورية بصفة رئيس الدولة حال حصول واجتماع المانع لرئيس الجمهورية ورئيس مجلس الأمة من ممارسة مهامهما طبقا لنص المادة 94 من الدستور، على غرار عمله المكلف به على مستوى المحكمة الدستورية اعتبارا من أن له صوتا مرجحا في حالة التساوي في عدد الأصوات طبقا لنص المادة 197 من التعديل الدستوري 2020<sup>9</sup> (تتخذ قرارات المحكمة الدستورية بأغلبية أعضائها الحاضرين، وفي حالة تساوي عدد الأصوات يكون صوت الرئيس مرجحا. تتخذ القرارات المتعلقة برقابة القوانين العضوية بالأغلبية المطلقة لأعضائها).

فحبذا، لو ترك المؤسس الدستوري رئاسة المحكمة الدستورية عن طريق الانتخاب أعضاء المحكمة الدستورية بدلا من التعيين المفضي حسب التقاليد الإدارية أن التعيين يقابله الولاء والتبعية، بل إن الأسلوب الانتخابي في اختيار رئيس المحكمة الدستورية ليس بالجديد على المؤسس الدستوري الجزائري فقد ورد في دستور 1963 كآلية لتأسيس المجلس الدستوري آنذاك، حيث نصت المادة 02/63 (ينتخب أعضاء المجلس الدستوري رئيسهم الذي له صوت مرجح)، وهذا لا يتعارض مع نص المادة 84 من الدستور اعتبارا من أن رئيس الجمهورية يحمي الدستور ويسهر على احترامه، فإن عمل المحكمة الدستورية كمؤسسة دستورية مستقلة مكافة بضمان احترام الدستور أي الرقابة على مدى دستورية المعاهدات والقوانين والأوامر والتنظيمات.

كما يلاحظ أيضا، أن المؤسس الدستوري في التعديل الدستوري لسنة 2020 قد تولى عن منح رئيس الجمهورية صلاحية تعيين نائب الرئيس من بين الأعضاء الأربعة، ومع ذلك تبقى الضمانات التي تكرر الاستقلالية الفعلية لأعضائها نسبية في ظل تدخل رئيس الجمهورية في تعيين معظمهم فعليا أو حكما.



## المطلب الثاني: تمثيل السلطة القضائية عن طريق الانتخاب

نصت المادة 186 من التعديل الدستوري لسنة 2020 (تتشكل المحكمة الدستورية من اثني عشر (12) عضواً:

- أربعة (4) أعضاء يعينهم رئيس الجمهورية من بينهم رئيس المحكمة.  
- عضو واحد (1) تنتخبه المحكمة العليا من بين أعضائها، وعضو واحد (1) ينتخبه مجلس الدولة من بين أعضائه).

تشير نص المادة 02/186 من التعديل الدستوري لسنة 2020 الفقرة الثانية منها أن المؤسس الدستوري منح للسلطة القضائية في الجزائر حق التمثيل في المحكمة الدستورية بعضوين (02) من أعضائها، هؤلاء الأعضاء يتم انتخابهم من قبل اثنتين من أعلى جهات القضاء في البلاد، وهما المحكمة العليا ومجلس الدولة.

هذه الخطوة تهدف إلى تعزيز دور السلطة القضائية في النظام القانوني من خلال منحها تمثيلاً مباشراً في المحكمة الدستورية. هذا يشجع على تحقيق توازن أكبر بين السلطات الرئيسية في الدولة.

كما تجدر الإشارة، أن تمثيل السلطة القضائية في المحكمة الدستورية يتم بالمنصفة بين المحكمة العليا ومجلس الدولة، هذا يعكس رغبة في تحقيق توازن وعدالة في العملية.

كما يلاحظ أيضاً أن المؤسس الدستوري قد قلص من عضوية تمثيل السلطة القضائية ضمن تشكيلة المحكمة الدستورية مقارنة بالدستور السابق (دستور 2016)، حيث كان الدستور السابق يمنح السلطة القضائية أربعة أعضاء في تشكيلة المجلس الدستوري.

بشكل عام، يمكن القول إن هذا النص يهدف إلى تحسين دور السلطة القضائية في الجزائر وضمان توازن أكبر بين السلطات في النظام السياسي.

إلا أن هذه الهندسة الدستورية لا تخلو من نقائص، فبالرغم احتفاظ المؤسس الدستوري بأسلوب الانتخاب بدلاً من التعيين الذي يضيف نوعاً ما من الاستقلالية والحياد من ناحية نمط الاختيار، إلا أن القاضيين الذين تم انتخابهما، هما - بصفة غير مباشرة - معينان بحكم منصبهما من طرف رئيس الجمهورية مما يعد تعييناً حكيمياً، ومن هذا المنطلق نجد أن تدخل رئيس الجمهورية من شأنه أن يؤثر كثيراً في استقلالية المحكمة الدستورية، ويكرس تبعيتها لرئيس الجمهورية، ومن ثم، استئثار السلطة التنفيذية بالمحكمة الدستورية، وبالنتيجة غياب المبدأ الدستوري والمتمثل في مبدأ الفصل ما بين السلطات والتوازن بينها.

لكن، لا نأخذ هذا التفسير بشموليته، وإنما من الناحية الهيكلية النظرية فقط، أي بمعنى التأثير المحتمل على عمل أعضاء المحكمة الدستورية من منطلق أساس تكوين أعضاء المحكمة الدستورية.

كما يمكن القول، أن تمثيل السلطة القضائية بنصيب منقوص عن النصيب الذي كانت تحظى به في ظل المجلس الدستوري- أربعة أعضاء- والإقرار لها في ظل التعديل الدستوري لسنة 2020 بعضوين من أصل اثنا عشر عضوا، لا يتناسب مع الاختصاصات الكثيرة للمحكمة الدستورية التي تتطلب خبرة في المجال القضائي والتي تكتسي في معظم مهامها بالطابع الإجرائي القضائي الذي يتطلب ترشيدها قضائيا محكما، مما يستوجب تواجد القضاة ضمن تشكيلة المحكمة الدستورية بعدد محترم يتناسب مع طبيعة عملها لأن علة تواجد التمثيل القضائي ضمن تركيبة المحكمة الدستورية، على أساس ترشيده الجانب الإجرائي في عمل وسير المحكمة الدستورية، لاسيما بعد استحداث آلية الدفع بعد الدستورية.

لذا، كان على المؤسس الدستوري رفع نصاب تمثيل السلطة القضائية، لكنه، عمد إلى استحداث فئة نخبوية أخرى ضمن التشكيلة، وتوسيع دائرة الانتخاب عن طريق التمثيل النخبوي بالاقتراع على أعضاء من خارج السلطتين، ممثلين في أساتذة القانون الدستوري.

#### المبحث الثاني: ديمقراطية تركيبة المحكمة الدستورية: ضمان استقلالية نسبية

تهدف دولة القانون إلى تفعيل مبدأ الديمقراطية في جميع المجالات، لذا كرس المؤسس الدستوري في تشكيلة المحكمة الدستورية توسيع التمثيل الانتخابي (مطلب أول) كضمانة لديمقراطية أكثر عدالة وأفضل فعالية، وكفالة لاستقلالية أعضائها وحيادهم<sup>10</sup> عند ممارسة مهامهم، وهذا من خلال انتخاب نصف أعضاء المحكمة الدستورية عن طريق الاقتراع، ستة (06) أعضاء من أساتذة القانون الدستوري (مطلب ثاني).

#### المطلب الأول: توسيع التمثيل الانتخابي في تشكيلة المحكمة الدستورية

تتضمن عادة أحكام الدستور في أي دولة مجموعة من الأدوات التي تضمن استقلالية المؤسسة الدستورية المسندة إليها مهام الرقابة الدستورية ومنه يتطلب تصميم محكمة دستورية في بيئة ديمقراطية اتخاذ خيارات متعلقة بمسائل رئيسية، تستوجب تولية وحماية القضاة من الضغوط السياسية التي لا مبرر لها، تساعد في تعزيز الاستقلالية القضائية في المحكمة الدستورية<sup>11</sup>، لاسيما توسيع آلية الانتخاب في تكوين الأعضاء المكلفين بالعدالة الدستورية.

ومن ثم، فإن توسيع التمثيل الانتخابي في تشكيلة المحكمة الدستورية هو إجراء يهدف إلى تعزيز الديمقراطية والشفافية في عمل المحكمة، يتيح هذا الإجراء للهيئة الناخبة المتخصصة من أساتذة القانون الدستوري أن يشاركوا في الاختيار كناخبين وفي التمثيل كمنتخبين ضمن تشكيلة المحكمة الدستورية، مما يزيد من شرعية وتنوع تمثيلها، بفضل هذا التوسيع، يمكن تعزيز استقلالية المحكمة وتقليل التأثير السياسي على تشكيلها، ويزيد ذلك أيضا من شفافية عملية اختيار الأعضاء ويساهم في تعزيز الثقة العامة.

## المطلب الثاني: تمثيل أساتذة القانون الدستوري عن طريق الاقتراع

حسب تعديل دستور 2020 تشكيلة المحكمة الدستورية من أشخاص منتخبين من نخبة الأساتذة الجامعيين وكذا انتخاب أعضاء من السلطة القضائية، هم أشخاص خارج إطار السلطات الثلاث بالمعنى العضوي لا الحكمي<sup>12</sup>؛ تعد دعامة ديمقراطية في تركيبة المحكمة الدستورية، مما تعكس طابعا ديمقراطيا على التركيبية، وتؤسس لعدالة دستورية مستقلة ولو جزئيا في الجزائر.

فقد حددت المادة 186 من التعديل الدستوري لسنة 2020 تشكيلة المحكمة الدستورية والتي جاءت مخالفة لتشكيلة المجلس الدستوري سابقا، باستحداث فئة جديدة والمتمثلة في 06 أعضاء منتخبون بالاقتراع من بين أساتذة القانون الدستوري أي من هيئة ناخبة مشكلة من أساتذة القانون الدستوري على مستوى الجامعات والمراكز الجامعية<sup>13</sup>، وبما أن اختصاص المحكمة الدستورية تعمل على التحقق من مدى مطابقة القانون أم عدم تطابقه على أحكام الدستور، فمن المنطقي أن يعهد بهذه الرقابة إلى نخبة يكون التكوين القانوني لأعضائها<sup>14</sup> شرطا لازما.

كما نصت المادة 09 من المرسوم الرئاسي رقم 21-304 يحدد شروط وكيفيات أساتذة القانون الدستوري أعضاء في المحكمة الدستورية بقولها: بأنه يمكن لأي أستاذ تتوفر فيه الشروط القانونية الآتية<sup>15</sup>:

- شرط السن: أن يكون بالغا سن 50 سنة يوم الانتخاب.
  - أن يكون برتبة أستاذ.
  - أن يكون أستاذا في القانون الدستوري لمدة 05 سنوات على الأقل وله مساهمات علمية في هذا المجال.
  - أن يكون في حالة نشاط في مؤسسات التعليم العالي وقت الترشح.
  - أن يكون متمتعا بخبرة في القانون لا تقل عن عشرين (20) سنة في مؤسسة من مؤسسات التعليم العالي.
  - أن يكون متمتعا بحقوقه المدنية والسياسية.
  - أن لا يكون محكوما عليه نهائيا بعقوبة سالبة للحرية لارتكاب جناية أو جنحة ولم يرد اعتباره، باستثناء الجرح غير العمدية.
  - ألا يكون منخرطا في حزب سياسي على الأقل خلال السنوات الثلاث السابقة للانتخاب.
- المادة 09 من المرسوم الرئاسي رقم 21-304 حددت الشروط والمتطلبات التي يجب توافرها لأساتذة القانون الدستوري الذين يتقدمون بترشيح أنفسهم لتصبح أعضاء في المحكمة الدستورية، يمكن تلخيصها في مايلي:
- 1- **شرط السن:** يجب أن يكون المترشح بالغاً في سن 50 سنة يوم الانتخاب. هذا الشرط يهدف إلى ضمان أن الأعضاء يكونون ذوي خبرة وكفاءة في مجال القانون الدستوري.
  - 2- **برتبة أستاذ:** يجب أن يكون المترشح حاصلاً على رتبة أستاذ. هذا يعكس حاجة المحكمة الدستورية إلى خبراء متميزين في مجال القانون الدستوري.

**3- الخبرة والمساهمات العلمية:** يجب أن يكون المترشح أستاذًا في القانون الدستوري لمدة لا تقل عن 05 سنوات وأن يكون له مساهمات علمية في هذا المجال. هذا يضمن أن المرشحين لديهم الخبرة والمعرفة اللازمة.

**4- النشاط في مؤسسات التعليم العالي:** يجب أن يكون المترشح نشطًا في مؤسسات التعليم العالي أثناء الترشح. هذا يعني أنه يجب أن يكون مشاركًا فعالًا في البيئة الأكاديمية.

**5- الخبرة القانونية:** يجب أن يكون المترشح ذو خبرة قانونية لا تقل عن عشرين (20) سنة في مؤسسة من مؤسسات التعليم العالي. هذا يعزز مكانة الخبراء في القانون في المحكمة.

**6- الحقوق المدنية والسياسية:** يجب أن يكون المترشح متمتعًا بحقوقه المدنية والسياسية، مما يعني أنه لا يجب أن يكون محرومًا من حقوقه المدنية والسياسية.

**7- عدم السجن أو الحبس النهائي:** يجب أن لا يكون المترشح محكومًا عليه نهائيًا بعقوبة سالبة للحرية لارتكاب جريمة أو جنحة، باستثناء الجرح غير العمدية.

**8- عدم الانخراط في حزب سياسي:** يجب ألا يكون المترشح منخرطًا في حزب سياسي على الأقل خلال السنوات الثلاث السابقة للانتخاب، هذا يهدف إلى تعزيز استقلالية المحكمة الدستورية عن الانتماءات الحزبية.

بشكل عام، شروطًا صارمة بالنسبة لانتخاب أساتذة القانون الدستوري الذين يرغبون في الترشح لعضوية المحكمة الدستورية، تم تحديد أعمارهم ودرجاتهم الأكاديمية والخبرة وحتى الانتماء السياسي، وهذا يعني أن هذه الشروط ستتركز على مجموعة محدودة جدًا من الأفراد المعنيين، بمعنى حصر دائرة التمثيل المتخصص.

من الجيد أن توجد شروط دقيقة لضمان أن يكون أعضاء المحكمة الدستورية على دراية كاملة بالقانون الدستوري وخبرته، وأن يكونوا غير منحازين لأي حزب سياسي. وعلى هذا تجدر الإشارة، أنه يجب أن يكون هدف الشروط هو جعل المحكمة الدستورية أكثر احترامًا ومصداقية حتى تحقق مهامها بكل احترافية...

غير أنه، ما يؤخذ على المؤسس الدستوري أنه عهد إلى رئيس الجمهورية سلطة تحديد شروط وكيفية انتخابهم 16 كما هو مذكور أعلاه بمرسوم رئاسي، ومن ثم، يمكن وصفها باستقلالية نسبية حتى لهؤلاء الأعضاء المنتخبين.

**خاتمة:**

من خلال هذه الدراسة خلصنا إلى أن المؤسس الدستوري الجزائري من خلال التعديل الدستوري لسنة 2020، قد أتى بهندسة إصلاحات نوعية على مستوى العدالة الدستورية في الجزائر، سواء من حيث جعل المحكمة الدستورية كبديل عن المجلس الدستوري، وكذا من حيث تركيبتها وطبيعتها، مقارنة مع المجلس الدستوري سابقًا، خصوصًا في طبيعتها القضائية من خلال صفة

التسمية القضائية الملازمة لها أي تسميتها "بالمحكمة" كمؤسسة دستورية مستقلة، علاوة على ذلك، تأمين المؤسس الدستوري لها من خلال حرص المؤسس الدستوري على تضمين ضمانات وشروط جديدة لتولي العضوية بالمحكمة الدستورية منها على سبيل المثال لا الحصر؛ نظام العهدة وحالات التنافي مع ممارسة العضوية وإقرار الحصانة للأعضاء...، كل هذا مما قد يضيف دلالات وملامح استقلالية وحياد أعضائها، وللقيام بالمهام المنوط بهم، فضلا عن ذلك، اعتماده التنوع في التركيبة العضوية للمحكمة الدستورية.

باختصار، تصميم المحكمة الدستورية يسعى إلى تحقيق توازن بين التعيين والانتخاب، ويحافظ على الطابع السياسي القضائي، مع توجيه لدمقرطة التشكيكية وتعزيز استقلاليته، تلك العناصر تعكس استراتيجية لتحقيق توازن في السلطات وتعزيز الشفافية والاستقلالية في عمل المحكمة الدستورية ومن ثم، يمكن أن نلخص نتائج دراستنا في النقاط التالية بناء على ما تقدم ذكره أعلاه:

- المؤسس الدستوري الجزائري نظم المحكمة الدستورية عن طريق الجمع بين أسلوبَي التعيين والانتخاب لاختيار الأعضاء الاثني عشر، هذا قد يعكس الرغبة في تحقيق توازن بين العضوية المعينة والمنتخبة، تم تكريس دعائم ديمقراطية كظهر لدعم الاستقلالية للمحكمة الدستورية من خلال تغليب أسلوب الانتخاب على أسلوب التعيين في اختيار أعضاء المحكمة الدستورية.

احتفاظ رئيس الجمهورية بنصيبه في تعيين أربعة أعضاء المحكمة الدستورية من بينهم رئيس المحكمة.

- تقليص ممثلي السلطة القضائية ضمن تشكيكية المحكمة الدستورية.

- إقصاء ممثلي السلطة التشريعية من التواجد ضمن تركيبة المحكمة الدستورية ومن المثير للاهتمام أيضًا أن التركيبة لا تتضمن تمثيلاً للبرلمان، مما قد يعرضه للتبعية للرئيس وهيمنة السلطة التنفيذية على باقي السلطات الثلاث.

- إشراك أساتذة القانون الدستوري كفئة مستحدثة ضمن تشكيكية المحكمة الدستورية وبنصيب نصف عدد أعضاء المحكمة الدستورية، ومع هذا تجدر الإشارة إلى أن المؤسس الدستوري الجزائري أحسن ما فعل حين ضمن تشكيكية المحكمة الدستورية أعضاء من الهيئة الناخبة المتخصصة وهم أساتذة القانون الدستوري، وهذا يشير إلى أن المؤسس الدستوري يسعى إلى تحقيق نوعاً ما من الاستقلالية والاحترافية على تركيبة المحكمة الدستورية بل بالأحرى ديمقراطيتها.

- إن المحكمة الدستورية في الجزائر لسنة 2020 تمثل خطوة جديدة في اتجاه تكريس عدالة دستورية محورية على أن يتم تقييم نتائج عملها ومخرجاتها ضمن دراسة بحثية مستقبلية تبين لنا النتائج النظرية التفسيرية للنصوص القانونية المتوصل إليها.

وبعد استخلاص هاته النتائج يمكننا تقديم الاقتراحات الآتية:

- اقتراح تولي رئاسة المحكمة الدستورية عن طريق آلية الانتخاب بدل التعيين الرئاسي، لإحداث توازن مؤسساتي بين السلطات الثلاث في الدولة.

## تركيبية المحكمة الدستورية في الجزائر: بين التبعية والاستقلالية

- كما نقترح تخفيض نسبة التعيين الرئاسي في المحكمة الدستورية بعضوين فقط، بدل أربعة أعضاء، ومنح حصة العضوين من التشكيلة الاثني عشر لتمثيل السلطة التشريعية بما يتوافق مع الشروط المطلوبة في عضو المحكمة الدستورية خاصة في ظل صدور القانون الانتخابي الجديد بموجب الأمر 01-21 الذي يشترط على القوائم الحزبية أن عند تقديم مرشحها أن تحتوي القائمة الحزبية على 1/3 ثلث من المرشحين من ذوي المستوى الجامعي، لكن دون أن يغفل شرط حالة التنافي والمتعلق بعدم الانتماء الحزبي لعضو المحكمة الدستورية<sup>17</sup>، وبالتالي، يمكن اقتراح تجرد العضوين المنتخبين عن السلطة التشريعية حال انتخابهما من عضويتها الحزبية.
- كما يمكن تقليص عدد الأعضاء المعيّنين من طرف رئيس الجمهورية إلى عضوين وتعزيز تمثيل السلطة القضائية داخل تشكيلة المحكمة الدستورية بأربعة أعضاء منتخبين بدل عضوين.
- ضرورة تنظيم شروط وكيفيات انتخاب أساتذة القانون الدستوري بموجب قانون بدل تنظيمه بمرسوم رئاسي.

