الإحياء

دورية علمية جامعية محكمة، تصدرها كلية العلوم الإسلامية
جامعة باتنة 1 الجزائر





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

مجلد: 24- الجزء 1- العدد 34
رجب 1445 هـ - جانفي 2024م

الإحيـــاء

مجلة علمية جامعية محكمة دولية

تصدرهـــا كليـة العلوم الإسلاميـــة

جامعة باتنة (1) الحاج لخضر – الجزائر

المجلد: 24 الجزء 1- العدد التسلسلي: 34
رجب 1445هـ / جانفي 2024م

عنوان المراســـلات

مجلة الإحيـــاء

كلية العلوم الإسلامية

جامعة باتنة (1)، الجزائر

الهاتف: 96 33 25 33 00213

الفاكس: 95 33 25 33 00213

رابط صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

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

الرابط المخصص لإرسال المقالات إلى المجلة هو:

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

قواعد وشروط النشر في مجلة "الإحياء"

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

رقم الفاكس: **95 33 25 33 33 213+)**

البريد الإلكتروني للمراسلة: elihyaarevue@gmail.com

الإحـيـــاء

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

هيئة التحرير

مدير المجلة

أ.د/ منصور كافي
عميد كلية العلوم الإسلامية

رئيس التحرير

أ.د/ نورة بن حسن

السكرتارية
لينـدة محلبي

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

رقم الإيداع في المكتبة الوطنية الجزائرية:
1269 - 1998

المحررون المساعدون

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

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

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

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

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

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

رحيمة عيساني rahimaaissani73@gmail.com جامعة العين - الإمارات

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

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

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

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

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

عبد الكريم حامدي Abdelkrim_2007@yahoo.fr جامعة باتنة1

بدر الدين زواقة zaouaga@yahoo.com جامعة باتنة1

عبد الرزاق بلعقروز abderrezak19@yahoo.fr جامعة سطيف1

عائشة غرابلي gherabli.aicha@gmail.com جامعة باتنة1

عبد القادر بن حرزالله kharzallah@yahoo.fr جامعة باتنة1

هلايلي حنيفي hanifi_andalous@yahoo.fr جامعة سيدي بلعباس

وسيلة خلفي khelfi66@yahoo.fr جامعة الجزائر1

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس العدد 34- رجب 1445هـ/ جانفي 2024م

الموضوع	الصفحة
- افتتاحية العدد	**7**
أ.د/ نورة بن حسن - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1	
- الثقافة الإسلامية: المنهج والخصائص قراءة تحليلية نقدية في فكر العلامة محمد الفاضل ابن عاشور	**9**
د/ علي بن العجمي العشي - كلية الشريعة - جامعة قطر	
د/ توفيق القاسمي - جامعة تونس	
- إسهامات علماء زواوة في خدمة القرآن الكريم وقراءاته: الشيخ الشّلاّطيّ نموذجا	**25**
اعمر قاسيمي – أ.د/ ماحي قندوز - كلية العلوم الإنسانية - جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان	
- الإعجازُ البيانيُّ في القرآنِ الكريمِ ودورُهُ في ترشيدِ التّغذيّة الصّحيَّةِ	**49**
د/ علي زواري أحمد - كليّة العلوم الإسلاميّة - جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي	
- المنهج العلمي وإشكالية التحدي والإعجاز في القرآن الكريم	**67**
د/ خميس بن عاشور - جامعة أم القرى - مكة المكرمة	
- منهج القرآن الكريم في التأثير على الجمهور - سورة يوسف أنموذجا	**81**
موعاد برجيحان – أ.د/ علي خضرّه - جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي	
- مقاصد أحاديث الفتن عند الإمام الدّهلوي من خلال كتابه "حجة الله البالغة"	**101**
عمر جرادي - أ.د/ محمد حموش - جامعة الجزائر 1	
- قراءات عربية معاصرة للاستشراق	**117**
عماد صابري- أ.د/ ميلود شكار - جامعة الجزائر 2	
- التغيير في فكر الشيخ محمد الغزالي	**129**
راضية بوراس- كلية العلوم الإسلامية – جامعة يوسف بن خدة الجزائر 1	
- قضايا المرأة في أشهر المواثيق الدولية؛ اتفاقية سيداو ومؤتمر القاهرة ومؤتمر بكين	**149**
زوليخة معنصري - كلية العلوم الإسلامية - جامعة يوسف بن خدة الجزائر 1	
- السياحة الدينية والسياحة الإسلامية: أصولها ومظاهرها ومقوماتها	**165**
د/ الطيب قديم – مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة (CRSIC) – الأغواط	
- إشكالية اجتماع وصفي الأخذ والإعطاء في زكاة الفطر: دراسة فقهية مقارنة	**177**
د/ محمد روابحية - جامعــة الجزائر 1	
- الإكراه وأثره على إرادة المستكره وأفعاله في الفقه الجنائي الإسلامي	**195**
أ/ يوسف غوتي – جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة	

أ.د/ **عبد الحق ميحي** - كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة1

- **قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات" وأثرها في عملية زرع أعضاء الخنزير في جسم الإنسان** **221**
توفيق حياهم – كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

- **فعالية الشفافية في مكافحة الفساد الإداري والمالي** **235**
فريحة بوشباط - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة

- **دور الاختبار اللغوي في تقويم كفايات المتعلّم اللغوية** **257**
د/ نجوى فيران - جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2

- **تداوليّة الأمثال العربيّة "الجمهرة" لأبي هلال العسكريّ أنموذجا** **275**
د/ سليمة محفوظي - جامعة محمد الشريف مساعدية – سوق أهراس

- **المرأة الجسد في ثلاثية الأرض والرّيح للرّوائي الجزائري عز الدين جلاوجي** **287**
لطيفة صميدة – د/ صالح مفقودة - جامعة محمد خيضر بسكرة

- **التربية الوالدية كتجربة جديدة في سياقات متجددة: الواقع والتحديات** **301**
د/ ليلى مدور - أ/ نوال بوته - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1

- **استراتيجيات تعامل الأساتذة مع المتفوقين دراسيا والكفايات اللازمة لممارستها** **313**
نوال بومسحل - د/ حنان بشتة – جامعة محمد الصديق بن يحي – جامعة جيجل

- **مدينة تيمقاد الأثرية من خلال الرحالة البريطاني "جيمس بورس"** **343**
د/ نور الهدى ورنوغي – كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1

- **الحياة المذهبية والعلمية في دولة الأغالبة (184-296هـ / 800-909م)** **357**
صبرين فنير - أ.د/ فاطمة بوعمامة – المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة - الجزائر

- **دراسة لأساليب القتال الإسلامية الصليبية خلال الفترة الأيوبية (569-648هـ/ 1174-1250م)** **379**
زهراء بوعلاق - أ.د/ كمال بن مارس – جامعة 08 ماي 1945 قالمة

- **صورة المسلم في مذكرات أسرى إيالة الجزائر: مقاربة صورولوجية (1183-1253هـ / 1769-1837م)** **403**
د/ حسين بوبيدي – جامعة عبد الحميد مهري - قسنطينة 2

- **التنسيق السّياسيّ والإداريّ بين منطقة جبل أحمر خدو ومنطقة الزّيبان خلال الثّورة التّحريريّة...** **431**
نادية برجوح - أ.د/ جمعة بن زروال – كلية العلوم الإنسانية والاجتماعيّة - جامعة باتنة 1

- **دراسة نقدية للعمارة الدينية بالمغرب الأوسط "من خلال كتاب المسالك للبكري"** **447**
د/ الوردي طرطاق – كلية العلوم الإنسانية والاجتماعيّة - جامعة باتنة 1

- **Investigating Study Habits Contributing To High Academic Level** **459**
Bentayeb Noreddine - Khanchali Mohammed
Departement of English - University Batna 2

- **Murals of Ahmed Bey Palace in Constantine** **475**
Razika Ghouari - Constantine University 02

مجلة الإحياء، المجلد 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 7-8
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

افتتاحية العدد

الأستاذة الدكتورة نورة بن حسن

الحمد لله الذي علمنا ما لم نكن نعلم، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، أمّا بعد؛

فيسعدنا كثيرا ونحن نتفيأ تحت ظلال شهر شعبان، ونترقب بلوغ شهر رمضان المبارك، الذي أنزل فيه القرآن هدى وبينات من الهدى والفرقان، شهر الرحمة والمغفرة والعتق من النار، والاستكثار من الخيرات أن نزف للقراء والباحثين الأكارم خبر صدور العدد الرابع والثلاثين (34) من مجلة **الإحياء** الصادرة عن كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1 بالجزائر.

و**الإحياء** شرفة تطل على انشغالات الباحثين الأكاديميين واهتماماتهم، وتستكشف طروحاتهم ورؤاهم. وقد ازدان هذا العدد منها بإضمامة من المقالات الجزلة، بلغت سبعة وعشرين (27) بحثا، تعالج قضايا شتّى ذات صلة بالجامعة والمجتمع، وتلامس حقول علمية وفضاءات معرفية متنوعة لطالما كانت محل عناية **الإحياء** منذ انبثاقها. وتمثل صفوة ما وصل العدد من أبحاث تربو المئتين، انتخبها ذوو الخبرة في ميدان البحث العلمي من الكوادر الجزائرية والدولية.

وعلى غرار الأعداد السالفة يحوي هذا العدد بحوثا متنوعة تنوع حقول وفضاءات المجلة الذي يغطي العلوم الشرعية؛ التفسير والحديث وعلومهما والعقيدة والدعوة والإعلام والثقافة الإسلامية والفقه وقواعده والشريعة والقانون، إضافة إلى دراسات في اللغات والأدب والعلوم الإنسانية كعلم النفس والتاريخ وعلم الآثار.

ونلفت عناية القراء والباحثين إلى أنّ هذا العدد صدر بعد تفعيل برنامج استكشاف نسبة التشابه الذي زودت به منصة المجلات العلمية الجزائرية.

من هذا المنطلق نلتمس من الباحثين الراغبين بالنشر في **الإحياء** ضمن الأعداد القادمة رعي الأصالة في اختيار الموضوعات والأفكار ونظم التأليف طلبا للجودة والإضافة العلمية، فضلا عن الاستجابة لشروط النشر ونسبة الاقتباس المقبولة.

ونتطلع أن تحوز المقالات المنتخبة والمنشورة في هذا العدد من **الإحياء** رضا الباحثين، وتسهم في ري ظمئهم العلمي، وأن تكون استفزازًا لهم نحو آفاق إبداعية ومعرفية رحبة.

ولتعزيز دور المجلة وقيمتها في خدمة البحث العلمي وقضايا المجتمع على الوجه الأمثل، نرحب بكل الاقتراحات التي من شأنها الإسهام في ترقية وتطوير الأعداد القادمة.

وجزيل الشكر وعظيم الامتنان لكل الداعمين لديمومة صدور مجلة **الإحياء** وتتابع أعدادها، وأخص بالذكر المدير الشرفي للمجلة؛ مدير جامعة باتنة 1، ومدير المجلة؛ السيد عميد الكلية ومدير النشر على تفاعله مع انشغالات طاقم المجلة. كما نسدي باقة شكر ممزوجة بعبارات التقدير لكل من أسهم في نضوج هذا العدد من أعضاء هيئتي التحرير والتحكيم؛ مراجعة وتحكيما وتنضيدا ونشرا إلى أن استوى على سوقه وصدوره ليعجب الباحثين ويلبي شغفهم المعرفي.

مجلة الإحياء، المجلد: 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 9– 24
الترقيم الدولي: 4350-1112 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2406-2588

الثقافة الإسلامية: المنهج والخصائص
قراءة تحليلية نقدية في فكر العلامة محمد الفاضل ابن عاشور

Islamic culture: method and characteristics
An analytical and critical reading in the thought of Muḥammad Al-Fāḍil Ibn ʿĀshūr

د/ علي بن العجمي العشي [1]
Ali Ben AL-AJMI EUCHI
كلية الشريعة - جامعة قطر
aeuchi@qu.edu.qa

د/ توفيق القاسمي
Taoufik QUESMI
جامعة تونس
guesmitaoufikhedi@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2023/08/20 تاريخ القبول: 2024/01/07

الملخص:
تتناول الدراسة بنية المعارف الإسلامية والأزمة التي أعاقت تطورها بحسب رؤية الفاضل ابن عاشور في مقاربته لمكونات الحضارة، وبيان خصائص الإنتاج العلمي الإسلامي الذي أسهم في تحقيق النهضة الغربية.
منهج الدراسة: تعتمد الدراسة المنهج التحليلي، والتاريخي، والنقدي للوعي بالفرق بين تاريخ الثقافة الإسلامية المشع وحاضرها الجامد بعد فقدان الرابط المكون للثقافة الإسلامية.
النتائج: خلص البحث إلى نتائج أهمها:
- التأكيد على أن أزمة الثقافة الإسلامية كامنة في فتور الروح الإبداعية، مما يساعد على تجاوز وهم المركزية الغربية وادعائها بأن العلم المعاصر سياج غربي محض.
- الوعي بأن المعرفة بمختلف أشكالها تراكم وإرث إنساني أسهمت فيه تاريخياً مختلف شعوب الأرض؛ اعترافاً بقيمة التثاقف المكونة للحضارة الغربية بعد اللقاء الخلاق بين الثقافتين الإسلامية والغربية.

أصالة البحث: تكمن أصالته في بيان الطراز النقدي للمدرسة الزيتونية ممثلاً في شخصية الفاضل ابن عاشور الذي أسّس فكره الإصلاحي على النقد الداخلي، برصد مواطن الجمود في الثقافة الإسلامية، والنقد الخارجي بفضح أوهام المركزية الثقافية الغربية.
الكلمات المفتاحية: الثقافة، الإسلام؛ المنهج؛ الحضارة؛ الفاضل ابن عاشور.

[1]- المرسل المؤلف.

Abstract:

This study examines the structure of Islamic knowledge and the crisis that hindered its development from the perspective of Al-Fāḍil Ibn ʿĀshūr in his approach to the components of civilization, with a focus on the characteristics of Islamic intellectual production that contributed to the Western renaissance.

Methodology: This study adopts a analytical, historical and critical approach, highlighting the difference between the radiant history of Islamic culture and its rigid present after the loss of the constituent link of Islamic culture.

Results:

- The emphasizes that the crisis of Islamic culture lies in the apathy of the spirit of creativity, which helps to overcome the illusion of Western centralism and its claim that contemporary science is a purely Western fence.
- The awareness that knowledge in its various forms is a human legacy that was historically contributed to by various peoples, recognizing the value of acculturation, which constituted Western modernity after the fruitful meeting between the Islamic and Western cultures.

Originality: This lies in the emphasis of the critical style of the Zaytouni School through the personality of Al-Fāḍil Ibn ʿĀshūr, who based his reformist thought on internal criticism by observing the points of stagnation in Islamic culture, and external criticism by exposing the deceptions of western cultural centralism.

Key words: Culture; Islam; Method; Civilization; Al-Fāḍil Ibn ʿĀshūr.

مقدّمة:

الحمد لله الذي علم الإنسان ما لم يعلم، وسلام على عباده الذين اصطفى، وعلى النبي الأكرم.

تدعي الثقافة الغربية المعاصرة أن ما بلغه الإنسان الحديث من تطور كان نتاجاً لجهوده الخاصة منذ الحضارة اليونانية والرومانية التي شكلت الأسس القويمة للعقلانية، وأتمت لحظة الحداثة هذا السياج الفكري بفضل تضخيم المنتجات العلمية والإبداعات التكنولوجية، وتم تسمية العصر الراهن بمصطلح "المرحلة الوضعية" التي يعود فيها الفضل لعلماء الغرب دون غيرهم في نكران واضح لجهود مختلف الأمم التي أسهمت منذ القدم في إثراء تراث الإنسانية بالإبداعات في مختلف المجالات بما في ذلك العلوم والتقنيات، وقد ترتب عن ذلك قيام تيارات غربية بادعاء الأفضلية والكونية، والتصريح علنا بضرورة طمس كل ما هو غير غربي في تغذية لموقف الصدام الحضاري بوصفها محدداً للعلاقات بين الشعوب والأمم.

وترى هذه المقاربات أن الثقافات محكومة بمنطق العنف والنفوذ ولا تبلغ العالمية دون طمس بقية الثقافات، ودون الحضارات" من حيث هو الموقف المؤسس لمنطق التفاضل بينها والمبرر للغزو الثقافي والهيمنة الحضارية التي عانت منها شعوب العالم المستضعفة طيلة حقبة الاحتلال العسكري المباشر، وتعاني منها اليوم في شكل هيمنة ثقافة العولمة بوصفها تطوراً جديداً من تطورات القاعدة الإيديولوجية "توجد ثقافة عليا وبقية الثقافات دنيا". ومن المعلوم أن هذا الادعاء قد تسبب في الكثير من الجدل بين المفكرين والباحثين لاسيما في السياق الإسلامي الذي عاشت ثقافته في مواجهة الثقافة الغربية ذروة أشكال النكران، إذ بعد المساهمة العظيمة من المسلمين لبناء الحضارة الغربية وإنقاذها من الجمود الذي عاشته في

القرون الوسطى، ترتد عليها هذه الثقافة الغربية بحركة عكسية حاولت من خلالها طمس كل ما هو إسلامي وخصوصي ومغاير لما هو غربي وأوروبي مما يحتاج إلى التفسير والتوضيح.

وقد أسهم العلامة محمد الفاضل ابن عاشور الخوض في هذا الجدل وضمن هذه الظروف التاريخية والمعرفية مقترحاً الحلول اللازمة لذلك من خلال كتابة مقال عن "منهج الثقافة الإسلامية"[1] مؤكدا أهمية معالجة سؤال النهضة الإسلامية من زاوية جديدة غير الزوايا التي عالج بها غيره المشكل نفسه.

فلئن طرح عدد من المفكرين مثل محمد عبده وشكيب أرسلان ومحمد إقبال ومالك بن نبي وغيرهم قضية أزمة الأمة الإسلامية والمنخفض الحضاري التي انحدرت إليه، واختاروا مداخل للنهوض بعضها سياسي وآخر اقتصادي وبعضها تعليمي، فإن ابن عاشور قد اختار المداخل الثقافية بالتركيز على أمرين أساسيين يؤكدان الدور الريادي للثقافة الإسلامية في نسج حضارة الإنسان من لغة وأدب وفقه وأصول وكلام وتاريخ وفنون وعلوم؛ **أولهما:** التعرض إلى المنجزات العلمية الإسلامية بوصفها حلقة أساسية من حلقات الإبداع العلمي وترسيخ القيم الكونية السامية التي أصبح الإنسان المعاصر يفتقر إليها.

وثانيهما: التأكيد على الإسلام بوصفه روحاً ناظمة لمكونات هذه الثقافة مما يقتضي التمسك به لتحقيق النهوض الحضاري الممكن، ولذلك لم يستعمل ابن عاشور مصطلح "الثقافة العربية" في العنوان، حتى يتفادي المنطق العنصري العرقي الذي يؤسس فكرة "المركزية الغربية"، وحتى يكون التأكيد على محورية الإسلام بوصفه باعثاً لحضارة مساهمة في المعرفة والقيم كونياً، ويجوز اتخاذ هذه الفكرة المحورية لحماية الهوية من الاغتراب والدفاع عن العقيدة والعودة إلى الإسلام الأصيل، ويتحقق ذلك عبر رؤية إصلاحية تعالج أساب تأخر المسلمين وسبل التقدم الممكنة في فضاء الإسلام بوصفه عقيدة ومنهج وحياة.

ومن المؤكد أن هذه الرؤية الإصلاحية للعلامة محمد الفاضل ابن عاشور ليست الوحيدة في الفكر الإسلامي، إلا أنها تتميّز بالطابع المتكامل عن مشكل ثقافة المسلمين في واقع التخلف، من أجل طلب التقدم وبلوغ أفقٍ التنوير الواسع، التزم فيها الشيخ الفاضل بمواصلة الطراز الإصلاحي الزيتوني في تونس بما له من مقومات روحية ومعرفية واجتماعية وبما هو مرتبط بمحاولات الإصلاح في المشرق والمغرب الإسلاميين. ويمكن معالجة هذه الإشكالية بالإجابة عن الأسئلة الآتية:

* ما الذي يبرر استخدام مصطلح الثقافة الإسلامية؟
* هل تكمن أزمة الثقافة الإسلامية في بنية مكوناتها المعرفية أم في فقدان منهجها وروحها الإبداعية؟
* فيم تتمثل خصوصية الثقافية الإسلامية التي شكلت أساس إشعاعها والمساهمة في نهوض الثقافة المسيحية الغربية؟

المبحث الأول: أثر المنهج الثقافي في بناء المعارف والارتقاء بها

استخدم الشيخ الفاضل ابن عاشور في عنوان مقاله مصطلح "الثقافة الإسلامية" ولم يستخدم مصطلح "الثقافة العربية" لاعتبارات متعددة منها الاعتبارين الأساسيين الآتيين:

الأول: إيمانه بأن نظم المعرفة لم تبدأ في البلاد العربية إلا بظهور الإسلام، فما عثر عنه من مؤشرات عن محاولات علمية في فترة سابقة للإسلام كالحيرة والغساسنة[2]، لا يمكن اعتباره نظاماً معرفياً وعلمياً متكاملاً مرتباً منهجياً، بل إن المنهج الذي يوحد الثقافة في البلاد العربية لم يظهر إلا مع نزول القرآن ومنه استوحى المسلمون مبادئ الحياة والعلم ولاسيما العمل بمبدأين رسّخا بفضل الإسلام، وهما: **من جهة أولى** مبدأ التوحيد الذي يفرد الله بالألوهية، ويجمع في وحدة الكثرة المميزة لمكونات العالم وفق قاعدة الانتظام بالسنن الثابتة والقارة في الكون، ووفق قاعدة الغائية بالتناسق التام بين عناصر العالم وأجزاءه. **ومن جهة**

أخرى مبدأ الاستخلاف بما هو المهمة التي اختارها الله للإنسان ودعاه للعلم والعمل بمقتضى مستلزمات هذه المهمة. وقد مثلت هذه المهمة أهم أسباب التقدم العلمي الذي شهده المسلمون في عصور الازدهار. فليس المهم مع العلامة محمد الفاضل ابن عاشور الحديث عن مراكمة المعارف والعلوم ومكوناتها الفكرية أو التذكير بالشذرات العلمية وبعض المنجزات العمرانية لتأكيد مقومات الثقافة بل الأهم الرؤية الكامنة خلف هذه المعارف والضامنة للروابط بينها، التي لم تكن متوفرة في فترة ما قبل الإسلام وأصبحت المحدد لأسباب التقدم في بنية الثقافة الإسلامية[3].

الثاني: يتعلق بنزوع العلامة محمد الفاضل ابن عاشور لمناهضة المنطق العنصري القائم على المفاخرة بالعرق وما يمكن أن يترتب عنه من تعصب يزيد من حدة الصراع بين الثقافات مثلما يشهد بذلك الواقع المعاصر الذي تتعمد فيه بعض الثقافات المفاخرة بخصوصيتها العرقية وهوياتها القومية التي لا تساعد على التثاقف بين الشعوب، بل تتسبب في تعطيله وتحويل اللقاء بين الحضارات إلى مصادمات مثل تسميات "الثقافة الجرمانية" و"الثقافة الإنكليزية" و"الثقافة الفرنسية" و"الثقافة الأمريكية" وغيرها. إذ تضمر هذه التسميات مفاخرة بالعرق الأبيض وازدراء بقية الأجناس. فسقطت بذلك في مركزيات ثقافية ظالمة تبرر التمييز والاستغلال، لذلك اشترط العلامة محمد الفاضل ابن عاشور الابتعاد عن المصطلحات الإيديولوجية واعتماد تسميات موضوعية ومحايدة، فلا وجود لأساس عرقي للثقافة[4].

كما اعتمد تسمية "الثقافة الإسلامية" للخروج من ضيق القومية إلى أفق الكونية المميزة للدعوة الإسلامية وما جاءت به من خطاب للإنسانية جمعاء دون تمييز بين الأعراق أو القوميات، فما يسمى حضارة إنسانية كان نتاجاً لتنوع الثقافات التي أسهمت فيها مختلف الشعوب.

وتمسك ابن عاشور بمنهج الانفتاح العلمي وتبادل الإبداع الذي رسخ في الفكر الإسلامي منذ بداية نشأته كما كان يؤكد على ذلك الكندي: "وينبغي لنا ألاّ نستحي من استحسان الحقّ، واقتناء الحقّ من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنّا، والأمم المباينة لنا"[5].

وقد أسهم المسلمون في حلقة من حلقات هذه الحضارة الإنسانية بفضل هذا الاحتكاك والتثاقف، ولكنهم عانوا بعد ذلك من آثار التطورات الحديثة الوافدة من ثقافة الغرب، وأوجدت في بنية ثقافتهم مشكلة أساسية سعى ابن عاشور إلى تمثلها بقوله: "من أشد الآلام مبلغاً المشكلة الثقافية" [6]وهو ما يتطلب الوعي بالفوارق بين إنكار الغرب لأهمية إسهام الثقافة الإسلامية في بناء حضارتهم، في مقابل اعتراف المسلمين بالاقتباس عن السابقين التي تمت عبر حركة الترجمة ونقل العلوم اليونانية وغيرها إلى فضاء الفكري الإسلامي.

وتبيّن محاولة العلامة محمد الفاضل ابن عاشور في هذا الاتجاه كيفية تكوين النسيج الثقافي في شكل حبيبات أسهمت العوامل الداخلية والخارجية في بنائه وتحقيق التشابك بين الثقافات؛ فأنتج ذلك خصوصية في مناهج العلوم الإسلامية وخصائص متنوعة ومميزة لها في مراحلها المتنوعة والمتعاقبة، من أجل إثبات التعارض بين رهانات الثقافة الإسلامية منذ نشأتها إلى اليوم، تلك الرهانات الرامية إلى التعايش والتعاون كونياً من جهة، ودعوات التصادم والعنف المتبادل في صور الغزو الثقافي التي تبشر بها الثقافة الغربية من جهة أخرى. وقد سعى هذا المبحث إلى تأكيد محورية الإسلام وخطابه المنفتح في تكوين الثقافة الإسلامية.

المطلب الأول: مناهج المسلمين قديماً

انشغل الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور في مقاله بالسؤال الآتي: "بم يمكن تفسير تأخر الثقافة الإسلامية؟ وكيف يمكن اعتبار هذا التأخر سبب تعطيل مشروع النهوض الحضاري؟". وقد اختار الشيخ الفاضل وجهة نظر مغايرة تقوم على تفحص منهج الثقافة الإسلامية وروحها، وأنها في حالة سُبات حضاري

مشوّه بالاقتباس الغربي، وفي وضع ذبول ثقافي في ظل صعود لثقافة الحداثة الغربية، بعد تراجع المناهج الأصيلة. ورأى أن المسلمين- بعد اللقاء بالثقافة المسيحية الأوروبية- فقدوا نظرتهم الخاصة للإنسان والكون والعلوم والمعارف، التي كانت متسمة بالشمولية والوسطية والتكامل والتوازن[7]. فقد كان المنهج الإسلامي في حالة نماء مستمر، وإبداع متدفق مترابط ومتين، وقائم على أربعة أركان: الروح والمادة والوضع والحركة، في حين أصبحت اليوم في وضع الذبول والتفتت وفقدان الإبداع.

وحاول ابن عاشور في إجابته عن هذا السؤال اقتراح حلول لتجاوز أزمة الثقافة الإسلامية، ورسم سبل حداثتها المرتقبة، ولا يمكن فهم انتكاسة الثقافة الإسلامية إلا بالعودة إلى مناهج المسلمين قديما والاطلاع عليها لتفسير أسباب إشعاعها سابقا ودواعي الذبول حاضراً. ويمتلك ابن عاشور الموسوعية المعرفية التي تؤهله لتقييم مسار الثقافة الإسلامية في كافة لحظاتها: "حاز ابن عاشور شهرة كبيرة في المشرق والمغرب"[8].

وتبيّن دراسة هذه المناهج عن عدم استمرار الاتصال بين العلماء قديما وحديثا، لأن دراساتهم لم تعد تشكل كلاً واحداً عبر التاريخ، بعد الصدمة التي تعرض لها المسلمون إثر اللقاء بالثقافة الغربية، ومن المعلوم أن هذه المناهج متعددة، ولكن يمكن الاكتفاء بأهمها؛ الاستقراء والتحليل والتجريب.

أ- المنهج الاستقرائي: اعتمد المسلمون المنهج الاستقرائي، والاستقراء: "هو أحد أشكال الاستدلال وبتعبير منطقي هو الاستدلال الذي ينتقل من الجزئي إلى الكلي، أي أنه الحكم على الكلي بما يوجد في جزئياته جميعها، وهو الاستقراء الصوري الذي ذهب إليه أرسطو وسمّاه (القياس المقسّم) أو الحكم على الكلي بما يوجد في بعض أجزائه"[9]، وهو قضية منطقية كلية تندرج تحتها الجزئيات المدركة إدراكاً حسياً. وقد أكد أرسطو أن الاستقراء اقتناص للجزئيات عبر، الحسي. وقد استخدم علماء المسلمين هذا المنهج في سياق: "ممارسة الاستدلال الاستقرائي مع الصغار، أما الاستدلال الاستنباطي فيمارس مع المتخصصين"[10]. فالاستقراء بعبارة الفارابي: "ما لم يحصل عنه اليقين الضروري"[11]. وكذلك يرى ابن الهيثم في علم البصريات ضرورة رفض أفكار السابقين والتحرر من التقليد، لتطوير العلوم والمعارف. ويمثل نقده لمباحث بطليموس وإقليدس إقرار بأهمية الاستفادة من الغير الثقافي لإثراء الإرث الإنساني. وتمثلت إضافة المسلمين- بعد مطالعة ما كتب في العلوم وترجمتها- في تأكيد الطابع الظني للاستقراء لأنه ناشئ عن الخبرة[12]. وذلك تحقيق لتقدم الفكر وتطوره: "إن العلم سلاح كان بيد المسلمين"[13].

وقد استفادت الحضارة الإسلامية من المنجزات العلمية الوافدة من الحكمة اليونانية، وشكلها المسلمون في تناسب مع ثقافتهم، من ذلك تم استخدام منهج الاستقراء ومنهج الاستنباط في الفتوى الفقهية، وعلم الكلام، وعلم الطبيعة، وعلم الفلك. ولذلك اعتمد فرنسيس بيكون بصورة واسعة ما أنجزه المسلمون عن القضايا المنطقية الكلية الإيجابية منها والسلبية، مما أتاح تطوير المنهج العلمي على أسس عقلانية.

ب- المنهج التحليلي: اعتمد مختلف علماء المسلمين وفلاسفتهم هذا المنهج من حيث هو طريقة في تنظيم المعرفة وترتيبها منطقياً وعقلياً. وأصبح خاصية مميزة للثقافة الإسلامية بالتجلي على صورتين؛ أولهما التحليل بمفهومه العام كما ورد في مؤلفات الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة، وثانيهما التحليل الداخلي النافذ إلى المعاني الباطنية للمفاهيم والقضايا عبر القيام بمهمة تفكيك لبنية النصوص والوقوف على دلالتها الحقيقية، مثلما قام بذلك ابن النفيس في شرحه لكتاب "القانون في الطب" لابن سينا. وبيّن أن منهج التحليل هو تمييز المعاني التي تحتوي عليها الألفاظ، ويمكن أن تكون هذه المعاني مختلفة بشأن نفس المصطلح، مما رسّخ الناحية المفهومية المنطقية للفظ الواحد. ويكون ذلك بالتحري في مختلف المعاني التي تحف به،

وقد اتبع ابن النفيس في ذلك ما دأب عليه الفقهاء والعلماء في مسيرة فكرية طويلة بدأت قبله وتواصلت بعده. وكانت طريقته في تحري المعاني وتمييزها تسمى "السبر والتقسيم"، وتساعد على القيام بـ "عملية الحصر" و"عملية الإبطال". ويعتقد ابن النفيس أن هذه الطريقة هي الأقدر على بلوغ اليقين مثلما استعملها الغزالي، وابن سينا، وابن رشد، وابن ثابت، وابن حيان، والخوارزمي، وابن خلدون. وقد استفادت الثقافة الغربية من استخدام المسلمين للمنهج الرياضي والمنطق الفلسفي كما ظهر ذلك مثلا في أعمال ديكارت الذي كتب "مقالة الطريقة" تحت تأثير الفلسفة الإسلامية كما قدمها أبو حامد الغزالي في "المنقذ من الضلال" وابن رشد في "تهافت الفلاسفة" فقد استعار منهم فكرة التحليل الرياضي ومنهج الشك بخطواته الأساسية التي تبين حضور الفلسفة الإسلامية في البذور الأولى لفلسفة الحداثة الغربية، عملا بمبدأ: "لا أمل لهم فيما يترصدون للإسلام، إلا إذا هم أخذوا بأيديهم ذلك السلاح العزيز: وهو العلوم الإسلامية"[14].

ج- المنهج التجريبي: يعدُّ علماء المسلمين من أوائل من عرضوا للمنهج التجريبي الذي نقله بعد ذلك علماء الغرب واستفادوا منه كما ظهر ذلك في أعمال فرنسيس بيكون، فقد أفلح علماء أمثال ابن قرة وابن الهيثم وابن سينا وابن حيان من الربط بين العلم والتجريب: "طلبوا المعارف ونالوها، وجمعوا بين أطرافها وهضموها، وصنفوها وتحكموا فيها، فتطورت على أيديهم، وتواصلت وتقابست"[15] . وتمكنوا من الاهتداء إلى المنهج العلمي التجريبي ومن ثم إرساء قواعد العلوم الطبيعية[16]، إذ بواسطته تمكنوا من اكتشاف الأسباب الكامنة وراء ظهور الاختصاصات الدقيقة في العلوم الطبيعية. ويقوم البحث التجريبي على افتراض الباحث فرضية أو عدة فرضيات من أجل توضيح العلاقة السببية المتوقعة بين بعض المتغيرات. وتجري التجربة الفعلية لتؤكد صحة أو عدم صحة الافتراض التجريبي، ومعنى ذلك أن هذا المنهج يتطلب الملاحظة الدقيقة لتحديد المتغيرات المستقلة والتابعة. وتحديد العوامل التي تؤثر في المتغير التابع. وتكرار التجربة ما أمكن ذلك للتأكد من صحة النتائج والدراسة الدقيقة للأسباب المحدثة للظاهرة. ويستخدم للتنبؤ بما سيحدث مستقبلاً من الظواهر. وقد تمكن علماء المسلمين من إثبات بعض الحقائق الكونية الواردة في القرآن الكريم باستخدام هذا المنهج، وإقرار أن العلم في خدمة الإيمان، وأحد عوامل الدعوة للتصديق بالرسالة والتمسك بها.

المطلب الثاني: مفهوم الثقافة والفرق بينها وبين المعرفة والعلم

أ- مفهوم الثقافة عند الفاضل ابن عاشور:

كانت المعارف الإسلامية، لحظة إشعاع حضارتها، منسجمة مع بنية الفكر الإنساني في كونيته، ومعبرة عن تطلعات الإنسانية في المستويات النظرية والعملية والأخلاقية: "إن الثقافة الإسلامية ذاتية للإسلام، ناشئة من خصوصيات تعاليمه، وخصوصيات المناهج التربوية التي كُونت بها أمة الإسلام فردياً واجتماعياً، في الاعتقاد، والفكر، والسلوك"[17]. فقد تأسست هذه المعارف على تعاقد بين البشر، يكون فيه الإنسان كفء للإنسان، ويكون فيه الإنسان مجرداً من كل ارتباط عنصري أو طبقي أو إقليمي[18]، حتى تكون الحقائق كلها في متناول البشرية جمعاء في غير تنافر: "هذه الحقائق الدقيقة السامية هي سر الأمر المشهود، والكلمة الجارية، من أن الإسلام عقيدة وعمل، أو أنه عبادة ونظام اجتماعي، أو هو دين العقل، أو دين العلم، أو دين المدنية"[19].

لقد تشكلت المعرفة مع المسلمين ببناء الإدراكات العقلية على الحاصل من الإدراكات الحسية، وإدراك الغيبيات عبر الوحي تسليماً وتصديقاً. وقد وجه الله الدعوة الإسلامية إلى الإنسان في المطلق، كما يؤكد العلامة محمد الفاضل ابن عاشور وأبرز الطاقة الإنسانية على أتم استعدادها في صور من التوازن والتناسب، إذ يتجانس الوحي والعقل، والحس المادي والعاطفة الشعورية، والضمير والغريزة في وضع

تعاون لا تعارض، لأن هذه المعرفة لم تتأسس بتخطيط من فكر بشري، بل بتخطيط عقائدي جعلها تكون مظهراً للكمال الإنساني الحق، ويمثل هذا التخطيط أصلاً لكل الأفكار والفنون والآداب والأعمال ونظم الاجتماع وأصول الحكم، مما يمكن تسميته "حضارة"، فلقد كانت حضارة المسلمين متميزة عن غيرها بما كانت عليه من انسجام واطمئنان مستمد من انسجام المسلم واطمئنانه، لذلك لا يحتاج المسلم اليوم مع انتكاسة ثقافته إلى دين جديد، أو إلى معارف جديدة، ولكنه يحتاج: "إلى توليد صحيح للإرادة من الدين، وتقويم متين للحياة العملية بفكرة دينية"[20]. وقد أكد ابن عاشور الوعي الدقيق بمسارات إبداع مكونات هذه الثقافة ومنجزاتها[21] وأسباب انتكاستها.

ب- الفرق بين الثقافة والعلم والمعرفة عند ابن عاشور:

الحضارة الإسلامية هي سلسلة من الأحداث، والأوضاع، والكيفيات الاجتماعية، والذهنية التي أنشأها الإسلام وكوّنها؛ فالإسلام ليس دينا فحسب بل ثقافة وحضارة تربوية، تكوّنت بها شخصية الفرد المسلم، ولا يتمثل المنهج الإسلامي الذي رسخ عوامل الوحدة الاجتماعية باتساعه للعلم كما ذهب إلى ذلك المصلحون، مثل محمد عبده في كتابه "الإسلام والنصرانية"[22]، بل تكمن خصوصية هذا المنهج في التكوين الفردي التربوي الذي تكونت عليه نفسية المسلم بتأكيد توافق العقل والوحي، والذي يثبت أن ميزة المنهج تأكيد التلازم بين العلم والدين. فلكل موضوع علمي صلة بالعقيدة. والتلازم بين الدين والمعرفة العقلية، وبين علم الطبيعة وعلم ما وراء الطبيعة تلازماً قائما على التكامل لا التناقض. ونشأ من ذلك اتجاه نحو الحياة والعمل بدوافع دينية. وصار السبب الديني متجليا فيما يضعه الباحث في العلوم، وما ينتجه الأديب، وما يبدعه الفنان، وصارت العلوم سنداً لعلم الكلام والفقه والتصوف بنفس الصورة التي خرجت عليها كتب العقيدة الإسلامية التي كانت جامعة للمعارف الطبيعية والرياضية والإنسانية مع الحقائق الاعتقادية في تجانس بين العلم والدين وتكامل بين العقل والنقل.

وهذا المعنى الذي يقدمه الشيخ الفاضل للثقافة ومكوناتها يجعل الحضارة الإسلامية أثر للمجتمع المكون على هذه الصورة الخاصة، فإنتاج العلوم والآداب والفنون كانت متأثرة بالعامل الذي كوّن المجتمع، وهو الدعوة الدينية الإسلامية وتكاملت تلك العناصر على النحو الذي ظهرت به الثقافة الإسلامية الجامعة لعلوم وافدة من الثقافات السابقة بحكم طابعها الإنساني العام وما هو ناشئ داخل هذه الثقافة وخاص بها.

وقد أكد الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور هذا التآزر العجيب من خلال مثال التفسير للفخر الرازي: "ليست الثقافة الإسلامية، في أي عنصر من تلك العناصر العلمية... بل الوحدة المكتملة من تآلف تلك العناصر"[23]. وهذا الخيط الناظم للثقافة هو الذي ارتقى بمكوناتها في المعارف مثل كتابات الغزالي وابن رشد والشاطبي وابن القيم والجاحظ وهي عناصر مختلفة لا تمثل في مجموعها الثقافة الإسلامية بل يوجد عامل نفسي يحقق ائتلاف هذه العناصر، وهو ما فقدته الثقافة الإسلامية في سعيها لنقل العلوم الغربية الحديثة لتربتها الحضارية، ففازت بالمعرفة وأضاعت المنهج الموحد للثقافة والمكوّن للفرد معرفياً ونفسياً. فقد ارتقت الثقافة الإسلامية بفضل تكوين الفرد تكوينا سليماً على الطريقة المكية، ثم تكوينا اجتماعيا على الطريقة المدنية بتلاقي الأفراد على ما يؤلف بينهم من عوامل متقاربة، فنشأ المجتمع الإسلامي الذي فتح أبواب المعرفة والحضارة.

ج- تكامل العلوم والمعارف من خلال الثقافة عند الفاضل ابن عاشور (أثر الثقافة في هضم المعارف والعلوم):

يرفض الشيخ الفاضل طريقة القطع مع التراث بحجة أن الإقبال على الحداثة الغربية يشترط ذلك، لأن طلب النفور من التراث طريق للوقوع في تراث الغير الثقافي، ولذلك يتجاوز كل موقف يستبعد التراث بحجة اعتناق العقلانية والموضوعية والعلمية، وبعكس ذلك يدعو إلى الإيمان بالنسبية أو المحلية فيما يتعلق بالفكر الغربي وقيمه الخصوصية وليست الكونية؛ كما ينظر إلى مكونات الثقافة الإسلامية بوصفها كلاً واحداً رغم تعدد طرق التعامل معها، وتتعدد طرق فهمها بحسب تنوع المحاولات التفسيرية. وقد رسم دعائم النهوض بهذه الثقافة، من خلال العناية بآليات فهم مضامين هذا التراث الثقافي الإسلامي، وتأهيله لمواصلة العطاء واستئناف البناء، مع ضرورة نقد الآليات المنهجية المقتبسة من الثقافات الغربية بما يساعد على جعل الثقافة الإسلامية منسجمة مع التحديث المطلوب؛ إذ لابد من أدوات ناجعة لتحقيق التناسق بينها وبين مختلف مكوناتها، وبذلك يتم التجديد للعطاء الثقافي مع التشبث بالخصوصية؛ من خلال تمسكها بقيمها، وهو السبيل الأسلم للاستفادة من مقومات التحضر؛ فتكون بذلك منفتحة على مستجدات العصر وموصولة بروحها، أو بعبارة العلامة محمد الفاضل ابن عاشور "يبدو أن قيام المنهج الثقافي الإسلامي، باكتمال أركانه، هو الكفيل بأن يعيد للعلوم منزلتها من نفوس المسلمين، وأن يمكن لهم بسببها ما لم يزالوا يتحرقون عليه من نهضة وسؤدد[24]، والذي نراه أن السياق المطروح في عبارة ابن عاشور أنه يقصد بالمنهج الثقافي هنا منهج التفكير.

المبحث الثاني: خصائص الثقافة الإسلامية ومنهجها

تتميّز الخصوصية الإسلامية بمنهج توجيهي للمعارف والمنجزات الحضارية. وتكمن قيمته في اعتماد العقل بوصفه سنداً للحقيقة الدينية وبرهان على توجيه السلوك وتجاوز الصراع الوهمي بين العقل والدين، وبين العلم والدين، وبين الدين والمدنية. وتحقق هذه المقومات اتصال الفرد بالمحيط الاجتماعي في إطار من الأمن الفكري المنسجم مع المجتمع والاطمئنان الذي ينتجه المنهج الإسلامي الذي يحصّن المجتمع من أنواع الاستلاب الحضاري، ويرتقي بالمعارف ويفسر التناسب بين الحسي والغيبي، وهو ما قرّره العلامة محمد الفاضل ابن عاشور في مقاله المشار إليه سابقاً إن يقول: "جاءت الوحدة الاجتماعية منسجمة فيما بين عناصرها، منسجما مجموعها مع المعاني المكونة لمنهج النظر الإسلامي، الذي تقاربت فيه حقائق المدركات العالمية وما وراء العالمية"[25].

ويرى العلامة محمد الفاضل أن الناس الذين يحنّون اليوم إلى العهود السابقة حيث ازدهرت الحضارة الإسلامية في حاجة إلى العودة إلى العامل الأصلي الذي ولدها، وبدونه لا يمكن أن تعود تلك العصور الذهبية، وهو المتمثل في العامل التربوي الإسلامي الذي كوّن الفرد عقائدياً في مستويات عقلية ونفسية وأخلاقية قبل أن يكوّن المجتمع معمارياً ومؤسساتياً ومعرفياً بعناصرها المتنوعة.[26] ويؤكد ابن عاشور على ضرورة الوعي بأن الثقافة الإسلامية كلٌّ يجمع في داخله مجموعة من المعارف والعلوم والآداب المنصهرة في بوتقة واحدة بالنظر إلى المناهج نفسها والمقاصد نفسها.

وينهض الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور بالمنهج الثقافي، أو منهج التفكير، بحسبانه يحضر فينا ويكون معنا، لا انفكاك لنا عنه ولا انفصال له عنا؛ فالروح الإسلامية هي التي تسمح بالتحاور مع السابقين، ويكون هذا الحوار حيا بقدر التفقه في آليات المعارف واقتباسها دون السقوط في تقديسها وتمجيدها.

ولا يرفض العلامة محمد الفاضل استخدام بعض الآليات المقتبسة من الفكر الغربي، ولكن وفق شرط تمحيصها ونقدها وتنقيحها سواء من حيث إجرائيتها أو من جهة مضمونها، ويشترط رؤية شمولية تتناول

الثقافة الإسلامية في تكامل معارفها وعلومها دون تجزئة؛ فاهتمام العلامة محمد الفاضل بن عاشور بالدعوة للتمسك بروح الثقافة الإسلامية، ليس دعوة للانغلاق ورفض الآخر، بل بعكس ذلك تماما تمثل دعوة للانفتاح المشروط بإثراء النواة الصلبة للثقافة - والمتمثلة في الإسلام - والمحافظة على مركزيتها، إذ تكمن مشكلة التحديث المعاصر في محاولة إزاحة الإسلام من عرش المركزية الذي يحوزه منذ نشأة هذه الثقافة، وتحويله إلى فضاء الهامش، وفي الوقت نفسه ينبغي نقد المقتبس من الثقافة الغربية حتى لا يقع النشاز في بنية هذه الثقافة، ويمكن تمثل هذا المنهج من خلال ما عبّر عنه طه عبد الرحمن لاحقا بعبارة "التقويم التكاملي للتراث"، حيث قال: "إن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد المضامين يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية"[27]. ويتمثل التكامل في الإقرار بمحورية القرآن الكريم في بنية الثقافة، فالربط بين هذا المحور وبين مختلف المنتجات الأخرى كفيل بضمان تماسك بنية الثقافة الإسلامية.

ويتمثل هذا النظام المعرفي المطلوب مع العلامة محمد الفاضل ابن عاشور في تلازم آليات إنتاج المعرفة ومضامينها، للكشف عن مظاهر الشمول، والذي يتجلى برأيه في منهج البناء المتماسك للثقافة: "إذا أصبحت روح العقيدة الإسلامية هي الدافع إلى طلب العلم، والجامع لعناصر المعرفة، والممكن لتلك العناصر من وضع التواصل والتلاقي، والمحرك لها حركة الدوران التي تعيش بها متفاعلة غير متوقفة"[28]. وقد بنى ابن عاشور رؤيته وفق منظور النهج الإسلامي، فتبيّن عناوين محاضراته رؤية إصلاحية مبنيّة على أساس من القرآن[29]. ويؤكد على أولوية تحقيق وحدة المنظومة المعرفية الإسلامية، من أجل استيعاب المنقول مع المحافظة على المقومات العقائدية، ويكون ذلك بتصحيح العلوم المنقولة، وتكييفها مع عقيدة الإسلام، والاستعداد لمواجهة كل التحديات، إذ يكون ذلك سبيلاً لأن: "يعود العالم الإسلامي إلى الأصالة الفكرية، وينزع عن التقليد[30]. ويبدو أن نقده للمواقف السالبة لقيمة الإرث الإسلامي نقدٌ منهجي يقوم على أربعة أركان تتحدد في المقال وفق هذا التمشي:

المطلب الأول: الروح: منهجية التفكير

يتمثل أول ركن في منهجية التفكير عند العلامة محمد الفاضل ابن عاشور في توافق العقل والنقل، فهو يحث على طلب المعرفة واعتماد البحث العلمي بوصفه أوكد الواجبات بتعبيره: "الروح تتوالد من النظر وهو الفكر الذي تطلب به المعرفة من حيث كونه أول واجب ديني"[31]. وتتمثل هذه المنهجية في الانتقال من ملاحظة المحسوس والتجريبي إلى التفكير في المجرد والغيبي استنادا إلى: "قياس الغائب على الشاهد" أي اعتماد التفاعل بين الحواس والعقل لبناء معرفة تجريبية وعقلانية في آن واحد.

وتبدو بذلك نظرية "الكسب الأشعري" التي تؤكد التوازن في المعرفة بين الوحي والعقل حاضرة بوضوح في فكر العلامة محمد الفاضل ابن عاشور، ومن المعلوم أن الإسلام يحث على العلم الذي يحقق المعرفة بالأشياء ويقود إلى معرفة الله، ويحقق الإقناع بضرورة طاعته والانقياد لأوامره. يقول تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: 56)، وتؤكد هذه الآية أن تحصيل علوم الكون، من طبيعة، وحياة، ونبات، واجتماع، ونفس، وتاريخ، من لب الإسلام وصميمه. ويذهب والده صاحب التحرير والتنوير إلى أن هذه الآية تقيم الدليل على الإعجاز بالإخبار عن الغيب: "فيتبين أن دين الإسلام هو الحق وأن المسلمين كلما تمسكوا بعرى الإسلام لقُوا من نصر الله أمراً عجيباً يشهد بذلك السابق واللاحق"[32].