### قائمة المصادر والمراجع:

#### المصادر:

- دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية لسنة 1963، الجريدة الرسمية عدد 64، مؤرخة في 10 سبتمبر 1963.
- دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية لسنة 2016، الجريدة الرسمية عدد 14، مؤرخة في 07 مارس 2016.
- دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية لسنة 2020، الجريدة الرسمية عدد 82، مؤرخة في 30 ديسمبر سنة 2020.
- مرسوم رئاسي رقم 21-304 مؤرخ في 25 ذي الحجة عام 1442 الموافق 4 غشت سنة 2021، يحدد شروط وكيفيات انتخاب أساتذة القانون الدستوري، أعضاء في المحكمة الدستورية.

#### المراجع:

- جمال بن سالم، الانتقال من المجلس الدستوري إلى المحكمة الدستورية، في الجزائر، مجلة دائرة البحوث والدراسات القانونية والسياسية، المجلد 05، العدد 02، 2021، ص 307.
- عاصم خليل، كزافييه فيليب، الكتيب العربي المرافق في القانون الدستوري، المنظمة العربية للقانون الدستوري، الطبعة الأولى، 2021.
- عمر عبد الله، الرقابة على دستورية القوانين (دراسة مقارنة)، مجلة جامعة دمشق، المجلد السابع عشر، العدد الثاني، 2001.
- غربي أحسن، قراءة في تشكيلة المحكمة الدستورية في ظل التعديل الدستوري لسنة 2020، المجلد الخامس، مجلة العلوم القانونية والاجتماعية، العدد الرابع، الحلفة، ديسمبر 2020.
- فريدة دبوشة، المحكمة الدستورية: التشكيلة وشروط العضوية، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والسياسية، المجلد 59، العدد 03، 2022.
- مداني عبد القادر، سالم عبد السلام، الاتجاه إلى الرقابة القضائية بواسطة المحكمة الدستورية في التعديل الدستوري لسنة 2020، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، المجلد 04، العدد 02، 2021.
- مولاي براهيم عبد الحكيم، الراعي العيد، المحكمة الدستورية في ظل التعديل الدستوري الجزائري لسنة 2020، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، المجلد رقم 10، العدد 03، 2021.

- 1- تجدر الإشارة إلى أن الدول التي أخذت بالنموذج الفرنسي، عبر تكريس وظيفة الرقابة الدستورية للمجلس الدستوري، تقريبا الدول التي كانت تحت وطأة الاحتلال الفرنسي سابقا منها: الجزائر، تونس، المغرب، موريتانيا، لبنان، وبعض الدول الإفريقية مثل: تشاد، ساحل العاج، غير أن بعض الدول قد تراجعت عن هذا النموذج الذي أثبت فشله، وتم الانتقال نحو الرقابة عن طريق المحكمة الدستورية مثل: تونس، والمغرب والجزائر، كما أن أغلب بلدان العالم اليوم، سارت على نهج نموذج المحكمة الدستورية.
- 2- فريدة دبوشة، المحكمة الدستورية: التشكيلة وشروط العضوية، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والسياسية، المجلد 59، العدد 03، 2022، ص 470.
- 3- غربي أحسن، قراءة في تشكيلة المحكمة الدستورية في ظل التعديل الدستوري لسنة 2020، المجلد الخامس، مجلة العلوم القانونية والاجتماعية، العدد الرابع، الجلفة، ديسمبر 2020، ص 566.
- 4- غربي أحسن، المرجع السابق، ص 565.
- 5- زياني كنزة، دريد كمال، المرجع السابق، ص 615.
- 6- دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية لسنة 2016، الجريدة الرسمية عدد 14، مؤرخة في 07 مارس 2016.
- 7- دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية لسنة 2020، الجريدة الرسمية عدد 82، مؤرخة في 30 ديسمبر سنة 2020.
- 8- مداني عبد القادر، سالمى عبد السلام، الاتجاه إلى الرقابة القضائية بواسطة المحكمة الدستورية في التعديل الدستوري لسنة 2020، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، المجلد 04، العدد 02، 2021، ص 223.
- 9- مداني عبد القادر، سالمى عبد السلام، المرجع نفسه، ص 224.
- 10- مولاي براهيم عبد الحكيم، الراعي العيد، المحكمة الدستورية في ظل التعديل الدستوري الجزائري لسنة 2020، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، المجلد رقم 10، العدد 03، سنة 2021، ص 816.
- 11- عاصم خليل، كزافيه فيليب، الكتيب العربي المرافق في القانون الدستوري، المنظمة العربية للقانون الدستوري، الطبعة الأولى، 2021، ص 147.
- 12- ونقصد بالحكمي أن أساتذة القانون الدستوري حكما هم ضمن العمل في مؤسسات التعليم العالي التابعة أساسا إلى السلطة التنفيذية.
- 13- جمال بن سالم، الانتقال من المجلس الدستوري إلى المحكمة الدستورية، في الجزائر، مجلة دائرة البحوث والدراسات القانونية والسياسية، المجلد 05، العدد 02، 2021، ص 307.
- 14- عمر عبد الله، الرقابة على دستورية القوانين (دراسة مقارنة)، مجلة جامعة دمشق، المجلد السابع عشر، العدد الثاني، 2001، ص 10.
- 15- مرسوم رئاسي رقم 21-304 مؤرخ في 25 ذي الحجة عام 1442 الموافق 4 غشت سنة 2021، يحدد شروط وكيفية انتخاب أساتذة القانون الدستوري، أعضاء في المحكمة الدستورية.
- 16- زياني كنزة، دريد كمال، المرجع السابق، ص 619.
- 17- دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية لسنة 1963، الجريدة الرسمية عدد 64، مؤرخة في 10 سبتمبر 1963.

## إشكالية السيادة الوطنية والعولمة

### The problem of national sovereignty and globalization

د/ خديجة غرداين

khadidja Gherdaine

كلية الحقوق والعلوم السياسية – جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان

المخبر المتوسطي للدراسات القانونية

Khadidja.gherdaine@univ-tlemcen.dz

تاريخ الإرسال: 2023/04/19 تاريخ القبول: 2023/07/02

#### الملخص:

مرت الإنسانية بعدة تحولات عبر الزمن، ومن أهم تلك التحولات التي هزت العالم بأسره هي العولمة التي أحدثت تغيرات جذرية وبارزة في عدة مجالات. ونتيجة لهذه الأحداث المتسارعة ظهرت استراتيجيات جديدة تجاوزت الإطار التقليدي للدولة، فلم يعد لحدود الدولة السياسية ولسيادتها اهتمام كبير في مقابل التوجهات الجديدة للعولمة. ورغم كل التأثير الذي أحدثته العولمة على سيادة الدولة إلا أنها لازالت تشكل أحد أكثر المفاهيم غموضاً مثيرة بذلك الكثير من الجدل والنقاش، وهذا في مواجهة الدولة بسيادتها الوطنية.  
**الكلمات المفتاحية:** الدولة؛ السيادة؛ العولمة؛ التحولات الجديدة.

#### Abstract:

Humanity has gone through many transformations through time. Among the most important of those transformations that shook the entire world is globalization, which has brought about radical and prominent changes in several areas. As a result of these accelerating events, a new strategy emerged that went beyond the traditional framework of the state. The political borders of the state and its sovereignty no longer paid much attention to the new trends of globalization. Despite all the impact that globalization has had on state sovereignty, it still constitutes one of the most ambiguous concepts that raise a lot of controversy and debate, this is in the face of the state with its national sovereignty.

**Key words:** State; sovereignty; globalization; new transformations.

#### مقدمة:

تمر الإنسانية منذ عقد من الزمن بمرحلة جديدة، تميزها تحولات كبرى، غيرت من ثوابت الفكر وتوجهاته، واستراتيجيات التنمية والتخطيط، وقد أحدث ذلك تحولا هائلا شمل كافة المستويات السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية. وقد سميت هذه المرحلة الجديدة بالعولمة، التي مهد لميلادها مجموعة من الظروف والأسباب، أسهمت كلها في إيجادها كظاهرة، يمكن تلمس أثارها واقعا في مختلف مجالات الحياة. وتبقى الدولة ورغم كل التحديات والدراسات التي تنتبأ لها بالزوال والتقهقر، تسعى للدفاع عن مكانتها على المستوى الداخلي والخارجي، والحفاظ على سيادتها التي شهد مضمونها تغيرا في السنوات الأخيرة



وتراجعا ملحوظا، بالنظر للمعطيات المستجدة التي خلقتها العولمة. إنَّ العولمة مصطلح حديث يحمل في مفهومه الكثير من النقاش والجدل، ويخفي في طياته الكثير من المظاهر والأبعاد، ممَّا أدى إلى انقسام المفكرين والباحثين إلى معارضين منددين، ومؤيدين مستبشرين.

وتكمن الأهمية الجوهرية لهذه الدراسة، في محاولتنا الإلمام بالتفاصيل التطبيقية المحيطة بالعولمة من الجانب الفكري النظري، والواقع العملي لهذه الظاهرة، والإشارة إلى تأثيرها السلبي على الدولة ذات السيادة، باعتبار هذه الأخيرة تشكل نزوة التنظيم الاجتماعي الذي وصلت إليه الإنسانية، والتي لا تزال الوسيلة الأمثل لتلبية حاجياتها الأساسية في كل الميادين، خاصة النفسية منها لأنها تمنح الفرد الشعور بالانتماء والأمان. لذا فإنَّ معرفة الآثار التي ترتبها العولمة على الدولة ذات السيادة، تهم الفرد بالدرجة الأولى، خاصة فيما يخص وظائف الدولة المختلفة وكل ما يمس بسيادتها المستقلة، مما لهذا من انعكاسات مباشرة على حياته سلبا وإيجابا. ولأنَّ العولمة تعمل على التقليل من أهمية الحدود الجغرافية، ممَّا فتح المجال للحديث عن تراجع قوة الدولة ذات السيادة، وقدرتها على مواجهة التحديات الخطيرة التي تضعها في طريقها. ولذا ما مصير الدولة والسيادة في عصر العولمة؟

وللإجابة على الإشكالية المطروحة كان لا بد من اتباع المنهج التحليلي لتحليل أفكار الدراسة والمنهج الوصفي لوصف ظاهرة العولمة، وتم تقسيم الدراسة لمبحثين؛ الأول يحمل عنوان الدولة والسيادة والعولمة مفاهيم متغيرة، أما المبحث الثاني فتطرق لأبعاد وانعكاسات تأثير العولمة على سيادة الدولة.

### المبحث الأول: الدولة السيادة والعولمة مفاهيم متغيرة

#### المطلب الأول: المفهوم الكلاسيكي للدولة والسيادة

تعتبر الدولة ذات السيادة من المواضيع الصعبة ولمحاولة فهمها والإحاطة بكل ما يتعلق بها سنتطرق أولا إلى مفهوم الدولة في الفرع الأول ثم إلى مفهوم السيادة في الفرع الثاني كما يلي:

#### الفرع الأول: مفهوم الدولة

الدولة كلمة من أصل لاتيني *status*، تعني الاستقرار، وقد أخذت هذه الكلمة معان مختلفة بالنظر إلى الجوانب المتعددة المرتبطة بها سواء السياسية أو الاجتماعية أو الثقافية<sup>1</sup>. ويهتم القانون الدستوري بتحديد مصادر وشروط ممارسة السلطة السياسية داخل الدولة، بينما يحدد القانون الإداري القواعد القانونية التي تسير وفقها مرافقها العامة. أما القانون الدولي فينظر إلى الدولة على أنها كيان سياسي يتمتع بالسيادة ولا تعلق عليه أية سلطة سياسية أخرى<sup>2</sup>. فالدولة تمثل إلى حد كبير العنصر الأساسي في تركيب المجتمع الدولي، المؤلف بالدرجة الأولى من دول ذات سيادة.

لقد ردد علماء القانون والسياسة العديد من التعريفات اختلفت باختلاف الأفكار والإيديولوجيات، فيعرفها (جون بودان) بأنها حكومة شرعية مؤلفة من أسر كثيرة، وتملك سيادة عليها إلى جانب ذلك<sup>3</sup>. ويعرفها (اندرى هوريو) بأنها مجموعة بشرية مستقرة على أرض معينة، وتتبع نظاما اجتماعيا وسياسيا وقانونيا معينة، يهدف إلى الصالح العام ويستند إلى سلطة مزودة بصلاحيات الإكراه. وعرفها الفقيه الفرنسي (كاري دي مالبرغ) بأنها مجموعة من الأفراد تستقر على إقليم معين تحت تنظيم خاص، يعطي جماعة معينة فيه سلطة عليا تتمتع بالأمر والإكراه<sup>4</sup>.

هذه عينة من التعريفات المختلفة والمتعددة للدولة على سبيل المثال، ذلك أنه لا يمكننا حصرها جميعا، وما يمكن استخلاصه هو أنَّ الدولة هي الكيان السياسي والإطار التنظيمي الواسع لوحدة إرادة الدولة، فوق إرادات الأفراد والجماعات الأخرى في المجتمع، وذلك من خلال امتلاك سلطة إصدار القوانين واحتكار

وحيازة وسائل الإكراه، وحق استخدامها في سبيل تطبيق القوانين بهدف ضبط حركة المجتمع، وتأمين السلم والنظام وتحقيق التقدم في الداخل، والأمن من العدوان في الخارج<sup>5</sup>. وبالرغم من تعدد التعريفات، واختلاف المفكرين والفهاء بشأنها، إلا أنهم يتفقون في الأركان الأساسية المكونة للدولة وتتمثل في: الشعب (أولا)، الإقليم (ثانيا) والسلطة (ثالثا).

#### أولاً- الشعب

لا يمكننا أن نتصور قيام دولة بدون شعب، يحتل مساحة ثابتة من الأرض والتي تعرف بالإقليم، على وجه الاستقرار، فبسبب وجود الدولة هو تواجد مجموعة من الأفراد "الشعب يمثل ميزة واضحة للدولة ذلك أنه بدون شعب لا يمكن إقامة آلية حكومية ولا يمكن تصور وجود هذه الدولة في الأرض المهجورة من أي جماعة بشرية"<sup>6</sup>، ولا يشترط عدد معين من الأفراد المهم أن يكون حدا معقولا، ويؤهل لقيام الدولة، إلا أن زيادة عدد أفراد الشعب في الدولة يلعب دورا هاما في قوتها ومركزها الخارجي، وهو ما يميز دولا كبيرة كالصين والولايات المتحدة الأمريكية عن الدول الصغرى التي لا يتجاوز عدد سكانها الألف كالفاتيكان<sup>7</sup>. ويفترض في هذه المجموعة البشرية أن تشكل مجموعة منسجمة وتمتيزة عن غيرها من المجموعات الأخرى، وفي هذا الصدد يختلف الباحثون لأنّ منهم من يكتفي بتوفر الجنسية باعتبارها الرابطة القانونية التي تربط الشعب بدولة ما، ومنهم من يشترط أن تشكل هذه المجموعة الأمة، التي يقصد بها التجمع البشري، الذي يستقر فيه الأفراد نظرا للروابط المادية والروحية التي تشدهم إلى بعضهم البعض، مما يجعلهم يشعرون أنهم متميزون ومختلفون عن الأفراد والمجتمعات الأخرى.

#### ثانيا- الإقليم:

ويعد الإقليم عنصرا أساسيا في بناء الدولة، إذ يستقر عليه الشعب بصورة دائمة في نطاق الحدود الإقليمية، ومن هنا فالإقليم عنصر لازم لبناء الدولة، ويعرفه البعض "أنه ذلك الجزء المحدود من الكرة الأرضية الذي يخضع لسيادة الدولة"<sup>8</sup>. فهو الحيز الجغرافي الذي يستقر عليه السكان بشكل مشترك وتمارس عليه الدولة سلطتها وسيادتها غير أنه بالإمكان تعريفه بأنه المكان المميز دوليا الذي تمارس عليه الدولة سيادتها<sup>9</sup>. ويعد الإقليم العنصر الجوهري الذي يميز الدولة عن المنظمات الدولية التي تفتقد إلى العنصر الإقليمي الذي تمارس داخله سيادتها.

ولا يشترط في الإقليم أن يكون على درجة معينة من الضيق أو الاتساع فلا أهمية قانونية تترتب عن ذلك، كما لا تشترط في الإقليم وحدة واحدة، بل يتكون من عدة وحدات إقليمية منفصلة عن بعضها البعض انفصالا تاما ولكنها تخضع لسيادة دولة واحدة والمثل الواضح على ذلك ولاية ألاسكا التابعة للولايات المتحدة الأمريكية، وعموما فإنّ الإقليم يتضمن الحدود الداخلية البرية والبحرية والجوية، كما هي محددة ومعروفة في مجال الممارسة الدولية، ووفقا لأحكام القواعد القانونية الدولية المتعلقة بكيفية تعيين حدود الدولة<sup>10</sup>. وتلعب الحدود دورا بالغ الأهمية في تحديد الرقعة التي تمتد إليها سيادة الدولة وتشملها، الشيء الذي ينتج عليه استقرار العلاقات الدولية، لذا أولى القانون الدولي أهمية لتعيين حدود الدول.

#### ثالثا- السلطة:

السلطة السياسية ركن جوهري لقيام الدولة، وتمتاز بأنها أصلية لا تتبع من سلطات أخرى، وتعد هذه السلطة ذات اختصاص عام يشمل كافة جوانب الحياة داخل الدولة. وتكمن سلطة الدولة في سلطة التنبؤ والقرار والتنسيق التي تتمتع بها مؤسسات الدولة، لقيادة البلاد وتستطيع الدولة القيام بوظائفها الداخلية والخارجية، وهو ما يستتبع تمتعها بالقوة والقهر واستحواذها لوحدها على القوة العسكرية لحماية مصالح

الأفراد والجماعات<sup>11</sup>. ويطلق الفقه عادة على السلطة تسمية الحكومة، أي الهيئة التي تتولى حكم الشعب وتمثيله وفقا لما يقضي به القانون، كما قد تدل على أعضاء السلطة التنفيذية.

فالسلطة إذا هي الحاكم أو المنظم الذي يتخذ القرارات باسم كل المجموعة الوطنية، وينفذها باعتبارها ملزمة لكل أعضائها. ومن هذا المنطلق ظهر اتجاه في الفقه الدستوري الحديث ينادي بالزامية اعتراف الأفراد وقبولهم للسلطة، لأن كل سلطة لا تستند إلى إرادة الأفراد الذين تحكمهم لا تعتبر دولة بالمعنى الحديث، وإلا كنا أمام السلطة المغتصبة.

### الفرع الثاني: مفهوم السيادة

بمجرد قيام الدولة بأركانها الثلاثة السابقة الذكر (الشعب، الإقليم والسلطة) يترتب لها خاصيتين أساسيتين هما: الشخصية المعنوية لتكون مستقلة عن الأفراد المكونين لها ليتسنى لها القيام بمهامها، والسيادة التي سنتناولها بشيء من التفصيل نظرا لعلاقتها الوطيدة بموضوع دراستنا، وذلك من خلال عرض بعض التعاريف المتوصل إليها والتطرق إلى مظاهرها.

وإن كان الفقهاء لم يتوصلوا إلى وضع تعريف موحد للسيادة نظرا لاختلافهم حول مداها والعناصر المكونة لها وخصائصها واقتصارهم على بعض مظاهرها، فقد فسرها الأستاذ (كاري دي مالبارغ) بمفهوم سلبي واعتبرها إنكارا لكل مقاومة أو قيد على السلطة العامة، باعتبار أن السيادة ما هي في النهاية إلا خاصية من خصائص السلطة العامة التي تمنحها صفة السمو والامتياز<sup>12</sup>.

أما الفقيه (جون بو دان) الذي يعد أول كاتب غربي يؤلف نظرية متناسقة عن السيادة سنة 1576، في كتابه الكتب الستة للجمهورية، عرفها أنها السلطة العليا على المواطنين والرعايا والتي لا تخضع إلا للقانون<sup>13</sup>، ويرى أنها تترتب للدولة في مواجهة الأفراد والجماعات وتتكون من عنصرين عنصر ايجابي في كونها تبسط سلطتها على الجميع دون منازع، وعنصر سلبي يتجسد في أن الدولة صاحبة السيادة المستقلة ولا تخضع لأية جهة أخرى، فيقول "الدولة تكون ذات سيادة في مواجهة الأفراد والجماعات الخاصة والعامة التي تعيش أو تعمل داخلها، فهي المجتمع السامي الذي يخضع له الأفراد والجماعات"<sup>14</sup>.