ومعنى ذلك أن الإسلام ينوّه بالعلم، ويرفع من شأنه، ويدفع أهله إليه، فالإنسان يميز بالعلم بين الحق والباطل، والخير والشر، والصواب والخطأ، والهدى والضلال، والحسن والقبيح، والنافع والضار، كما أن النهوض الحضاري لا يتحقق بمعزل عن العلوم في مختلف مجالات العمران البشري، والاقتصاد والمجتمع، لذلك فالروح الثقافية الإسلامية منهجية في التفكير تحددها مقاصد الشريعة، وتقوم على الاعتدال والتوازن في كل الآفاق، أو بعبارة العلامة يوسف القرضاوي "الاعتدال الذي يليق برسالة خالدة، جاءت لتسع أقطار الأرض، وأطوار الزمن، وتشرّع لشتى الأجناس والطبقات والأفراد، في مختلف شؤون الحياة، الاعتدال بين أشواق الروح وحقوق الجسد، بين بواعث الدين ومطالب الدنيا، الاعتدال بين العمل لهذه الحياة والعمل لما بعد الحياة"[33].

وهذه الروح المميزة للثقافة الإسلامية التي وحدت المعارف ورتبتها حسب ما يقتضيه التناسق الحضاري؛ روح يتلازم فيها العلم والعمل والأخلاق، لذلك فإن تراجع الحضارة الإسلامية وتصدعها أو بعبارة العلامة محمد الفاضل ابن عاشور "الذبول" الذي يتطلب العلاج والإصلاح، فالجمود لا يتعلق بالإسلام، بل هذه أزمة الثقافة والحضارة: "فالإسلام سليم قوي موفور العافية، ولكن هذين الأثرين نميا به، وتربيا عليه: الحضارة والثقافة، هما اللذان كانا يشكوان الألم"[34].

وينبغي البحث عن حلول لاستعادة الإشعاع الثقافي التي خصص له العلامة ابن عاشور حيزاً في آخر المقال مستنداً في ذلك إلى الدعوة الإصلاحية بأن لا يُتخذ المسلمون حجة على الإسلام، بل بأن يُتخذ الإسلام حجة على المسلمين.

المطلب الثاني: المادة: العلوم والمعارف

يتحدث العلامة محمد الفاضل ابن عاشور عن ركن المادة بما هو تحديد لجميع المعارف التي يمكن أن يتوصل إليها الفكر الإنساني بصرف النظر إن كانت نقلية أو عقلية، وإسلامية أو إنسانية؛ فيقول: "أما المادة فهي جميع المعارف التي يمكن أن يتوصل إليها الفكر الإنساني: من عقلية ونقلية، بين إسلامية خاصة، وإنسانية عامة، وهي التي نشأت من طبيعة التفكير والبحث الإنسانيين.[35]

ويتعلق الأمر هنا بالبحث في إمكانية التوفيق بين معارف من مشارب مختلفة بوصفها غير متجانسة من حيث المناهج والغايات، ورغم ذلك استطاعت الثقافة الإسلامية رسم الأهداف نفسها لهذه العلوم وحققت التناسب بينها، أما اليوم فقد أصبح وضع العلوم متنافراً، لأن توجهات العلوم العصرية نفعية تتضمن نماذج تقنية مصممة وفقاً لغايات المنمذج اقتصادياً وسياسياً، فلا تنظر العلوم الحديثة للإنسان بوصفه غاية، ولا تعير الأهمية للقيم، أو بعبارة ادموند هوسرل "أزمة القيم"، في حين تتميز الثقافة الإسلامية بالبعد الروحي والأخلاقي، وتقرُّ بضرورة التلازم بين المسارين العلمي والأخلاقي. أما اليوم فقد تم تفكيك الرباط بينهما إلى حدود اعتبار العداء قائماً بين الدين والعلم، والتوتر مستمراً بين علوم النقل وعلوم العقل.

المطلب الثالث: الوضع: الصلة بين العلوم

تتحدد الصلة بين العلوم بمختلف مصادرها عبر الغايات التي تم وضعها لتوجيه العلوم والمعارف، ويقدم العلامة محمد الفاضل ابن عاشور في ذلك مثالاً عن كتاب التفسير للرازي الذي تضمن علوم القرآن وعلوم العقيدة ومختلف العلوم الأخرى في انسجام ووفاق يصعب تحصيله اليوم في الوضع الحالي للثقافة الإسلامية، حيث قال: "برز التواصل الفكري بين مباحث العلوم كلها وروح القرآن في تفسير الإمام فخر الدين الرازي"[36]. فالتفاعل بين العلوم قائم منذ القدم، ومحكوم بخلفيات توجهه، وخاصة في العصر الحديث، ولكن الصلة بين الثقافة الإسلامية الأصيلة وتلك المقتبسة من الثقافة الغربية تخلق مشكلاً كبيراً، فوضع

العلوم والصلة بينها إبان الإشعاع الحضاري الإسلامي كان بدافع الدين، فكانت النتائج مشتركة بين العلوم المتنوعة وتحقق التكامل بينها، لكن الوضع الراهن لهذه المعارف يعاني من تناقض المقاصد الأصيلة الأخلاقية، مع واقع جديد ينشد المادية ويتوجه "باستراتيجية إهمال القيم"، مما يتطلب إعادة النظر لإنقاذ مكونات الثقافة الإسلامية من ممكنات التدمير المنهجي التدريجي عبر صدمة الحداثة التي انتهت اليوم إلى منخفض حضاري لأمتنا الإسلامية جرت فيه تصدعات في معالم الثقافة الإسلامية ومحاولات كثيرة لسلب مميزاتها.

المطلب الرابع: الحركة: حركة العلوم وتجدّدها فيما بينها

تدور كل المعارف المنتمية إلى نفس الفضاء الحضاري وتتحرك في انسجام وتوافق، بحكم انبثاقها عن نفس المبدأ المكوّن لتلك الحضارة والذي يوجهها في اتجاه الغايات التي تراهن عليها تلك الحضارة. وقد كانت حركة العلوم في الثقافة الإسلامية قائمة على الاعتدال والتوازن وتكامل بين مكوناتها: قوة العقيدة وقوة الأخلاق وقوة العلم، وقوة التماسك الاجتماعي. وقد كانت العلوم الدينية في الثقافة الإسلامية متكاملة مع العلوم العقلية، وكانت المعارف الخاصة منسجمة مع المعارف الوافدة، مما حقق تطور كل الإبداعات الفكرية والمنتجات في الأعمال والصنائع والفنون. ويمكن أن يظهر هذا التواصل بين القديم والجديد في مظهرين؛ **أولا-** التفاعل الحاصل بين العلوم الأصلية التي تنتمي إلى المجال الإسلامي، **وثانيا-** التداخل الحاصل بين العلوم الأصلية وغيرها من العلوم المنقولة من الثقافة الغربية[37]. لكن هذه الحركة العلمية تعطلت بمجرد إدماج العلوم العصرية التي أصبحت الأقدر على التأثير في الفكر والسلوك مقارنة مع العلوم الدينية. ويعتقد ابن عاشور أن الثقافة الإسلامية الحديثة فقدت حركة العلوم فيما بينها وتجددها. وتخلت عن المنهج التكاملي والائتلافي بعد تضخم دور المعارف العصرية وتقلص دور العلوم الشرعية: "أصبحت العلوم الدينية، في انفصالها، قصيرة مدى التأثير في الفكر والسلوك، لأن ناحية من التفكير قد حجزت عنها، وناحية من السلوك قد شذت عن التأثير بها"[38].

يرى ابن عاشور في تصوره لحركة الحضارة الإسلامية أنها مرت في الكثير من الحالات السابقة باختلال في التوازن ذكرها الغزالي في الإحياء، والشاطبي في كتاب "الاعتصام" حيث حمل على البدع، والحركات السلفية بداية مع ابن تيمية، والدعوة الإصلاحية مع الأفغاني وعبده[39]. وأكد هؤلاء جميعا وغيرهم أن الإسلام في جوهره سليم. ويعود الاختلال إلى سلوك الفرد وتوجهات الجماعة. ويتصل بكيان الأمة وصورتها السياسية. وقد قامت سابقا عدة محاولات لتصويب الوضع وإزالة الانحراف الذي صدّع بنيان الثقافة. ويندرج المطلب الحديث للإصلاح الثقافي في هذا الإطار. وسادت فكرة اقتباس العلم، وطرق الحكم، والنهضة الصناعية عن أوروبا، حتى أصبح الوافد من الثقافة الغربية أكثر من الأصيل: "إن المسلمين إذا كانوا قد اقتبسوا من أوروبا علما لم يبدأوا فيه، فإنهم قد اقتبسوا منها أيضا شيئا أنكر من المنكرات، وأبعد عن الدين من البدع [40]. وأدى ذلك إلى تعاظم الأزمة الاجتماعية بحكم السعي لإصلاح أحوال المجتمع، وتطوير الاقتصاد، وتنمية الصنائع والفنون، والحال أن هذه المرحلة لا تكون مفيدة إلا في مرحلة لاحقة. وينبغي إبلاء الأولوية لمرحلة الاهتمام بإصلاح تربوي للفرد الذي تم إهماله واستبعاده. ومعنى ذلك أن ما أصاب حركة المعارف والعلوم من تعطيل لا علاقة له بالإسلام، بل له علاقة من جهة أولى بالانفتاح غير المشروط على الثقافة الغربية[41]، ومن جهة ثانية له علاقة بطرق النهوض الحضاري التي اعتمدتها النخب بعيدا عن الحل التربوي الفردي، وبعيدا عن المنهج الثقافي التكاملي الائتلافي بما يستدعي التقويم العاجل[42]. وهذا ما سعى ابن عاشور إلى اقتراحه وبيان مقوماته. ويربط ابن عاشور إصلاح حال المسلمين المرتقب

بالعودة إلى النهج الإسلامي فقد: "كان القرآن الكريم هو أساس التخرج والتزكية المعرفية والترقية العلمية"[43].

وتبين حركة العلم مع المسلمين أن أسباب تقدمهم مرتبطة بالإسلام الذي لم يحضّ على العلم فحسب، فآيات القرآن صريحة في ذلك: "قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون" (الزمر،9). وأحاديث الرسول وسيرته تشييد للعمران وبناء للحضارة فقد كان فداء أسرى يوم بدر تعليم كل واحد منهم عشرة صبية الكتابة والقراءة أول محاولة لمحو الأمية بوصفه مشروعا جماعيا[44]. وقد لخص ذلك الإمام الغزالي حين دعا إلى الاستفادة من علوم الأقدمين الدنيوية، بل كذلك أوجد الإسلام حاجات جديدة للناس فرضت تطوير العلوم والمعارف والفنون وأنماط الحياة لذلك ينبغي اعتبار الإسلام النواة الصلبة التي تتمحور حولها مختلف المنتجات الثقافية التي أبدعها المسلمون وطوروها.

وما يميز أطروحة العلامة محمد الفاضل ابن عاشور لا يكمن في الإقرار بقيمة الإسلام في الدفع نحو التقدم فحسب، بل يكمن تميزها في كونه يردُّ السبب المباشر للتراجع الإسلامي عن مركز الإشعاع **أولا**: إلى ما تعرضت له البلاد الإسلامية والعربية من حروب وفتن استنفذت طاقات المسلمين، وبقدر ما جلبت هذه الحروب الخراب إلى ديار المسلمين، فإنها نقلت العلوم ومبادئ التحضر للغرب. وقد كانت الصدمة مع الثقافة الغربية ذات أثر عكسي على الثقافة الإسلامية بتدمير مقوماتها والنزوع إلى تفتيت مناهجها[45].

وثانيا- يعود التراجع بالخصوص إلى تخلي المسلمين عن روح الإسلام وقيمه من حيث هو الخيط الناظم لهذه الثقافة تلك الروح التي شجعت المسلمين على العلم وجعلت طلبه فرض عين. فقد تراجع المسلمون عن التعليم والتعلم وصيانة الحريات الفردية والجماعية بوصفها مقاصد من مقاصد الإسلام بما هي إمكانية الفرد دون أي جبر أو شرط أو ضغط خارجي يكبل طاقات الإنسان وإنتاجه مادية كانت أو معنوية. فالحرية فعل الإنسان وحق للبشر على الجملة، لان الله لما خلق للإنسان العقل والإرادة: "أودع فيه القدرة على العمل فقد أكنَّ فيه حقيقة الحرّية وخَوَّلَه استخدامها بالإذن التكويني المستقر في الخلقة"[46]، أي أن استعادة الروح المكونة للثقافة الإسلامية رهينة العودة للإبداع بطلب العلم والعمل به من حيث هو مشروع اجتماعي ونشاط حضاري مؤسس أخلاقيا، وممارسة الحرية، وحفظ الخصوصية الحضارية بمقاومة كل ما يهدد بطمسها أو المس من مقوماتها دون تعصب أو ميز عنصري.

خاتمــة

يمكن الانتهاء في هذه الخاتمة إلى خلاصات واستنتاجات وتوصيات وفق النقاط الآتية:

- يدل النظر في هذا المقال على أن العلامة محمد الفاضل ابن عاشور شخصية إصلاحية من طراز زيتوني وصاحب معرفة موسوعية ساعدته على تفكيك بنية الثقافة الإسلامية والكشف على مكونات الفكر الإسلامي من حيث هو الحقيقة الأولى، والعقيدة التي كوّنت الفرد المسلم تكوّينا إيمانياً. وحققت له القدرة على الربط من جهة بين الدين الإسلامي، وما انبثق عنه من مظاهر عمرانية وفكرية وإبداعات حضارية.
- دعا العلامة محمد الفاضل ابن عاشور إلى الإصلاح على أساس علمي بإحداث تحولات ثقافية في المجتمع على نهج إسلامي شامل لا يقف عند حدود إقليمية ضيقة بل يتجاوزه إلى مخطط إنساني متكامل.
- إن مسارات الثقافة الإسلامية مكتسبة نتيجة عدة عوامل؛ منها عوامل خارجية متمثلة في الاحتكاك بالثقافات المجاورة والانفتاح على الثقافات السابقة. وعوامل داخلية ذاتية وروحية وقيمية مستمدة من الإسلام. فقد أنشأ المسلمون "رؤية للعالم" لتفسيره وفهمه وتأويله تستند إلى مفاهيم قرآنية بحتة؛ انطلقت من التوحيد والاستخلاف والانتظام والغائية والحرية.

- اكتسبت الثقافة الإسلامية متانتها من أصولها القرآنية والنبوية وبفضل التبادل المعرفي مع الأجوار والتواصل الحضاري مع شعوب الأرض من فرس وآشوريين وكلدان ويونان بعد نقل علوم الفلك والطب وصناعة العقاقير وفنون العمارة وهندسة المدن وغيرها مما يثبت أن الحوار بين الثقافات ممكن وخلاق.
- أسهم المسلمون في بناء وحدة الإنسانية وإثراء تراثها من خلال مجموعة من المفاهيم تؤسس لصياغة منهجية في التفكير وتحدد المنظومة الحضارية المرتبطة بها، تلك التي ترتكز عليها رؤية الإسلام للعالم وتتمثل في مقاصد الإسلام ولاسيما تجلياتها مثل قيمة الحرية.
- أشعت الثقافة الإسلامية بقدر ما تفاعلت مع الآخر الثقافي بحكم تنوع الشعوب وتعدد اللغات واستخدام سبل الترجمة للتواصل والتثاقف، فالترجمة جسر للتبادل المعرفي وتسهيل اللقاء مع المختلف ثقافياً وحضارياً لتضييق الفجوة بين الأمم. وكان منطق التعامل الإسلامي مع التنوع الثقافي سابقاً تعاملاً خلاقاً حافظ المسلمون من خلال آليات التثاقف والتعارف على منجزاتهم وأضافوا إليها علمياً وعمرانياً.
- احتضنت الثقافة الإسلامية المعارف والعلوم والفنون التي جسدت الإشعاع الحضاري في المحيط الإقليمي والعالمي استناداً إلى مبررات دينية وإيمانية، وفقدوا هذا الإشعاع وتحولت من موقع المركز كما كانت سابقاً إلى موقع الهامش حاليا، حين تخلت عن الخيط الناظم لمكوناتها مما أصابها بالذبول والانتكاس.
- يبقى لقاء المسلمين بالثقافة الغربية استثنائيا فقد أحدث هذا اللقاء "صدمة الحداثة" في صلب مكونات الثقافة الإسلامية وأثر سلبياً بتعميق أزمتها وجمودها، لأن الثقافة الغربية تهدد من خلال ادعاء "المركزية الإثنية" كل الإرث الإنساني، وتطمس كل الخصوصيات وتنتج باستمرار أزمات الهوية.
- إن الفرق بين الثقافتين الإسلامية والغربية فرق بين ثقافة ذات رهان أخلاقي وأخرى ذات رهان نفعي. فالثقافة الإسلامية مراهنة على نحت شخصية إنسانية متوازنة في بعديها الأخلاقي والنفعي، أما الثقافة الغربية فمراهنة على النفعي بتجاوز الأخلاقي المجرد. وقد أدى إهمال الوعي بالتوجهات المتعاكسة بينهما إلى صدام حاد يفسر حالة الكراهية المتبادلة بين المنتمين إلى الثقافتين.
- يقوم منطق الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور في هذا المقال على صياغة نموذج في البحث العلمي يتأسس على قاعدة الاعتراف والتجسير الحضاري بوصفه أسلوباً ثقافياً لا يسهم في رسم صورة "التآخي والتعايش بين البشر" فحسب، بل يسهم كذلك في إنشاء جيل متوازن يستجيب للرهانات الحضارية والأخلاقية.
- إن الرؤية الإصلاحية للعلامة محمد الفاضل ابن عاشور تمثل تعبيراً عن انتمائه إلى بيئته الإسلامية التي تستحق التمكين لها علماً وأرضاً، فالكيان الإسلامي ما يزال موحداً في روحه، ولم يكن فعل الاستعمار الغربي ومحاولات الغزو الفكري رغم ضراوتها سوى في ما نشاهده من تقسيم جغرافي للبلاد الإسلامية، لم تخلل الوحدة الشعورية لأبناء الأمة الإسلامية، وباستطاعة المسلمين استعادة حيويتهم وإشعاعهم بمجرد العودة إلى الإسلام نصاً وروحاً، ودون إغفال الانتماء إلى الإنسانية جمعاء التي تجسد دائرة واحدة ضامنة للتنوع والاختلاف.

فهرس المصادر والمراجع

الكتب

1- ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، (تونس، الدار التونسية للنشر، ط2، 1985م).
2- ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، (تونس، الدار التونسية للنشر، ط1، 1984).
3- ابن عاشور، محمد الفاضل، روح الحضارة الإسلامية، (هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط/2، 1413هـ/1992م).
4- أرسلان، شكيب، لماذا تخلف المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، (بيروت، لبنان، دار مكتبة الحياة، ط2، د.ت).
5- حجّي، محمد، وآخرون، موسوعة أعلام المغرب، (بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1416هـ-1996م).
6- ضيف، شوقي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، (مصر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983م، 1403هـ).
7- عاشور، سعيد عبد الفتاح، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، (الكويت، الدار العربية، 1986).
8- عبد الرحمان، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، (البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار ط1، 1994).
9- عبد القادر، ماهر، مناهج العلوم عند المسلمين قديماً وحديثاً، (الإسكندرية، مصر، دار أورينتال، ط1، 2007م).
10- عبده، محمد، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، (القاهرة، مصر، دار الحداثة، ط3، 1988).
11- عرفة، ناهد، مناهج البحث العلمي، (القاهرة، مصر، مركز الكتاب للنشر، 1426هـ).
12- العقاد، عباس، الإسلام في القرن العشرين، (القاهرة، مصر، دار نهضة مصر، د.ط، د.ت).
13- العمري، نادية، أضواء على الثقافة الإسلامية، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط/8، 1418هـ).
14- الغنيمي، عبد الفتاح، الإسلام والثقافة العربية في أوروبا، (القاهرة، عالم الكتب، د.ط، 1399 هـ-1969م).
15- القرضاوي، يوسف، العبادة في الإسلام، (القاهرة، مصر، مكتبة وهبة، ط 24، 1416هـ/1995م).
16- الكندي، رسائل فلسفية، تقديم محمود بن جماعة، (تونس، دار محمد علي للنشر، ط1، 2006).
17- ليفي ستروس، كلود، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
18- المنّاعي، حسن، الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور: مسيرته العلميّة والإصلاحيّة، مركز النشر الجامعي، منّوبة، 2010.
19- الوكيل، محمد السيد، القيادة والجندية في الإسلام، (مصر، دار الوفاء للنشر، ط2، 1408هـ-1988م).

المجلات والدوريات:

1- ابن عاشور، محمد الفاضل، "منهج الثقافة الإسلامية"، مجلة جوهر الإسلام، تونس، العدد (1)، ربيع الأول/جوان، 1388هـ/1968م.
2- الطاهر قرفال، نجاة، "مقوّمات الطرازية في شخصية الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور الزيتونية من خلال كتابات معاصرة"، مجلة بصائر تونسية، تونس، العدد (2)، أكتوبر 2021.
3- طلفاح، مضر عدنان، "خطاب الاقتباس الحضاري في الحضارة العربية الإسلامية-مقاربة أولية"، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، عمان، الأردن، المجلد/10، العدد (1)ج، 1434هـ، 2003م.

المؤتمرات العلمية:

1- المصلح، محمد أبو بكر، "تطوير مقرر الثقافة الإسلامية بجامعة قطر من التنظير إلى التنزيل (تجربة الباحث نموذجا)"، أعمال المؤتمر الدولي الأول: "العلوم الشرعية تحديات الواقع وآفاق المستقبل"، كلية العلوم الشرعية، قطر، ديسمبر 2018م.

الهوامش

[1]- نشر المقال في العدد الأول من مجلة جوهر الإسلام، (1388هـ/ 1968م).
[2]- عاشور، سعيد عبد الفتاح، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، (الدار العربية، الكويت، 1986)، ص 36.
[3]- الغنيمي، عبد الفتاح، الإسلام والثقافة العربية في أوروبا، (عالم الكتب، القاهرة، د/ط، 1399 هـ، 1969م)، ص205.
[4]- ليفي ستروس، كلود، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، (المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 1997)، ص12.
[5]- الكندي، أبو يوسف، رسائل فلسفية، تقديم محمود بن جماعة، (دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2006)، ص 26.
[6]- ابن عاشور، محمد الفاضل، "منهج الثقافة الإسلامية"، ص8.
[7]- طلفاح، مضر عدنان، "خطاب الاقتباس الحضاري في الحضارة العربية الإسلامية-مقاربة أولية"، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، عمان، الأردن، المجلد/10، العدد 1، 1434هـ- 2003م، ص 783.
[8]- حجّي، محمد، وآخرون، موسوعة أعلام المغرب، (بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1416هـ/1996م)، ص 3419.
[9]- ضيف، شوقي، مجمع اللغة العربية، (القاهرة، مصر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983م - 1403 هـ)، ص 12.
[10]- عبد القادر، ماهر، مناهج العلوم عند المسلمين قديما وحديثا، (مصر، دار أورينتال، ط1، 2007م)، ص 26.
[11]- المرجع نفسه، ص 41.
[12]- المرجع نفسه، ص 165.
[13]- ابن عاشور، محمد الفاضل، "منهج الثقافة الإسلامية"، مجلة جوهر الإسلام، ص 9.
[14]- ابن عاشور، محمد الفاضل، "منهج الثقافة الإسلامية"، ص9.
[15]- ابن عاشور، محمد الفاضل، روح الحضارة الإسلامية، (هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1413هـ/1992م)، ص 68.
[16]- عرفة، ناهد، مناهج البحث العلمي، (القاهرة، مصر، مركز الكتاب للنشر، 1426هـ)، ص30.
[17]- ابن عاشور، محمد الفاضل، "منهج الثقافة الإسلامية"، ص 10.
[18]- المصدر نفسه، ص10.
[19]- ابن عاشور، محمد الفاضل، روح الحضارة الإسلامية، ص 29.
[20]- المصدر نفسه، ص 22.
[21]- المنّاعي، حسن، الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور مسيرته العلميّة والإصلاحيّة، (تونس، مركز النشر الجامعي، 2010)، ص 3.
[22]- عبده، محمد، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، (مصر، دار الحداثة، القاهرة، ط/3، 1988)، ص 92.
[23]- ابن عاشور، محمد الفاضل، روح الحضارة الإسلامية، ص 34.
[24]- ابن عاشور، محمد الفاضل، "منهج الثقافة الإسلامية"، ص 13.
[25]- ابن عاشور، محمد الفاضل، روح الحضارة الإسلامية، ص 29.
[26]- المصدر نفسه، ص 12.
[27]- عبد الرحمان، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، (الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط/1، 1994)، ص 81.
[28]- ابن عاشور، محمد الفاضل: "منهج الثقافة الإسلامية"، ص 14.
[29]- المنّاعي، حسن، الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور مسيرته العلميّة والإصلاحيّة، ص 271.
[30]- المصدر نفسه، ص14.
[31]- المصدر نفسه، ص 10.
[32]- ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، (تونس، الدار التونسية للنشر، ط/1، 1984)، ج25، ص 19.
[33]- القرضاوي، يوسف، العبادة في الإسلام، (القاهرة، مصر، مكتبة وهبة، ط/24، 1416هـ، 1995م)، ص 185.