وبمعنى آخر هي إمكانية الدولة أن تقرر ما تريده سواء في المجال الخارجي أو الداخلي. وهذا ما أكده الدكتور (إبراهيم محمد العناني) "السيادة هي سلطة الدولة العليا على إقليمها ورعاياها واستقلالها على أية سلطة أجنبية، وينتج عن هذا أن يكون للدولة كامل الحرية في تبادل العلاقات مع غيرها في العمل على أساس من المساواة الكاملة بينهما"<sup>15</sup>.

وتعرف السيادة في القانون الدولي بأنها السلطة العليا التي لا تعلوها سلطة، وميزة الدولة الأساسية الملزمة لها والتي تتميز بها عن كل ما عداها من تنظيمات داخل مجتمع سياسي منظم، ومركز إصدار القوانين والتشريعات والجهة الوحيدة المخولة بحفظ الأمن والنظام، وبالتالي المحكرة الشرعية والوحيدة لوسائل القوة ولحق استخدامها لتطبيق القانون<sup>16</sup>. وللسيادة مفهوم سياسي، يقصد به الشعب وبالتحديد كل المواطنين الذين يحق لهم المشاركة في تسيير أمور الدولة. أي كل الذين يتمتعون بحق الانتخاب<sup>17</sup>.

وهناك من يتحدث عن السيادة الفعلية أو الواقعية، وهي التي لا تستند لمصدر شرعي في نشأتها، والتي تكون خلاصة استحواذ بالقوة وأبرز حالاتها الانقلاب. كما يتعين التفرقة بين السيادة والسلطة السياسية حيث ميز بينهما (دي مالبارغ) بقوله "أن السيادة شيء غير السلطة السياسية فإن كانت الأخيرة ركن للدولة فإن السيادة ليست كذلك، بل يمكن أن توجد دولة بدون سيادة ولكن لا يتصور وجود دولة بدون سلطة سياسية"<sup>18</sup>.

وللسيادة مظهران: مظهر داخلي يتجسد في وضعها للدستور والقوانين والنصوص التشريعية وتنظيم نظام الحكم وشؤون الدولة، وإيقاع العقاب على كل من يخالف الأوامر والقوانين التي تصدرها باعتبارها صاحبة السلطة العليا، ومظهر خارجي يتجسد في عدم خضوعها أو تبعيتها لأية سلطة أجنبية<sup>19</sup>، ويترتب على سيادة الدولة الآثار التالية:

- لا يجوز أن تمارس حقوق السيادة غير السلطة الشرعية في الدولة أي عدم قيام إلا سلطة تشريعية وتنفيذية وقضائية واحدة، وهذا ما يعرف بوحدة السيادة. فهي سيادة واحدة استثنائية exclusive ومانعة، وهي سيادة لا تقبل التجزئة indivisible بحيث لا يمكن تقسيم السيادة على مختلف أجهزة الدولة فتكون السيادة شاملة لجميع عناصر الدولة، بحيث تسيطر الحكومة على الإقليم، والشعب المقيم عليه دون استثناء وتمارس سلطتها الداخلية والدولية بحرية تامة.

- عدم تقادم السيادة إذا لم تمارس الدولة السيادة على جزء من إقليمها أو أرضها؛ ذلك أن أعمال سيادتها لا يسقط بعدم الاستعمال.

- ويترتب للدولة التي تتمتع بالسيادة القانونية أنها تتمتع بالشخصية الدولية باعتبارها الكيان الدولي الذي يتمتع بالشخصية الدولية بصورة أصلية فتتمتع بمجموعة من الحقوق والواجبات في المجتمع الدولي، وتنفذ بحسن نية التزاماتها الدولية وتعيش بسلام مع الدول الأخرى.

كما تمنح السيادة القانونية للدولة استقلال علاقاتها الدولية والحرية في تنظيم شؤونها الداخلية وتطوير أنظمتها الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية والثقافية بالطريقة التي تراها الأمثل لتلبية حاجياتها. ولقد أدى تعدد العلاقات بين الدول وتنوعها إلى ضرورة خلق تنظيم لهذه العلاقات في شكل مؤسساتي، وقد كان تمسك الدول بسيادتها وراء ظهور المبادئ الأولى للقانون الدولي الذي أسست أركانه معاهدة واستغاليا، التي تطورت فيما بعد.

ويُعد مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الضامن الكبير لسيادتها وممارسة استقلالها بالكامل إلا أنه يخضع لاستثناءين في ميثاق الأمم المتحدة، ويخص حالة تهديد الأمن والسلم في العالم ومبدأ الأمن الجماعي<sup>20</sup>، إلا أنه قد يحدث أن تنتهك سيادة الدولة ليحول ذلك دون ممارسة الدولة لاختصاصاتها الداخلية والدولية، ويعد الاستعمار بمختلف صورته من أبرز صور انتهاك السيادة بالإضافة إلى التدخل الأجنبي في شؤون الدولة الداخلية. فالاستعمار يعني بسط سيادة دولة على دولة أخرى فتفرض عليها حكمها وسيطرتها بالوسائل العسكرية، وتستغل ثرواتها الطبيعية وشعبها دون أن تولي اعتبارا لحق الشعوب في تقرير مصيرها.

### المطلب الثاني: مفهوم العولمة وآلياتها

إنّ العولمة مصطلح حديث يحمل في مفهومه الكثير من النقاش والجدل، ويخفي في طياته الكثير من المظاهر والأبعاد، ممّا أدى إلى انقسام المفكرين والباحثين إلى معارضين منددين، ومؤيدين مستبشرين. وسيتم التطرق لمفهوم العولمة في الفرع الأول وآلياتها في الفرع الثاني.

### الفرع الأول: مفهوم العولمة

لقد تعددت مناهج الباحثين في تعريف العولمة في كل الحالات لا يمكن تعريف العولمة بغير تحديد تجلياتها وأبعادها في مختلف الميادين، لذا يبقى من الصعب منح تعريف شامل وموحد لهذا المصطلح نظرا لحدائته اللغوية من جهة، ولصعوبة تحديد مدلوله الدقيق من جهة أخرى باعتباره يحمل العديد من المضامين في مجالات مختلفة، لذلك سنكتفي بالتطرق إلى بعض التعريفات كما يلي:

يعرفها الدكتور (إسماعيل صبري عبد الله) بأنها التداخل الواضح لأمر الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك، دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو الانتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة<sup>21</sup>. ويعرفها صندوق النقد الدولي أنها التعامل المتنامي لمجموع دول العالم، والذي يحتمه ازدياد حجم التعامل في السلع والخدمات وتنوعها عبر الحدود بالإضافة إلى تدفق رؤوس الأموال الدولية والانتشار المتسارع للتقنية في العالم<sup>22</sup>.

كما توصف العولمة في هذا الإطار بكونها عملية انتقال الرأس مالية الوطنية إلى رأس مالية عالمية، أو تطور الشركة الوطنية إلى شركة متعددة الجنسية. ولقد عرّفها الرئيس الأمريكي (بيل كلينتون) أنها عملية فتح الحدود، للأفكار والمعلومات والإنسان والثروة والتكنولوجيات للعبور بحرية بين الدول. وتحدث المفكر (فرانسيس فوكوياما)، محلل سياسي أمريكي، في مقاله نهاية التاريخ الذي نشره في جوان 1989 بمجلة إنترناشيونال انتريست الأمريكية، عن عولمة وتوحيد الإنسانية ضمن الليبرالية والديمقراطية، وتحدث أيضا عن فكرة نهاية التاريخ، وأكد أنّ التطور الإيديولوجي للإنسانية أدى إلى تدويل الديمقراطية وتعميمها على الكون، وكأنها الشكل النهائي لأي حكم سياسي<sup>23</sup>.

وعرّف بعضهم العولمة بأنها القوة بمفهومها الشامل، الاقتصادي، السياسي، العسكري، التقني، الإعلامي والثقافي، وهي الأساس الذي سوف يصنع شكل النظام العالمي في القرن الحادي والعشرين. ونلاحظ من خلال التعريفات المختلفة أنّ هناك من نظر إلى العولمة نظرة سلبية كما فعل (توم فريد مان) في مقولته "نحن أمام معارك سياسية وحضارية فضيعة، العولمة هي الأمركة والولايات المتحدة قوة مجنونة نحن قوة ثورية خطيرة وأولئك الذين يخشوننا على حق، إنّ صندوق النقد الدولي قطة أليفة بالمقارنة مع العولمة في الماضي كان الكبير يأكل الصغير، أما الآن فالسريع يأكل البطيء"<sup>24</sup>.

ونقف عند التعريف الذي قدمه الدكتور (ممدوح محمود منصور) للعولمة التي اعتبرها عملية مدارة إرادية وغائية تستهدف من خلالها القوى المهيمنة على النسق العالمي الاستفادة من الأوضاع الدولية التي ترتبت على التطور الهائل في تكنولوجيات الاتصال و المواصلات وزيادة كثافة التفاعلات الدولية ودرجة الاعتماد المتبادل، وصورة التوزيع العالمي الراهن للقوة في تحقيق الهيمنة العالمية، وذلك من خلال العمل على فرض أنماطها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمعيشية على بقية مناطق العالم، تحقيقا لمصالح تلك القوى المسيطرة من خلال منظومة متكاملة من الأساليب والأدوات أو الوسائل المتنوعة المهيأة لتحقيق تلك الهيمنة<sup>25</sup>.

ويقف التيار الإسلامي موقفا رافضا للعولمة بمفهومها العلماني الغربي، فيقول الدكتور (عبد الوهاب الميسوري) "فكما ترون إنّ العولمة تستند إلى مجموعة من القيم، وهي في الواقع قيم مادية تنفي الخصوصية الإنسانية كإنسانية وتحاول في ذات الوقت أن تطرح رؤى تدور حول السوق... السوبر ماركت... السياحة..."<sup>26</sup>.

وهناك تيار مشجع يميل لقبول العولمة وفي هذا الصدد يقول المفكر اللبناني الدكتور (علي حرب) "العولمة حدث كوني له بعده الوجودي، إنها ظاهرة جديدة على مسرح التاريخ خلقت واقعا تغير معه العالم عما كان عليه لجغرافيته وحركته، بنظامه وآليات اشتغاله بإمكاناته وأفاقه المحتملة... وهكذا نحن إزاء إمكانيات جديدة للوجود والحياة، تندبثق على نحو لا نظير له من قبل وهي تسفر ليس فقط عن عولمة السوق والمدنية والسياسية بل تفضي إلى عولمة "الأنا"... لا شك أنّ العولمة تفتح أفقا جديدا... هناك حقا مكانات جديدة تنتجها العولمة للتحرر من أقبية التاريخ، وعبادة الأصول وأقبية الهويات ومعسكرات العقائد"<sup>27</sup>.

وفي الأخير يمكن القول أنّ العولمة هي اتجاه يريد المجتمع الدولي الوصول إليه ويكون حسب نظر البعض قد وصله ونقصد من هذا الجانب التفاوت الذي حدث في العلاقات الدولية من خلال التداخل الدولي المبني على تزايد الاعتماد المتبادل ونهاية التركيز على الدولة كعنصر أساسي في ذلك، والانتقال إلى مستوى أعلى في التفاعلات الدولية الجديدة كذلك الأشخاص والمنظمات الدولية التي أصبحت تنافس الدولة القومية في سيادتها، من هذا المنطلق يمكن القول أنّ العلاقات الدولية أصبحت الآن تتصف بالشمولية خاصة بالنسبة للاقتصاد و التجارة الدولية وتحرك رؤوس الأموال<sup>28</sup>.

### الفرع الثاني: آليات العولمة

وتتمثل آليات العولمة في المنظمات الدولية والإقليمية، والشركات المتعددة الجنسية، والثورة التقنية التكنولوجية التي شهدتها العالم مؤخرًا.

### أولاً- المنظمات الدولية

تتعدد أنواع المنظمات الدولية بتعدد المهام والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها، ويختلف عدد أعضائها باختلاف مواقعها الجغرافية، فهناك من يقسمها حسب النشاط والتخصص إلى منظمات اقتصادية، سياسية، فنية، اجتماعية، إنسانية، ثقافية وقضائية، وهناك منظمات متعددة الأغراض، ومن حيث الموقع الجغرافي فهي عالمية أو إقليمية، أما من حيث الأعضاء إلى منظمات حكومية أو غير حكومية. وسنتطرق لأبرز المنظمات التي تعتمد العولمة كآليات فعالة لتجسيد أهدافها، وهي:

#### أ- منظمة الأمم المتحدة:

أنشئت على أنقاض عصبة الأمم، وذلك في 25 جوان 1945م، بمؤتمر سان فرانسيسكو أين عقد مندوبو الدول اجتماعاً، وأقروا فيه ميثاق المنظمة الذي دخل حيز النفاذ في 24 أكتوبر 1945، بعد أن صادقت عليه الدول الخمس الكبرى: الصين، فرنسا، روسيا، بريطانيا، الولايات المتحدة الأمريكية، وتمثل هدفها الأساسي في تأكيد وكفالة السلام للعالم وقد تكرر ذكر هذا الهدف في مواضع كثيرة من ميثاق المنظمة. وينص ميثاق منظمة الأمم المتحدة: على أن "تستخدم الأداة الدولية في ترقية الشؤون الاقتصادية والاجتماعية للدول جميعاً" وكذلك تشجيع احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية دون تمييز بسبب الجنس أو العرق، وقد أنشئت عدة منظمات مختصة ألحقت بمنظمة الأمم المتحدة للعمل على تجسيد هذا المبدأ ميدانياً<sup>29</sup>. وتتشكل المنظمة من عدة أجهزة:

الجمعية العامة، مجلس الأمن، المجلس الاقتصادي الاجتماعي، محكمة العدل الدولية التي تعتبر منظمة قضائية دولية، تنظر في النزاعات الدولية التي تطرحها عليها الدول، بالإضافة إلى مجلس الوصايا الذي يعتبر هيئة تابعة لمنظمة الأمم المتحدة، ويتكفل بإدارة المناطق الموضوعة تحت وصاية الأمم المتحدة، وقد تم استحداث آلية دولية للمتابعة والمحكمة القضائية بتاريخ 17/07/1998 عندما أوصت الجمعية العامة للأمم المتحدة بعقد مؤتمر دبلوماسي بروما، تم خلاله الإعلان عن ميلاد المحكمة الجنائية الدولية التي تختص بالنظر في الجرائم التي تمس الأسرة الدولية: الإبادة، الجرائم ضد الإنسانية، جرائم العدوان.

وتعمل المحكمة الجنائية الدولية تحت إمارة مجلس الأمن، الذي له الحق في الاعتراض عن أي تحقيق أو أي متابعة تقوم بها المحكمة، وفي هذا الصدد يقول الأمين العام لمنظمة العفو الدولية "المجموعة الدولية لم تستطع فرض شروطها من أجل خلق محكمة ذات اختصاص عالمي، مستقلة وبعيدة عن الضغوطات الصادرة عن الدول الدائمة في مجلس الأمن، ولقد رجعنا إلى نقطة البداية إذا لم نكن نريد أن يتدخل مجلس الأمن في مهمة المحكمة التي يجب أن تكون مستقلة في تحقيقاتها وعملها، ولكن لم يتم تحقيقه"<sup>30</sup>.

كما عملت أيضا على تنمية علاقاتها مع الدول الكبرى، وتفعيل ومساندة الديمقراطية وحقوق الإنسان ونشر الاقتصاديات الرأسمالية في كثير من بلدان العالم، وإلى جانب ذلك أنشأت مؤسسات ومنظمات اقتصادية مالية على نطاق عالمي تمثلت: في صندوق النقد الدولي، البنك الدولي للإنشاء والتعمير ومنظمة التجارة العالمية.

#### ب- صندوق النقد الدولي:

تم التوقيع على اتفاقية الصندوق في مؤتمر نقدي دولي للأمم المتحدة في "بريتون وودز" سنة 1944، وقد وضع المؤتمر نصوص اتفاقية الصندوق فضلا عن نصوص اتفاقية البنك الدولي للتعمير والتنمية، وقد أصبحت نصوص الاتفاقية نافذة في 27 ديسمبر 1945، وعقدت الجلسة الأساسية لمجلس محافظي الصندوق في "سافانا" من 07 مارس إلى 17 مارس 1947<sup>31</sup>، ووفقا لنص المادة الثامنة من اتفاقية الصندوق فإنه يتعين على الدول الأعضاء ألا تضع أية قيود على إجراء المدفوعات وعمليات النقل للمعاملات الدولية الجارية.

إن الهدف الأساسي للصندوق هو ضمان الاستقرار النقدي العالمي، وتشجيعه مع تسهيل التوسع والنمو المتوازن للتجارة الدولية. وقد كان له تأثير كبير في صياغة معالم النظام النقدي الدولي، ويتكون رأس مال الصندوق من حصص معينة تشترك بها الدول الأعضاء، والدول الخمس الكبرى التي اشتركت بأكبر حصص، الولايات المتحدة الأمريكية بحصة 2750 مليون دولار، المملكة المتحدة 1300 مليون دولار، الصين 550 مليون دولار، فرنسا 525 مليون دولار، والهند 400 مليون دولار<sup>32</sup>، وقد تفاعل عدد الدول تدريجيا بعد انضمامها إلى عضوية الصندوق.

#### ج- البنك الدولي للإنشاء والتعمير:

أنشئ بموجب اتفاقية "بريتون وودز" في 27 ديسمبر 1945، وبدأ بمباشرة أعماله من مقره بواشنطن اعتبارا من 25 يناير 1946، والملاحظ أنّ اتفاقية البنك تقضي بأن تكون عضوية الدول في صندوق النقد الدولي شرطا للسماح بعضويتها في البنك<sup>33</sup>.

ويهدف البنك إلى تعمير وتنمية الاقتصاد الوطني للدول الأعضاء، وتشجيع الاستثمار الأجنبي بواسطة الضمانات التي يقدمها، ويدعم النمو المتوازن للتجارة الدولية، والحرص على تقديم المساعدات الفنية، وتشجيع الاستثمار الخاص، بالإضافة إلى فض المنازعات المالية بين الدول الأعضاء، وتدريب موظفي حكومات الدول الأعضاء على إدارة التنمية القومية.

#### د- منظمة التجارة العالمية:

هي منظمة دولية حكومية، تم الإعلان الرسمي على قيامها سنة 1994، تهدف إلى ضمان التزام الدول الأعضاء فيها بأحكام اتفاق اللغات، مع القيام بعملية التحكيم، وفض المنازعات التجارية بين الدول الأعضاء في المنظمة، وتحرير التجارة ورفع القيود والحوجز الجمركية التي تعيق حركة التجارة ورؤوس الأموال و اقتراح الحلول المناسبة<sup>34</sup>. وبناء على ذلك فإنّ منظمة التجارة العالمية تحقق أغراض صندوق النقد الدولي والبنك العالمي للإنشاء والتعمير، وهي تهدف متكاملة فيما بينها إلى السيطرة على الاقتصاد العالمي.

بحيث كانت فكرة إنشاء المنظمة بمثابة عنصر مكمل لعناصر التصور الذي خلفته الحرب العالمية الثانية للنظام العالمي الجديد وقتئذ الذي كانت أولى نتائجه تحويل عصبية الأمم إلى منظمة الأمم المتحدة بوكالاتها المتخصصة العديدة التي تغطي مجالات النشاط الدولي السياسي والاقتصادي والثقافي

والاجتماعي، أعقبها إنشاء مؤسسات بريتون وودز لإدارة الشؤون النقدية والمالية للعالم، وأخيرا فكرة إنشاء منظمة التجارة العالمية لتتناول فكرة التبادل التجاري الدولي بهدف توسيع نطاقه وزيادة حجم التدفقات السلعية بين دول العالم<sup>35</sup> ليكتمل بذلك مفهوم الإدارة الدولية للاقتصاد العالمي.

ويقوم الصندوق بمراقبة التطورات الاقتصادية والسياسية والمالية في هذه البلدان المقترضة، وتطبيقا لهذه الإجراءات فقدت هذه الدول سيادتها الاقتصادية، وسلطة الرقابة على السياسة الجبائية والمالية. فصندوق النقد الدولي أصبح مسخرا لخدمة مصالح الدول الكبرى من خلال الشروط التي يفرضها على باقي الدول منها تخفيض سعر العملة الوطنية، وتخفيض مصاريف الإنفاق العمومي، مما ينتج عنه زيادة البطالة وتوقف النمو الاقتصادي و فوق كل ذلك فإنّ المديونية المدارة من قبل صندوق النقد الدولي أرهقت كاهل هذه الدول، فتصدعت مصداقية الإرادات الوطنية ثم إن منظمة التجارة العالمية بوصفها الهيئة المخولة حاليا بإدارة الشأن التجاري العالمي، لم تقدم من خلال موائيقها ومن واقع سياسات أعضائها المنفذين أي حل لقضايا الإنماء في البلدان النامية، لأن إطلاق العنان كاملا للمنافسة الحرة يعد ضربة قاضية لاقتصاداتها الضعيفة.

فمن الناحية الواقعية فهذه المنظمات باعتبارها آليات العولمة ووسائل تجسيدها ارتبطت بصورة مباشرة بالرأسمالية، ذلك النظام الذي لم يخلق إلا الحرمان والتمايز بين المجتمعات، إلى جانب هذه المنظمات المالية العالمية برز فاعل قوي وآلية نشيطة جدا ذات مصالح عالمية هي:

#### 1- الشركات المتعددة الجنسية:

هي شركات ضخمة تشكل شركات فرعية في العديد من البلدان وتسوق منتجاتها فيها، إذ تبقى الشركة الفرعية المتمركزة في بلد أجنبي على اتصال دائم بالشركة الأم في الوطن، وأهم ما يميز هذه الشركات ضخامة حجمها الذي يقاس برقم مبيعاتها وتنوع أنشطتها وانتشارها الجغرافي الواسع.

والشركات المتعددة الجنسية في زمن العولمة تنشر نشاطها في عشرات الدول وتحاول الاستفادة من أي ميزة في أي دولة دون أفضلية لبلد المقر القانوني، كما تنتقي إطاراتها على أساس الكفاءة و الأداء وتبيع أسهمها لمواطني الدول التي تنتقل إليها نشاطها، وتقرض من بنوكها... الخ، وتشكل الشركات المتعددة الجنسية قوام عالم العولمة، فهي تتحكم عمليا باقتصاد السوق وتقوم بإقناع جميع الدول تقريبا في العالم على تفكيك القطاع العام ونقله ملكيته للقطاع الخاص، وتعد أكثر من يستعمل التقنيات الحديثة للإنتاج في أكثر من قطر، ومن خلال شبكة المعلومات تتعرف هذه الشركات على احتياجات المستهلكين في مختلف الأقطار وتقرر ما تنتج وفي أي مكان. وتجدر بنا الإشارة في هذا المجال إلى عمليات الاندماج التي تتم عن طريق اندماج الشركات العملاقة مع بعضها البعض، أو شراء الشركات المنافسة لها، لتضخيم حجم المنافسة أو زيادة حجم الكفاءة مما أدى إلى انتشار ظاهرة التركيز، إذ سيطرت مجموعة قليلة من الشركات العملاقة على قطاعات إنتاجية أو خدماتية بأكملها.

وتلعب هذه الشركات على التدخل في أنظمة الحكم للدول، ونذكر على سبيل المثال ما حصل في الشيلي إثر تدبير انقلاب قاده الجنرال (بينوشي)، انتهى إلى قتل الرئيس (سلفادور اليندي) ومحاولة الانقلاب الفاشلة في فنزويلا نتيجة المواقف التي تبناها الرئيس (هوقو شافيز) من تغيير أسعار البترول. إن الشركات المتعددة الجنسية تقف وراء تفعيل نشاط الآليات السابقة وتشجيعها، إذ تزامن هذا التزايد في الشركات مع هذه الحركة العالمية والتي عادت عليها بأرباح هائلة، وتمحورت مبادلات الشركات العظمى المتعددة الجنسيات حول أربعة قطاعات أساسية؛ البترول، السيارات، التكنولوجيا العالية والبنوك، وتتضمن تلك



الشركات جل إن لم نقل كل المبادلات العالمية، وتحقق 79% من الاستثمارات المباشرة في الخارج باعتبارها المحرك الرئيسي لتوسعها، وتعد من أقوى الفاطرات التي تستخدمها الرأسمالية لجر الاقتصاد العالمي نحو العولمة.

## 2- التطور التكنولوجي والمعلوماتي

إنّ الاتصال والإعلام الذي كان قديماً يتم عن طريق الطباعة والصورة أو بالعروض المسرحية تطور كثيراً بظهور التلغراف والهاتف والفاكس والتلفاز والمذياع إلى صعود الأقمار الصناعية إلى الفضاء الذي أحدث ثورة في مجال الإعلام، فإن كان من السهل بالأمس منع المجلات والجرائد والكتب من عبور الحدود الوطنية، فإنّه بات من الصعب في يومنا هذا غلق الحدود، وصد مرور هذه المعلومات غير أنّ التحدي الأكبر الذي جعل الحدود ملغاة تقريباً، هو تحدي وسائل الإعلام الدولية المتنقلة عبر الموجات الهوائية ويعتبر الأنترنت أحدث ما أنجزته ثورة التكنولوجيا والاتصالات في وقتنا الحاضر، وهي باعتبارها شبكة عالمية تربط بين شبكات الكمبيوتر قد استطاعت أن تجمع مستخدميها على اتساع العالم ممّا يؤدي إلى إيجاد مجتمع كوني يقوم على الاتصال بصفة أساسية<sup>36</sup>.

ومن هنا نلاحظ أنّ ثورة تكنولوجيا الاتصال سارت بالتوازي مع ثورة تكنولوجيا المعلومات، بمعنى أنّ المعلومات والمعارف عرفت تطوراً واسعاً هي الأخرى فتضاعف الإنتاج الفكري في مختلف المجالات، وظهرت الحاجة إلى تحقيق أكبر سيطرة ممكنة على فيض المعلومات، عن طريق استحداث أساليب جديدة في تنظيم المعلومات ودفع خدماتها لتسير عبر العالم، مما يؤدي تدريجياً إلى الترابط والتداخل بين مختلف مناطق العالم وإلى الاعتماد المتزايد لهذه الآليات والوسائل.

ومما سبق يمكن الاستنتاج كيف كانت الثورة التكنولوجية والتقدم التكنولوجي المذهل، والثورة المعلوماتية الفائقة آلية فعالة ساهمت بشكل كبير وسريع في صنع ظاهرة العولمة والوصول بها إلى أبعاد مختلفة، إذ استطاعت أن تحدث في حياة الناس تغييرات جذرية سلاحها في ذلك نظام معلوماتي فائق السرعة، وتكنولوجيا متطور بسرعة مذهلة في إمكاناتها ووسائلها<sup>37</sup>.

## المبحث الثاني: أبعاد وانعكاسات تأثير العولمة على سيادة الدولة المطلب الأول: أبعاد العولمة

باعتبار العولمة ظاهرة ديناميكية مميزة ناتجة عن تفاعل العديد من العوامل والعمليات العديدة، فإنّها تعمل بواسطة آليات مختلفة، وهذا ما سيتم التطرق له من خلال آليات العولمة في الفرع الأول، وأبعاد العولمة في الفرع الثاني.

### الفرع الأول: البعد الاقتصادي والسياسي للعولمة

للعولمة عدة أبعاد وأهمها الاقتصادي والسياسي وسيتم التطرق للبعد الاقتصادي (أولاً) والسياسي (ثانياً):

#### أولاً- البعد الاقتصادي

ذهب العديد من الفقهاء والمفكرين إلى اعتبار أنّ العولمة هي في الأصل اقتصادية، وأنّ المظهر والبعد الاقتصادي للعولمة يمثلان الوجه الأكثر تحقيقاً، ومن هنا فقد طغى الطابع الاقتصادي على العولمة. تعتبر العولمة الاقتصادية عملية سيادة نظام اقتصادي واحد يجمع تحت لوائه بلدان العالم، ويقوم على أساس تبادل الخدمات والسلع والمنتجات والأسواق ورؤوس الأموال، وهكذا يبدو البعد الاقتصادي للعولمة قائماً على مبدأ حرية التجارة الدولية الذي يعني انسياب السلع والخدمات وانتقال رؤوس الأموال دون عوائق وحواجز، مما يسهل الوصول إلى الأسواق ومصادر الموارد الأولية وكذا تشجيع التجارة الدولية<sup>38</sup>.

وإن كانت العولمة في صورتها الاقتصادية الناتجة عن الفكر الرأسمالي، تساهم في تحقيق النمو الاقتصادي، وزيادة الكفاءة الإنتاجية والتنافسية بالنسبة للدول القوية، إلا أنها بالمقابل تقدم مخاطر على الاقتصاديات الناشئة، ففي الوقت الذي تعمل فيه على دفع النمو الناتج على التصدير والتخصص الأكبر في الإنتاج، ونقل التكنولوجيا من خلال الاستثمار، ومرور الأفكار والممارسات العملية، إلا أن التحرر الكامل للاقتصاد يؤدي إلى ضعف الموارد المالية للدولة الوطنية، وإضعاف سلطتها بإزالة الحواجز الجمركية، وإزالة أو تخفيض الضرائب والرسوم إلى أضعف حد ممكن، كما أنّ سيادة الشعوب ترتبط أيضاً بحقها في استغلال ثرواتها وسيادتها الكاملة عليها، بإقرار منظمة الأمم المتحدة حق الدول في تأمين ثرواتها في إطار مبدأ السيادة الدائمة للشعوب على ثرواتها الطبيعية، إلا أنّ هذا المبدأ عرف انحصاراً شديداً أمام ضغوط الليبرالية<sup>39</sup>.

وهكذا فإنّ تنامي الشركات المتعددة الجنسية، وتراجع الشركات الوطنية، وتزايد دور المؤسسات المالية الدولية وتعاضم الثورة التقنية، لا تهدف سوى لهيمنة الفكر الليبرالي على النظام الاقتصادي العالمي. وخلاصة القول فإنّ السياسات الاقتصادية في ظل العولمة تتجه إلى مزيد من الانفتاح واعتماد اقتصاد السوق، مما ينتج أفاقاً جديدة للتعاون والتحالف الاقتصادي بين الدول، لكنّه يطرح تحديات كبيرة أمام كثير من الدول النامية، التي يتعين عليها أن تواجه بحزم الآثار السلبية لعولمة الاقتصاد.

#### ثانياً- البعد السياسي

إنّ البحث في المظهر السياسي للعولمة يشمل عدة مفاهيم لعل أهمها تقليص فاعلية الدولة ودورها، واعتبار الشركات المتعددة الجنسية والمنظمات الدولية شريكاً لها في صنع قراراتها السياسية. كما أن العولمة في بعدها السياسي تدعو إلى اعتماد الديمقراطية والليبرالية السياسية وحقوق الإنسان والحريات الفردية، وهي إعلان عن نهاية الحدود وبروز المجال السياسي العالمي الذي يعني تخيل العالم كوحدة سياسية واحدة، فمثلاً القرارات التي تتخذ في عاصمة من العواصم سرعان ما تنتشر إلى كل عواصم دول العالم، والتشريعات التي تخص دولة تجذب اهتمام كل الدول، والأحداث السياسية الإقليمية أو المحلية تنتقل بسرعة وتستحوذ على اهتمام العالم بأسره.

وتجدر الإشارة إلى أن سقوط الاتحاد السوفياتي، وبروز القطبية الأحادية، ساهم كثيراً في اندماج الشعوب ونمو نشاط المنظمات الدولية التي تركز اهتمامها على قضايا ذات طابع عالمي مثل حقوق الإنسان وتحقيق السلام والأمن العالميين، وغني عن البيان أن مثل هذه المنظمات تتخذ كأداة للضغط على الدول في صنع قراراتها، وأصبحت قرارات الدول تحاول بشكل أو بآخر إيجاد توافق بين مصالحها الذاتية، و مصالح الغير، سواء تمثل الغير في دولة أو شركة متعددة الجنسية، أو بنوك عالمية أو منظمات دولية أو جماعة ضغط في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان أو البيئة... الخ. بل أصبحت هذه المنظمات تتدخل في الشؤون الداخلية للدول بطريقة مباشرة، كالتدخل في شمال العراق وجنوبه لحماية الأكراد والشيعية سنة 1991، والتدخل الدولي في الصومال 1993 تحت شعار حماية حقوق الإنسان.

إن الواقع يفصح السياسات التي تتخذ من المبادئ السامية ذريعة للتدخل وانتهاك سيادة الدول بسبب الهمجية الأمريكية على الأمم المتحدة ومجلس الأمن، فتستغل وضعها كقوة عظمى وحيدة في العالم، وتلجأ للاستخدام المعيب لفكرة التدخل، بل قد وصل بها الأمر إلى استصدار قرارات باسم الشرعية الدولية لحصار بعض الشعوب والفتك بها لأن حكامها خالفوا ما تملّيه عليهم.

إن اختراق حدود السلطة السياسية للدول لا يتم اليوم بالغزو المسلح كما جرى العمل قديماً بل يتم عن طريق استبدال رئيس برئيس أو زعيم بآخر، وذلك بإجباره بثتى الوسائل على إتباع المسلك المطلوب، فكثير من رؤساء الدول يتعرضون لهذه الضغوطات عندما يرفضون الرضوخ والتحالف مع الحكومات الأجنبية والشركات العالمية، مثل التدخل الأمريكي في بنما سنة 1986، وخلع الرئيس البني المنخب من طرف الشعب وهذه صورة واضحة لاختراق سيادة الشعوب. ففي ظل العولمة، فإن العالم يصبح قرية صغيرة يجوز التدخل في أركانها بدعوى استعادة الديمقراطية، أو بحجة حماية حقوق الإنسان والأقليات المهتدة من الأغلبية وحماية البيئة... الخ.

### الفرع الثاني: البعد الثقافي والاجتماعي للعولمة

وفي هذا الفرع سيتم التطرق لبعدين هاميين وهما البعد الثقافي (أولاً) والبعد الاجتماعي (ثانياً) كما يلي:

#### ثالثاً- البعد الثقافي

يسعى الداعون للعولمة والمدافعون عنها إلى إيجاد ثقافة كونية عالمية أو ما يعرف بعولمة الفضاء الكوني تحتوي منظومة من القيم والمعايير لفرضها على العالم أجمع، ويرى العديد من المفكرين أن البعد الثقافي للعولمة يتجسد في تعميم الثقافة الأمريكية على العالم، فيقول المفكر الأمريكي (ناوم تشومسكي) "إن العولمة الثقافية ليست سوى نقلة نوعية في تاريخ الإعلام، تعد لسيطرة المركز الأمريكي على الأطراف أي على العالم كله"<sup>40</sup>.

لذا فالبعد الثقافي للعولمة يحمل في طياته نوعاً من الغزو الثقافي ويهدف إلى نشر الإيديولوجية الليبرالية والثقافة الاستهلاكية والشبابية عالمياً، لتحقيق الدمج الثقافي العالمي متجاوزاً بذلك كل الحضارات والمجتمعات والبيئات والجنسيات والطبقات، فبالرغم من أن العولمة تشكل إغناء للهوية الثقافية إلا أنها تمثل اختراقاً صارخاً وهيمنة أحادية لبلد واحد من بلدان العالم، هو الولايات المتحدة الأمريكية التي تسيطر على نسبة كبيرة من المادة الإعلامية والثقافية، وكذلك مختلف عمليات تدفق الأفكار والمعلومات عبر العالم من خلال هيمنتها على الصحافة العالمية وصناعة السينما العالمية، والتجهيزات المعلوماتية والحاسوبية والمكتبات وبنوك المعلومات والشبكات... الخ.

إن البعد الثقافي للعولمة يُعد من أكثر أبعاد العولمة فعالية، باعتباره الأرضية المتينة التي تمهد لتحقيق الأهداف الاقتصادية والسياسية للعولمة، بشكل سلمي وهادئ. وهذا ما يسميه البعض بالعولمة الإعلامية الناعمة التي تؤدي إلى تخريب منظومات قيم وإحلال قيم أخرى محلها ولا يخلو ذلك من توجه استعماري جديد يركز على احتلال العقل والإرادة، وجعلهما يعملان وفق أهداف المستعمر، ووفق خطته ومصالحه.

#### رابعاً- البعد الاجتماعي

تتجه العولمة في بعدها الاجتماعي إلى جعل العالم قرية كونية واحدة يخضع لتوجيهات واحدة في إطار مجتمع واحد ذو أنظمة اجتماعية واحدة، ولغة وديانة وأخلاق وعادات واحدة. وإن كان لهذا البعد إيجابيات تتمثل في تزايد التواصل السكاني على المستوى العالمي ونمو الشعور بالاندماج الناتج عن الإحساس بالترابط والتفاهم، إلا أن العولمة وبغرض تحقيق بعدها الاجتماعي تقوم بتغيير النظام العام في المجتمعات التي تخالفها، لاسيما نظام الأسرة فتنتشط من خلال منظمات دولية كمنظمة الأمم المتحدة، ومنظمة حقوق الإنسان، ومنظمة العفو الدولية ومنظمة أخوات حول العالم... الخ وعن طريق المؤتمرات الدولية والاتفاقات الدولية، (كمؤتمر السكان والتنمية بالقاهرة 1994) الذي دعا إلى تغيير حياة الأسرة والمرأة، (مؤتمر بكين 1995) للمساواة والتنمية والتنظيم، (مؤتمر نيويورك للمرأة سنة 2000) الذي قدمت فيه

الدول المعولمة قرارات حول الحرية الجنسية للمرأة، وإباحة حمل المراهقات وحقهن في الدراسة دون إهانة... الخ وجعل كل دولة توقع على هذه القرارات ملزمة بتغيير تشريعها الداخلي<sup>41</sup>. وفي الختام نقول أن الأبعاد المختلفة للعولمة مترابطة ومتشابكة فيما بينها، فكل بعد يكمل البعد الآخر ويقويه.

### المطلب الثاني: انعكاسات العولمة على سيادة الدولة

نظر إلى الدولة في ظل التنظيم الدولي السابق على أنها وحدة سياسية متميزة مستقلة عن غيرها من الدول، وكان من الميسور الفصل بين ما يعد من الشؤون الداخلية للدولة، لكن هذه النظرة أخذت تتراجع تدريجياً تحت ضغط التفاعل المتزايد بين الدول. ولذا سيتم مناقشة فكرة زوال الدولة الوطنية في الفرع الأول، وفي الفرع الثاني من الدراسة سيتم التطرق لفكرة تعايش الدولة مع العولمة.

### الفرع الأول: نحو زوال الدولة الوطنية

يرى الكثير من الباحثين أنّ عصر الدولة القومية قد انتهى وأنّ التحكم على المستوى القومي لم يعد فعالاً في مواجهة العمليات الاجتماعية والاقتصادية حيث أنّ السياسات القومية قد عزلتها قوى السوق العالمية، فيقول الفيلسوف الفرنسي (جارودي) إنّ التيار المهيمن في صفوف الاقتصاديين الرأسماليين هو الدفاع عن الليبرالية بدون حدود، والداعي إلى اختفاء الدولة أمام السلطة المطلقة للسوق وحتى لا يبقى أي عائق أمام الاحتلال الاقتصادي<sup>42</sup>.

أما (سامويل هنتغتون) مدير الأبحاث الاستراتيجية لجامعة هارفرد في كتابه صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي، ذهب إلى أنّ الحضارة ستحل محل الدولة، بوصفها الوحدة الأساسية في السياسة العالمية وأنّ الصراع بين الحضارات سيكون المرحلة الأخيرة في تطور النزاع في العالم الحديث، إذ أنّ كل حضارة غير غربية ستصطدم بالغرب وسيعود عهد الحضارة ليجمع تحت لوائه دولاً وشعوباً تتقاطع كلها في نقطة واحدة، هي اختلافها الفكري مع الحضارة الغربية فتراجع أهمية الدولة التي ستبقى قائمة رغم ذلك لكن ليس بمفهومها التقليدي، فالذي سيزول في نظره هو مفهوم الدولة القومية من خلال تمزق النسيج الاجتماعي للدولة إلى نخب وفئات ذات ولاء حضاري. وفي نفس الاتجاه يسير (روبرت كابلان) في كتابه نهاية الأرض لكن من زاوية أخرى، فيقول بأنّ التغيرات الديمغرافية والبيئية، هي من ستؤدي إلى نهاية الدولة وبداية الفوضى الشاملة<sup>43</sup>.

ولقد كان من نتائج تراجع مبدأ السيادة الوطنية للدولة أن تزايدت إمكانية التدخل في الشؤون الداخلية للدول، وفي هذا الإطار توسعت مبادئ القانون الدولي إلى الحد الذي أصبح يضع قيوداً على الدول ويحدد لها ما الذي تستطيع فعله أو لا تستطيع فعله في قضايا شديدة الحساسية تدخل في صميم اختصاصها، فأصبح مركز السيادة في ظل النظام الجديد وما أفرزته العولمة من عوامل قيدت مبدأ سيادة الدولة لا من أجل مصلحة المجتمع الدولي، بل من أجل مصلحة الدول المتقدمة ضعيفاً ومهدداً، فظهر في النظام الدولي فاعلون دوليون في تلك القضايا التي كانت إلى عهد قريب من اختصاص الدول لا ينازعها فيها أحد. كما أنّ السيادة الداخلية للدول هي الأخرى أصبحت تخضع لاعتبارات الهيمنة الدولية عن طريق التدخل في الشؤون الداخلية وإجبار الدول على إتباع نظام حكم وسياسات داخلية معينة.