[34]- ابن عاشور، محمد الفاضل، روح الحضارة الإسلامية، ص 40.
[35]- ابن عاشور، محمد الفاضل، "منهج الثقافة الإسلامية"، ص 11.
[36]- المصدر نفسه، ص 11.
[37]- العقاد، عباس، الإسلام في القرن العشرين، (القاهرة، مصر، دار نهضة مصر، د.ط، د.ت)، ص 106.
[38]- المصدر نفسه، ص 12.
[39]- ابن عاشور، محمد الفاضل، روح الحضارة الإسلامية، ص 43.
[40]- المصدر نفسه، ص 46.
[41]- الوكيل، محمد السيد، القيادة والجندية في الإسلام، (مصر، دار الوفاء للنشر، ط/2، 1408هـ/1988م)، ج2، ص 141.
[42]- العمري، نادية، أضواء على الثقافة الإسلامية، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط/8، 1418هـ)، ص 15.
[43]- الطاهر قرفال (نجاة)، "مقوّمات الطرازية في شخصية الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور الزيتونية من خلال كتابات معاصرة"، مجلة بصائر تونسية، تونس، العدد (2)، أكتوبر 2021، ص 373.
[44]- عاشور، سعيد عبد الفتاح، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، ص 49.
[45]- أرسلان، شكيب، لماذا تخلف المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، (بيروت، لبنان، دار مكتبة الحياة، ط2، د ت)، ص 17.
[46]- ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، (تونس، الدار التونسية للنشر، ط2، 1985م)، ص 169.

مجلة الإحياء، المجلد: 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 25 – 48
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

إسهامات علماء زواوة في خدمة القرآن الكريم وقراءاته
الشيخ الشّلاّطيّ نموذجا

The Contributions of Zouaoua's Scholars in Serving the Holy Quran and its Qirā'āt
Sheikh Shalati as a Model

طالب دكتوراه اعمر قاسيمي[1] **تحت إشراف: أ.د/ ماحي قندوز**

AMAR KACIMI

كلية العلوم الإنسانية - جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان

kkacim@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2023/05/22 **تاريخ القبول: 2024/01/18**

الملخص:

اشتهرت منطقة زَواوَة منذ دخلها الإسلام باهتمامها البالغ بكتاب الله تعالى تعلُّما وتعليما، وقراءة وإقراء وتأليفا، ويهدف هذا البحث إلى إبراز مكانة هذا الإقليم الجزائريّ العريق في هذا الميدان، من خلال تسليط الضّوء على شخصيّة مهمّة من أبناء هذه المنطقة، ألا وهو محمّد بن عليّ الشّريف الشّلاّطيّ، حيث ساهم مساهة كبيرة في خدمة كتاب الله عزّ وجلّ وقراءاته، بما قدّمه من دروس علميّة وما أرساه من مناهج في زاويته التي بقيت عامرة على مدى ثلاثة قرون، حتّى وصفت بأنّها أمّ الزّوايا بالجزائر(1)، وكان يقال: من لم يقرأ القرآنَ بزاوية شلاّطة فهو ناقص(2)، كما اشتهرت هذه المنطقة بالتّأليف في علوم القرآن وشتّى العلوم.

الكلمات المفتاحية: إسهامات؛ زواوة؛ القرآن؛ الشّلاّطيّ.

Abstract:

The Zawawa region and since its introduction to Islam is famous for its great interest in the book of Allah Almighty; the Learning and teaching of Quran, its reading and recitation as well as the authoring about it. The research aims to highlight the status of this ancient Algerian region in this field by shedding light on an important figure from it, namely: Mohamed Bin Ali Al-Sharif Al-Shalati; who contributed greatly to the service of the Book of God Almighty and its Qirā'āt. Thanks to the scientific tradition he established in his Zāwiyah, which remained vivid for three centuries. It was described as the mother of all Zāwiyahs in Algeria; and it was said that the one who has not learn Quran in Shalaata's Zāwiyah is incomplete. The regions was also best known with authoring in the sciences of Quran and various different.

Key words: Contributions; Al-Shalati; Zawawa; The Holy Quran.

[1]- مرسل مؤلف.

مقدّمة:

الحمد لله حمدا كثيرا يوافي نعمه ويكافئ مزيده، والصّلاة والسّلام على سيّد المرسلين، وإمام النّبيّين، وقائد الغُرّ المحجّلين، وعلى آله وصحبه وسلّم تسليما كثيرا، وبعد:

فقد اهتمّ المسلمون في الصّدر الأوّل بكتاب الله اهتماما منقطع النّظير، تلاوةً وتدبّرا وعملا، كان شغلَهم الشّاغل، واهتمامَهم الأوّل، بل كان لهم القرآن بمثابة الهواء والغذاء، يَعلم ذلك من قرأ سيرتهم وتاريخهمﷺ، ثمّ ورّثوا هذه الحال، ونقلوا هذا الاهتمام لجيل التّابعين بعدهم، فكانوا خير حامل للأمانة، وأصدق مؤتمن على قضيّةٍ، ومرآة صقيلة تمثّلت فيها شخوص سلفهم، ثمّ تناقله النّاس جيلا بعد جيل، كما تلقّاه التّابعون من القرّاء عن الصّحابة الكرامﷺ عن النّبيّ صلى الله عليه وسلم، مستلهمين ومتمثّلين الخيريّة الموعودة في الحديث الذي رواه عثمان بن عفّانﷺ، أنّ النّبيّ صلى الله عليه وسلم قال:(خَيْرُكُم مّنْ تَعَلَّمَ القُرْآنَ وَعَلَّمَهُ)[3]، ولهذا نُقل عن كثير من السّلفﷺ اشتغالَهم بإقراء القرآن مع تبحّرهم في العلوم، واحتياج النّاس لما عندهم من فقه وحديث، ومنهم التّابعيّ الجليل أبو عبد الرّحمن السُّلميّ شيخ عاصم، راوي الحديث، جاء بعد ذكر الحديث السابق: (قَالَ: وَأَقْرَأَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ فِي إِمْرَةِ عُثْمَانَ، حَتَّى كَانَ الحَجَّاجُ قَالَ: وَذَاكَ الَّذِي أَقْعَدَنِي مَقْعَدِي هَذَا)[4]، وقد بقي يقرئ بالكوفة أربعين سنة مع جلالة قدره، وحاجة النّاس إلى علمه، وهذا تابعيّ آخر وهو الضّحّاك بن مُزاحم، وكان من أوعية العلم، له مكتب كبير فيه ثلاثة آلاف صبيّ يعلّمهم القرآن، فكان إذا تعب ركب حمارا يدور عليهم فوقه، ولم تفتر هذه الهمم، ولم تخْبُ هذه الشّعلة إلى يوم النّاس هذا.

وقد انتشرت الكتاتيب والمحاضر العلميّة في كلّ بلدة، وكانت المساجد إلى جانب الصّلاة منارات تؤدّي دور المدرسة والجامعة، بل كانت هي النّواة الأولى التي تدرّس فيها كثير من العلوم التّخصّصيّة، ولعلّ أهمّ هذه المنارات التي حملت على عاتقها تحفيظ القرآن الكريم، وتلقين العلوم بمختلف مشاربها هي الزّوايا، فقد امتلأت بلاد الجزائر منذ القدم بهذه الصّروح العتيدة والمنارات العلميّة، حيث تخرّج منها أغلب العلماء على مرّ التّاريخ، فلا تكاد تجد عالما له خطر أو ذكر إلاّ ولهذه الزّوايا فضل في تكوينه وتربيّته، حتّى اشتهر جبل جرجرة بجبل النّور؛ لكثرة الزّوايا التي يتلى فيها كتاب الله تعالى، ولكثرتها سمّيت بلاد زَوَاوَة، ومن أشهر تلك الصّروح زاوية شلاّطة، نسبة إلى بلدة شلاّطة بآقبو، من أعمال بجاية، التي أسّسها الشّريف سيّدي موسى الجدّ سنة (1112هـ)، حيث كانت قبلة لطلاّب العلم من كلّ جهات الوطن، فقد اشتهرت على مدى ثلاثة قرون بتدريس كثير من العلوم، ومنها علم القراءات والتّفسير، حيث كانت أشهر زاوية في هذا الفنّ على حدّ علمي، بل كانت لها سمعة علميّة تجاوزت حدود الجزائر؛ إذ كانت الهدايا تأتيها من فاس وتونس وإسطنبول، حتّى قيل: إنّ من لم يقرأ بزاويتين فإنّه لا يوثق بعلمه، علم الفقه بزاوية ابن أبي داود، والقرآن وعلومه بشلاّطة.

وإذا كان لعلماء زواوة ومنهم الإمام الشّلاّطيّ، هذه المكانة العلميّة المرموقة، والإشعاع الدّينيّ الكبير في تربيّة الأجيال، من خلال إسهاماتهم في خدمة القرآن الكريم، تلاوة وحفظا وقراءة وإقراءً، وتنوّعت جهودهم في هذا المجال من التّأليف والاختصار، إلى التّدريس والتّعليم، فما هي مظاهر إسهاماتهم في مجال القرآن الكريم؟

منهج البحث:

سلكت في هذا البحث المنهج العلميّ المتعارف عليه في مثل هذه المواضيع، بما يحقّق النّتائج المرجوّة منه، وفيما يلي معالم هذا المنهج:

اعتمدت **المنهج الاستقرائيّ**: وذلك في البحث والتّنقيب عن مظاهر إسهامات الشّيخ الشّلاّطيّ وعلماء زواوة، واهتمامهم بالقرآن الكريم وقراءاته، وذكر أهميّة الزّوايا في هذا المجال عبر قرون متتاليّة.

المنهج **الوصفيّ التّحليليّ**: فبعد جمع مادّة البحث قمت بدراستها وتحليلها وإبراز قيمتها العلميّة، وحاجة الأجيال النّاشئة إلى معرفة مثل هذه القامات، وجعلها نموذجا يحتذى به.

خطّة البحث:

وقد قسّمت البحث إلى مدخل ومطلبين وخاتمة.

المدخل وأبيّن فيه: الدّور الرّياديّ للزّوايا ببلاد زواوة في التّنوير ونشر القرآن وقراءاته، مع التّركيز على زاوية شلاّطة.

المطلب الأوّل وأبيّن فيه: جهود علماء زواوة في خدمة القرآن الكريم حفظا وتدريسا وتأليفا وإقراءً.

المطلب الثّاني وأبيّن فيه: إسهامات الشّيخ الشّلاّطيّ في خدمة القرآن الكريم وقراءاته.

الخاتمة: وأذكر فيها أهمّ النّتائج التي توصّلت إليها في هذا البحث.

المدخل: الدّور الرّياديّ للزّوايا ببلاد زواوة في التّنوير ونشر القرآن وقراءاته، مع التّركيز على زاوية شلاّطة.

يمكن القول إنّ للزّوايا ببلاد زواوة دورا رياديّا ومحوريّا في الإبقاء على النّسيج الاجتماعيّ، ونشر الوعي الدّينيّ الجماعيّ، بل كانت الحصن الحصين في حماية البيضة وحراسة عقيدة الإسلام، من خلال التّركيز على تحفيظ القرآن الكريم، وتعليم اللّغة العربيّة والعلوم الإسلاميّة، وبهذا حفِظت وحافظت على هويّة هذا البلد العربيّ الإسلاميّ في صمت، حتّى تلك التي رضخت لابتزاز المستدمر الرّخيص، ودخلت تحت عباءته، من باب المداراة أو غيرها، حيث ساعد هذا الوضع على استمرار نشاط هذه الزّوايا، ونحن هنا بصدد ذكر المحاسن والإيجابيّات، دون التّعرض للجانب الآخر وهو موجود، وفي هذا الصّدد لا بدّ أن نشير إلى وقوف العلماء وشيوخ الزّوايا في وجه حملات التّنصير التي كان يقودها (لافيجري) رئيس الكنيسة، وقد كتب ابن عليّ الشّريف إلى السّلطات الفِرنسيّة رسالة شديدة اللّهجة قال فيها: " لقد قرأت رسالة الأسقف (لافيجري)، التي عبّر فيها عن نيّته في إحلال الإنجيل محلّ القرآن لتمدين العرب، إنّ هذه الرّسالة قد أساءت للمسلمين كثيرا، إنّني رجل دين، وإنّ كلّ المسلمين من جيلي يشاطروننني نفس الشّعور، إنّنا نفضّل أن نرى أبناءنا أمواتا على أن نراهم قد تحوّلوا إلى النّصرانيّة، إنّه لا توجد مساومة على هذه النّقطة، لقد وعدتمونا وعدا صريحا باحترام حرّيّة الضّمير (العقيدة)، فإذا تخلّيتم عن كلمتكم فلن يبقى لنا التزام معكم"[5]، وهذا ما يفسّر فشل التّنصير والحملات التّنصيريّة في الجزائر، وعلى وجه الخصوص بمنطقة زواوة، ففي حوض واد عيسي مثلا كانت هنالك عدّة زوايا، على رأسها زاوية سيدي منصور، حيث وقفت سدّا منيعا أمام انتشار التّنصير شمال المنطقة، وعلى الضّفّة الأخرى نجد زاوية إيسحنونن وإيلولا وجمعة نسحاريج وغيرها، أدّى هذا إلى جمود هذه الدّعوة المتهالكة بمنطقة صغيرة محصورة، كبني ينّي وعين الحمّام، وقد ركّز الاستعمار حملته التّبشيريّة على منطقة زواوة لعدّة عوامل، منها عزلتها وانتشار الفقر فيها، والسّبب الأبرز ربّما محاولة اللّعب على العامل الإثني، وقد تعدّدت أساليب المقاومة، من نشر الوعي عبر المقدَّمين والإخوان وغيرهم، إلى التّخلّص الجسديّ من بعض القساوسة، وقد كانت هذه الحملات التّبشيريّة سببا من الأسباب التي أشعلت فتيل بعض الثّورات الشّعبيّة[6].

وقد انتقد ابن زكري محمّد السّعيد وهو من علماء منطقة زواوة ثورة (1871م)، وهاجم رجالها، وحمّلهم تبعاتها وأوزارها، وحكم عليهم بأحكام قاسية، بسبب ما ترتّب عليها من آثار كارثيّة وثقيلة على المجتمع الجزائريّ ككلّ، من نفي وتهجير ومصادرة للممتلكات وإغلاق للزّوايا وتجنيد إجباريّ للسّكان في حروب فرنسا، والله وحده يحكم بين العباد[7].

وإلى جانب هذا النّشاط المبارك وغيره من النّشاطات كالإصلاح بين النّاس وإيواء الضّيوف واليتامى والمشرّدين، كان لها نشاط اجتماعيّ ينبغي التّنويه به، وهو كفالة الأسر المعوزة وإحصاؤها، بطريقة منظّمة وراقية، ومن الأمثلة على ذلك ما فعله الشّيخ بلعيساوي شيخ زاوية رأس الواد برج بوعريريج مع الشّيخ البشير الإبراهيميّ، وكانا صديقين حميمين على اختلاف المشرب والهوى، حيث أنشآ (جمعية الإحسان لإسعاف المحتاجين) برئاسة الشّيخ بلعيساوي، وتولّي الشّيخ البشير الإبراهيميّ منصب الكاتب فيها، مع عضويّة جمع من أعيان البلدة، وكان لها أثر طيّب بين السّكّان، جاء في بيان إنشائها الذي أملك نسخة منه: " الفصل الأوّل: الإسم والغرض: تأسّست برأس الواد جمعيّة تحت اسم: جمعيّة الإحسان لإسعاف المحتاجين، غرضها أن تستعمل جميع الوسائل التي يمكنها استعمالها لإعانة البؤساء، وإسعاف المحتاجين والعائلات الكثيرة العدد، ذات الحاجة ولتنشيط الشّغل"[8].

ومع كلّ هذه النّشاطات، كان للزّوايا برنامج علميّ من تحفيظ كتاب الله بالكتابة بالألواح، وتلقّي علم الرّسم مشافهة في حلقة الإملاء، وعقد مجلس كلّ أربعاء للتّباري بين الطّلاّب في ذلك، وتسمّى حلقة (الجِدَال)، كما يدرّس كذلك يوم الأربعاء كتاب الدّرر اللّوامع في أصل مقرإ الإمام نافع للشّيخ أبي الحسن عليّ الرّباطيّ المعروف بابن برّي في علم القرءات، مع شرحه النّجوم الطّوالع للشّيخ إبراهيم المارِغْني، إلى جانب علوم اللّغة والفقه وعلوم أخرى، على اختلاف بين الزّوايا، حيث نجد بعضها أرقى من بعض لظروف معلومة، والمتتبّع لتاريخ هذه المنارات يجد أن بعض الزّوايا كان لها قصب السّبق والقدح المعلّى في مضمار خدمة كتاب الله تعالى، لقرون عديدة، منها زاوية سيدي منصور، وزاوية عبد الرّحمن اليلّولي، وزاوية شلاّطة.

زاوية شلاّطة، أو زاوية ابن عليّ الشّريف:

تأسّست هذه الزّاوية المنضوية تحت الطريقة القادرية سنة (1112هـ) على يد مؤسّسها الأوّل، سيّدي الشّريف موسى اليلّوليّ الجدّ الأكبر، ويرجع نسب هذه الأسرة إلى الإمام عبد السّلام بن مشّيش الحسنيّ رحمه الله تعالى، وقد اشتهرت هذه الزّاوية باسم زاوية شلاّطة، كما تعرف باسم زاوية ابن عليّ الشّريف، وهو حفيد المؤسّس، ذلك أنّها بلغت أوج ازدهارها وغاية سعدها في عصره رحمه الله تعالى، "وقد كان لهذه الزّاوية صيت كبير، وسمعة طيّبة جعل طلاّب القرآن يقصدونها من جميع أرجاء البلاد، حتّى أصبحت متخصّصة في تحفيظ كتاب الله عزّ وجلّ، لذلك قيل للتّنويه بها والإشادة بتخصّصها في هذا الميدان بالذّات: من لم يقرإ القرآن في شلاّطة ولم يتعلّم الفقه في تاسلنت، أي: زاوية ابن أبي داود يعتبر عند المحبّين ناقص السّرّ"[9]، وسمعتها العلميّة تجاوزت حدود الجزائر؛ إذ كانت الهدايا تأتيها من فاس وتونس وإسطنبول، وبقيت على مرّ ثلاثة قرون قبلة لطلاّب العلم تُقصد من كلّ أنحاء الوطن، قال أبو القاسم سعد الله: "فإنّ زاوية شلاّطة قد عرفت بالقرآن حفظا وقراءة وتفسيرا"[10]، وقال عنها صاحب فهرس الفهارس بأنّها: "أمّ الزّوايا"[11]، وقد تخرّج بها عدد هائل من علماء الجزائر، من أشهرهم الشّيخ محمّد العربي بن الموهوب بن أَحمد زرُّوق بن مصباح، صاحب توشيح طراز الخياطة في شمائل صاحب شلاّطة، والشّيخ الإمام البشير الإبراهيميّ، ومن قبله شيخه ومعلّمُه وعمُّه الشّيخ المكّيّ رحم الله الجميع[12]، وممّن يروي عن شيوخ هذه

الزّاوية الشّيخ المكّيّ بن عزوز ومحمّد بن عبد الرّحمن الدّيسيّ وعنهم الشّيخ الكتّانيّ، وكان النّاس إلى وقتنا هذا إذا أرادوا تعظيم أحد نسبوه إلى هذه الزّاوية[13]، ويصل عدد الطّلاّب بها إلى أربع مئة طالب وأحيانا ثلاث مئة، تتكفّل الزّاوية بإطعامهم وتعليمهم، "ومِن بَركتِه (رضي الله عنه ونفَعنا بِه) أَنَّه تكفَّل بِمئُونَة جَميع الطَّلبة، وهُم يَزيدون علَى ثَلاث مائة، وبِمَئُونَة جَميع الضُّيوفِ والزَّائرينَ لَه، ومعَ ذلِك إِنَّما يُقيمُ لِغدائهِم أَو عَشائهِم امرأَةً واحِدة، وتفرغ مِن عشاءِ الجميع أَو غَدائهِم في الوقتِ المُعتادِ لمن يموِّن أَهلَ بَيته فقَط، ويأكُل الجميعُ دُفعةً، ولا تَنتظِر جَماعةٌ فَراغَ أُخرى كَما يفعَل ذلِك غَيره"[14]، وقد بقيت على هذه الحال من النّشاط العلميّ والاجتماعيّ وتوافد الطّلاّب عليها إلى اندلاع ثورة التّحرير المجيدة حيث توقّفت لأسباب وظروف معلومة[15].

المطلب الأوّل: جهود علماء زواوة في خدمة القرآن الكريم حفظا وتدريسا وتأليفا وإقراءً[16]

إنّ من نافلة الكلام الحديث عن اهتمام أهل الجزائر بكتاب الله الكريم، وإنّما هو من قبيل إظهار الظّاهر وتحصيل الحاصل، فمنذ دخل الفاتحون الأوائل كانوا يحملون السّيف بيد والمصحف باليد الأخرى، وما أن تفتح بلاد ويستقرّ الوضع حتّى تبعث إليه بعثة من العلماء مهمّتهم تعليم النّاس وتثقيفهم، وعلى رأس مهمّتهم تعليم كتاب الله[17]، وقد كان حفظ القرآن الكريم منذ ذلك الحين شرطا أساسيّا لأيّ طالب يريد تعلّم العلم، قال الإمام النّوويُّ رحمه الله حاكيا حال الأمّة من شرقها إلى غربها: "وَأَوَّلُ مَا يَبْتَدِئُ بِهِ حِفْظُ الْقُرْآنِ الْعَزِيزِ، فَهُوَ أَهَمُّ الْعُلُومِ، وَكَانَ السَّلَفُ لا يُعَلِّمُونَ الْحَدِيثَ والفقه إلاّ لمن حفظ الْقُرْآنَ"[18].

وعلى هذا النّهج سارت كبريات المراكز العلميّة كالأزهر والزّيتونة والقرويّين، وغيرِها من المعاهد والزّوايا والمدراس في كلّ الأصقاع الإسلاميّة، وهذا ما أدركتُه أثناء دراستي، فقد كنّا بزاوية سيدي منصور الجنّادي نحفظ القرآن الكريم، وكان بموازاة ذلك طلبة خاتمون لكتاب الله يدرسون مختلف العلوم، وكان الطّالب بها يمنع منعا باتّا أن يخلط شيئا مع القرآن حتّى يختم، وكان الشّيخ يتشدّد معنا في العقوبة، فإذا ختم امتحنه الشّيخ امتحانا عسيرا، يعرض عليه ثلاثة عشر ثُمْنًا مختارة بعناية، فإذا تجاوز هذا الإمتحان أذن له بالالتحاق بحلقة الدّرس، ومع ذلك يمتحن في القرآن كلّ يوم أربعاء، وبعدما انتقلنا إلى زاوية سيّدي الشّيخ محمّد بلكبير بأدرار وجدنا الأمر نفسه، فلا يلتحق الطّالب بحلقة الدّرس حتّى يمتحن في القرآن الكريم كلّه، وأخبرنا الشّيخ عبد الرّحمن شيبان رحمه الله تعالى بزاوية إيسحنونَنْ أنّهم ساروا في دراستهم فيما مضى على هذا النّهج، ثمّ بعد أن أكملوا كلّ المناهج في الزّاوية، ابتُعِثوا إلى الزّيتونة، قال: "ونحن كنّا بعثة من بَعَثات هذه الزّاوية"[19]، وهذا ما كان سائدا في بقيّة المدارس والزّوايا عبر القرون، بل كانوا لا يتصوّرن عالِمَ دين لا يحفظ القرآن الكريم.

وقد حظيت قراءة الإمام نافع باهتمام كبير لدى علماء زواوة، خصوصا رواية ورش من طريق أبي يعقوب الأزرق، فقد كانوا يشترطون لمن يقوم على تدريس الطّلبة وتحفيظهم أن يكون متحصّلا على العشر النّافعيّة، وهذا ما أدركناه ورأيناه وسمعناه من مشايخنا، ومنهم الشّيخ صالح داوي شيخ زاوية سيدي منصور، وقد كان من شيوخ هذه الزّاوية الشّيخ البوجليليّ رحم الله الجميع[20]، ومن الزّوايا التي اهتمّت بالقراءات غير ما تقدّم، زاوية سيّدي أحمد بن إدريس شيخ البجائيّين في عصره (ت 760هـ) ولا تزال زاويته قائمة إلى اليوم، وزاوية سيدي عبد الرّحمن اليلّوليّ للشّيخ أبي زيد عبد الرّحمن بن يسعد اليلّوليّ.