وفي ظل هذه الأوضاع تشهد الساحة الدولية نشاطاً متسع النطاق على صعيد تكوين التكتلات والتجمعات سواء في إطار ثنائي أو إقليمي، وأفضل مثل يُعتمد به في ميدان الأخذ بنظام إقليمي نموذجي تجربة الوحدة الأوروبية التي توصلت لعقد معاهدة ماستريخت، لخلق الاتحاد الأوروبي وتوحيد اللوائح والأسواق، وسهر العملات في عملة واحدة هي "الأورو" وتكمن نقطة هذه التجربة في كون الجماعة

الأوروبية تستند إلى ما يمكن تسميته بالثقافة الغربية، التي كانت سببا في جعل الهدف النهائي في عملية التكامل الاقتصادي هو التوحيد السياسي التي اتبعت الطريق الاقتصادي لتحقيق وحدتها السياسية<sup>44</sup>.

إنّ النموذج الاندماجي الأوروبي يقوم أساسا على تخلي الدول الأوروبية الطوعي عن بعض مظاهر السيادة لصالح كيان إقليمي اقتصادي وربما لاحقا الوحدة السياسية، وهذا النموذج الاندماجي لم يكن لينجح لولا اقتناع الدول الأوروبية بأنّ الوقت قد حان للتخلي التدريجي عن السيادة وإسقاط الحدود التقليدية بينها، علما أنّ أوروبا هي التي روجت لفكرة السيادة وفكرة ترسيخ وتحديد الحدود الجغرافية بين الدول، لقد اخترعت أوروبا في السابق فكرة الدولة الوطنية والمواطنة، وهي التي صدرت للعالم الأفكار الرأسمالية والاشتراكية والليبرالية، وأوروبا هي التي تصدر اليوم لفكرة الاندماج الاقتصادي والسوق المشتركة، والتكتلات التجارية وهي التي تصدر أيضا فكرة التخلي عن السيادة الوطنية.

إنّ النّجاح المتتالي لهذا التكتل الإقليمي أدى إلى إنشاء مؤسسات سياسية وقانونية وثقافية كالبرلمان الأوروبي ومجلس وزراء الدول الأوروبية وكلها مؤسسات وحدوية، تتوحد فيها السيادة بدرجات متقدمة، ذلك أنّ الإصلاح الفردي في الدول الأوروبية لم يعد ممكنا. وفي هذا الصدد يقول (كينيشي أوماي)<sup>45</sup>، أنّ الدولة الوطنية بصورتها التي عرفت في القرون وملائمة للاضطلاع بوظيفة تنظيم النشاط الإنساني في ظل عالم بلا حدود ومن ثم فهو يدعو إلى ما يسميه بالدولة الإقليمية كبديل للدولة الوطنية التي لم تعد صالحة.

والواضح أنّ التكتلات الإقليمية هي وسيلة لدفع العولمة إلى الأمام وتجسيدها من جهة أخرى. ويقول الرئيس الفرنسي (جاك شيراك) في كتابه فرنسا للجميع "لقد آن الأوان لأوروبا أنّ تعيد اكتشاف ذاتها، أنّ تؤكد هويتها بوضوح إزاء سائر البلدان في الكرة الأرضية، أنّ تدخل الديمقراطية إلى مؤسساتها وأخيرا لتهتم البرلمانات، البرلمان الأوروبي والبرلمانات القومية متمتعة بقوميات حقيقية بصياغة قانون لا يكون نتيجة مساومات غامضة نوقشت بعيدا عن ممثلي المواطنين، وهكذا تعطي أوروبا الموسعة الديمقراطية جميع فرصها أوروبا التي يجب لكي توجد أن تصنع هويتها"<sup>46</sup>

وتعيش الولايات المتحدة الأمريكية اليوم ظاهرة التفاوت في المداخل، ففي الوقت الذي كانت فيه الولايات المتحدة الأمريكية المجتمع الوحيد المتقدم وكانت فيه الإنتاجية آخذة في الارتفاع المستمر وباطراد على امتداد العقدين الماضيين، بقيت مداخل الأغلبية من مواطنيها على حالها، وفي هذا الصدد يقول (فيليكس روماتين) مصرفي أمريكي ومعلق مالي شهير "إنّ ما يحدث هو تحويل هائل للثروة من العمال الأمريكيين المنتمين إلى الطبقة الوسطى إلى أصحاب الأصول الرأسمالية"<sup>47</sup>.

وفي إنجلترا شجعت سياسات (مارغريت تاتشر) على تحقيق نمو صارخ في التفاوت الاقتصادي لتحقيق مبدأ الربح يحصل على كل الثمار. وقد تم تحويل المستشفيات العامة إلى مشاريع تجارية وأرغمت على منافسة الجهات التابعة للقطاع الخاص التي تقدم خدمات الرعاية الطبية، وفرضت المدارس رسوما مقابل خدماتها، وطلب منها تكملة ميزانيتها عن طريق القيام بأنشطة تجارية وخفضت الإعانات الاجتماعية تخفيضا صارما، وأصبحت الخدمات التي تقدمها الدولة سلعا تباع وتشتري في السوق، وتم تقليص كل الوظائف التي تضطلع بها الدولة في ميدان الرعاية الاجتماعية، وأصبح الغرض من إعانة البطالة هو إجبار المستفيدين منها، على قبول العمل على مستويات الأجر التي يحددها السوق<sup>48</sup>.

ومجمل القول إنّه في ظل العولمة الليبرالية تتحول الشركات المتعددة الجنسيات إلى دول حقيقية تقوم بتفكيك الدول وإعادة بنائها من جديد خاصة مع اتجاه بعضها نحو الاندماج والتكتل في كيان أكبر يسمح لها بممارسة ضغط أكبر على الدول لا سيما الدول النامية بحيث يتم التأثير على سياساتها وقراراتها، فتننازل

تحت ضربات الرأسمالية الاحتكارية عن حقوقها وحدودها الجغرافية وواجباتها اتجاه مجتمعاتها، وعلى ضوء هذا نقول أنّ العولمة أدت إلى انفراط مفهوم العقد الاجتماعي، حيث يبدو عجز السلطة السياسية عن تجسيد سيادتها والتزامها ببند العقد، ولم يعد من الصعب التذليل أنّ أطراف العقد الاجتماعي قد تغيرت بتحول المفهوم التقليدي لدور الدولة من جهة، ولظهور أشخاص دولية جديدة تحمل طابع الهيمنة والاختراق من جهة أخرى.

وهكذا تنتهي العولمة الاقتصادية التي تبنت مبادئ الليبرالية إلى فتح الأسواق العالمية للمنتجات الغربية بدون عائق، وعليه فلن تستطيع المنتجات المحلية مواجهة المنتجات المستوردة ومنافستها مما يعني تعثر العديد من الأنشطة الاقتصادية والوطنية هنا يكون البديل المتاح أمام هذه الدول هو الاقتصر على الاستيراد، وهو بديل قصير الأمد، إذ ستضعف أرصدة السيولة المالية ويزيد التضخم نتيجة للركود الاقتصادي، وهذا هو المطلوب لأنه سيؤدي إلى الاستسلام النهائي لسياسات الإمبريالية الأمريكية. إنّ هذه الشركات وإن حدثت وقدمت استثمارات مباشرة فإنها قبل ذلك تأخذ ما يكفيها من التسهيلات والضمانات السياسية والاقتصادية التي لا تحظى بها رؤوس الأموال المحلية وهو ما يعرقل الاقتصاد المحلي زيادة على ذلك فإنّ معظم أنشطتها تقتصر على السلع الاستهلاكية ذات العائد الأسرع نتيجة للنمط الاستهلاكي السائد<sup>49</sup>.

ولقد واكب الأخذ بالحرية الاقتصادية، سريان موجة من التحول الديمقراطي على المستوى العالمي من الناحية السياسية، الأمر الذي يعد طبيعياً في ظل صعود نجم الليبرالية، التي تجعل من الحرية شعاراً لها في جميع المجالات، إلا أنّ النهج الديمقراطي الليبرالي الذي تبنته الولايات المتحدة نهجاً اختيارياً تنتقيه الدول خاصة النامية طوعاً، من بين بدائل أخرى لممارسة الإدارة والحكم وصار حتمياً لها. وهذا ما دفع (فرانيس فوكو ياما) إلى إعلان مقولته الشهيرة "إنّ الديمقراطية الليبرالية تشكل مطاف التطور الإيديولوجي للإنسانية والصيغة الأخيرة لنظام الحكم البشري المنشود، وبالتالي فهي تمثل نهاية التاريخ"<sup>50</sup>. لقد أصبحت الديمقراطية كذلك مطلباً عالمياً تركز عليه الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها، بحيث أصبح النموذج الغربي الأمريكي النموذج العالمي الذي يجب أن تقتدي به باقي الدول. إلاّ أنّه بالرغم من زيادة اهتمام الولايات المتحدة الأمريكية عن طريق منظمة الأمم المتحدة بقضية الديمقراطية وحقوق الإنسان، إلاّ أنّ السياسة الأمريكية تتعامل مع هذه القضايا بازدواجية، التي تتجلى صورها في هذا الخصوص فيما حدث من احتلال أمريكا للعراق لخير دليل، فهل يعقل أن تحمل الديمقراطية مبادئ حقوق الإنسان على متن الدبابات والصواريخ الحربية الفتاكة؟

إنّ التدخل الخارجي الأمريكي والأوروبي في شؤون الدول النامية هو انتهاك لسيادة الدول النامية، إنّه نوع من السيطرة والهيمنة، إنّه استعمار جديد تحت سيادة قانون العولمة، بدعوى حقوق الإنسان وحماية الأقليات واستعادة الديمقراطية فعلى الرغم من الشعور العالمي بضرورة احترام حق الشعوب في تقرير مصيرها، فلا تزال العديد من الشعوب والأقاليم تُعاني من السيطرة الاستعمارية وإذا كان الاستعمار التقليدي القائم على الاحتلال العسكري قد خف نوعاً ما إلاّ أنّ الاستعمار الجديد القائم على التبعية الاقتصادية الأكثر استغلالاً فقد سلب من الدول إرادتها في تقرير مصيرها وفرض عليها أن تتبع نظاماً وأساليباً لا تأتلف وحاجاتها الإنسانية والقومية والدينية والثقافية وما محاولات فرض العولمة إلاّ واحدة من الأساليب التي تسلب حق الشعوب في تقرير مصيرها، كما أنّ استخدام الحصار وحرب التجويع ضد الشعوب ما هي إلاّ أبشع الوسائل المستخدمة لإرغامها على التخلي عن هذا الحق .

### الفرع الثاني: إمكانية تعايش الدولة مع العولمة

ورغم ما تطمح إليه العولمة من عولمة جميع ميادين الحياة والقفز على الدولة، وتشجيع الشركات العالمية، إلا أن بعض المفكرين يتجهون إلى القول بأن ذلك لا يتعارض مع بقاء الدولة وسيادتها وإن كان ذلك في نطاق ضيق مما هو عليه الآن. إن العولمة لن تعمل على نفي الدولة فقط ستقتصر على جعل الحدود مفتوحة، والحواجز الجمركية لا وجود لها، وزيادة في حركة رؤوس الأموال والأشخاص والأفكار عبر العالم بأسره، وفي هذا الإطار يؤكد الأستاذ (ماقرو) أن العالم لا يزال منظماً في دول ذات سيادة وأن الدولة الوطنية لا تزال تمثل الوحدة الأساسية، والإدارة الجغرافية العليا في أي مجتمع وأنّ السيادة مازال البعض يعرض عليها بالنوازل خصوصاً في دول العالم الثالث<sup>51</sup>. أمّا أنّ الأستاذ (ديكن) يعتبر أنه رغم تأثير الشركات المتعددة الجنسيات على الدول، إلا أنّ دور هذه الأخيرة لا يزال فعالاً وتعمل له تلك الشركات ألف حساب. فبالرغم من أنّ العولمة أثرت وستؤثر على الدولة القومية، إلا أنّ ذلك لا يرقى إلى مستوى توحيد العالم وإخضاعه لقوانين مشتركة تضع حداً فيه للسيادة، حيث تحملت الدولة القومية ضربات عديدة ولا زالت تتحملها بدءاً بالشركات المتعددة الجنسية والتحالفات والاندماجيات الدولية ومع ذلك بقيت صامدة.

وإن كانت الدولة قد فشلت في بعض مهامها وفسحت المجال لهيئات ومنظمات دولية لتشاركها في اتخاذ قراراتها المتعلقة بقضاياها الوطنية أو الدولية فإنّ ذلك لا يعني زحزحتها من الساحة الدولية، فبالرغم من أن تدفق السلع ورأس المال قد اتخذ أبعاداً عالمية، فإن التوجيه والرقابة تبقى مهمة وطنية، وإن كان الاقتصاد مهيمناً على السياسة فإنّ ذلك لا يتعدى مسائل السياسة العليا فلن يؤدي عجز الدولة المتزايد إلى إزاحة جهاز الدولة ونهايته<sup>52</sup>.

ذلك أن الدولة ستظل المؤسسة الوحيدة التي بمقدورها أن تضمن لمواطنيها العدالة والاستقرار، وهي الأقرب إليهم لفهم تطلعاتهم والاستجابة لطلباتهم<sup>53</sup>. وإن كان العالم يشهد تكتلات دولية وعولمة الكثير من المؤسسات ذات الطابع الدولي التي توحى بأن العالم قد اقترب من التعاون الشامل الهادف إلى إنقاذ الاستقرار الاجتماعي والتوازن البيئي والنهوض بالاقتصاد العالمي، وكأن العالم سيحقق ذلك من خلال تحركات بسيطة سهلة في ظل حكومة عالمية إلا أن الواقع والنتائج المحققة حتى الآن لا تفيد ذلك ولا تتنبأ بزوال الدولة قريباً، بالعكس لأن المتغيرات الحالية وحسب الدراسات المختلفة تؤكد أنّ الدولة ما تزال مؤثراً فعالاً على المستوى الداخلي والخارجي.

### خاتمة:

وفي الأخير فإنّ أول عائق يقف في وجه العولمة، ويحول دون تحقيق هدفها في إرساء قرية كونية، هو تمسك الدولة الوطنية بسيادتها. ففي الوقت الذي تعمل فيه العولمة على احتواء الدولة واختراق سيادتها، وضرب معالمها مسخرة في ذلك آلياتها الفعالة المتباينة، وبعد حملة الترويج للأفكار المتنبئة بانتهاء عصر الدولة الوطنية وتقزيمها والسيادة المحدودة وضرورة ممارسة الدولة لسيادتها بما يتماشى والمبادئ المتفق عليها من قبل المجتمع الدولي، وبعد التحديات الكبيرة التي أفرزتها العولمة والضغوطات التي تمارسها على الدول، تبقى الدولة ذات السيادة تصارع للحفاظ على مكانتها، وبقية الطرف الرئيسي المتميز في المجتمع الدولي الذي لا يمكن إغاؤه تحت أي شكل من الأشكال نظراً للأدوار الأساسية التي تؤديها لتحقيق الصالح العام وإقامة العدل وتوفير الأمن.

لذا يتعين على الدولة الوطنية التي أرهقت العولمة كاهلها وأضعفت مؤسساتها، التأقلم مع هذه الظاهرة الحتمية والتهيؤ لعصر جديد يجمع محاور اقتصادية، ثقافية، سياسية، اجتماعية متداخلة، وهذا ما يستلزم

تطوير أدوار الدولة وتوجيهها بشكل يضمن الأداء الأمثل من جهة ويتمشى مع مقتضيات العولمة من جهة أخرى. فلو كانت العولمة ذات وجه إنساني ووظفت في صورتها الإيجابية، لما كانت مساراً حقيقياً لتقاسم التقدم مساراً عالمياً تكون فيه العالمية بأشكالها السليمة، مرادفاً للتضامن وتكرس تطابق المصالح بمعنى الكلمة، فتتضافر جهود الدول وتوضع فيها مواردها تحت تصرف بعضها البعض للقضاء على الأزمات والمشاكل التي تهدد البشرية في كل مكان.

وأخيراً يمكن القول أنّ العولمة أصبحت تشكل خطر كبير على المجتمع العربي الإسلامي خاصة بما يمس هويته، خاصة بعد انتشار منصات التواصل الاجتماعي التي أصبحت أكبر خطر يهدد الهوية العربية والإسلامية ولذا وجب على الدول فرض رقابة على بعض منصات التواصل كالانستغرام أو الفيسبوك أو حظرها بشكل نهائي كتيك توك نظراً للانحلال الخلقي الذي أصبح ينشره بين أفراد المجتمع العربي.

إذن لا بد من اتخاذ إجراءات صارمة وتحفظية وسريعة بشأن هذه المواقع أو فرض رقابة صارمة عليها كما تفعل دولة الصين أو كوريا الجنوبية أو كل دول آسيا تقريباً حيث تفرض رقابة صارمة على هذه النوعية من المواقع من قبل الدولة وتحديد وقت استعمال هذه المواقع خاصة للأطفال وحظر أي منشورات تمس بهويتهم ومعاقبة الناشر بعقوبات صارمة، وكذا منع أي نشاط داخل الصين مثلاً يمس الهوية الصينية أو تقاليدنا بأي شكل من الأشكال من الصينيين أو غيرهم ومعاقبتهم بعقوبات صارمة. وهذا بغرض الحفاظ على الهوية الصينية ودولة الصين مع مساندة التطور والعولمة في آن واحد.

وعلى الجزائر كبلد عربي إسلامي الاستفادة من التجربة الصينية في مراقبة استعمال المواقع الإلكترونية في الجزائر وحظر المضرة منها، هذا من جهة ومن جهة أخرى مراقبة كل النشاطات على المستوى الوطني سواء اقتصادية أو ثقافية أو غيرها ومدى مساسها بالهوية الجزائرية العربية الإسلامية لأنّ هذا يؤثر على القيم الأخلاقية للمجتمع الجزائري بالدرجة الأولى ثم على باقي المستويات ككل مما قد يؤدي لنتائج كارثية أكثر منها إيجابية مما يعرض الجزائر كدولة لعدة أزمات خطيرة قد لا يمكن تفاديها. ولذا وجب اتخاذ كل الإجراءات اللازمة والضرورية قبل فوات الأوان على كل المستويات مع زيادة الوعي بمضار العولمة في كل المنصات الإعلامية.

وأخيراً فإن العولمة سيف ذو حدين وجب معرفة كيفية استغلالها بحذر شديد للظفر بحصّة الأسد من إيجابياتها أو على الأقل تفادي مخاطرها بشكل آمن. فهي أصبحت تشكل أكبر خطر على الدولة والهوية الوطنية لأي دولة.



## قائمة المصادر والمراجع:

## الكتب:

- 1- باسم علي خريسان، العولمة والتحدي الثقافي، دار الفكر العربي، بيروت، 2001.
- 2- بن عامر تونسي، قانون المجتمع الدولي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2004.
- 3- حسن حنفي، صادق جلال العظم، ما العولمة؟، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1999.
- 4- حسين عمر، المنظمات الدولية، دار الفكر العربي، مصر، 1999.
- 5- حسين علي الفلاحي، العولمة الجديدة أبعادها وانعكاساتها، دار غيداء، عمان، 2013.
- 6- سعيد بو الشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ج1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2000.
- 7- سهيل حسين الفتلاوي، غالب عواد حوامدة، القانون الدولي العام، ج2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007.
- 8- ضياء مجيد الموسوي، العولمة واقتصاد السوق الحرة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2005.
- 9- عاطف السيد، العولمة في ميزان الفكر - دراسة تحليلية نقدية -، دار الورق، المملكة العربية السعودية، 1999.
- 10- عثمانية لحميسي، عولمة التجريم والعقاب، دار هومة، الجزائر، 2006.
- 11- عمر سعد الله، احمد بن ناصر، قانون المجتمع الدولي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2005.
- 12- عمر سعد الله، معجم في القانون الدولي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007.
- 13- العيد صالح، العولمة والسيادة الوطنية المستحيلة، دار الخلدونية، الجزائر، 2006.
- 14- غضبان مبروك، المجتمع الدولي والأصول والتطور والأشخاص، ج2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994.
- 15- الكيالي عبد الوهاب وآخرون، موسوعة السياسة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- 16- محمد الجوهر، العولمة والثقافة الإسلامية، دار الأمين للطباعة، القاهرة، 2002.
- 17- محمد ممدوح منصور، العولمة دراسة المفهوم والظاهرة والأبعاد، الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2003.
- 18- محمد صلاح الغازي، العولمة وتأثيرها على الفقر والتنمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2015.
- 19- نعمان احمد الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر، 1999.