ولم يقتصر اهتمام علماء زواوة بقراءة نافع بل تعدّاه إلى القراءات السّبع، فقد كانوا يدرّسون كتاب التّيسير لأبي عمرو الدّاني، ونظم الشّاطبيّة للإمام الشّاطبي، واعتمدوا على شروحها خصوصا شرح ابن القاصح على الشّاطبية، وكنز المعاني للجعبريّ، وغيث النّفع في القراءات السّبع لأبي الحسن الصّفاقسيّ.

وإذا عرّجنا على جانب آخر من جوانب الاهتمام بكتاب الله، وهو جانب التّأليف، نجدهم قد ضربوا بحظّ وافر منه، خصوصا ما تعلّق بقراءة نافع المدنيّ، وذلك لعدّة عوامل منها أنّها قراءة أهل مدينة رسول الله ﷺ، كما أنّها كانت قراءة إمامنا مالك الذي يتمذهب على مذهبه أهل هذا البلد، ومن الذين ألّفوا في القراءات سواء منها ما تعلّق بقراءة نافع أو ما تعلّق بالقراءات السّبع:

- الإمام عبد السّلام بن عليّ بن عمر بن سيّد النّاس، الإمام الكبير زين الدّين، أبو محمّد الزّواويّ المالكيّ المقرئ، شيخ قرّاء دمشق في زمانه، ولد سنة تسع وثمانين وخمسمائة ببجاية، قرأ القراءات بالإسكندريّة، على الشّيخ أبي القاسم بن عيسى، ثمّ على الشّيخ علم الدّين السّخاويّ بدمشق، من مصنّفاته كتاب "التّنبيهات على ما يخفى من الوقوفات" في الوقف والابتداء، وآخر في عدّ الآي، وأقرأ بالتّربة الصّالحيّة بعد أبي الفتح الأنصاريّ، مع وجود أبي شامة، وانتهت إليه رئاسة الإقراء بالشّام، توفّي في رجب سنة (681هـ) بدمشق[21].
- الإمام أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن خضر الصّدفيّ الشّاطبيّ، الشّيخ المقرئ الضّابط المتقن، له رواية واسعة بالقراءات، قال عنه الغبرينيُّ: "ما رأيت أتقن منه في القراءات، ولا أضبط منه في طريق الرّوايات"، له كتاب في (مرسوم الخطّ) وكتاب في (بيان تمكين ورش حروف المدّ واللّين الثّلاثة الألف والواو والياء إذا تقدمتهنّ الهمزة)، وكتاب (في بيان مذهب ورش في تفخيم اللاّم وترقيقها)، توفّي ببجاية سنة (746هـ)[22].
- الإمام أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن عبد الله المعافري الفقيه المقرئ، وصف بأنّه كان أبا عمرو وقتِهِ في علم القراءات، قرأ على أبيه بالقلعة الحمّاديّة ثمّ ارتحل إلى بجاية، ولقي بها أفاضل، منهم والدَه أبا عبد الله ابن عبد الله، ومنهم الشّيخ أبا زكريّاء الزّواويّ، وكان يجلس للقراءة بالجامع الأعظم ببجاية، له (مختصر كتاب التّيسير) لأبي عمرو الدّانيّ، توفّي رحمه الله ببجاية[23].
- الإمام زين الدّين يحيى بن معطي بن عبد النّور أبو الحسين الزّواويّ، من أئمّة اللّغة والفقه، كان شاعرا مجيدا، وهو أوّل من ألّف ألفيّة في علم النّحو، وهي التي ذكرها ابن مالك في خلاصته بقوله: فائقة ألفية ابن معطي، ولد ببجاية سنة (564هـ)، ثمّ رحل إلى الشّام ومصر، له (أرجوزة في القراءات السّبع)، توفّي سنة (628هـ)[24].
- الإمام عبد الرّحمن بن محمّد بن مخلوف أبو زيد الثّعالبيّ، ولد بناحية يَسّر سنة (786هـ) ثمّ انتقل إلى بلدان كثيرة كبجاية وتونس ومصر، وهو صاحب (تفسير الجواهر الحسان في تفسير القرآن)، و(المختار من الجوامع في محاذاة الدّرر اللّوامع في قراءة نافع)، وكتابه هذا هو شرح على منظومة (درر اللّوامع في أصل مقرإ نافع) لابن بريّ، توفّي رحمه الله سنة (875هـ) بالجزائر[25].
- الإمام محمّد بن أبي القاسم البوجليليّ، الحسينيّ، ويتّصل نسبه بالحسين بن عليّ ﷺ، من بلدة بوجليل ببجاية، ولد سنة (1241هـ) وكان من كبار العلماء في هذا الفنّ، حفظ القرآن الكريم على يد والده، ثمّ التحق بزاوية سيّدي عبد الرّحمن اليلّوليّ المشهورة، فجمع بها القراءات القرآنية، والتي صار من شيوخها لزمن طويل، ثمّ رحل إلى زاوية صدّوق ببجاية فقرأ على شيخها محمّد أمزيان بن الحدّاد صاحب المقرانيّ، ثمّ رحل بعدها إلى بلده بوجليل وعمل مدرّسا وإماما بمسجدها، ويعدّ كتاب (التّبصرة في قراءة العشرة) له من مصادر هذا الفنّ بالجزائر، وهو في العشر النّافعية التي تسمّى العشر الصّغرى، وقد حقّقه أخونا الأستاذ حسين وعليلي وقدّمه في رسالة لنيل شهادة الماجستير، توفّي الإمام البوجليليّ ببلدة بوجليل سنة (1314هـ) (1895م)[26].

- ومنهم الشيخ محمّد بن عليّ الشّريف الشّلاّطيّ، صاحب زاوية شلاّطة والقائم عليها، له تآليف عدة في التفسير والقراءات، ومنها (اختصار كنز المعاني في شرح حرز الأماني للإمام الجعبريّ)، ولد الشيخ الشّلاّطيّ سنة (1112هـ)، وكان حيّا سنة (1192هـ).

وغيرهم ممّن تطول بذكرهم قائمة المقرئين والمؤلّفين، وقصدنا هنا التّمثيل لا التّقصّي، وممّا يؤسف له أنّ أغلب هذه المؤلّفات وغيرها مفقود أو في حكم المفقود.

المطلب الثّاني: إسهامات الشّيخ الشّلاّطيّ في خدمة القرآن الكريم وقراءاته.

أولا: التّعريف بالشّيخ الشّلاّطيّ وذكر بعض أخباره

ولد الشّيخ أبو الفضل محمّد بن عليّ الشّريف الشّلاّطيّ[27] في بيت علم وصلاح، حيث كان والده وخاله الذي صاهره فيما بعد، من كبار علماء المنطقة، فقد كانا يدرّسان مختَصَرَي ابنِ الحاجب، الفقهيّ والأصوليّ، وهو سليل أسرة شريفة يتّصل نسبها بالإمام عبد السّلام بن مشّيش، الذي هو من نسل سيّدنا الحسن بن عليّ ﷺ، وقد ترجم له كثيرون وعلى رأسهم تلميذه العالم الشّيخ محمَّد العربي بن الموهوب بن أَحمد زرُّوق بن مصباح، في كتابه توشيح طراز الخياطة في مناقب صاحب شلاّطة، حيث قال فيه: "هو الشَّيخُ الفَقيهُ العالم العلَّامةُ الأُستاذُ اللُّغويُّ أَبو الفَضلِ سيِّدي محمَّد ابنُ العالمِ الزَّاهدِ السيِّد عليّ الشَّريف (برَّد اللهُ ضَريحَه، وأَسكنَه مِن الجِنان فَسيحَه)، الزَّواويُّ بلَدا، اليَلُّوليّ صَقعا وعِيصًا[28]، الشَّلَّاطيّ مَولدًا ومنشَئا. [وُلدَ (رضي الله عنه) سنة: 1112[29]] [30]، ذكَر ﷺ في بعضِ تَواليفِه أَنَّه توفّي والدُه (رَحمه الله) وتَركَه صَغيرا، ليسَ معَه مِن العلمِ شَيء، ولم تمكّنه الرِّحلة لِطلَبِه لِعَوائق الزَّمان، مِن مَرضٍ ونَحوِه، فاختلَسَ هناكَ تَعلُّمَ (مختصَر) الشَّيخ خليل الفِقهيّ مُدَّةً قَليلة، نَحو ثلاثِ سِنين، ثمَّ انكفأَ عَن قُرب، فَلازَم قَعرَ بَيتِه للعِبادةِ والتَّضرُّع لله تعالى، فلَم يزَل كذلِك حتَّى وهَبَ اللهُ تَعالى لَه علُومًا كثيرة، في فُنونٍ مُتفرِّقة، هَذا كلامُه ﷺ بِالمعنَى"[31].

وقال عن نفسه في كتابه معالم الاستبصار: "توفّي والدي وبالعلم حافل كارع فيه وناهل، وزاهد دنياه وبعلمه عامل، وما لنا سوى الله كافل، وأنا وبنات له وأمّنا تختنق في غموم كبار، وما النّاس الأقارب إلاّ عقارب، ولا في الأباعد مُوادٌّ ولا مُساعدٌ... فطلبت على باب المولى الكريم سائلا فتح باب إلى صَوْب الصّواب، وفهم ما أقاسيه وما أعانيه، وتحقيق مداركه ومبانيه، حتّى تبدو لنا لطائف اللّباب، وأسرار من الفيض العُباب، من غير تعب ولا أكدار، ولا نصب ولا أسفار"[32].

فقد ذكر الشّيخ رحمه الله تعالى أنّه تربّى يتيما في حجر أمّه هو وأخوات له، قد ذاقوا مرارة العيش وسوء معاملة الأقارب، حتّم عليه هذا الوضع تحمّل مسئوليّة البيت، ومنعه من السّفر في طلب العلم، فلم يتفرّغ له إلاّ ثلاث سنين، في أمكنة متعدّدة ولعلّ أهمّها زاوية ابن أبي داود بتاسْلِينْتْ، ثمّ انكفأ على نفسه في بيته، ملازما ذكر الله والتّضرّع إليه في أن يفتح عليه، حتّى استجاب الله دعاءه ومنحه علوما كثيرة، شهد له بالتّضلّع فيها كبار علماء وقته، قال: "فحضرْتُ مدرسةَ المختصر فيسّر عليّ فهمه، وانقشعت سحائب الأوهام ... فما برحت أسأل من يقول للشّيء كن فيكون أن يفتح بصيرتي بالفهم في سائر الفنون ويقضي تلك المآرب والشّجون"[33].

ثمّ تمضي الأيّام ويتولّى الشّيخ رحمه الله تعالى مشيخة الزّاوية، والقيام بأعباء نشر العلم وتدريس الطّلبة، وتأمين مؤونتهم، فقام بالمهمّة أحسن القيام، حتّى ذاع صيته في الوطن وخارجه، وصار طلاّب العلم يتوافدون على زاويته من كلّ فجاج الوطن حتّى قيل: " من لم يقرأ القرآن في شلاّطة، ولم يتعلّم الفقه في

تاسلينت، ولو قرأ وتعلّم في غيرهما يعتبر ناقص السّرّ، وإذا أراد النّاسُ تعظيمَ طالب أو فقيه ينسبونه إلى إحدى الزّاويتين"[34].

وقد كان رجلا شهما متواضعا متجرّدا من حظوظ نفسه، يقوم على خدمة طلاّبه بيده، قال عنه تلميذه العربي بن مصباح: "وكان متَواضِعًا يتَولَّى أَمرَ تلامِذه بِيَدِه، ويأتيهِم بِمَأكلِهِم بِنفسِه المباركة، وحامِلا بِيدَيه قصعتَين، كلَّ واحِدةٍ يجلسُ علَيها سَبعة أَو ثَمانية في لَيلة مطَرٍ مُظلِمة معَ بُعدِ المَسافَة، معَ ذلك علَى قَبقاب، ومِن بَركتِه ﷺ ونفَعنا بِه أَنَّه تكفَّل بِمئُونَة جَميع الطَّلبة، وهُم يَزيدون علَى ثَلاثمائة، وبِمَئُونَة جَميع الضُّيوفِ والزَّائرينَ لَه، ومعَ ذلِك إِنَّما يُقيمُ لِغدائهِم أَو عَشائهِم امرأَةً واحِدة، وتفرغ مِن عشاءِ الجميع أَو غَدائهِم في الوقتِ المُعتادِ لمن يموِّن أَهلَ بَيته فقَط، ويأكُل الجميعُ دُفعةً، ولا تَنتظِر جَماعةٌ فَراغَ أُخرى كَما يفعَل ذلِك غَيرُه"[35].

وقد ذكر عن نفسه أنّه كان يؤلّف كتبه في ظروف قاسية مشحونة، تمنع من صفاء الذّهن وتُشغب على الفكر، قال في بداية معالم الاستبصار: إنّه "ألّفه رغم ازدحام النّاس رجالا ونساء على زاويته، واشتغاله بتدريس العلم للطّلبة وإعطاء الأوراد والأذكار إلى المريدين"[36].

وقد عاش الشّيخ رحمه تعالى أواخر الحكم العثمانيّ للجزائر، حيث ساد الفقر والجهل بين سكّان البوادي والقرى، قال في معالم الاستبصار: " انتشر الجهل وعظم شرّه، وهاجت فيه فتن متماحلة، وتردّحت محن متطاولة، ولم يبق من الدّنيا إلا كناب العقرب...، والمؤمن فيه كقابض على جمرة محمّات، أو كَمَاشٍ على مَزَاحِفِ الحيّات، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون، على قلّة العلم وأهله، حتّى صار مثلي من أهل التّأليف مع جهله... فهذا زمان السّكوت، ولزوم البيوت، والرّضى باليسير من القوت"[37].

قال صاحب تاريخ الجزائر: "ومعظم أصحاب هذه الزّوايا كانوا ساخطين على الأتراك، فقد لمّح ابن عليّ الشّريف في كتابه (معالم الاستبصار) إلى ذلك، وكان سيدي منصور أيضا من خصومهم، كما كان معاصراه أحمد بن إدريس وأحمد بن مالك، والذي يقرأ رحلة الورتلاني (وهو أيضا ساخط على التّرك) يدرك تلك الثّورة المكظومة ضدّهم هناك"[38].

بقي الإمام الشّلاّطيّ على هذا الحال من العطاء والنّشاط في مختلف الميادين، من التّدريس والتّأليف والاختصار وقضاء حوائج النّاس وخدمة طلبة العلم إلى أن توفّاه الله تعالى، ولا يعلم على وجه التّحديد تاريخ وفاته، ولا كثير من أخباره، وهي عادة سيّئة في أهل هذا البلد من عدم الاهتمام بأخبار وأحوال علمائه.

لكن ما يعلم على وجه اليقين أنّه كان حيّا سنة (1192هـ)، ذلك أنّه قال في مقدّمة كتابه معالم الاستبصار: "ولقد أتعبنا خواطرنا في انتقاء الفوائد، وأعملنا أفكارنا في تركيب الفرائد، مع قلّة علمي، وقصر باعي، وركود فهمي، وضيق ذراعي، لا سيما في وقتنا هذا عام: 1192هـ الذي قلّ خيره، وانتشر الجهل، وعظم شرّه، وهاجت فيه فتن متماحلة، وترادحت محن متطاولة"[39]، وقال في موضع آخرَ منه عند تعرّضه للكلام عن ظاهرة فلكيّة: "... ومثاله في عامنا هذا وهو عام اثنين وتسعين ومائة وألف يؤخذ ما زاد بغير عامنا"[40].

ثانيا: إسهامات الشّيخ الشّلاّطي في خدمة القرآن وقراءاته

وأقصد به الدّرس القرآنيّ بمفهومه العامّ، فيدخل فيه كلّ ما يخدم القرآن من قريب أو بعيد، إذ ما دَرَسَه أولئك الشّيوخ أو درّسوه إلاّ لأنّه موصول السّبب بما حفظوه من كتاب الله تعالى، وهذا هو المذهب الحقّ الوسط من مذاهب علماء هذا الشّأن، وقد توسّع بعضهم كالغزّاليّ في "الإحياء[41]" وابن العربيّ في "قانون التّأويل" والسّيوطيّ في "الإكليل في استنباط التّأويل[42]" حيث أدخلوا فيها كلّ ما يدلّ عليه القرآن من

المعارف قال أبو بكر ابن العربيّ: "... إنّ علوم القرآن خمسون علماً وأربعمائة علم، وسبعة آلاف، وسبعون ألف علم على عدد كلِمِ القرآن، مضروبة في أربعة، إذ لكلّ كلمة منها ظاهر وباطن، وحدّ ومطلع، هذا مطلق دون اعتبار تركيبه، ونضد بعضه إلى بعض، وما بينها من روابط على الاستيفاء في ذلك كلّه، وهذا ممّا لا يحصى، ولا يعلمه إلاّ الله تعالى"[43]، وهذا توسّع كبير، قال الشّيخ الزّرقانيّ: فـ "القرآن الكريم كتاب هداية وإعجاز، من أجل هذين المطمحين نزل، وفيهما تحدّث وعليهما دلّ، فكلّ علم يتّصل بالقرآن من ناحية قرآنيّته أو يتّصل به من ناحية هدايته أو إعجازه فذلك من علوم القرآن، وهذا ظاهر في العلوم الدّينيّة والعربيّة"[44]، ثمّ قال: "... إذا أضفت إلى علوم القرآن ما جاء في الحديث النّبويّ الشّريف وعلومه وكتبه وبحوثه، باعتبارها من علوم القرآن نظرا إلى أنّ الحديث شارح للقرآن يبيّن مبهماته ويفصّل مجملاته ويخصّص عامّه ... تراءى لك بحر متلاطم، فإذا زدت عليها سائر العلوم الدّينيّة والعربيّة باعتبارها خادمة للقرآن أو مستمدة منه، رأيت نفسك أمام مؤلّفات كالجبال وموسوعات تُكاثِر الرّمال"[45].

هذا وممّا لا شكّ فيه أنّ الزّوايا إنّما بنيت لهذا الغرض، وكلّ مقرّراتها منذ ظهورها إلى يوم النّاس هذا تصبّ في هذا المضمار، من تعليم الحروف ومبادئ الخطّ العربيّ للنّاشئة، وتحفيظ القرآن، وتدريس مبادئ اللّغة، والفقه وأصوله، والحديث وأصوله، وعلوم القرآن بالمعنى الخاصّ من تفسير وتجويد وقراءات ورسم وغيرها، غير أنّ المتتبّع لأخبار الزّوايا والدّارس لتاريخها يجد تمايزا واضحا بين بعضها البعض من حيث المستوى الدّراسيّ، وبعض موادّ التّدريس، وفي هذا يقول الأستاذ أبو القاسم سعد الله: "وإذا كان لكلّ زاوية مادّة علميّة أو تخصّص تشتهر به بين النّاس، فإنّ زاوية شلاّطة قد عرفت بالقرآن حفظا وقراءة وتفسيرا"[46].

وهذا ما تواتر نقله عن هذه الزّاوية، وخصوصا في عهد الشّيخ محمّد ابن عليّ الشّريف الشّلاّطي، ويكفي أنّ شهرتها في هذا الجانب فاقت شهرة زوايا كانت عماد الأمر وعموده، مثل سيدي منصور وأيلولة وبوجليل وسيدي أحمد وادريس وغيرها، فإلى الآن إذا أراد النّاس أن يعبّروا عن حذق الطّالب وإتقانه للقرآن قالوا: قرأ في شلاّطة، وكما نقلنا نصوصا في هذا البحث أنّهم كانوا يعدّون من لم يقرأ في شلاّطة علمه ناقص[47].

ولو رجعنا إلى ما كتبه الشّيخ في معالم الاستبصار الذي قال فيه: إنّه " ألّفه رغم ازدحام النّاس رجالا ونساء على زاويته، واشتغاله بتدريس العلم للطّلبة وإعطاء الأوراد والأذكار إلى المريدين"[48]، تتبيّن لنا حقيقة صارخة وهي حجم الأعباء الملقاة على كاهل شيخ الزّاوية، والتي منها إيواء الطلاّب والزّوّار وإطعامهم، وقد حثّ القرآن الكريم والسّنّة النّبويّة المطهّرة على إطعام الطّعام وإكرام الضّيوف؛ لأنّ به قوام العيش وصلاح المجتمع، فالجائع لا يستطيع أن يفهم فكرة فضلا عن ابتكارها كما أنّه لا يمكن أن يدافع عن قضيّة، وقصّة الشّيخ البشير الإبراهيميّ في بيع الشّحم المستورد بإسواق راس الواد وسطيف محاربة للجوع واعتراض العوامّ عليه معروفة.

فشيخ الزّاوية عبارة عن جمعيّة خيريّة بكامل هياكلها وأعضائها ولكنّها دون سجلاّت للواردات والصّادرات، وفي صمت دون صخب، كما أنّه يعدّ القاضي الشّرعيّ الذي يفصل في خصومات النّاس، ويعقد لهم أنكحتهم وطلاقهم، ولو استنطقنا التّاريخ لأجابنا بأنّ الزّوايا كانت ملاذا حقيقيّا للمجتمع من الجوع والضّياع، وفي أحيان كثيرة هم مدينون في بقائهم لها، حيث كانت الزّاوية تتلقّى المعونة من أهل العطاء ثمّ تردّها على الأفراد المحتاجين من المجتمع، ولولا ذلك ما قاوموا ولا حفظوا ولا حافظوا على هويّتهم ودينهم،

وهنا نتكلّم عن الشّيخ التّقيّ المصلح خادم القرآن، لا عن الشّيخ المشبوه الجمّاع المنّاع وهو موجود، وهذه سنة النّبي ﷺ في تكفّله بأهل الصّفّة.

وقد كانت زاوية شلاّطة كغيرها من الزّوايا العلميّة خصوصا في عهد شيخها محمّد بن عليّ الشّريف لها برنامج متكامل في شتّى العلوم، كعلم الفقه وأصوله والحديث وأصوله، وعلوم القرآن، وكان التّركيز فيها أكثر شيء على كتاب الله تعالى حفظا وتفسيرا وتجويدا وإقراءا.

وإلى جانب تدريس علوم الشّريعة من فقه وأصول وحديث وتفسير وغيرها كان الشّيخ رحمه الله تعالى يدرّس علوم اللّغة والآلة خدمة لكتاب الله تعالى، قال في طراز الخياطة: "ولَه اليد الطُّولَى في الفِقه وعلمِ الفلَكِ وغَير ذلك، خصُوصًا عِلم اللُّغة، فقَد أَكلَ مِنه بِكلتا يدَيه، ولم يسمع ذلك من معلّم مخلوق، وإِنَّما ذلِك إِلهامٌ مِن الخالِق، فقَد كان لا يذكُر قَولًا إِلَّا ويَعزُوه لِقائلِه، حتَّى إِنَّه حضَر دَرسَه سيِّدي محمَّد ابن معزة (قاضي مدينة ميلة)، فلمَّا فَرغَ الشَّيخ، قامَ مُنصَرِفًا لبَيته، فقالَ القاضي المذكور: إِنَّ شَيخكُم هذا نسَّابٌ لِلأَقوال.

وأَخبَرني ثِقة أَنَّه سَمِعَ مِن سيِّدي عبد القادر بن أَحمد (مِن أَولادِ سيِّدي الموهوب) ـ وكان نَحوِيًّا ـ أَنَّه قال: ذَهبتُ لحضُور مجلِس دَرسِه بِنيَّةِ الِاعتِراضِ علَيه في بَعضِ المَسائل المتعلِّقة بِالنَّحوِ واللُّغة، قال: فلمَّا أَن جلَسَ الشَّيخُ وشَرعَ في التَّدرِيس، فكأَنَّه تفرَّسَ علَى ما في ضَميري، فذكَر أَوَّلَ مَسأَلة، فَغاصَ فيها وأَطالَ فيما يتَعلَّقُ بِها إِعرابا ولُغة، وما زالَ فيها إِلى أَن انقضَى المجلِسُ ولم أَستَطع سؤَالا"[49].

ويقلّ الرّصيد إذا ما انتقلنا إلى مجال التّأليف عمّا هو عليه في مجال التّدريس، وهي صفة غالبة في بلدنا، ذلك أنّ شيوخ الجزائر عموما عبر العصور اهتمّوا بتأليف الرّجال أكثر من تأليف الكتاب، وشغلهم الإصلاح الدّينيّ والاجتماعيّ، عن الرّباط في المكتبات وتقليب الصفحات، وألزموا أنفسهم بتهيئة أجيال قادرة على حماية بيضة الإسلام، وصيانة شرف الوطن وصون عروبته، فاعتنوا بتهذيب النّفوس عن تسويد الطّروس، عملا بقاعدة تقديم الأهمّ على المهمّ، وامتثالا لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا﴾ [البقرة:286]، وفي هذا الشّأن يقول الشّيخ محمّد البشير الإبراهيميّ رحمه الله معتذرا عن إقلاله في هذا الجانب: "لم يتّسع وقتي للتّأليف والكتابة مع هذه الجهود التي تأكل الأعمار أكلا، ولكنّني أتسلّى بأنّني ألّفت للشّعب رجالا، وعملت لتحرير عقوله تمهيدا لتحرير أجساده، وصحّحت له دينه ولغته، فأصبح مسلما عربيّا، وصحّحت له موازين إدراكه، فأصبح إنسانا أبيّا، وحسبي هذا مقرّبا من رضى الرّبّ ورضى الشّعب"[50].

وهذا ما أكّده الأستاذ أبو القاسم سعد الله حيث قال: "ويكاد ينسحب على القراءات ما قلناه عن التّفسير، فقد اشتهر الجزائريّون بتدريس القراءات أكثر مما اشتهروا بالتّأليف فيها "[51]، فتراث هؤلاء العلماء شفهيّ إذا صحّ لنا أن نعبّر بذلك، ومن الظّلم بمكان أن نحصر الكلام على جانب واحد وجعله معيارا لنبالة الشّخص ونباهته في هذا الشّأن، وكلّ ميسّر لما خلق له.

كما أنّ أغلب سِيَرَ هؤلاء الأعلام يعدّ تراثا شفهيًّا، يتناقله الخاصّة والعامّة في أدبهم الشّعبيّ، ويعزّ في أغلب الأحيان أن يجد الباحث ترجمة وافية لعَلَم من هؤلاء الأعلام تزيح عن مرآته غبار الزمان وتجلي عن شخصيته ظلمة الجهالة، ولعلّ من الأسباب عدم اهتمام أهل الجزائر بتراثهم، وفي هذا الشّأن يقول الأستاذ أبو القاسم سعد الله: "... ولكنّ علماء الجزائر لم يكونوا يشكون من ظلم الحكّام فقط، بل كانوا يشكون من ظلم النّاس أيضا، فقد اشتهر الجزائريّون منذ القديم بأنّهم لا يقيمون وزنا لعلمائهم، ولا يعترفون لهم بحرمة أو عهد، وهي ظاهرة كانت أقسى على هؤلاء العلماء من ظلم الحكّام وظلم العصر، بل لعلّها هي التي أجبرت عددا كبيرا منهم، كما سنرى، على الهجرة والعيش خارج الجزائر، وقد لاحظ محمّد السّنوسيّ

ذلك فقارن بين عناية أهل المشرق وأهل المغرب بعلمائهم، ووجد أنّ المشارقة أكثر رعاية لعلمائهم من أهل المغرب، وخاصّة أهل الجزائر،... ويرحم الله المشارقة ما أكثر اعتناءهم بمشائخهم وبالصّالحين منهم خصوصا، وهذه الأمور هي التي جعلت عددا من علماء الجزائر خلال القرن التّاسع يهاجرون منها، ويكفي أن نلقي نظرة على تراجم بعضهم في كتب التّراجم لندرك مدى الخسارة التي منيت بها الثّقافة الإسلاميّة في الجزائر بهجرة العلماء"[52].

بل هنالك تقزيم لمكانة كثير من العلماء ومحاولة الحطّ من قيمتهم العلميّة، وهذا ما ذكره الأستاذ المهدي بوعبدلّي عند حديثه عن الشّيخ البوجليلي وشيخه ابن الحدّاد قال: "وإنّني كما سبق لنا ذكره لو لم نستفد من هذا السّند إلاّ ترجمة ابن الحدّاد لكان لهذا السّند أهمّيّته ووزنه، إذ تواطأ كثير من المتساهلين في تسجيل التّاريخ تصوير الشّيخ ابن الحدّاد بأنّه أمّيّ"[53].

وقد ذكر الشّلاّطيّ في كتابه معالم الاستبصار أنّه جمع بعض مؤلّفاته في أوراق، وانتخبها في ألواح خوف الضّياع، قال: "... والأيّام قد نشبت فينا بأنيابها واللّيالي والأزمان بأظفارها، دبّرتُ ذلك وزَبَرْتُهُ في عدّة ألواح وأوراق متفرّقات، انتقيتها من أنواع الفنون في أوقات وأزمان مختلفات، في جميع تلك الأنواع بعضها إلى بعض في أوضاع، لما خشيت عليه الإِندراس والضّياع بعد تعب شديد في تحصيلها في تلك الرّقاع، منها: في سيرة المصطفى ﷺ وسيرة الخلفا والملوك والعُرَفا، والمواعظ والأذكار وحكايات الصّالحين الأبرار في أوقات اللّيل والنّهار، وتفصيل الأزمان وتصاريف الأفكار، ومنها التّوسّم والاستدلال على محاسن أخلاق النّساء والرّجال، ومنها في تفسير الغريب للمبتدئ القريب"[54].

كما ذكر له الأستاذ أبو القاسم سعد الله في مواضع متفرّقة من موسوعته عدّة كتب في فنون مختلفة منها: شرح لبردة الإمام البوصيري، وكتاب في العقيدة باللّهجة الأمازيغيّة، واختصار لطبقات الصّوفيّة للشّعرانيّ، واختصار للرّسالة القشيريّة، واختصار لمعجم العين، واختصار للصّحاح في اللّغة للجوهريّ، واختصار لمقامات الحريريّ.

وما يهمّنا هنا كتاب "تفسير الغريب للمبتدئ القريب" إذ يحتمل احتمالا متساويا أن يكون تفسيرا لغريب القرآن، وربّما احتمل غير ذلك، وممّا لم يذكره الأستاذ أبو القاسم سعد الله كتابه الذي اختصر فيه " كنز المعاني على حرز الأماني" للإمام الجعبريّ، وهو ما سوف نركّز عليه البحث في العنصر التّالي.

ثالثا: اختصار الشّلاّطيّ على شرح كنز المعاني على حرز الأماني للإمام الجعبريّ

وهو ممّا وصل إلينا من كنوز الشّيخ الشّلاّطيّ، وهو اختصار لكتاب كنز المعاني على حرز الأماني للإمام الجعبريّ، وهو شرح على منظومة الإمام الشّاطبيّ، ويعدّ مخطوطا نادرا ونفيسا من مخطوطات المكتبة الوطنيّة بالجزائر، وقد وثّق الشّيخ رحمه الله تعالى تاريخ الانتهاء من كتابة الأصول، فقال: " تَمَّ يَوْمَ السَّبْتِ:6 مِن ْشَوَّال عَامَ: 1177 هـ"، وهو يوافق: 07 / 08 آب أغسطس/ 1785م، وتاريخ بداية الفرش، وهو في اليوم الذي أتمّ فيه أبواب الأصول، وتاريخ الانتهاء من الكتاب، وذكر أنّه كان في يوم الأحد 28 جمادى الأولى 1178هـ.

والاختصار هو ضرب من ضروب التّأليف السّبعة التي جمعها أحمد بن العزيز المجلسي بقوله[55]:

فِي سَبْعَةٍ حَصَرُوا مَقَاصِدَ الْعُقَلاَ * مِنَ التَّأْلِيفِ فَاحْفَظْهَا تَنَلْ أَمَـــــلاَ

أَبْدِعْ تَمَامُ بَيَانٍ لِاخْتِصَارِكَ فِي * جَمْعٍ وَرَتِّبْ وَأَصْلِحْ يَا أَخِي الْخَلَلاَ

وهو أن يعمد المختصِر إلى كتاب منتشر مشتهر في فنّه، فيه إطناب وإسهاب واستطراد فيجمع معانيَه الكثيرة في ألفاظ قليلة، ويحذف منه ما لا يخلّ بالمعنى المقصود من الكتاب، فيأتي بالألفاظ القليلة التي تحمل

المعاني الكثيرة، دون الإخلال بمقصود المؤلّف، وكتاب (كنز المعاني في شرح حرز الأماني) للإمام الجعبريّ هو من الشّروح الطّويلة المسهبة، التي أمعن فيه صاحبه في الاستطراد والتّفصيل، قال في مقدّمته: "... ثمّ استأثرت بمباحث وترتيب ومآخذ وتهذيب وتفريع معجز، في أسلوب موجز، ونقول جمّة تثير الهمّة، إذا وقفت عليها علمت أنّي لم أسبق إليها، ورتّبت الكتاب على ثلاثة أنواع: الأوّل: في اللّغة والإعراب والبيان، والثّاني: في شرح معاني الكلام، والثّالث: في توجيه القراءات "، ثمّ قال: " وقد أجزنا الإقتصار على أحدها لمن أراد أن يفردها، ولتكن الخاتمةُ لكلٍّ خادِمةٌ "[56]، وقبل أن نبدأ في الكلام على المختصر لا بدّ أن نقدّم بين يدي ذلك تعريفا بأصلَيْه، المنظومة الشّاطبيّة وشرحها كنز المعاني، إذ لا تظهر قيمة هذا المختصر إلاّ بمعرفة قيمة أصله المختصر منه.

التعريف بالقصيدة اللاّمية الشّاطبيّة:

القصيدة الشّاطبية هي في الأصل نظم لكتاب منثور هو التّيسير لأبي عمرو الدّانيّ شيخ المقرئين وإمام المجوّدين، وملتقى جداول ووديان هذا الفنّ (ت 444هـ)[57]، وقد احتوى الكتاب على قراءات القرّاء السّبعة، مع ذكر روايين لكلّ مقرئ، لكلّ راوٍ طريق واحدة، فذكر مثلا من القرّاء نافعا، وذكر له راويَيْن هما قالون وورش، وذكر لقالون طريقا واحدا هو طريق أبي نشيط، ولورش كذلك وهو طريق أبي يعقوب الأزرق، وقد نظمها الإمام الشّاطبيّ(ت 590هـ)[58]، في أسلوب بديع لم يسبق إليه، فسارع العلماء والطّلاّب إلى حفظها واعتمادها في تدريس هذا العلم، بل أصبحت من عيون الشّعر العربيّ في جودة سبكها، وكثرة معانيها وما احتوت عليه من الفوائد والفرائد، قال في مقدّمتها:

وَفِي يُسْرِهَا التَّيْسِيرُ رُمْتُ اخْتِصَارَهُ * فَأَجْنَتْ بِعَوْنِ اللهِ مِنْهُ مُؤَمَّلاَ
وَأَلْفَافُهَا زَادَتْ بِنَشْرِ فَوَائِـــــــدٍ * فَلَفَّتْ حَيَاءً وَجْهَهَا أَنْ تُفَضَّلاَ
وَسَمَّيْتُهَاحِرْزَ الأَمَانِي تَيَمّـــــــنَا * وَوَجْهَ التَّهَانِي فَاهْنِهِ مُتَقَبَّــلاَ

ولا يخفى ما في البيت الثّاني من الأدب الجمّ مع شيخ شيوخه، حين أخبر أنّ منظومته قد أتى فيها بفوائد لم تكن في الأصل، قال عنها الإمام ابن الجزريّ وهو خاتمة القرّاء والمحقّقين وممّن نسجوا على منوالها: " ومن وقف على قصيدته، علم مقدار ما آتاه الله في ذلك، خصوصا اللاّميّة، التي عجز البلغاء من بعده على معارضتها، فإنّه لا يعرف قدرها إلاّ من نظم على منوالها، أو قابل بينها وبين ما نُظِم على طريقتها، ولقد رزق هذا الكتاب من الشّهرة والقبول ما لا أعلمه لكتاب غيره في هذا الفنّ، بل أكاد أن أقول: ولا في غير هذا الفنّ "[59]، وقال عنها ولدُهُ في شرحه لطيّبة النّشر، عند قولها:

وَلاَ أَقُولُ إِنَّهَا قَدْ فَضَلَتْ * حِرْزَ الأَمَانِي بَلْ بِهَا قَدْ كَمُلَتْ

قال: "ووجه كمالها بحرز الأماني: أنّ ناظمها هو المتقدّم، والفضل للمتقدّم، وأنّه الفاتح لهذا الباب، والآخذ من كلّ فضل بأسباب، ومقترح ذلك المصطلح، وما وصل صاحب هذه الأرجوزة إلى ما وصل إلاّ ببركة ذلك الكتاب، وحفظه له حالة الصّغر منذ كان في الكُتّاب، ولولاه لم يصل إلى هذه الرّتبة، ولم يكن له من هذا العلم نصيب ولا حَبّة، فالله تعالى يتغمّده بالرّحمة والغفران، ويبوّئه في الدّار الآخرة أعلى الجنان"[60]، وقال عنها الأستاذ عبد الهادي حميتو: "تعتبر هذه القصيدة أهمّ أعماله العلميّة في الشّعر التّعليميّ، بل أهمَّ قصيدة في علم القراءات على الإطلاق؛ إذ لم يظهر فيه قبلها ولا بعدها ما يعادلها أو يقاربها، على كثرة ما ظهر معها في الميدان من قصائد وأراجيز في هذا اللّون من النّظم"[61].

وممّا زاده على أصله باب مخارج الحروف وصفاتها، وزيادات في بعض وجوه القراءات، وتعليلات لوجوه القراءات وغيرها[62].

ولمّا نالت الشّاطبيّة ما نالته من قبول عند النّاس حتّى سارت بها الرّكبان شرقا وغربا، وأصبحت في فنّها مثل كتاب سيبويه في النّحو، أقبل عليها العلماء يشرحون عويصاتها، ويبرزون مكنوناتها، ويدنون قطوفها لخاطبيها وعاشقيها، ثمّ استمرّت هذه الحركة إلى يوم النّاس هذا، فلا يزال النّاس يحفظونها ولا يزال المشايخ يقرأون بمضمّنها، وقد تكفّل الأستاذ عبد الهادي حميتو بإحصاء شروحها وحواشي بعض تلك الشّروح عبر القرون، وما كتب عليها من المعارضات فنيّفت على المئتين[63]، ومن أشهر شروحها فتح الوصيد في شرح القصيد لتلميذه وربيبه الإمام السّخاويّ(ت 643هـ)، وهو أوّلها، وإبراز المعاني من حرز الأماني لأبي شامة المقدسيّ (ت 665هـ)، والعقد النّضيد في شرح القصيد للسّمين الحلبيّ (ت 756هـ)، وسراج القارئ المبتدئ وتذكار القارئ المنتهي لابن القاصح (ت 801هـ)، والوافي في شرح الشاطبيّة لعبد الفتّاح القاضي (ت 1403هـ)، ومن أشهر هذه الشّروح: كنز المعاني في شرح حرز الأماني للإمام برهان الدّين الجعبريّ.

التّعريف بكنز المعاني في شرح حرز الأماني للإمام برهان الدّين الجعبريّ:

ومؤلّفه هو الإمام برهان الدّين أبو محمد إبراهيم بن عمر بن خليل الجعبريّ، نسبة إلى قلعة جَعْبر بمدينة الرّقّة، ولد بها سنة (640هـ)، وكان أبوه مؤذّنا، ومنها رحل إلى بغداد ودمشق، ثمّ استوطن مدينة الخليل أربعين سنة ومات بها سنة (732هـ)[64].

وله مؤلّفات كثيرة في شتّى الفنون، بلغت عشرين فنّا، مثل الفقه وأصوله، وعلوم القرآن والحديث، وعلوم اللّغة والرّياضيّات والفلك وغيرها، ومن أشهرها جميلة أرباب المراصد في شرح عقيلة أتراب القصائد، وعقود الجمان في تجويد القرآن، ومنها هذا الشّرح الذي نحن بصدد التّعريف به، ولاشتهاره صار يسمّى باسمه، فأصبح يطلق لفظ (الجعبريّ) لقبا على الشّرح[65].

ويعدّ هذا الشّرح أوسع شروح الشّاطبيّة وأوعبهَا على الإطلاق، لم يترك شاردة ولا واردة إلاّ أتى على شرحها، قال عنه طاش كبري زاده (ت 968هـ): "أحسن فيه غاية الإحسان، ولا يقدر على حلّ رموزه إلاّ من برع في علوم القرآن، بل العلوم العربيّة والشّرعيّة أيضا، ولا يعرف عسر ذلك الكتاب وقدر إتقانه إلاّ من خدمه حقّ الخدمة "[66]، وقال عنه الذّهبيُّ: "له شرح كبير للشّاطبيّة كامل في معناه "[67]، وقال عنه القسطلاّنيُّ: " وشَرَحَ الشّاطبيةَ أيضا... العلاّمة الجعبريّ بشرح عظيم لم يصنّف مثلُه "[68]، وقال في كشف الظّنون في معرض الحديث عن شروح الحرز: "وله شروح كثيرة أحسنها وأدقّها شرح الشّيخ برهان الدّين إبراهيم بن عمر الجعبريّ"[69].

قال الجعبريُّ في مقدّمته: "وحبوتُ الطّلبة من إخواني بكتاب كنز المعاني في شرح حرز الأماني ووجه التّهاني، بألفاظ سديدة المباني، متكفّلة بإبراز المعاني؛ إذ كان مختَرَع الأساليب، مبتدع الأعاجيب، قليلٌ حجمه جليل علمه، طالما امتدّت إليه أعناق المحصّلين، واحتدّت فيه أعناق المبرّزين، ومن نظر بعين الإنصاف علم أنّه أحسن كتب الخلاف"[70].

ثمّ ذكر منهجه في كتابه فقال: "ثمّ استأثرت بمباحث وترتيب ومآخذ وتهذيب، وتفريع معجز في أسلوب موجز، ونقول جمّة تثير الهمّة، إذا وقفت عليها علمت أنّي لم أُسبَق إليها، ورتّبت الكتاب على ثلاثة أنواع: الأوّل: في اللّغة والإعراب والبيان، والثّاني: في شرح معاني الكلام، والثّالث: في توجيه وجوه القراءات، وقد أجزنا الاقتصار على أحدها لمن أراد أن يفردها"[71].

ومن خلال مرافقتي لهذا الكتاب كوني أحقّق اختصار الشّلاّطيّ على كنز المعاني يمكن إجمال الحديث عن منهج الجعبريّ في كتابه في النّقاط التّالية[72]:

- يبدأ الإمام الجعبريُّ بشرح تراجم الأبواب، وعلاقة الباب بما قبله وبعده، ويسهب أحيانا في ذكر مذاهب العرب فيها، والاستشهاد بأشعارهم.
- يذكر بيت القصيد ثمّ يعربه إعرابا وافيا، وفي كثير من الأحيان يكثر الضمائر في كلامه، مما يسبّب صعوبة في فهم المعنى.
- يشرح البيت شرحا وافيا، ثمّ يذكر إشارات الإمام الشّاطبيّ وبعض النّكات في البيت، وما اشتمل عليه البيت من الأبحاث العلميّة.
- أكثر الإمام الجعبريّ من الكلام على توجيه القراءات القرآنية، وحرص فيها على ذكر نكات دقيقة، وملامح عميقة، قلّ أن تجتمع في كتاب آخر.
- وكثيرا ما يعقّب الشّرح بمصطلحات لا يخلو باب من أحدها تقريبا مثل: "تذييل" أو "تنبيهات" يكمل بها شوارد وبوائد ذلك البيت، كما استعمل كثيرا مصطلحات أخرى مثل قوله: "إشارات"، و"أبحاث"، و"أمارات"، و "تقريرات"، و"رياضات" و"استدراك"، و"تفريع" و"خاتمة"، وغيرها.
- أمّا منهجه في الفرش فإنّه يذكر مكان نزول السّورة، ثمّ يذكر عدد آياتها مفصّلا مذاهب العلماء في ذلك، ثمّ يذكر فواصلها، ثمّ يعرب البيت كما فعل في الأصول، وبعدها يذكر مذاهب القرّاء في الحرف المذكور في البيت، ثمّ يعقّبه بذكر قراءات الصّحابة والتّابعين والقراءات الشّاذّة، ثمّ يذكر تنبيهات يبيّن فيها كيفيّة فهم القراءة من البيت، ثمّ يختمه باختياره من البيت.
- يذكر في آخر كلّ سورة ما فيها من الإدغام الكبير، وما فيها من ياءات الإضافة والزّوائد، وهذا منهج متّبع عند أغلب المؤلّفين في هذا العلم.

أهمّيّة كتاب كنز المعاني وانتشاره في المغرب العربيّ:

لكتاب الكنز أهميّة كبيرة في فنّه، تظهر هذه الأهميّة من خلال ثناء العلماء عليه، والإقبال عليه بالنّقل منه والتّحشيّة عليه واعتماده في درس الشّاطبيّة عند علماء هذا الفنّ.

وقد ذكرنا جانبا من ثناء العلماء عليه، ونزيد ما قاله الدّكتور حسن محمّد مقبولي الأهدل عند تحقيقه لكتاب (رسوخ الأحبار في منسوخ الأخبار) للجعبريّ إذ يقول: "وقد أثنى العلماء على مؤلّفاته بالجودة والإتقان والتّحرير، وسعة العلم، وغزارة المادّة، والدّقّة في التّعبير والاختصار، وأبرزُ مؤلّفاته وأشهرُها وأحسنها وأجلُّها هو كتابه (كنز المعاني شرح حرز الأماني) فقد أثنى عليه العلماء بأنّه أحسن شروح الشّاطبيّة وأوسعها وأدقّها معلوماتٍ وفوائدَ، وأغزرها مادّة، فهو كتاب عظيم في بابه، وأبدع فيه مؤلّفه فأبان عن أوجه القراءات وأحكامها وعللها ومداركها، وأظهر آراءه وملاحظاتِه على من تقدّمه، ولا يفهم هذا الكتاب وما فيه إلاّ أرباب التّخصّص؛ لجزالة ألفاظه ومعانيه"[73].

ومن مظاهر اعتناء المغاربة بشرح الجعبريّ أنّك لا تجد مؤلّفا بعده إلاّ ونقل عنه، سواء من هذا الشّرح، أو من شرح العقيلة، أو من غيرهما، ولا تدرّس الشّاطبيّة إلاّ والكنز من أوّل شروحها، وقد ذكر الأستاذ أحمد اليزيديّ[74] قائمة طويلة بأسماء العلماء الذين نقلوا عن الجعبريّ، أو حاذَوْه، أو حشّوا عليه، أو علّقوا على بعض مشكلاته، نذكر منهم:

- أبو عبد الله محمّد بن جابر بن عبد الله الوادي آشي (ت749هـ).
- أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لبّ التّغلبيّ الغرناطيّ (ت 783هـ).
- أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن محمّد بن غازي المكناسي (919هـ).
- أبو الحسن عليّ بن عيسى الرّاشديّ التّلمسانيّ نزيل فاس (ت 961هـ).

- أبو العلاء إدريس بن محمّد المنجرة التّلمساني الأب (ت 1137هـ).
- الإمام عليّ النّوري الصّفاقسيّ (ت 1118هـ).
- إبراهيم بن أحمد بن سليمان المارغني (ت 1349هـ).

وممّا يبرز أهميّة هذا الكتاب أيضا كثرة من حشّى عليه وعارضه، وممّن حشّى عليه من العلماء[75]:

- ابن غازي (ت 919هـ) في كتابه: إنشاد الشّريد من ضوالّ القصيد.
- أبو محمّد عبد الواحد بن عاشر (ت 1040هـ)، له حاشية على كنز المعاني.
- أبو العلاء إدريس بن محمّد المنجرة الأب الجزائريّ التّلمسانيّ ثمّ الفاسيّ (ت 1137هـ)، له حاشية على كنز المعاني، أدرجها ولده أبو زيد ضمن حاشيته.
- ابنه الإمام العلاّمة المقرئ أبو زيد عبد الرّحمن بن إدريس المنجرة الجزائريّ التّلمسانيّ ثمّ الفاسيّ، المعروف بالمنجرة الابن (ت 1179هـ)، وحاشيته هي: (فتح الباري على بعض مشكلات كنز المعاني للجعبريّ).

وممّن خدم هذا السّفر العظيم الشّيخ سيّدي محمّد بن عليّ الشّريف الشّلاّطيّ الزّواويّ، كان حيّا سنة (1192 هـ)، ممّا يدلّ على أنّ هذا الشّرح كان منتشرا متداولا في جزائرنا الحبيبة، ولعلّ السّرّ في ذلك أنّه أوعب شرح على الشّاطبية وأصعبها، وعادة المغاربة أن يقتحموا أصعب المفازات وأوعص الكتب في مختلف الفنون والمعارف، وهنا كان (الكنز) حامل هذا اللّقب بلا منازع، فكثيرا ما كان ابن عاشر يقول عند شرحه لكنز المعاني: حسبي الله أتعبت طلاّب العلم، وهو إمام في هذا الفنّ، وهذا ما يؤكّده الشّيخ الحافظ أبو شعيب الدّكاليّ رحمه الله إذ يقول: " تلكم عادة أهل المغرب، أنّهم غالبا ما يتعاطون الصّعب من العلوم والفنون، مقتحمين نصوصها ومتونها شرحا وتفسيرا، وإن دلّ هذا على شيء فإنّه يدلّ على علوّ همّتهم حتّى فيما يحاولون أخذه من علم وفنّ "[76].