## المقالات:

- 1- السيد الزيات، الديمقراطية وجدل الإصلاح السياسي، مجلة الديمقراطية، مصر، صيف 2003، ع3.
- 2- عبد الرزاق دحدوح، سيادة الدول في ظل العولمة، مجلة النائب، ملف العدد العولمة وتجلياتها، المجلس الشعبي الوطني، الجزائر، 2003، ع1.
- 3- كبيش عبد الكريم، العولمة - الدولة ومفهوم السيادة، جريدة النصر، الجزائر، 08 ديسمبر 2003، ع 11092.

## المواقع الإلكترونية:

- 1- علي عقلة عريسان، العولمة والثقافة  
<http://www.awn.am-orgpolitic-05-04kr-4-5.014.lfm>, 21/07/2022, 19h15.
- 2- مصطفى العبد الله الكفري: العولمة المفهوم والمصطلح،  
<http://www.regaz.com.debat/shaw.art,22/07/2022,20h35>
- 3- مصطفى العبد الله الكفري، عولمة الاقتصاد والاقتصاديات العربية،  
<http://www.awn.am.org.politic-05-04/fkv4-5.022,22/07/2022,22h00>.

- 1- نعمان احمد الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر، 1999، ص13.
- 2- بن عامر تونسي، قانون المجتمع الدولي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2004، ص07.
- 3- عمر سعد الله، د. احمد بن ناصر، قانون المجتمع الدولي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2005، ص45.
- 4- عثمانية لخميسي، عولمة التجريم والعقاب، دار هومه، الجزائر، 2006، ص12.
- 5- الكيالي عبد الوهاب وآخرون، موسوعة السياسة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981، ص702.
- 6- عمر سعد الله، د. احمد بن ناصر، المرجع السابق، ص56.
- 7- نعمان احمد الخطيب، المرجع السابق، ص133.
- 8- عمر سعد الله، د احمد بن ناصر، المرجع السابق، ص166.
- 9- عمر سعد الله ود احمد بن ناصر، المرجع السابق، ص166.
- 10- عمر سعد الله، معجم في القانون الدولي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007، ص68.
- 11- سعيد بو الشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ج1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2000، ص36.
- 12- سعيد بو الشعير، المرجع السابق، ص81.
- 13- سعيد بو الشعير، المرجع السابق، ص81.
- 14- سعيد بو الشعير، المرجع السابق، ص82.
- 15- بن عامر تونسي، المرجع السابق، ص90.
- 16- عمر سعد الله، المرجع السابق، ص262.
- 17- سعيد بو الشعير، المرجع السابق، ص48.
- 18- العيد صالح، العولمة والسيادة الوطنية المستحيلة، دار الخلدونية، الجزائر، 2006، ص44.
- 19- سعيد بو الشعير، المرجع السابق، ص49.
- 20- عبد الرزاق دحدوح، سيادة الدول في ظل العولمة، مجلة النائب، ملف العدد العولمة وتجلياتها، المجلس الشعبي الوطني، الجزائر، 2003، ع1، ص88.
- 21- مصطفى العبد الله الكفري، العولمة المفهوم والمصطلح، <http://www.regaz.com.debat/shaw.art,22/07/2022, 20h35>
- 22- عاطف السيد، العولمة في ميزان الفكر- دراسة تحليلية نقدية -، دار الورق، المملكة العربية السعودية، 1999، ص08.
- 23- باسم علي خريسان، العولمة والتحدي الثقافي، دار الفكر العربي، بيروت، 2001، ص27.
- 24- علي عقلة عريسان، العولمة والثقافة، <http://www.awn.am-orgpolitic 05-04kr 4-5.014.lfm>, 21/07/2022, 19h15
- 25- محمد ممدوح منصور، العولمة دراسة المفهوم والظاهرة والأبعاد، الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2003، ص02.
- 26- محمد الجوهري، العولمة والثقافة الإسلامية، دار الأمين للطباعة، القاهرة، 2002، ص02.
- 27- حسن حنفي، صادق جلال العظم، ما العولمة؟، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1999، ص78، 77.
- 28- كيش عبد الكريم، العولمة-الدولة ومفهوم السيادة-، جريدة النصر، الجزائر، 08 ديسمبر 2003، ع 11092.
- 29- عثمانية لخميسي، المرجع سابق، ص82.
- 30- عثمانية لخميسي، المرجع سابق، ص195.
- 31- حسين عمر، المنظمات الدولية، دار الفكر العربي، مصر، 1999، ص88.
- 32- حسين عمر، المرجع السابق، ص88.
- 33- حسين عمر، المرجع السابق، ص173.

- 34- عثمانية لخميسي، المرجع السابق، ص 86.
- 35- سهيل حسين الفتلاوي، غالب عواد حوامدة، القانون الدولي العام، ج2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007، ص 175.
- 36- عاطف السيد، المرجع السابق، ص47.
- 37- عثمانية لخميسي، المرجع السابق، ص 97.
- 38- مصطفى العبد الله الكفري، عولمة الاقتصاد والاقتصاديات العربية، ص 57.
- 39- حسين علي الفلاحي، العولمة الجديدة أبعادها وانعكاساتها، دار غيداء، عمان، 2013، ص 57.
- 40- عثمانية لخميسي، المرجع السابق، ص117.
- 41- محمد صلاح الغازي، العولمة وتأثيرها على الفقر والتنمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2015، ص103.
- 42- العيد الصالحي، المرجع السابق، ص 67.
- 43- محمد صلاح الغازي، المرجع السابق، ص91.
- 44- المجذوب أسامة، العولمة والإقليمية مستقبل العالم العربي في التجارة الدولية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2001، ص51.
- 45- وردت آراؤه في كتابه نهاية الدولة القومية وصعود الاقتصادات الإقليمية.
- 46- ضياء مجيد الموسوي، العولمة واقتصاد السوق الحرة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2005، ص104.
- 47- ضياء مجيد الموسوي، المرجع السابق، ص 92.
- 48- محمد صلاح الغازي، المرجع السابق، ص 121.
- 49- محمد صلاح الغازي، المرجع السابق، ص 130.
- 50- السيد الزيات، الديمقراطية وجدل الإصلاح السياسي، مجلة الديمقراطية، مصر، صيف 2003، ع3، ص101.
- 51- حسين علي الفلاحي، المرجع السابق، ص55.
- 52- حسين علي الفلاحي، المرجع السابق، ص65.
- 53- حسين علي الفلاحي، المرجع السابق، ص70.

- Leboterf, Guy (2008), Repenser la compétence. Pour dépasser les idées reçues : 15 propositions, Paris, Eyrolles, Les Editions d'organisation.
- Leboterf, Guy (2017), Agir en professionnel compétent et avec éthique. *Éthique publique*, vol.19, n°1 | 2017 consulté le 14/10/2021, DOI : <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.2934>
- Ministère de l'enseignement québécois (2000). Programme de formation de l'école québécoise, Education préscolaire, Enseignement primaire disponible sur : [www.meq.gouv.qc.ca](http://www.meq.gouv.qc.ca)
- Ministère de l'enseignement de la Belgique (2002), Article 5 du Décret du 5/7/2000 modifiant le décret du 24 juillet 1997 définissant les missions prioritaires de l'enseignement fondamental et de l'enseignement secondaire et organisant les structures propres à les atteindre (mis à jour en 2019)
- Preteceille, Martine-Abdallah (1989), L'Ecole face au défi de la pluralité. In Cammelleri, Carmel. & Cohen-Emerique, Margalite (Ed.). CHOCS DES CULTURES, Concepts et Enjeux Pratiques de l'Interculturel, Paris : L'Harmattan, pp : 225-245
- Puren, Christian (1994), La Didactique des Langues Etrangères à la Croisée des Méthodes, Essai sur l'Eclectisme, Paris : coll. Essais, CREDIF-Dédier.
- Richer, Jean-Jacques (2012), La Didactique des Langues Interrogée par les Compétences, Bruxelles, EME proximité.
- Rogiers, Xavier et Deketele, Jean-Marie (2003), Une Pédagogie de l'Intégration, Compétences et Intégration des Acquis dans l'Enseignement, Bruxelles : De Boeck
- Unesco (2001). Education aux droits de la personne, à l'environnement et au multiculturalisme. Disponible sur : [www.unesco.org](http://www.unesco.org) .

### Liste Bibliographique:

Documents du ministère de l'éducation nationale :

- Référentiel général des programmes (RGP) édition 2016
- Guide méthodologique d'élaboration des programmes (GMEP) édition 2016

Akkari, Abdeljalil (2009), Introduction aux approches interculturelles en éducation. Genève : Université de Genève, Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation. Consulté le 16/6/2020 sur : <http://archive-ouverte.unige.ch/unige:21763>

Anat. Bardi, Rusi Jaspal, Ela Polek Shalom and H. Schartz (2014). Values and Identity Process Theory: theoretical integration and empirical interactions. In Jaspel Rusi & Breakwell Glynis, M. (Ed.). Identity Processus Theory. Identity, Social Action and Social Change, Cambridge, University Press. pp: 175-200

Brohy, Claudine (2008), Didactique intégrée des langues, Evolution et Définitions. *Babylonia* 1/2008, consulté le 15/3/2019 sur [www.babylonia.ch](http://www.babylonia.ch) , pp : 9-19

Castellotti, Véronique (2014), Contexte, Contextualisation, Cultures Educatives. Quels Usages ? Pour Quelles Orientations de la Recherche en DDL ? Colloque International « Contexte Global et contextes locaux : tensions, convergences et enjeux en didactique des langues, (Paris Sorbonne nouvelle janvier 2014), pp : 111-125, consulté le 16/6/2020 sur : <http://fipf.org/actualite/actes-du-colloque-international-%C2%AB-contexte-global-et-contextes-locaux-tensions-convergence>

Coste, Daniel (2006), Pluralité des langues, diversité des contextes. Quels enjeux pour le français ? In Castellotti, V. & Chalabi, H. (Ed.). Le Français Langue Etrangère et Seconde. Des Paysages Didactiques en Contexte. Paris : L'Harmattan, pp : 11-25

Chiss, Jean-Louis & Cicurel, F (2005), Cultures Linguistiques, Educatives et Didactiques, In Beacco, J.- C. Chiss, Jean-Louis, Cicurel, F. & Véronique, Daniel (Ed.). Les Cultures Educatives et Linguistiques dans l'Enseignement des Langues. Paris : PUF, pp : 01-09.

Defays, Jean-Marc (2015), Plurilinguisme et Diversité Interculturelle dans les Relations Internationales : le Point de Vue Russe et Belge, Louvain-la-Neuve (Belgique), Proximités E.M.E.

D'Hainaut, Louis (1983) Des fins aux objectifs de l'éducation, Paris, 3<sup>ème</sup> éd. Nathan.

Edmond Marc (2005). Psychologie de l'identité, le soi et le groupe, Paris, Dunod.

Gérard François-Marie & Rogiers, Xavier (2009), Des Manuels Scolaires pour Apprendre : Concevoir, Evaluer, Utiliser, 2<sup>o</sup>éd. Bruxelles: De Boeck.

Jaspel, Rusi & Breakwell, Glynis, M. (Ed.) (2014), Identity Processus Theory. Identity, Social Action and Social Change, Cambridge, University Press.

Leboterf, Guy (1994), De la compétence. Essai sur un attracteur étrange, Paris, Les Editions d'organisation.

document référence ne dit rien sur cette exception. Ensuite, le guide GMEP ne se réfère pas à la (les) définition(s) du RGP et se donne sa propre définition de la compétence en termes de composantes. Les diverses interprétations découlent de ce double langage dans deux documents produits par la même commission. Les notions de plurilinguisme et de la compétence sont intrinsèquement complexes et en constante évolution d'où la nécessité de les revisiter périodiquement et, éventuellement, les fixer dans tous les documents officiels.

**Conclusion :**

Au regard de ce qui a été prélevé dans les deux documents nous pourrions retenir deux lacunes rendant leur lisibilité difficile : la première concerne l'absence des définitions propres à l'institution algérienne auxquelles devraient se référer tous les documents officiels et, ainsi, garantir que tous les partenaires usent du même langage. La seconde faiblesse porte sur la dimension psychosociale de la compétence à développer (attitudes et comportements) qui nécessite d'être suffisamment explicitée compte tenu qu'elle représente l'enjeu même des nouvelles approches.

D'autant plus, les programmes scolaires sont organisés autour de la notion de compétence (APC), elle est le centre névralgique du processus éducatif d'où l'importance de la définir par la situation, par les ressources nécessaires à son émergence et par l'intention ou l'utilité de son exercice. La rédaction du RGP convoque un ensemble de concepts nouvellement forgés et en cours d'élaboration, ils sont intrinsèquement complexes et incertains. Cette complexité s'observe :

- 1- au niveau épistémologique : les concepts en usage dans le RGP ont été repris tels qu'ils ont été élaborés théoriquement ou tels qu'ils ont été représentés et compris dans un contexte autre que celui de l'Algérie. D'un point de vue sociologique, les connaissances élaborées dans d'autres milieux ne peuvent pas, au-delà d'une prétention universaliste, en rendre compte.
- 2- au niveau didactique ; l'implémentation systématique de modèles didactiques en contexte algérien sous prétexte qu'ils constituent une expérience à imiter sans une réflexion profonde de contextualisation mérite, elle aussi, d'être repensée. La clarté revendiquée de l'usage d'un appareil conceptuel servant de base à la structuration des programmes scolaires a besoin d'être revisité et davantage explicité. Le ministère de l'éducation a annoncé récemment son intention de réformer le système éducatif, espérons cette fois-ci que l'explicitation et l'opérationnalisation des concepts structurants les programmes scolaires constitueront une priorité et une condition préalable à la réussite de la mise en place des réformes attendues.

Cette définition, s'arrête aux seuls savoirs et savoir-faire, il est question ici de capacité selon Gérard et Rogiers (85 : 2009). Une capacité est le pouvoir, l'aptitude à faire quelque chose, c'est une activité que l'on exerce « identifier, comparer, mémoriser, analyser, synthétiser, classer, sérier, abstraire, observer ». Une capacité ne se manifeste que parce qu'elle s'applique sur des contenus. La capacité se présente, donc, comme une ressource mobilisable pour l'exercice de la compétence. Elle s'applique, sur des contenus et elle est transférable. Par contre, la compétence émerge d'un contexte « il y a toujours un contexte d'usage de la compétence » (Leboterf, 17 : 1994).

Dans le programme de français algérien (2004), la compétence est réduite à un « système de connaissances conceptuelles ». La définition adoptée par la communauté francophone belge (ci-dessus) donne la compétence en termes de « savoirs et savoirs faire et des attitudes », L'école Québécoise les regroupe sous l'étiquette de « ressources internes et externes ». Pour l'école algérienne, les savoirs-être, même si le référentiel algérien s'est rattrapé en 2016, restent à définir. Le GMEP (2016 : 92-94) suggère une liste de valeurs « d'ordre intellectuel, méthodologique, identitaire et nationales » à travailler pour toutes les disciplines néanmoins, il ne montre pas explicitement comment les intégrer à l'apprentissage culturel et disciplinaire. De son côté, le Guide opte pour une nouvelle définition de la compétence en trois composantes :

« La compétence de communication consiste en la mise en œuvre efficace de composantes dont il faudra assurer la maîtrise tout au long de la scolarité : la composante linguistique, relative au système de la langue : sa syntaxe, sa morphosyntaxe, son lexique et sa phonétique. La composante pragmatique, relative à l'utilisation fonctionnelle des ressources de la langue à travers la réalisation de fonctions langagières, d'actes de paroles liés à des situations de communications, à des intentions et des stratégies de communication. La composante sociolinguistique, relative à l'usage social de la langue dans son milieu d'origine. (Cette composante est à développer plus particulièrement pour la langue arabe et pour le tamazight) » (GMEP, 2016 : 89).

Le GMEP, en tant que document subordonné au RGP, comporte deux paradoxes. D'abord, il introduit, sans justifier, dans la définition une exception (à la fin) : La composante sociolinguistique concerne seulement les langues nationales. Le RGP,

succincte. Les modifications opérées dans la reformulation portent sur trois éléments ; le premier concerne les ressources qui sont réduites dans la définition algérienne aux « connaissances, procédures, schèmes mentaux, attitudes et comportements ». Chez Leboterf, elles sont regroupées en deux catégories « interne » d'ordre cognitif et « externe » existant dans l'environnement (2008 : 40-52). L'auteur insiste sur le fait qu'il est difficile d'en établir une liste exhaustive dans un référentiel. Le deuxième élément porte sur la succession des opérations cognitives dans l'énoncé « consiste à savoir mobiliser, intégrer un ensemble de ressources ».

Cet énoncé suggère que la mobilisation précède l'intégration des ressources. Selon Leboterf (1994 : 17), mobiliser c'est actualiser (en action située) un ensemble de ressources combinées (savoir combiner) dans le sens où l'auteur oppose radicalement combiner à « une simple addition de savoirs ou des compétences ». De notre part, nous supposons que la confusion vient du rapprochement fait entre intégrer et combiner. Le troisième élément concerne l'expression : « savoir agir responsable et validé ». On peut envisager cette responsabilité à deux niveaux : au niveau des savoir-être (attitudes et comportements), elle prend dans ce cas le sens d'une valeur (valeur citoyenneté). Comme on peut la situer à un niveau global, le niveau métacognitif et elle aura pour signification être conscient de sa responsabilité (selon Leboterf, l'éthique suppose la bonne ou mauvaise conduite d'une personne déjà compétente) (Leboterf, 2011). Il s'avère que, au final, la définition de la compétence formulée dans le RGP, en plus de son incomplétude, rend complexe ce qui l'est déjà.

Les définitions retenues par le système éducatif algérien sont issues directement de la réflexion théorique. Elles peuvent prendre plusieurs significations lors de leur mise en œuvre. Les rédacteurs du RGP confèrent, dans le but de la rendre accessible, à la notion de compétence deux caractères général et transplantable (capacités générales). Or, selon ces mêmes définitions, elle est fortement ancrée dans la situation de son exercice. Par ailleurs, dans le système éducatif algérien, l'occultation des savoirs-être et la réduction des autres composantes en savoirs enseignables (donner la connaissance et enseigner comment et où l'employer) témoignent d'une confusion entre compétence et capacité. Dans le document des programmes du français 2004 au secondaire destiné aux enseignants, nous retrouvons l'énoncé suivant :

« Les compétences sont un système de connaissances conceptuelles (savoirs) et procédurales (savoir-faire) qui permettent à l'intérieur d'une famille de situations, d'identifier une tâche problème et de la résoudre par une action efficace, la performance » (programme de Français, 2004 : 12).



2013) après avoir passé en revue les différentes définitions proposées par domaine affirme que :

« La notion de compétence dans les travaux en sciences de l'éducation n'est pas facile à saisir. Elle ne se présente pas systématiquement comme un concept opérationnel. Le terme de compétence reste une source de nombreuses confusions dans les échanges scientifiques ».

En dépit de son usage généralisé, Les réflexions autour de la notion de compétence s'accordent toutes sur l'absence d'une définition claire et explicite. Perrenoud (cité par Richer 2012 : 11) ira jusqu'à dire que :

« Aussi longtemps que la notion de compétence reste vague, labile, définie par chacun à sa manière, comment savoir que l'école développe des compétences. Cette notion aussi complexe qu'elle soit, elle est mobilisée dans le développement des curricula sous l'appellation « approche par compétence (APC) ».

Dans l'approche curriculaire des apprentissages, les caractéristiques situationnelles de la compétence sont déterminantes dans le processus d'élaboration des programmes scolaires « la compétence inscrit les savoirs dans des situations, dans des pratiques réflexives relevant de la réalité social (Rogiers & Deketele, 20 : 2000). Le RGP propose, de son côté, une définition de la compétence comme suit : « Capacité à mettre en œuvre un ensemble organisé de savoirs, de savoirs faire et d'attitudes permettant d'accomplir un certain nombre de tâches ». (RGP, 2016 : 29). Cette définition est retenue pour le système éducatif de la Belgique francophone (Décret mission, 2000). Elle est donc une définition acclimatée. Une deuxième définition de la compétence, qui est cette fois-ci celle du ministère de l'enseignement québécois (Meq, 2000) : « C'est un savoir-agir fondé sur la mobilisation et l'utilisation efficace d'un ensemble de ressources » (RGP, 2016 : 17). Enfin, une troisième définition présentée en caractère gras de la façon suivante :

« D'une manière générale, la compétence est définie comme un savoir-agir responsable et validé, consistant à savoir mobiliser, intégrer un ensemble de ressources (connaissances, procédures, schèmes mentaux, attitudes et comportements) dans un contexte donné, pour résoudre une situation-problème appartenant à la famille des situations-problèmes rencontrées » (RGP, 2016 : 46).