التّعريف بمختصر الشّيخ الشّلاّطيّ على كنز المعاني ووجه التّهاني[77]

ولن أطيل كثيرا في وصف هذا المختَصَر لسببين، الأوّل أنّني ذكرت جملة صالحة كاشفة لأصله، (كنز المعاني للجعبريّ) فهو منهج الكتاب العامّ، والثّاني أنّ المقام لا يسمح بالاسترسال والتوسّع، وبناء عليه سأذكر منهج المختصِرِ بحسب ما يسمح به المقام، ومختصر الشّلاّطيّ مخطوط نفيس بخطّ المؤلّف، ضمن مخطوطات المكتبة الوطنيّة بالجزائر العاصمة، تحت رقم: 2706، ولحدّ السّاعة لم أعثر له على نسخة ثانية بعد البحث، وخطّه واضح مقروء، عليه تصحيحات المؤلّف، ونوع خطّه مبسوط مغربيّ، يحتوي على 345 لوحة، مقاس: 17.8، ومسطرتها تختلف حسب اللّوحات، غالبا 20 سطرا أو 22 سطرا، وكتب على غلافه الخارجيّ: (اختصار شرح الجعبريّ على الشّاطبية للشّيخ سيّدي محمّد بن عليّ الشّريف وهو بخطّه).

وكتب في آخر لوحة من المخطوط: "وهذا آخر ما يسّر الله تعالى نقلَه من الجعبريّ رحمه الله تعالى، وقد حصلت مهمّاته وزبدة كلامه، وكان الفراغ منه ضحوة يوم الأحد، الثّامن والعشرين من جمادى الأولى، سنة ثمان وسبعين ومئة وألف، اللّهمّ نفّعنا به، ونفّع جميع المسلمين، وهوّن علينا سكرات الموت، وطيّبنا له وطيّبه لنا، وثبّتنا بالقول الثّابت في الحياة الدّنيا وفي الآخرة، وأمّنّا من الفزع الأكبر يا أرحم الرّاحمين ياربّ العالمين، صلّى الله على سيّدنا محمّد وآله وسلّم"، كما وثّق الشّيخ تاريخ الانتهاء من كتابة الأصول، فقال: " تَمَّ يَوْمَ السَّبْتِ 6 مِن شَوَّال عَامَ 1177 هـ"، وهو يوافق: 07- 08 آب أغسطس 1785م، ووثّق تاريخ بداية قسم الفرش، وهو في اليوم الذي أتمّ فيه أبواب الأصول.

وقد بيّن الشّيخ الشّلاّطيّ منهجه في مقدّمة اختصاره فقال: "وبعد: فيقول العبد الفقير إلى رحمة ربّه القدير، محمّدُ بن عليّ الشّريف الزّواويّ... إنّي لمّا طالعتُ شرح الإمام الجعبريّ رحمه الله تعالى، فإذا به كبير الحجم حافل بالعلم، اقتصرت على حلّ ألفاظ القصيد، وإعراب مفرداتها، وبعض جملها، وعلى توجيه القراءات، وقد أَذِن في ذلك".

ولو قلّبنا صفحات المخطوط لنستقرئي منهجه فيه، نجد في المقدّمة عرضا لمنهجه العامّ في هذا المختصر، حيث أخبر أنّه اكتفى من الشّرح بما يحلّ عويصه ويقرّب بعيده، وترك ما يعدّ إطنابا واستطرادا لا يُخلّ حذفُه بالمعنى، فلو أخذنا مثلا آخر لوحة (7) وبداية لوحة (8) من المختصر نجد أنّ الجعبريَّ يقول في الأصل: "وأشار في الأوّل إلى قوله تعالى (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا) وإلى ما روى الخُدريُّ... "ثمّ سرد أربعة أحاديث طويلة، لكنّ الشّلاّطيّ في المكان المشار إليه قال: "وأشار بهذا لقوله تعالى(وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا) وإلى أحاديث كثيرة انظرها في الأصل".

وفي موضع آخر قال الجعبريّ في الأصل: "وقال الزّمخشريُّ معتذرا: لم يُدغِم أبو عمرو الرّاء في اللاّم ... وهذا لا يحلّ اعتقاده؛ لأنّه فاسد لوجوه"، ثمّ ذكر وجه الفساد، وفي الإختصار لوحة (41) قال: "ولا يُلتفت لقول الزّمخشريّ: لم يدغم أبو عمرو الرّاء في اللاّم، وإنّما بالغ في إسكانها فتوهّم الرّاوي أنّه أدغمها، فإنّه لا يحلُّ اعتقاد ذلك؛ لأنّه فاسد من وجوه، والرّواي قرأ عليه مرارا، انظره في الأصل"، فقد أتى بزبدة الكلام ببراعة، وهكذا في كلّ المخطوط حيث نجده يحذف ما يمكنه الاستغناء عنه، أو يعيد صياغته بكلام يصيب كبد المعنى بأخصر عبارة ومبنى، وربّما أشار على القارئ بالرّجوع إلى الأصل كما مثّلتُ لذلك.

وفي مثال آخر قال الجعبريّ في الأصل: "التّفريع: قوله تعالى (رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَئَامَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ) قالون بِمدَّيْه وصلة الميم وإسكانها، أربعة أوجه..." وذكر كلَّ أوجه القرّاء في الآية، بينما في المختصر لوحة (98) قال: "وفي قوله تعالى (رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي) إلى (الأَبْرَارَ) مائة وستّة وسبعون وجها، انظرها في الأصل".

وإذا ما انتقلنا إلى باب فرش الحروف، نجد الجعبريّ في الأصل قد أفاض في الحديث عن سورة البقرة، فتكلّم عن موقع ذكرها من كتب القراءات، ثم ذكر أنّها مدنيّة، ثمّ تكلّم عن عدّ آيها المختلف فيها بالتّفصيل وأنّها إحدى عشر، ثمّ تحدّث عن فواصلها ورمز لها بـ (قم لندبر)، بينما حذف الشّلاّطيّ كلّ ذلك ولم يذكر إلاّ الكلام عن معنى الفرش لغة واصطلاحا وذلك في اللّوحة (125).

وفي موضع آخر من سورة البقرة تكلّم الجعبريّ بإسهاب طويل عن تشديد البزّيّ تاء التّفاعل والتّفعُّل في الفعل المضارع، فذكر المتّفق عليها وهي إحدى وثلاثين موضعا، والمختلف فيه وهي موضعان، ثمّ سردها آيةً آية، ثمّ ذكر أنّ هذا الأصل من باب الإدغام الكبير، وأنّ بعضهم وهو منهم ذكره هناك، وبعضهم يذكره في باب الفرش كالشّاطبيّ تبعا للدّانيّ في التّيسير، ثمّ ذكر أقسام التّاء باعتبار ما قبلها وأنّها قسمان، ثمّ ذكر تفصيلات كثيرة استغرقت في مجموعها خمس صحائف، غير أنّ الشّلاطيَّ اختصر كلّ ذلك في خمسة أسطر تقريبا، قال في لوحة (151): "أي: شدّد البزّيُّ تاء التّفعُّل والتّفاعُل، في الفعل المضارع من إحدى وثلاثين موضعا باتّفاق، وبخلاف في موضعين" ثمّ ذكر أربع آيات للتّمثيل ثمّ قال: "وهذا الأصل من الإدغام الكبير؛ لأنّ المدغَم متحرّك قبل الإدغام"، وهذا ما عناه الشّلاّطيّ بقوله في المقدّمة: "اقتصرتُ على حلّ ألفاظ القصيد، وإعراب مفرداتها، وبعض جملها، وعلى توجيه القراءات، وقد أَذِن في ذلك".

وممّا نجده في المخطوط أيضا أنّه عبّر عن اختيارات وترجيحات الجعبريّ بقوله: "والإِختيار"، فجعل الضّمير دالاّ على المقصود، كما أنّه أعاد ترتيب بعض المباحث حيث قدّم الكلام على مقدّمتين أخّرهما

الجعبريّ، الأولى وذكر فيها أسماء الشّيوخ والقرّاء الذين اعتمدهم الجعبريّ في شرحه، وأسماء كتبهم التي هي أصول هذا العلم وعليها مدار هذا الفنّ، مثل أبي بكر أحمد بن الحسن بن مهران، وكتابه الغاية في القراءات العشر، والدّانيّ وكتابه التّيسير وجامع البيان وغيرهما، وأبي القاسم ابن الفحّام وكتابه التّجريد، وأبي الحسن طاهر بن غلبون وكتابه التّذكرة وهو شيخ الدّانيّ، وأبي الفتح بن شِيطَا البغداديّ وكتابه التّذكار في العشرة، وأبي عليٍّ الحسن بن عليّ الأهوازيّ وكتابه الوجيز والإيضاح، وأبي العلاء الحسن بن أحمد الهمذانيّ وكتابه غاية الاختصار في العشرة، في خمسة وعشرين شيخا.

ثمّ أتى على المقدّمة الثّانية وفيها أسماء جماجم العرب التي نزل القرآن بلسانهم حيث استغرقت لوحة كاملة تقريبا، ذكر منهم قريشا وتميما وهذيلا وربيعة وهوازن وسعد بن بكر وغيرها، وعلى العموم فقد حذف الشّيخ الشّلاّطيُّ كثيرا من المباحث والاستطرادات واختصرها بكلمات منتقاة تصيب كبد المعاني بقليل من المباني، وربّما قدّم وأخّر، وربّما اقتصر على بعضٍ وأحال في بعضٍ آخر على الأصل، لكنّه أبقى ما كان الجعبريّ يطمح إليه، وهو أن يكون كتابه كنز المعاني عمدة لكلّ من رام فهم الشّاطبيّة، وملجأ لكلّ باحث عن كتب الخلاف، بأسلوب رائق وتنبيه شائق.

وبعد كلّ ما قدّمناه يمكن أن نقول: إنّ اختصار الشّلاّطيّ على كنز المعاني يعتبر عملا جبّارا وفّق فيه صاحبه إلى مراده، حيث قرّب بعيده، وجمع شريده، وذلّل صعبه، ووفّر على القارئ والباحث في هذا الفنّ الجهد والوقت، فضلا على أنّه ثروة وطنيّة ومفخرة قوميّة ووثيقة تاريخيّة للأمّة الجزائريّة، وهنا يحضرني كلام في غاية النّفاسة كتبه العلاّمة سالم ولد عدّود الشّنقيطيّ في مقدّمة (ميسّر الشّيخ محنض) على مختصر خليل قال: "وقد أصبح الكتاب الآن من النّفائس التي هي في عِداد المفقودات، فالقيام بنشره محقّقا يعدّ من جلائل الأعمال الأخرويّة، ومفاخر المآثر القوميّة والوطنيّة، ولا يقلّل من أهمّيته وجود الأمّهات التي كان الشّيخ يرجع إليها مطبوعة، أمّا من النّاحية القوميّة والوطنيّة والتّاريخيّة فالأمر واضح، وأمّا من النّاحية العلميّة فالأمر أوضح، لِمَا اشتملت عليه هذه المنشورات في الغالب من الأخطاء التي يكون نشر الميسّر محقّقًا ميسِّرا لتلافيها... هذا بالإضافة إلى أنّ الشّيخ رحمه الله تعالى قد تولّى الاختصار والتّلخيص لما في هذه المراجع، بما يوفّر على القارئ الجهد الفكريَّ والوقت"[78].

وما قاله العلاّمة سالم ولد عدّود في (الميسّر) ينطبق تماما على مختصر الإمام الشّلاّطيّ.

الخاتمة:

وأذكر فيها أهمّ النّتائج التي توصّلت إليها في هذا البحث:

- إنّ الجزائر المحروسة بعناية الله تعالى، المرويّة بدماء الصّحابة رضي الله عنهم منذ حُمِّلت أمانةَ ربِّها، ضربت أروع الأمثلة، وحملت اللّواء بحقّه، فقد كان لأهلها عناية بالغة بكتاب ربّها وقراءاته، تعلّما وتعليما وتأليفا.
- تعدّ بلاد زواوة على الخصوص من الحواضر العلميّة التي برعت في خدمة القرآن الكريم وقراءاته ويظهر هذا جليّا من خلال ما قدّمه علماؤها من درس قرآنيّ وما خلّفوه من تراث مكتوب، وما سجّله التّاريخ من أسماء العلماء الذين تعجّ بهم كتب التّراجم، كالإمام زين الدّين عبد السّلام بن عليّ بن عمر بن سيّد النّاس الزّواويّ، مقرئ الشّام في وقته، وكالإمام الكبير ابن معطي الزّواويّ الذي أفاض سيبه على مصر والشّام.
- إنّ الزّوايا ببلاد زواوة هي منارات علميّة، حافظت على هويّة هذه الأمّة من الإندراس، وحفظت للدّين بيضته، حتّى سمّي جبل جرجرة بـ (جبل النّور) لكثرة المنارات التي يتلى فيها كتاب الله تعالى.

- كلّ ما نقل عن بعض المشايخ في انتقاد الزّوايا إنّما هو متوجّه إلى نوع خاصّ منها، دخيل على هذه السّاحة المقدّسة، بشهادة المنتقدين أنفسهم.
- يعتبر الشّيخ الشّلاّطيّ من المساهمين البارزين في نشر التّراث الإسلاميّ بين أبناء هذا البلد المحروس، برعايته لمعهد شلاّطة، وقيامه على تدريس العلوم الشّرعيّة والعربيّة، ووقوفه على خدمة طلاّبه، حتّى بلغ معهده خصوصا في عصره أوج قوّته وذاع صيته في ربوع الوطن بل وخارجه.
- يعدّ الشّيخ الشّلاّطيّ رجلا مفتوحا عليه، وشخصيّة فذّة وصاحب فهم ثاقب وقلب واع، فقد اختصر هذا السّفر الكبير والعسير في وقت قياسيّ، والاختصار لا يأتي من فراغ، يدلّنا على هذا ما قاله طاش كبيري زاده عن الكنز للجعبريّ "... ولا يقدر على حلّ رموزه إلاّ من برع في علوم القرآن، بل العلوم العربيّة والشّرعيّة أيضا، ولا يعرف عسر ذلك الكتاب وقدر إتقانه إلاّ من خدمه حقّ الخدمة ".
- إنّ المتأمّل في مختصر الشّلاّطيّ يكتشف فيه شخصيّة الفلكيّ المؤقّت وعالم الحساب، ذلك أنّه وقّت كلّ مراحل عمله على المختصر، كما يكتشف فيه الشّخصية اللّغويّة وحبّه للنّحو، حيث أبقى على إعراب الأبيات وكان من الممكن أن يستغني عنه على ما تقتضيه خصوصيّة الاختصار، كفعل كثير من الشّروح.
- يعتبر مختصر الشّلاّطيّ على كنز المعاني للجعبريّ كنزا من كنوز التّراث الإسلاميّ، وثروة وطنيّة وحضارية وشرحا ميسّرا لأصله، وموضّحا للقصيدة الشّاطبيّة بأوجز العبارات، وأدقّ الإشارات، ينبغي أن يحرص الباحثون على إخراجه وجعله في متناول أهل هذا الاختصاص.
- إنّ معاهد زواوة كانت مقتصرة في غالب الأوقات على الشّاطبية المتضمّنة للقراءات السّبع، المجمع على تواترها، لما نالته من شهرة طبّقت العالم، إضافة إلى العشر النافعيّة.
- إنّ اعتماد معاهد زواوة شرح الجعبريّ على الشّاطبية، وهو أوسع وأعسر شرح لها، دليل على بلوغ الغاية من التّحقيق في هذا الفنّ، كما أنّه شاهد على الاتّصال العلميّ والروحيّ بين الجزائر وبقيّة أقطار العالم الإسلاميّ، مغربها ومشرقها، يتجلّى ذلك في مناهج التّدريس المشتركة وسلسلة الأسانيد العلميّة، فقد كانت الجزائر مؤثّرة في غيرها ومتأثّرة به.
- إنّ الاهتمام بعلم القراءات في الجزائر بدأ مع أبي المهاجر دينار رضي الله عنه، وربّما خبت جذوته في فترة من الفترات، ولا يزال إلى اليوم والحمد لله، وقد انتشر انتشارا واسعا في الأعوام الأخيرة.
- من مظاهر الاهتمام بهذا العلم عند علماء زواوة وغيرهم كثرة التّأليف فيه، غير أنّ أكثره مفقود بإجماع الباحثين، قال الأستاذ البوعبدلّي:"وقد اشتهر بعضها عند المعنيّين بهذا الفنّ حيث نجدها مذكورة في فهارسهم إلاّ أنّ أكثر هذه التّآليف في حكم المفقود".
- إنّ الباحث في تراث علماء الجزائر عموما يجد صعوبة في أخذ صورة واضحة كاشفة تسلّط الضّوء على هؤلاء الأعلام، فإنّنا لا نعرف الشّيئ الكثير عن الشّلاّطيّ إلاّ ما كتبه عن نفسه في معالم الاستبصار، وما كتبه عنه تلميذه الشّيخ مصباح في الطّراز، وهو نزر يسير لا يبيّن لنا حقيقة هذه الشّخصيّة العالميّة.
- ممّا يؤسف له أنّ كثيرا من تراث بلادنا الجزائر أغلبه شفهيّ يتناقله النّاس بطريقة بدائيّة، ضاع معها جلّه في الطّريق، وما كان مكتوبا أهدر بسبب الإهمال وعدم الاكتراث.
- ينبغي على الجهات الوصيّة أن تؤسّس هيئة وطنيّة تُعنى بجمع التّراث من مظانّه، ولو بشرائه، وتقيم الملتقيات والنّدوات للتّنوير والتّحذير من إهدار هذه الثّروة.

- إنّ ممّا ينبغي التّنبيه عليه أنّنا في الغالب نحن أهل الجزائر قوم نزدري بضاعتنا، ولا نعرف لأهل علم بلدنا حقّهم، ولا نعترف لهم بسبق، وهذا ما سطّره التّاريخ في صفحاته، وهو ما عايشناه مع علماء عصرنا، وسأختم البحث بإرفاق بعض الورقات من المخطوط لبعض الأمثلة السّابقة.

هذا مايسّر الله كتابته، والله وحده هو العاصم من الزّلل والموفّق للصّواب.

ورقة 8 من مختصر شرح الجعبري للشّلاّطي



ورقة 98 من مختصر شرح الجعبري للشّلاّطي



ورقة 125 من مختصر شرح الجعبري للشّلّاطي



ورقة 151 من مختصر شرح الجعبري للشّلّاطي



قائمة المصادر والمراجع:

1- أعلام من منطقة القبائل للأستاذ محمد الصالح الصديق، ط ديوان المطبوعات الجامعية، (2007م).
2- أوضح الدلائل على وجوب إصلاح الزوايا ببلاد القبائل، للأستاذ ابن زكري محمد السعيد، (ط) البصائر (2016م).
3- الأعلام لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط 15، (2002 م).
4- إحياء علوم الدين لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت505هـ)، دار المعرفة- بيروت.
5- الإكليل في استنباط التنزيل لعبد الرحمن بن أبي بكر، السيوطي (ت911هـ) ط العلمية 1981 م.
6- البيان التأسيسي لجمعية الإحسان، ملك زاوية الشيخ بلعيساوي، ط الدار التونسية.
7- الجعبري ومنهجه في كنز المعاني للأستاذ أحمد اليزيدي، (ط) المغرب (1998م).
8- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع لشمس الدين أبي بكر بن عثمان السخاوي (ط) مكتبة الحياة، بيروت.
9- الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها لصلاح مؤيد العقبي، (ط) دار البراق، لبنان، (2002م).
10- العقد النضيد للسمين الحلبي، ط 1، دار نور المكتبات للنشر والتوزيع، جدة (2001م).
11- القاموس المحيط للفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 8، (2005م).
12- المجموع شرح المهذب لأبي زكريا محيي الدين النووي، (ط) دار الفكر.
13- الوافي في شرح الشاطبية في القراءات السبع لعبد الفتاح بن عبد الغني بن محمد القاضي (ت1403هـ)، ط 4، (1992م)، مكتبة السوادي للتوزيع.
14- الوافي بالوفيات لصلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ط) دار إحياء التراث، بيروت، (2000م).
15- برنامج الوادي آشي لمحمد بن جابر بن محمد بن قاسم القيسي، شمس الدين، أبو عبد الله الوادي آشي الأندلسي (ت749هـ)، ط 1، (1980م)، دار المغرب الاسلامي.
16- توشيح طراز الخياطة بشمائل صاحب شلاطة للعربي بن مصباح، نسخة الأستاذ عبد الرحمن دويب، (قيد التحقيق).
17- تاريخ الثقافة الجزائرية من العهد الفينيقي إلى غاية الاستقلال، لصالح بن نبيلي فركوس، (ط) البصائر (2019م).
18- تاريخ الجزائر في القديم والحديث لمبارك الميلي، (ط)المؤسسة الوطنيّة للكتاب بالجزائر (1986م).
19- تاريخ الجزائر الثقافي لأبي القاسم سعد الله، (ط) البصائر، الجزائر، (2007م).
20- تعريف الخلف برجال السلف لأبي القاسم الحفناوي، دار كردادة للنشر والتوزيع، ط 1، (2012م).
21- ديوان الإسلام لأبي المعالي محمد بن عبد الرحمن بن الغزي، الكتب العلمية، بيروت، ط 1، (1990م).
22- رسوخ الأحبار في منسوخ الأخبار، لبرهان الدين أبو إسحاق إبراهيم بن عمر بن إبراهيم بن خليل الجعبريّ(ت732هـ)، (ط) مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت (1988م).
23- سير أعلام النبلاء للذهبي لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت748هـ)، مؤسسة الرسالة، ط 3، (1985م).
24- شرح الشمقمقية للسيد عبد الله كنون الحسني، طبعة قديمة دون ذكر تفاصيل.
25- شرح طيبة النشر في القراءات لابن الناظم، العلمية، ط 2، (2000م).
26- عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السَّابعة ببجايَة للغبريني، لأبي العباس الغِبْرِيني، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 2، (1979م).
27- غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري، مكتبة ابن تيمية، ط 1، (1351هـ).
28- فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، لعبد الحي الكتاني، دار الغرب الإسلامي، ط 2، (1982م).
29- فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الملقب بصلاح الدين، دار صادر، بيروت، ط 1، (1973م – 1974م).
30- قَانون التَّأويْل للقاضي أبي بكر بن العربي المالكي (ت543هـ)، القبلة للثقافة الإسلاميَّة، جَدّة، مؤسَسَة عُلوم القرآن، بيروت، (1986م).
31- قراءة الإمام نافع عند المغاربة من رواية أبي سعيد ورش، للدكتور عبد الهدي حميتو، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط 1، (2003م).

32- كنز المعاني للجعبري لسيد عرباوي، كتبة أولاد الشيخ للتراث، ط 1، (2011م).
33- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة، (ت1067هـ)، مكتبة المثنى بغداد، (1941م).
34- لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني، مجمع الملك فهد، السعودية.
35- لوامع الدرر في هتك أستار المختصر لمحمد سالم المجلسي الشنقيطي، دار الرضوان، نواكشوط – موريتانيا، ط 1، (2015 م).
36- مجلة الأصالة العدد 14 /15، تراجم بعض مشاهير علماء زواوة الكبرى والصغرى للمهدي البوعبدلي، (1993م).
37- مخطوط توشيح طراز الخياطة تَوشيحُ طِرازِ الخِياطَة بِشَمائلِ شيخ شلَّاطة للشيخ محمد العربي بن الموهوب بن أحمد زروق بن مصباح.
38- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، للإمام الذهبي، دار الكتب العلمية، ط 1، (1997م).
39- معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة (ط) دار إحياء التراث العربي، بيروت.
40- معالم الاستبصار بتفصيل الزمان ومنافع البوادي والأمصار لمحمد بن علي الشلاطي، مخطوط بالمكتبة الوطنية بالحامة.
41- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لطاش كبري زاده العلمية، ط 1 (1985م).
42- مقدمة ابن خلدون، لعبد الرحمن بن خلدون، دار الغد الجديد، القاهرة، ط 1، (2007م).
43- ميسّر الجليل في شرح مختصر خليل للعلامة محنض بابه الموريتاني، دار الرضوان، ط 1، (2003م).
44- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان البرمكي (ت681هـ)، دار صادر، بيروت.

الهوامش:

(1) ينظر: فهرس الفهارس للكتاني، 1001/2، وتاريخ الجزائر الثقافي لأبي القاسم سعد الله، 184/3.

(2) ينظر: تعريف الخلف برجال السلف لأبي القاسم الحفناوي، 528/2.

(3) رواه البخاري في الصحيح، كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه، 5027/192/6.

(4) الموضع السابق.

(5) تاريخ الجزائر الثقافي لأبي القاسم سعد الله، 120/6.

(6) المصدر السابق، 139/6، وما بعدها، والطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها لصلاح مؤيد، ص 447.

(7) ينظر: أوضح الدلائل على وجوب إصلاح الزوايا ببلاد القبائل للأستاذ ابن زكري محمد السعيد: ص 64.

(8) البيان التأسيسي لجمعية الإحسان، ملك زاوية الشيخ بلعيساوي.

(9) ينظر: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشأتها لصلاح مؤيد العقبي، ص 454.

(10) تاريخ الجزائر الثقافي لأبي القاسم سعد الله، 184/3.

(11) فهرس الفهارس للكتاني، 1001/2.

(12) تاريخ الجزائر الثقافي لأبي القاسم سعد الله، 183/3، والطرق الصوفية والزوايا، ص 455.