Les trois composantes « savoir-agir », « savoir-mobiliser » et « ressources », données en gras dans l'énoncé, nous rappelle la définition de Guy Leboterf (1994). Toutefois, son appropriation par les rédacteurs du RGP réduit son étendu de manière

référence à l'ouvrage de Jacqueline Belliez) s'opère initialement par un travail sur les représentations afin de favoriser l'ouverture à tous les parlers (Brohy, 2008).

Nous voyons bien que l'expression « *didactique intégrée* » renvoie à un modèle d'enseignement. Cependant, sur le terrain algérien, les trois langues (arabe, français et anglais) présentent des différences en contenus et en méthodologie. Le programme de français est organisé en séquences selon une logique de grammaire notionnelle/fonctionnelle. Les apprentissages pour la langue arabe sont organisés en unité didactique dans une approche par thème retenu pour chaque unité. Enfin, pour l'anglais, les concepteurs optent pour un programme de type situationnel où l'apprentissage de la grammaire est quasiment absent.

Ces différences montrent que les programmes scolaires d'enseignement/apprentissages des langues en présence ont été élaborés dans une logique de cloisonnement strict entraînant, par là même, un décalage entre le discours officiel et sa pratique. Il semble, après tout, que l'expression « seule approche fiable » a un rôle décoratif dans le texte référence. Sur un autre plan, le RGP indique que l'apprentissage de la langue étrangère est l'expression d'un besoin social dépassant un simple échange informationnel : « La formation de compétences nationales en matière de langues est indispensable pour servir de ressources indépendantes, fiables, à toutes les institutions de la nation » (83 : 2016). Autrement dit, Le futur citoyen algérien est appelé à penser et à agir en langue française du moment que les secteurs sensibles (enseignement supérieur, secteur économique et financier) sont gérés par et dans cette langue. La langue française n'est mentionnée qu'une seule fois dans le RGP, pour le reste, elle est incluse dans l'expression « langues étrangères ».

Pourtant, le document lui-même est rédigé dans cette langue. Ainsi, entre discours officiel et réalité vécue, cette langue se trouve doublement victime en Algérie ; de son passé colonial et son statut indéfini. La finalité de l'apprentissage des langues est le développement chez le futur citoyen des aptitudes à communiquer dans des situations diverses.

## **2.2- Définir la compétence**

Les documents circulant en milieu scolaire parlent de la compétence comme principe organisateur des programmes (entrée ou approche par compétence aux apprentissages). Ce choix signifie que si l'on fixe la notion de compétence de façon rigoureuse, le reste suivra de manière automatique. Manifestement, c'est dans la notion de compétence que le diable se cache. En Didactique des langues et des cultures, Sa définition diffère d'un auteur (ou institution) à un autre. Richer (12 :

place l'école algérienne dans la contradiction et le statisme. Il va sans dire que, à défaut de clarté des références, les concepteurs des programmes se tournent à leur propre compréhension pour élaborer des programmes. La raison pour laquelle ils sont davantage préoccupés par les méthodes d'enseignement en laissant de côté ce qui est relatif à l'éducation culturelle.

### **2-1- La gestion des langues**

Dans le système éducatif algérien, la hiérarchisation des langues en présence donne l'arabe et le tamazight comme langues nationales, le français comme première langue étrangère et l'anglais comme deuxième langue étrangère. A cela s'ajoute l'espagnol, l'allemand et l'italien qui sont introduits au secondaire dans les filières lettres et langues étrangères. L'école algérienne doit assumer la pluralité linguistique pour en tirer bénéfice au-delà des prétentions idéologiques. Dans ce sens, les textes officiels (loi d'orientation et RGP) accordent une importance première au développement du plurilinguisme. Le RGP prône dans l'absolu la didactique du plurilinguisme :

« La seule approche fiable, universellement admise et scientifiquement reconnue en matière d'enseignement/apprentissage des langues est une approche intégrée, réflexive et coordonnée des langues en présence. »  
(RGP, 24 : 2016).

Cet énoncé est resté sans suite dans le reste des documents d'accompagnement produits ultérieurement. L'expression « *approche intégrée* » suppose deux interprétations soit qu'elle fait référence aux statuts des langues dans l'intention de garantir le même traitement à toutes les langues soit, elle renvoie à un modèle d'enseignement « la Didactique intégrée des langues ». Le document n'explique pas le contenu et l'orientation de ces propos. Les qualificatifs : « Seule approche fiable » et « scientifiquement reconnue » méritent qu'on s'y attarde particulièrement lorsqu'on est face à une « Didactique complexe » (Puren, 1994 : 182). Le site du conseil de l'Europe publie périodiquement, depuis 2003, des guides de mise à jour portant sur l'acquisition de la compétence plurilingue ce qui atteste de la nature évolutive de ce champ de recherche.

La Didactique intégrée des langues repose sur le concept d'intercompréhension selon que les langues en question sont apparentées (s'appuyer sur une langue pour apprendre une autre) et/ou sur une organisation intégrative (harmonisation de la méthode avec les mêmes objets d'enseignement) (Workusch, 2008). Le passage de la Didactique des langues et des cultures à la Didactique du plurilinguisme (en

« épanouissement de la personnalité de l'élève », « éveil de la personnalité », « personnalité équilibrée ». La seule fois où « personnalité algérienne » prend, dans le RGP, une signification d'identité algérienne historique apparaît lorsqu'il reprend dans son préambule les directives de la loi d'orientation 04/08 :

« Il s'agit, tout d'abord, de favoriser la consolidation de la vocation de l'école comme vecteur de l'affirmation de la personnalité algérienne et de la consolidation de l'unité de la nation ».

La formation d'une conscience nationale puise donc sa sève nourricière dans ces principes fondateurs de la nation algérienne : Islamité, Arabité, Amazighité. L'école se doit de promouvoir ces composantes fondamentales de l'identité algérienne. Le RGP, dans le même endroit, en paraphrasant la loi d'orientation sur l'éducation 04/08 traduit l'énoncé ci-haut en ces termes :

« Au plan éducatif, il s'agit de faire prendre conscience de l'appartenance à une identité collective, commune et unique consacrée officiellement par la nationalité algérienne. L'Algérianité, trame de solidarités historiques, est aussi le sentiment d'appartenance à une même Nation, à un même peuple, sentiment qui s'appuie sur le patrimoine historique, géographique, civilisationnel et culturel, symbolisé par l'Islam, les langues de la nation, tamazight et l'arabe, l'emblème et l'hymne nationaux » (Préambule RGP, 2016).

Si l'on tient à cette définition, l'identité algérienne définie en Islamité, Arabité et Amazighité prend un caractère transnational puisque toute l'Afrique du nord et une bonne partie de l'Afrique subsaharienne partagent ces trois composantes fondamentales. Le RGP semble vouloir rattraper cette précision dans le texte de référence en y insistant sur ce qui est spécifiquement algérien. Il propose son propre concept « Algérianité » définie comme « la trame de solidarité historique et sentiment d'appartenance ».

Il s'avère, au final, qu'une même réalité psychosociale est désignée dans discours algérien par trois notions ayant chacune une origine et une histoire différentes : identité, personnalité et algérianité. Ainsi, chaque concepteur de programme disciplinaire emploie la notion qui lui convient. Dans ce cas, nous sommes face à deux cas de figure : soit que l'école algérienne n'assure pas sa fonction éducative puisque les trois composantes ne sont pas conjointement programmées en apprentissage à tous les Algériens, soit que l'identité « commune et unique » est, dans un contexte multiethnique, une utopie. L'usage simultané des notions d'identité, de personnalité et d'Algérianité sans préciser les liens entre elles et les réalités qu'elles représentent ouvre la voie, de facto, à un dysfonctionnement du système et

L'identité individuelle ou collective se définit comme un sentiment d'appartenance à un groupe social avec lequel est partagée une culture, elle est donc un phénomène psychoaffectif. Comme elle peut être attribuée par le groupe à l'individu suivant son degré de conformité avec les valeurs dominantes dans le groupe. Les recherches en sociologie et en psychologie sociale en particulier s'accordent sur trois éléments caractéristiques de la notion de l'identité que l'on peut citer en rapport avec notre étude : en premier lieu, l'identité est une représentation (individuelle et collective).

Elle se construit dans l'interaction sociale. En deuxième lieu, elle s'enracine dans une culture socialement partagée et dominante. En troisième lieu, l'identité est un processus dynamique. Elle suit donc le changement social (Jaspel et Breakwell, 2014). L'identité, par son caractère idéologique, est convoquée dans des contextes conflictuels et se complexifie en plusieurs réalités : identité individuelle, personnelle, collective, sociale, culturelle, professionnelle et nationale (Edmond. 2005 : 53). Dans le RGP, Le vocable « identité » est repris 13 fois : « identité commune, collective et unique, identité culturelle, identité nationale (5fois), identité culturelle nationale, identité nationale algérienne, nationalité algérienne (2fois), identité (2fois) ».

Pour les rédacteurs des documents officiels, toutes ces désignations renvoient les unes aux autres. Et, en même temps, le RGP parle d'une « identité commune, collective et unique ». Pourtant, d'un point de vue scientifique, chaque appellation nécessite une définition à part. L'usage de la notion de « identité unique », en plus d'être formulée en plusieurs notions distinctes dans le corps du document, s'oppose à une réalité multiculturelle de l'Algérie. En fait, Il s'agirait, au-delà d'un chauvinisme frivole, d'inclure ces multiples identités en un projet fédérateur.

Par ailleurs et d'un point de vue historique, dans le contexte algérien, une autre désignation renvoyant à la même réalité fut introduite dans la littérature du nationalisme algérien. La notion de « *personnalité algérienne* » a fait son apparition pour la première fois dans un article publié par Abdelhamid Benbadis, président de l'association des Eulamas, en 1936 en réaction au négationnisme de Ferhat Abbas. L'imam Benbadis attribue à « la personnalité algérienne » sa célèbre devise (l'Algérie est notre patrie, l'arabe est notre langue et l'Islam est notre religion ».

Depuis, les notions d'identité et de personnalité cohabitent dans les discours social et politique algériens. Cependant, le RGP opère une distinction dans son usage entre identité et personnalité qui mérite d'être signalée ; le RGP use du vocable « personnalité » pour désigner un état psychologique intra individuel :

toutes leurs formes, préservation de l'environnement, ouverture sur les cultures et les civilisations du monde, d'autre part » (RGP, 39 : 2016).

Cet énoncé est une reprise des fondements de la citoyenneté mondiale tels formulés dans la déclaration de l'Unesco (2001) sur la diversité culturelle. La programmation des deux cultures nationale et universelle nécessite une clarification nette sur leur objectivation et sur la manière de les articuler et les intégrer dans le processus d'apprentissage par une démarche critique. Le RGP reste silencieux sur le comment enseigner l'Islam et la réflexion critique puisque le premier vise un ethnocentrisme poussé à son extrême et la seconde repose sur une idée selon laquelle de n'accepter aucune assertion pour vérité. De plus, dans le même endroit,

Le concept de « modernité » et de ses « instruments » sont en usage aveugle et nécessite une fixation de leur signification et du mode de leur acquisition. Cet aspect d'apprentissage culturel (caché ou apparent) restera l'une des faiblesses majeures du système éducatif algérien. Les documents d'accompagnement sont davantage préoccupés par l'aspect procédural du processus d'enseignement. L'apprentissage de la culture restera dans l'expectatif entre ethnocentrisme et interculturel tant que les textes officiels n'explicitent pas leur nature et les modes de leur appropriation. La seconde dimension de l'éducation culturelle concerne sa partie universaliste. La culture universelle sous-tend un système de valeurs universellement admises à faire apprendre aux jeunes. Elles sont d'ordre affectif (empathie, équité) ou d'ordre social (solidarité, entre-aide) qui doivent, normalement, être partagées par tous les citoyens du monde. Or, le sens que pourrait prendre cette universalité est aussi problématique que leur apprentissage.

Les valeurs universelles peuvent se référer théoriquement à la théorie de Schwartz (Bardi et al, 180 : 2014) en ce qu'elles sont basiquement reconnues comme telles dans toutes les cultures du monde. Comme elles peuvent se référer aux effets de la mondialisation et/ou du néolibéralisme. Dans tous les cas, ces aspects de l'éducation (inter)culturelle ne doivent pas être laissés à des appréciations individuelles. Les documents fondateurs de l'école algérienne ont le devoir et la responsabilité d'explicitier et de préciser les notions et les concepts en usage officiel en leur attribuant une signification algérienne qui tient compte de tous les aspects socioculturels de l'apprenant du moment qu'il s'agit de la formation identitaire de l'apprenant. Cette dernière, de par son importance, nous ramène à revoir comment est présentée cette notion. En effet, l'identité est une notion difficile à saisir par le fait qu'elle est à la fois interne et externe à l'individu.

culture de l'autre dans le but d'un « vivre-ensemble ». Le relativisme culturel peut concerner les rapports entre groupes sociaux dans une même communauté et aspire, ainsi, à la cohésion à l'intérieur de la société. Comme il peut concerner un rapport culturel relativisé à d'autres pays au service de la paix mondiale. Le relativisme culturel s'oppose à l'ethnocentrisme dans la mesure où ce dernier consiste à porter un jugement sur une culture différente à partir de ses propres repères. L'ethnocentrisme est :

« La position de ceux qui estiment leur manière de vivre préférable à toute autre. Comme suite logique au processus d'« enculturation » de leur enfance, la plupart des individus entretiennent ce sentiment à l'égard de leur culture qu'il s'exprime ou non » (Herskovits cité par Akkari, 16 : 2009).

Dans le RGP (17 : 2016), la priorité est à la culture nationale. En ce sens, le document stipule en ce qui concerne « l'algérianité » comme sentiment d'appartenance à un même peuple :

« Il [système éducatif algérien] est tenu de doter le futur citoyen en formation d'une image prégnante de la nation à laquelle il appartient [...] les programmes disciplinaires spécifiques et/ou thématiques doivent assurer : la formation d'une conscience nationale appuyée sur le respect sans faille des options fondamentales (islamité, arabité et amazighité), des symboles qui représentent la nation algérienne » (je souligne).

Par les actes de langage directifs soulignés, nous pouvons comprendre que cette algérianité à former s'appuie sur une culture nationale définie principalement en deux composantes : une composante religieuse (Islamité) et une composante ethnique (arabe-berbère). Le ton manifeste dans l'énoncé ci-dessus suggère une orientation ethnocentrique. Cette option n'est pas à blâmer en soi, elle est d'ailleurs légitime. Or, le document affirme, dans un autre endroit, l'option de « développer le savoir-vivre ensemble » comme objectif stratégique : « Outre la préservation et le renforcement de l'intégration à la communauté locale, régionale et nationale, l'individu doit développer des attitudes et des comportements pour pouvoir vivre avec des citoyens du monde » (RGP, 23 : 2016). Cette mission est traduite, dans le même document, par la transmission :

« Des **valeurs universelles** : développement de la pensée scientifique, de la capacité de raisonnement et de réflexion critique, maîtrise des instruments de la modernité d'une part, protection et défense des droits humains sous

clair cependant que bon nombre de concepts clés de la didactique actuelle, élaborés au sein d'un contexte européen ou nord-américain, sont inadaptés, voire dénués de sens, dans d'autres contextes » (Dabène cité par Castellotti, 2014).

Faire appel à une expertise étrangère dans l'élaboration des programmes scolaires induit inévitablement l'incorporation de leurs représentations dans le processus éducatif. D'autant plus que leurs apports en savoirs académiques sont à relativiser particulièrement quand il s'agit des sciences sociales. La contextualisation de modèles est loin d'être une simple adaptation de méthodes. Il s'agit de conditions à considérer localement :

«Le poids des facteurs nationaux, linguistiques, ethniques, sociologiques et éducatifs [...]. Il faut donc apprendre à décrire les contextes, à savoir en dégager les traits constitutifs, à mieux connaître l'évolution des pratiques pédagogiques à travers les époques, à les relier à une culture nationale dont on doit étudier la rencontre avec d'autres usages culturels [...]. La notion de « culture éducative » porte d'abord l'idée que les activités éducatives et les traditions d'apprentissage forment comme un ensemble de contraintes qui conditionnent en partie enseignants et apprenants » (Chiss et Cicurel, 2005, 6).

L'implantation systématique d'un modèle didactique en contexte algérien sous prétexte de son universalité relève d'une dépendance épistémologique. L'éducation en Algérie souvent appréhendée dans une approche technique et structurelle ne suit pas l'évolution des idées qui se renouvellent totalement chaque décennie. Depuis 2003, Les choix du système éducatif algérien n'ont pas été repensés en profondeur et n'ont fait objet de révision que superficiellement (réédition des manuels scolaires, en 2015). De notre point de vue, ces réajustements ponctuels sur le plan méthodologique n'aboutiront que lorsqu'ils sont devancés par une prise de position claire et nette concernant les choix culturels du système éducatif

## **2- Choix du système éducatif algérien : interculturel, ethnocentrisme et identité**

Le RGP prône l'interculturel défini comme aptitude à l'ouverture sur les cultures du monde. Ce choix implique deux dimensions de l'éducation interculturelle ; Le relativisme culturel et les valeurs universelles. Selon (Akkari, 2009 :18) « Le relativisme culturel consiste à analyser et à évaluer les comportements des individus porteurs de cultures différentes par rapport à leurs propres repères culturels. ». Le relativisme culturel vise donc la compréhension des individus appartenant à des cultures différentes. Il est question de ne pas porter des jugements de valeur sur la



pertinence remarquables, ne sont pas prises en compte par les décideurs ni à être vulgarisées auprès des acteurs éducatifs. Par ailleurs, Le RGP et le GMEP, sous l'influence des événements nationaux et internationaux, se sont inscrits brutalement dans la mondialisation au nom d'une ouverture culturelle contraignante. En mettant en opposition les spécificités nord-africaines et les exigences de l'occidentalisation. Cette tendance s'observe au travers de l'incorporation dans le discours scolaire des idéologies antagonistes donnant lieu à un écart considérable entre une réalité sociale algérienne et un contenu d'enseignement proposé par l'école. Cette contradiction liée à la question de l'implémentation de modèles didactique mérite qu'on s'attarde.

### **1.2- Contexte et contextualisation**

La mission première de l'école est de garantir la transmission d'une culture socialement partagée d'une génération à une autre sans pour autant perdre de vue l'épanouissement personnel des individus (D'Hainaut, 50 : 1983). Cependant, l'aptitude au changement dans une société en quête de soi d'une part et le défi d'incertitude d'une civilisation occidentale qui peine à se redéfinir d'autre part sont d'autant d'éléments à intégrer dans la politique éducative nationale. Les documents de référence produits par la commission nationale des programmes demeurent indécis quant à la politique éducative à mettre en place. Les dysfonctionnements signalés du système scolaire sont à rattacher à un conflit entre un modèle culturel qui se veut universaliste et un mode de pensée enraciné dans la culture locale. Périodiquement, les chercheurs en sciences de l'éducation dénoncent la reproduction de modèles occidentaux partout dans le monde sans tenir compte de la réalité socioculturelle du milieu de l'exercice :

« Il s'agit alors de désigner un processus d'ajustement de principes, de démarches, de contenus d'enseignement ou d'exercices à des réalités locales, notamment culturelles et institutionnelles ou pédagogiques. Le cœur de la méthodologie d'origine est rarement remis en cause et nombre de ces opérations de contextualisation gardent un caractère assez cosmétique » (Coste, 2006).

La contextualisation dont il est question dans l'énoncé ci-devant est un processus qui s'appuie sur tous les facteurs institutionnels et socioculturels pour procéder à l'élaboration d'un modèle didactique approprié :

« Lorsque les didacticiens du français langue étrangère s'intéressent aux terrains situés hors de France, c'est trop souvent pour procéder à la « contextualisation » de méthodes déjà existantes ou au transfert dans d'autres contextes de principes méthodologiques déjà élaborés [...] il est

Dans cette perspective l'apprentissage des langues-cultures, en général, revêt un caractère idéologique. Cette donne impose aux concepteurs des programmes scolaires à les expliciter et à les rendre visibles particulièrement dans le contexte algérien marqué par des tensions nées du processus de décolonisation. Les expressions-fourre-tout sont nombreuses dans les documents officiels tels l'esprit critique, autonomie de jugement, citoyen arabo-musulman, éducation civique, relativisme et interculturalité, culture nationale et culture universelle qui nécessitent toutes une prise de position ferme.

La nature fondamentalement socioculturelle de l'action éducative, même si elle est scientifiquement fondée, elle reste intimement liée à une idéologie historique et ambiante. Son inscription en objets d'apprentissage fait appel à une analyse approfondie de la situation scolaire concernée. L'Algérie, à l'instar des pays ex-colonisés, a maintenu, après son indépendance politique, les modèles d'organisation sociale, économique et politique légués par l'ex-colonisateur. Ils nécessitent, pour leur fonctionnement, des savoirs et des techniques élaborés en occident et, subséquemment, génèrent des connaissances rendant davantage le pays dépendant vis-à-vis de ces savoirs.

La dépendance en modèles, en termes de savoirs, prend la forme d'un système de rapports complexes notamment une dépendance en modèles d'organisation et de gestion sociales. Le rapport colonisateur/colonisé qui, après l'occupation militaire du sol, exerce un pouvoir de domination à distance sur les pays émergents par l'instrumentalisation de la connaissance.

Ce phénomène épistémologique (particulièrement en sciences sociales) est issu d'un processus plus général de postcolonialisme dans lequel le caractère eurocentrique des savoirs (en Europe et aux Etats unis) est mis en cause par de nombreuses recherches ayant pour objet les processus de décolonisation. Dans ce sens, l'Anthropologie sociale et culturelle a forgé la notion de « *colonialité* » et de l'hégémonie occidentale dans une perspective de théorisation des phénomènes coloniaux notamment psychologiques en dehors du récit historique (Solomon Tsehaye et Vieille Grosjean, 2018). Ainsi, il est mis en place un cadre de réflexion sur les rapports d'infériorisation sous forme de colonialité de savoirs et de l'être.

L'école en tant qu'institution sociale n'est pas à l'abri des influences culturelles issues du processus de décolonisation. Les textes circulant dans le milieu scolaire algérien que ce soit les textes législatifs ou les contenus d'enseignement se réfèrent pratiquement aux connaissances et aux expériences scolaires de l'occident. Pourtant, les études réalisées en sociologie dans les universités d'Algérie, de qualité et de

« savoir lire, écrire et compter » et propose, également, les savoirs nécessaires à son développement notamment pour la langue arabe et les mathématiques (GMEP, 2016 : 78- 89).

Le même texte stipule que le cycle moyen (d'une durée de 4 ans) est un approfondissement des apprentissages du cycle primaire (5 ans) et, de même, le cycle secondaire (3ans) est un approfondissement du cycle moyen. Les programmes scolaires sont donc organisés en spirale du primaire jusqu'au secondaire. D'un autre côté, les compétences à développer sont définies en « Profils globaux de sortie ».

Ces derniers sont démultipliés en « Compétences globales annuelles ou par cycle ». Cette architecture fait appel à deux exigences : d'abord l'harmonisation des « habilités générales » définies par le RGP et « les compétences globales » définies par les GSD, puis, l'établissement d'une liste détaillée de ce qui devrait se faire à chaque niveau en termes de savoirs, savoir-faire et attitudes. Or, les documents cités et les guides de professeur de langue comportent uniquement des tableaux synoptiques des caractéristiques typologiques d'un modèle discursif objet d'apprentissage et des définitions générales des situations didactiques.

Les documents d'accompagnement produits par les GSD ont tenté de mettre en relation les compétences, les savoirs sélectionnés et le volume horaire imparti annuellement. Toutefois, ces tentatives ont fait perdre de vue les conditions de réalisation au niveau de l'enseignant (accessibilité des programmes) et au niveau de l'apprenant (son implication et ses besoins). D'autant plus, chaque groupe GSD a procédé à l'élaboration des documents programmes indépendamment de ce qui se fait dans les autres matières.

Le plus grave dans ce mode de travail est que les GSD néglige la totalité et l'intégrité du contenu du RGP (approche curriculaire) et travaillaient à partir d'extraits fournis sur place qu'ils reproduisent dans les documents d'accompagnement. Il faudra, donc, revoir les fondements de base de l'action éducative pour saisir l'étendu et l'importance à accorder aux formulations des idées dans le discours scolaire officiel.

### **1-1- Contexte des réformes et poids de l'Histoire**

La didactique des langues et cultures (DLC) s'est constituée en un champ d'investigation relativement indépendant autour d'une problématique qui considère indissociables la langue, la culture et la communication. Certains auteurs iront jusqu'à dire que communication et culture sont synonymes (Defays, 47 : 2015, Pretceille, 239 : 1989).

Formellement, le document-référence est organisé en 06 (six) chapitres rassemblant son contenu selon l'ordre suivant : fondements idéologiques et pédagogiques des réformes scolaires, le cadre de leur mise en œuvre, l'élaboration des nouveaux programmes, structuration et organisation des enseignements, les champs disciplinaires et, en dernier chapitre, le dispositif d'évaluation. Son contenu porte, de manière générale, sur les objectifs généraux par cursus et par cycle sous forme de « *profils globaux de sortie* » et laisse le soin au guide méthodologique d'élaboration des programmes (GMEP), document produit également par la commission nationale des programmes (CNP, 2002) installée par décret présidentiel en 2002, de préciser :

« Les objectifs généraux, la cohérence entre finalités et objectifs, la pédagogie mise en œuvre, le choix des compétences et des connaissances à faire acquérir à l'élève et les instruments d'évaluation » (RGP, 44 : 2016).

Le GMEP, en tant que document complétant le RGP, s'est chargé principalement d'exposer l'aspect technique et concret de l'élaboration des programmes scolaires et d'organiser les enseignements en cycles et en paliers (GMEP, 69 : 2016). Dans le même ordre, des groupes de spécialité disciplinaire (GSD), constitués d'inspecteurs des matières, sont sollicités à définir, à partir de canevas proposés par le GMEP (104-105 : 2016), les compétences par cycle et par année ainsi que les contenus notionnels nécessaires à leur acquisition. Le plan de travail adopté, pour résumer, obéit au schéma suivant :

- Le CNP définit les orientations idéologiques et pédagogiques des réformes scolaires en conformité avec le décret présidentiel 04/08 en deux documents : le RGP et le GMEP.
- Les GSD définissent pour chaque matière les compétences par cycle, par palier et par année sous forme de compétences globales (CG) subdivisées en compétences terminales (CT). Ensuite, ils sélectionnent les connaissances à faire acquérir à l'élève et les tâches à réaliser. Les groupes disciplinaires produiront par la suite ce qui va être les documents d'accompagnement destinés aux enseignants.

Le rôle de la CNP est, visiblement, de baliser le champ éducatif tandis que celui des GSD est d'élaborer les nouveaux programmes. Cette répartition des responsabilités comporte, à notre sens, des risques d'interprétations éclatées que nous allons exposer de suite. Le GMEP s'est concentré principalement sur les aspects organisationnels du projet éducatif ; il n'établit pas une liste détaillée des compétences à développer par palier ainsi que les savoirs nécessaires à leur acquisition sauf dans le cas du cycle primaire où il est mention de compétence

A cet égard, nous nous situons à deux niveaux ; en premier, le niveau didactique pour voir comment sont présentées les nouvelles approches retenues pour le système éducatif algérien. Le second niveau concerne l'axe idéologique sur lequel sont mobilisés les notions renvoyant aux contenus socioculturels à inscrire dans les programmes. Particulièrement, à ce niveau, à caractère idéologique incontestable, la circulation des concepts est beaucoup plus préoccupante et exige une précision sans faille.

Pour le cas, nous retiendrons trois éléments qui feront l'objet de notre analyse : la notion de compétence, la gestion des langues et l'éducation culturelle afin de voir comment sont-ils compris et utilisés dans la rédaction des deux documents. Nous partons d'une lecture analytique des deux documents RGP et GME édition de 2016 à travers laquelle nous procéderons dans un premier temps au recensement des définitions des concepts utilisés ainsi que les positionnements didactiques adoptés. Puis, dans un second temps, à les confronter à leur cadre théorique.

Il s'agit de déterminer le degré de conformité des réalités décrites par les deux documents par rapport, d'un côté, à une réalité socioculturelle spécifique à l'Algérie et, d'un autre côté, par rapport aux données établies dans le domaine de la Didactique des langues et des cultures. Notre travail sera organisé en trois moments. D'abord, nous décrivons l'organisation et les conditions de productions des documents officiels le RGP et le GMEP et les documents d'accompagnement de l'après réforme 2003. Puis, nous analysons les modes d'appropriation des modèles didactiques et de leur contextualisation. En dernier, nous confrontons le point de vue des rédacteurs de ces documents à ce qui est préconisé par la littérature du domaine. Enfin, nous gardons à l'esprit les limites d'une lecture analytique tant qu'elle repose sur un effort de compréhension et d'interprétation qui n'échappe pas à une subjectivité inhérente aux approches qualitatives.

### **1- Élaboration du RGP et du GMEP**

Le RGP, édition 2016, est un document en deux parties, l'une rédigée en français de 96 pages, l'autre en langue arabe en 88 pages, ses auteurs le définit comme « une source d'informations et d'orientation dont il est important de s'imprégner pour l'élaboration des programmes » (35 : 2016). En tant que tel, le RGP se donne pour mission de définir les finalités de l'école algérienne en conformité avec la loi d'orientation sur l'éducation 04/08 du 23 janvier 2008 et, comme fonction didactique, la fixation et l'explicitation des concepts fondamentaux tels « curriculum, enseignement/apprentissage, capacité et compétence, transversalité et d'habilités générales à installer à différentes étapes du cursus » (id.35).

### **Introduction:**

Les alertes émises officiellement, dans le contexte algérien, sur un rendement scolaire en deçà de ce qui était attendu des réformes de 2003 situent l'échec au niveau de la réalisation de l'action éducative. Le rapport des assises à mi-parcours des réformes de 2003 organisées en 2014 signale une confusion entre manuel scolaire et programmes scolaire. Toutefois, le document n'explique pas l'origine de cette confusion et présente en parallèle un argumentaire solide en faveur des choix opérés dans le Référentiel général des programmes scolaires édité en 2016 en mobilisant une série de concepts de base structurant les programmes scolaires.

Théoriquement, le choix d'une base conceptuelle relevant des nouvelles approches en enseignement apprentissage de la langue étrangère n'est pas discutable. Toutefois, sa lisibilité et son explicitation deviennent la condition sine qua non de la réussite de la mise en place des réformes. La compréhension que l'on en fait et le degré de clarté des notions convoquées dans l'organisation des enseignements déterminent inéluctablement le bon ou le mauvais fonctionnement de tout le processus éducatif. C'est à ce titre qu'il nous est apparu nécessaire de revoir, pour le cas de l'apprentissage du français, les fondements théoriques sur lesquels reposent les programmes d'enseignement de la langue et de sa culture. Dès lors, notre préoccupation s'est focalisée principalement sur l'univocité du contenu du référentiel général des programmes (RGP, 2016) et ses documents connexes dans la mesure où ces documents constituent la référence à l'élaboration des programmes pour toutes les matières.

Dans ce texte, nous tenterons de répondre à la question suivante : Les concepts et les notions structurant les programmes scolaires algériens de 2003 sont-ils suffisamment clairs et précis pour l'ensemble des acteurs éducatifs afin de réduire le risque des interprétations diverses ? L'objectif est de montrer que les réformes scolaires en Algérie mises en route depuis 2003 portent en elles-mêmes les ingrédients d'un échec programmé par le biais d'un discours équivoque notamment sur les questions fondamentales de l'éducation nationale. Notre hypothèse de départ est que les deux documents fondateurs de l'école algérienne réformée à savoir le Référentiel des programmes (RGP) et le GMEP ((Guide Méthodologique d'Elaboration des Programmes) véhiculent un appareil conceptuel imprécis et non opérationnalisé les rendant inaccessibles aussi bien aux concepteurs des programmes qu'à tout autre lecteur. Pour ce faire, nous envisageons notre analyse d'un point de vue épistémologique dans le domaine de l'enseignement/apprentissage des langues.

## Appareil conceptuel et son usage dans la rédaction du Référentiel général des programmes scolaires de 2003

المفاهيم النظرية لتعليمية اللغات وتوظيفها في المرجعية العامة لبرامج التعليم الوطنية منذ 2003 م

Saad Zehmi

ساعد زهمي

Inspecteur pédagogique

Ministère de l'éducation nationale, Algérie

sazehmi@gmail.com

Received in: 17/04/2023 Accepted in: 22/05/2023

### Résumé:

Le référentiel général des programmes scolaires algériens (RGP) édité en 2016 est le document référence dans l'élaboration des programmes scolaires. Pour sa rédaction, il utilise un ensemble complexe de concepts en constante évolution. Dans ce texte, nous tenterons d'interroger ce document sur l'usage et les modes d'appropriation de l'appareil conceptuel qui préside l'enseignement de la langue et de la culture en contexte algérien. L'objectif est de vérifier si les dysfonctionnements signalés officiellement trouvent leur origine au niveau de la mise en place des réformes de 2003 ou au niveau de la conception des programmes scolaires. L'analyse de ce document a montré que les concepts utilisés sont en circulation libre sans être fixés et contextualisés donnant lieu à de multiples interprétations de la part concepteurs des programmes scolaires des différentes matières. Ce constat expliquerait en partie, l'échec de la mise en place des réformes du système éducatif.

**Mots clés :** référentiel général des programmes ; appareil conceptuel ; apprentissage des langues-cultures ; système éducatif

### المخلص:

تعتبر وثيقة المرجعية العامة للبرامج التعليمية الوطنية الوثيقة المرجع في إعداد البرامج التربوية التي تم اعتمادها في الإصلاحات التربوية منذ 2003. تستخدم هذه الوثيقة مجموعة من المفاهيم العلمية الحديثة والمعقدة والتي هي محل نقاش قائم بين أهل الاختصاص.

في هذه الدراسة سنحاول قراءة هذه الوثيقة المهمة لإظهار مدى تحكمها واستخدامها للجهاز المفاهيمي فيما يخص تعليمية اللغات في الصياغ الجزائري. والهدف من الدراسة هو معرفة فيما إذا كان الفشل في إصلاح المنظومة التربوية الذي تم الاعتراف به رسميا مرده إلى العجز في التنفيذ أو يرجع إلى المستوى الأعلى المتعلق بتصميم الفعل التربوي في مجمله. ولقد أثبتت دراسة الوثيقة أن المفاهيم العلمية المستخدمة في تحريرها غير واضحة وأحيانا متناقضة وقابلة لعدة تفسيرات مما أدى إلى إحداث اختلالات في النظام التربوي ومن ثمة الفشل المصرح به

**الكلمات المفتاحية:** المرجعية العامة للبرامج التعليمية؛ تعليمية اللغات؛ الجهاز المفاهيمي؛ النظام التربوي.





**In the name of God the Merciful**

**Index**

<b>Titre</b>	<b>Page</b>
<b>- Appareil conceptuel et son usage dans la rédaction...</b>	<b>331</b>
<b>Saad Zehmi - Inspecteur pédagogique Ministère de l'éducation nationale</b>	

## 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)  
Aicha Gherabli (University of Batna1)  
Abdelkader Benharzallah (University of Batna1)  
Hanifi Helaili (Sidi Bel Abbas University)  
Ouassila Khelfi (Algier's1 university)

# EL IHYAA

Honorary Director of the Magazine  
**Prof. Abdesselam DIF**  
Rector of Batna (1) University, Algeria.

## EDITORIAL BOARD

Director of the Magazine  
**Prof. Mansour Kafi**  
Dean of Islamic Sciences faculty

**Editor in chief**  
Prof. Noura Benhacene

**The Secretary**  
Ms. Lynda Mohellebi

I.S.S.N: 1112-4350

E. I.S.S.N: 2588-2406

**Deposit number in the Algerian National Library: 1269-1998**

## **SUBMISSION GUIDELINES**

### **Instructions for Authors:**

- 1-**The journal publishes scientific and academic researches which fulfill the requirements and the rules of a scientific Customary research.
- 2-**The journal encourages the submission of original previously unpublished works, and not under consideration for publication elsewhere or a contribution in seminar or symposium. Articles should be of interest and relevance to the faculty and its scientific specializations.
- 3-**The length of the manuscript should not be more than 15 pages and not less than 10 pages or equivalent to six thousand (6000) words).
- 4-**Papers taken into consideration should be written on the computer, Printed of 3 copies, attached with a copy on CD according to word program, written in Arabic Simplified size 14 concerning the text and 12 concerning the margins.
- 5 -** The paper should contain a summary in Arabic language and another one translated in either French or English.
- 6 –** The work should not be plagiarized from any academic dissertation.
- 7-**All submissions will therefore undergo a blind reviewed refereeing process before the publication and researchers will be informed by members of the Editorial Advisory Panel with the final results.
- 8-** The responsibility for any statement or opinion in the articles is purely of the authors and editorial board disclaims legal responsibility for any assertion, opinion or interpretation of the author.
- 9 –** If your contribution is published, you will receive two gratis copies of the issue in which it appears.
- 10-** The editorial board reserves the right of the first examination of the manuscripts, the decision of its eligibility and has the right to make editorial changes in any manuscript accepted for publication to enhance style or clarity.
- 11-** In each issue, manuscripts would be arranged according to technical considerations unrelated to the name of the researcher nor his scientific rank.
- 12-** The manuscript should be attached with the Complete name(s) of author(s), CV, active e-mail(s) and phone number, and institutional affiliation(s), respectively.
- 13-** The link to submit articles to the magazine is:

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

**Contact: Phone: +21333253396**

**Fax: +21333253395**

# EL IHYAA

**A Peer- Reviewed Annual Scientific Journal**

**Published by the Faculty of Islamic Sciences**

**Batna (1) University, Algeria.**

**Vol 23 – Part Two- Issue 33**

**Rabi' al-Awwal 1445 A. H – October 2023 A.D**

**Editorial address:**

**EL Ihyaa Journal**

**Faculty of Islamic Sciences**

**Batna (1) University, Algeria.**

**Phone: +21333253396**

**Fax: +21333253395**

**Link to the magazine page on the ASJP:**

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

**The link to submit articles to the magazine is:**

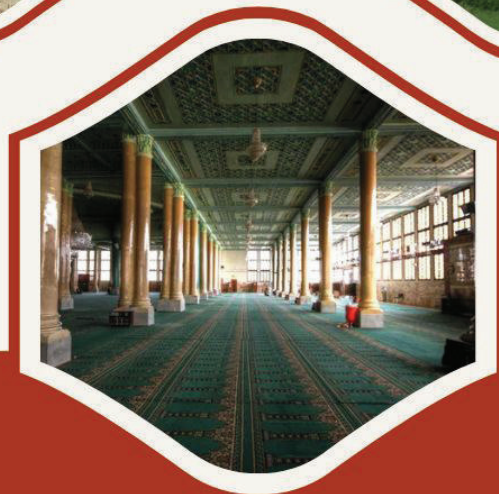
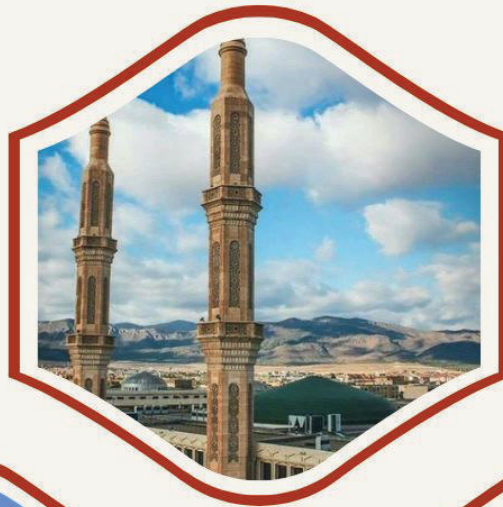
**<http://www.asjp.cerist.dz/en/submission/92>**

**Email for correspondence: [elihyaarevue@gmail.com](mailto:elihyaarevue@gmail.com)**



# EL IHYAA

*A Peer- Reviewed Annual Scientific Journal  
Published by the Faculty of Islamic Sciences  
Batna (1) University, Algeria.*



**Vol 23 – Part Two- Issue 33 - Rabi' al-Awwal 1445 A. H – October 2023 A.D**

**I.S.S.N : 1112-4350 - E.I.S.S.N: 2588-2406**