(13) ينظر: تعريف الخلف لأبي القاسم الحفناوي، 528/2.

(14) توشيح طراز الخياطة بشمائل صاحب شلاطة للعربي بن مصباح، ق 10.

(15) من شهادة شفوية للطالب المُبارَك زَغْدودي، أحد طلاب ومقاديم الزاوية قبل اندلاع ثورة التحرير، أخبرني بها ببيته برأس الوادي، جوان 2019.

(16) ينظر مقال: اهتمام علماء الجزائر بالقراءات للأستاذ محمد المهدي البوعبدلي، ومقال: عناية علماء الجزائر بالقرآن الكريم وقراءاته للأخ الدكتور مهدي دهيم، ومقال: التّأليف في علم القراءات عند علماء الجزائر عبر العصور والتّعريف بمختصر الشّلّاطيّ للأخ الدكتور عبد الهادي لعقاب.

(17) ينظر: تاريخ الثقافة الجزائرية لصالح بن نبيل فركوس، 40/1، وتاريخ الجزائر في القديم والحديث لمبارك الميلي، 38/2.

(18) المجموع للنّووي: 1/ 38/، وانظر: المقدمة لابن خلدون، ص 539.

(19) من كلمة تأبينية له كنتُ حاضرا فيها، ألقاها بزاوية إيسحنونَنْ بدائرة الأربعاء ناث إيراثن، بمناسبة وفاة شيخه الشّيخ الشّريف السّحنوني رحمه الله، تلميذ ابن باديس وابن عاشور، وهذا ما قاله في نفس المناسبة الشيخان: علي شنتير ومحمّد

كتّو رحم الله الجميع، وذلك يوم الثلاثاء: 1410/04/22هـ، الموافق: 1988/11/21م بعد صلاة الظهر. وانظر: أعلام من منطقة القبائل للأستاذ محمد الصالح الصديق، ص 135.

(20) ينظر: تاريخ الجزائر لأبي القاسم سعد الله: 163/7.

(21) ينظر: معرفة القراء الكبار للذهبي، ص 363، وغاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري، 386/1.

(22) ينظر: عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السَّابعة ببجايَة للغبريني، ص 85.

(23) المصدر السابق، ص 316.

(24) ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (ط رسالة)، 324/22، وديوان الإسلام لشمس الدين ابن الغزي، 289/4، والأعلام للزركلي: 8/ 155.

(25) ينظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي: 152/4، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، 192/5، والأعلام للزركلي، 331/3.

(26) ينظر: تاريخ الجزائر الثقافي لأبي القاسم سعد الله، 211/3.

(27) ينظر: الأصالة العدد 14 /15، تراجم بعض مشاهير علماء زواوة الكبرى والصغرى للمهدي البوعبدلي، ص 273.

(28) العيص: الأَصل، انظر: القاموس المحيط للفيروز آبادي، ص 625.

(29) الموافق لـ: 1700 - 1701م.

(30) ما بين المعقوفتَين زيادة مثبتة بهامش المخطوط.

(31) من مخطوط توشيح طراز الخياطة للعربي بن مصباح، ق 3.

(32) مخطوط معالم الاستبصار بتفصيل الزمان ومنافع البوادي والأمصار للشلاطي، ق 1.

(33) الموضع السابق.

(34) تعريف الخلف برجال السلف، ص 528، والطرق الصوفية والزوايا بالجزائر لصلاح مؤيد، ص 454.

(35) مخطوط توشيح طراز الخياطة للعربي بن مصباح، ق 6.

(36) مخطوط معالم الاستبصار للشلاطي، ق 2، وتاريخ الجزائر الثقافي لأبي القاسم سعد الله، 410/2.

(37) مخطوط معالم الاستبصار للشلاطي، ق 3.

(38) تاريخ الجزائر الثقافي لأبي القاسم سعد الله، 266/1.

(39) معالم الاستبصار للشلاطي، ق 3.

(40) نفسه: ق 9.

(41) 358/3.

(42) ص 13 وما بعدها.

(43) قانون التأويل لابن العربي، ص 540.

(44) مناهل العرفان للزرقاني، 38/1-39.

(45) نفسه، 51/1.

(46) تاريخ الجزائر الثقافي، 184/3.

(47) وما استفدته أيضا من شهادة شفوية للطّالب المُبارَك زَغْدودي، أحد طلاّب ومقاديم الزّاوية قبل اندلاع ثورة التّحرير، أخبرني بها ببيته برأس الوادي، جوان 2019.

(48) تاريخ الجزائر الثقافي لأبي القاسم سعد الله: 2/ 410/، ومخطوط معالم الاستبصار للشلاطي بتصرف بسيط، ق 2.

(49) توشيح طراز الخياطة بشمائل صاحب شلاطة للعربي بن مصباح، ص 10.

(50) آثار الشيخ البشير الإبراهيمي، 6/1.

(51) تاريخ الجزائر الثقافي، 20/2.

(52) تاريخ الجزائر الثّقافي لأبي القاسم سعد الله، 59/1-60 بتصرّف بسيط.

(53) من مقال: اهتمام علماء الجزائر بعلم القراءات، مجلّة رسالة المسجد، العدد الثّامن، السّنة الأولى، 2004م.

(54) معالم الاستبصار للشلاطي، ق 3.

(55) ينظر: لوامع الدرر في هتك أستار المختصر لمحمد سالم المجلسي الشنقيطي، 90/1.

(56) من مقدمة كنز المعاني للجعبري: 155/1.
(57) ترجمته في: معرفة القراء الكبار للذهبي، 226، والوافي بالوفيات للصفدي: 20/20، وغاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري، 503/1، والأعلام للزركلي، 206/4.
(58) ترجمته في: سير أعلام النبلاء للذهبي، 261/21، ومعرفة القراء الكبار له، ص 312، ووفيات الأعيان لابن خلكان: 71/4، وغاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري، 20/2، والأعلام للزركلي، 180/5.
(59) غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري، 22/2.
(60) شرح طبية النشر لابن الناظم، ص 26.
(61) من كتاب قراءة الإمام نافع عند المغاربة من رواية أبي سعيد ورش، للدكتور عبد الهادي حميتو، 141/2.
(62) ينظر: العقد النضيد للسمين الحلبي،258/1، والوافي شرح الشاطبية لعبد الفتاح القاضي، ص 32.
(63) قراءة نافع عند المغاربة للدكتور عبد الهادي حميتو: 179/2-231، وانظر: لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني، 162/1.
(64) ترجمته في: معرفة القراء الكبار للذهبي، ص 397، وفوات الوفيات لمحمد بن شاكر، 39/1، وغاية النهاية في تراجم القراء لابن الجزري، 21/1، والأعلام للزركلي، 55/1، والجعبري ومنهجه في كنز المعاني للأستاذ أحمد اليزيدي، ص 25.
(65) وقد بلغت مؤلفاته مئة وخمسين ونيّف. ينظر: برنامج الوادي آشي، ص 47 وما بعدها، والجعبري ومنهجه في كنز المعاني للأستاذ أحمد اليزيدي، ص 93.
(66) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لطاش كبري زاده، 46/2.
(67) معرفة القراء الكبار للذهبي، 397.
(68) لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني، 164/1.
(69) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، 646/1، وقراءة نافع لعبد الهادي حميتو: 196/1.
(70) من مقدمة كنز المعاني للجعبريّ: 153/1.
(71) نفسه: 155/1.
(72) ومن أراد الاستقصاء عن منهجه فلينظر: الجعبري ومنهجه في كنز المعاني لأحمد أبو زيد، ص 123، ومقدمة تحقيق كنز المعاني للجعبري لسيد عرباوي: 99/1 وما بعدها.
(73) من مقدمة رسوخ الأخبار في منسوخ الأخبار للجعبري: ص 51 وما بعدها.
(74) الجعبري ومنهجه في كنز المعاني للأستاذ أحمد اليزيدي: ص 379.
(75) نفسه، ص 448 وما بعدها.
(76) نفسه، ص 448 وما بعدها.
(77) ينظر مقال: التّأليف في علم القراءات عند علماء الجزائر عبر العصور والتّعريف بمختصر الشّلاّطيّ للأخ الدكتور عبد الهادي لعقاب.
(78) من مقدمة كتاب ميسر الجليل في شرح مختصر خليل للعلامة محنض بابه الموريتاني، 12/1.

مجلة الإحياء، المجلد 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 49-66
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الإعجازُ البيانيُّ في القرآنِ الكريمِ ودورُهُ في ترشيدِ التّغذيّة الصِّحيَّةِ
﴿وفاكِهَةٍ مِمَّا يتَخَيَّرون ولَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهون﴾ أنموذجا

The graphic miracle in the Noble Qur'an and its role in rationalizing healthy nutrition

د/ علي زواري أحمد
ZOUARI-Ahmed Ali
كليّة العلوم الإسلاميّة - جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي
zouari-ahmed-ali@univ-eloued.dz

تاريخ الإرسال: 2022/12/19 تاريخ القبول: 2024/01/31

الملخص:
بحثنا يبحث في الإعجاز اللّغوي في جانبه البيانيّ لبيان دوره في خدمة الصّحّة، وخاصّة فيما يتعلق بالتّغذيّة الصّحيّة، وقد عالجنا إشكاليته التي تكمن في بيان الدّور الذي يؤدّيه الإعجازُ البيانيُّ في ترشيد التّغذيّة الصِّحيَّة للإنسان من خلال ما ذكره القرآن من أطعمة، لذا جعلنا من قوله تعالى: ﴿وفاكِهَةٍ مِمَّا يتَخَيَّرون ولَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهون﴾ أنموذجا لدراستنا، وتعرضنا فيه لجملة من الدّلالات، تمثّلت في: دلالة الاختيار في قوله: وفاكهة ممّا يتخيّرون، ودلالة الاختيار في قوله: ولحم طير ممّا يشتهون، ودلالة الجمع بين الاختيارين الفاكهة واللّحم، ودلالة التّقديم والتّأخير بين الفاكهة واللّحم، وفي الأخير توصلنا لنتائج مفادها أنّ للإعجاز البيانيّ دورا كبيرا في بيان أهميّة التّغذيّة الصّحيّة، كما يمكن للباحثين أن يستعينوا بذلك في دراساتهم وبحوثهم، ولا يمكن أن تتعارض نتيجة علميّة ثابتة مع حقيقة قطعيّة جاء بها القرآن.
الكلمات المفتاحية: التّغذيّة؛ وفاكهة؛ لحم طير؛ يتخيّرون؛ يشتهون.

Abstract:
Our research looks at the linguistic miracle in its graphical aspect to show its role in the service of health, especially with regard to healthy nutrition, and we have addressed its problem, which lies in the statement of the role played by the graphic miracle in rationalizing the healthy nutrition of man through the foods mentioned in the Qur'an, so we made it possible to say the Almighty:(وفاكِهَةٍ مِمَّا يتَخَيَّرون ولَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهون) As a model of our study, in which we were exposed to a number of connotations, it was represented in: the significance of choice in saying: and the fruit of what they choose, the connotation of choice in saying: and the meat of a bird from what they desire, and the connotation of combining the two choices fruit and meat, and the connotation of introduction and delay between fruit and meat, and finally we reached conclusions that the graphic miracle has a great role in indicating the importance of healthy nutrition, as researchers can use this in their studies and research, and a fixed scientific result cannot conflict with the definitive fact of the Holy Qur'an.
Key words: nutrition; fruit; bird meat; they choose; they crave.

مقدّمة:

شهد العالم تطورا ملحوظا على كلّ الأصعدة وفي كلّ المجالات، ما جعل مفاهيم النّاس ومداركهم تتغيّر مع هذا التّطوّر الذي شهدته البشريّة في قرونها المتأخّرة، ومن هذا التّغير ما يتعلق بالإنسان وما يحيط به، كالغذاء الذي يعتبر من أساسيّات وجود الإنسان على البسيطة، فقد شهد مع التّقدّم العلميّ تطوّرا كبيرا من حيث إنتاجه وتصنيعه والمعرفة بخصائصه وتركيبته ومكوّناته، ومدى تأثيره على الأجسام سلبا أو إيجابا، حتى أصبح علم التّغذيّة علما مستقلا بذاته، يهتمّ بالتّغذيّة من مختلف نواحيها.

ومن المعلوم أنّ الإسلام لا يرفض التّقدّم النّافع، ولا يتعارض مع التّطوّر المفيد الهادف؛ فالإسلام دين هداية جاء لمصلحة الإنسان، ليجلب له المنافع ويدرأ عنه المضارّ، فما كان نافعا رغّب فيه وحثّ عليه، وما كان ضارّا رهّب منه وصدّ عنه، ومن ذلك ما جاء في قضايا الطّعام، وما يتعلق به، فقد أحلّ الله كلّ طيّب نافع، وحرّم كلّ خبيث ضارّ، وأرشد الإنسان إلى كيفيّة الاستفادة ممّا أتاحه الله تعالى له من إمكانات، وما سخّر له من خيرات حتّى يأكل طيّبا، فقال تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (البقرة: 172).

ولذا فالنّاظر في القرآن الكريم - وهو الكتاب المعجز بنظمه ولغته - يجد أنّ الغذاء قد شغل مساحة واسعة من سطوره، وحاز على نصيب وافر من عطِر آياته، كما أنّ القرآن الكريم قد اعتبر الغذاء من جملة الثّوابت التي لا تتغيّر بتغيّر الزّمان والمكان، فكانت أحكام الغذاء من طعام وشراب وذبح أحكامًا لا تحتمل الخلاف ولا التّأويل، نظراً لارتباطها الوثيق بسلوك الإنسان وعقيدته[1] . ومن هذا كان عنوان بحثنا: الإعجازُ البيانيُّ في القرآنِ الكريمِ ودورُهُ في ترشيدِ التّغذيّة الصّحيَّةِ، وقد اتخذنا من قوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ (20) وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ (21)﴾ (الواقعة 20-21) أنموذجا للدّراسة.

أهميّة الموضوع

تكمن أهميّة الموضوع كونه من أهمّ القضايا المطروحة في العالم، فقضية التّغذيّة تعتبر من القضايا الكبرى المعاصرة التي شغلت كلّ العالم، وحرّكت كلّ المنظمات نظرا لفشو الأمراض في العالم، ومنها الأمراض المزمنة، والمميتة كالسّرطانات وغيرها، والتي لها أسباب مختلفة ومتعدّدة وأغلبها يرجع لشيء واحد هو التّغذيّة.

لذا فموضوعنا يتناول أهمّ قضيّة تتعلق بحياة الإنسان، من حيث النّمو، والصّحة، والمرض، و.. أَلَا وهي التّغذيّة التي بسببها نجد كثيرا من النّاس يشتكون إمّا من سوءِ التّغذيّة، أو من السّمنةِ المُفرطَة، ما ينتج عنه تأخّر النّمو أو تفشي الأمراض، والقرآن الكريم أهمّ مصدر يستفيد منه النّاس في ترشيد تغذيتهم.

كما أنّ أهميّة الموضوع تكمن في الاستفادة من نظامٍ غذائيٍّ صحيٍّ من خلال إعجاز القرآن البيانيّ ليتّخذه الإنسان منهجا لسلوكه التّغذويّ، فمن الحقائق العلميّة المقرّرة أنّ السّلوك البشري يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالسّلوك التّغذويّ، لذلك كان لا بدّ من تنظيمه وترشيده.

ومن الأهميّة - كذلك - فإنّ تخصيص القرآن الكريم بعضَ الأطعمة بالذّكر دون غيرها من سائر الأطّعمة هو بمثابة دعوة لنا للاهتمام بها، والتّنبه إلى فوائدها، والحرص على تناولها، تحقيقاً لمصلحة الإنسان في حفظ صحّة بدنه وديمومة عافيته وابتعاده عن الأمراض والعلل.

الهدف من الموضوع

وقد توخّينا جملة من الأهداف نصبوا إلى بلغوها من خلال هذا الموضوع، تتمثّل في:

- المساهمة في ترشيد التّغذيّة الصّحيَّة التي تحافظ على حياة الإنسان وتحميه من الأمراض وتقيه من الهلاك.

- إيجاد وعي تغذويّ لدى الإنسان، وغرس جملة من السّلوكيّات الرّفيعة التي تميّز الإنسان عن غيره من العجماوات، وتشكيل حس ذوقيّ صحيّ حتّى ينعم الإنسان بما خلق الله له من الطّيّبات، ولا يُورِد نفسه المهالك والأضرار النّاجمة عن سوء التّغذيّة.
- معرفة التّصوّر القرآنيّ لقضيّة التّغذيّة التي هي من أهمّ الموضوعات التي اهتم بها القرآن الكريم، وربط ذلك بجانب الإعجاز البيانيّ الذي له دور كبير في بيان الإشارات واللّطائف القرآنيّة المتعلّقة بهذا الموضوع، لندرك أنّ اللّغة ليست مجرّد أصوات للتّعبير عمّا نريده من أغراض وحسب، بل تحمل مع كلّ ذلك دلائل ومعانيّ ترشد وتوجه سلوك الإنسان للتي هيّ أقوم في شتّى مناحي الحياة الإنسانية.
- لفت الانتباه لبيان معاني ودلالات التّغذيّة والطّعام في القرآن الكريم، وربط ذلك بما توصّل له العلم الحديث من الأسرار والحقائق التي ذكرها القرآن وأشار إليها، من خلال لغته التي نزل بها.

إشكالية البحث:

ومن كلّ ما ذكرنا فإنّ إشكالية البحث تكمن في بيان الدّور الذي يؤدّيه الإعجازُ البيانيُّ في ترشيد التّغذيّة الصّحيَّة للإنسان من خلال ما ذكره القرآن من أطعمة في قوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ (20) وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ (21)﴾ (الواقعة 20-21).

منهج البحث

وقد اعتمدنا في بحثنا على المنهج الوصفيّ الذي يتناسب ومثل هذه الدّراسات والأبحاث اللّغويّة، مع الاستعانة بآليتي الاستقراء والتّحليل لرصد المادّة العلميّة من مضانها وتحليلها وفق ما اقتضاه البحث من ترتيب.

خطة البحث

ولمعالجة الموضوع فقد اتّخذنا خطّة نراها مناسبة تفي بالغرض وتبلغ المقصود - بحول الله تعالى - والمتمثّلة في:

1. مقدّمة؛
2. تمهيد؛
3. دلالة الاختيار في قوله: وفاكهة ممّا يتخيّرون؛
4. دلالة الاختيار في قوله: ولحم طير ممّا يشتهون؛
5. دلالة الجمع بين الاختيارين الفاكهة واللّحم؛
6. دلالة التّقديم والتّأخير بين الفاكهة واللّحم؛
7. خاتمة.

وبعد هذا العرض نشرع في تفصيل عناصر البحث.

تمهيد يتعلق بنعيم الدنيا ونعيم الجنة:

في بداية هذا البحث أودّ أن أشير إلى أنّ الآية التي نحن بصدد دراستها - ﴿وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ (20) وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ (21)﴾ - جاءت في سياق ذكر بعض نعيم أهل الجنّة، ومعلوم أنّ نعيم الجنّة لا يقتصر على هذا فقط، وإنمّا فيها من النّعيم المقيم الأبديّ ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، كما قال تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (الزخرف: 71).

وهنا يمكن أن نذكر شيئين مهمّين كتمهيد لموضوعنا، هما:

الأوّل: أهل الجنّة خالدون فيها، وحياتهم خاليّة من الآلام والأوجاع والأمراض، لا جوع فيها ولا عطش، ولا بول ولا تغوّط، ولا نتن ولا نجاسات، ومع ذلك فهم يأكلون ويشربون، ويتمتّعون بالطّيّبات، ويتطيّبون ويمتشّطون ويلبسون، ولذّاتهم متواليّة، ونعيمهم متتابع، وكلّ ذلك أورده القرآن بطريقة معجزة فيها من السّلامة والصّحّة ما يَعْجَزُ البشر عن كنهه، ورغم التّقدّم العلميّ ما زال البشر يكتشفون من أسرار ذلك مع كونه لأهل الجنّة، وحكمة ذلك كما قال القرطبيّ في التّذكرة: "أنّ الله - تعالى - عرّفهم في الجنّة بنوع ما كانوا يتنعّمون به في الدّنيا، وزادهم على ذلك مالا يعلمه إلا الله عزّ وجلّ"[2].

الثّانيّ: طعام أهل الدّنيا يشابه ويشارك طعام أهل الجنّة في الأسماء والأنواع، وإن اختلف طعام أهل الجنّة عنه في الذّوق والمتعة واللّذّة، كما روى ابن أبي حاتم في تفسيره بإسناد صحيح عن ابن عبّاس - رضي الله عنهما - أنّه قال: «لَيْسَ فِي الْجَنَّةِ شَيْءٌ يُشْبِهُ مَا فِي الدُّنْيَا إِلا الأَسْمَاءَ»[3]. ومع ذلك فهو امتداد لما اعتاده الإنسان في الدّنيا، ويدلّ لهذا القول ما رواه ابن جرير بإسناد صحيح عن أبي موسى الأشعريّ - رضي الله عنه - قال: «إنّ الله لمّا أخرج آدم من الجنّة زوّده من ثمار الجنّة، وعلّمه صنعة كلّ شيء، فثماركم هذه من ثمار الجنّة، غير أنّ هذه تغيَّرُ وتلك لا تغيَّرُ»[4].

وهذا القول رجّحه ابن جرير الطّبريّ؛ لأنّ مثل هذا وإن كان موقوفًا لفظًا فإنّه مرفوع حكمًا، كونه إخبار عن غيب لا يُعلم بالرّأيّ ولا القياس، وبهذا التّشابه فسّر العلماء قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ (البقرة: 25). فقيل: إنّ معناه أنّ هذا الذي رُزِقناه في الجنّة من الثّمرة هو يشبه ما رُزِقنَا من قبل من ثمر الدّنيا، والمقصود التّشابه في الشّكل دون الحقيقة.

ومن كلّ هذا يمكن القول بأنّ القرآن الكريم كتاب هداية، ونزل للإنسان الخليفة في الأرض ليعمل به، ويهتدي بما جاء فيه من حكم وأسرار وتوجيهات، ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء: 9). ولذا لا يمكن أن يَذْكُرَ اللهُ فيه شيئا عبثا وغير مفيد للإنسان في حياته، ومن ذلك ما قصّه الله علينا من طعام أهل الجنّة؛ فإنّ للإنسان فيه حكمة بالغة، فرسالة الإسلام للإنسان في الدّنيا لينعم بها في الأخرة، وعليه فكما ذكر القرآن أنواع الأطعمة في سيّاق الحديث عن أهل الجنّة، فقد جاءت أشباهها - كذلك - في سيّاق الحديث لأهل الدّنيا.

ولذا فلا عجب أن جعل القرآن الكريم من الغذاء محطاً للنّظر والتّفكّر وإعمال العقل، واعتبره آية من آيات الله، دالّة على وجوده ووحدانيّته، وذلك من خلال التّأمل في مراحل تشكّل الغذاء وتكوينه، بدءًا من نزول الماء من السّماء، ثمّ تشقّق الأرض وخروج النّبات، وانتهاء بتكوّن الثّمرات باختلاف أشكالها وألوانها[5]، قال تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ (24) أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا (25) ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا (26) فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (27) وَعِنَبًا وَقَضْبًا (28) وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا (29) وَحَدَائِقَ غُلْبًا (30) وَفَاكِهَةً وَأَبًّا (31) مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ (32)﴾ (عبس: 24-32).

وفي ختام هذا التّمهيد - وقبل أن ننتقل للعنصر الموالي – نقول أنّ النّاس قد لا يلقون بالا للتّغذيّة؛ ولكن عند تصفّح الآيات، وتفحّص الدّلالات ندرك كيف رتّب الله العقوبة على سوء التّغذيّة بسبب الطّغيان فيها، قال تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾ (طه: 81). والطّغيان يعني تجاوز الحدّ، لذا رتّب الله عليه في أكل الرّزق بحلول الغضب من الله تعالى الذي يكون عاقبته الهويّ، ومن هذا الهويّ هويّ الأجسام بالأمراض المختلفة التي أصبحنا نراها اليوم منتشرة بسبب الطّغيان في الأكل، وتعدي الحدود فيه، من غير اعتبار للأسس التي ترشده وتوجهه وتتحكّم في سلامته.

دلالة الاختيار في قوله: وفاكهة ممّا يتخيّرون

نتكلم في هذا العنصر عن نوعين من الدّلالة، هما: الدّلالة البيانيّة لهذا الاختيار، والدّلالة العلميّة لهذا الاختيار.

الدّلالة البيانيّة لهذا الاختيار

تكمن بلاغة الاختيار في اللّفظين الواردين، لفظ "فاكهة"، ولفظ "يتخيّرون"، حيث نجد تناسبا سياقيّا بين اللّفظين، كما أنّ هناك تعالقا وظيفيّا بينهما، فلو أُسْتُبْدِل أحدُ اللّفظين بأيّ لفظ آخر ولو من جنسه لم يعد أحدهما يناسب مقابلة الآخر، ففي اختيار لفظ "فاكهة" جاء بجنس الفاكهة التي تشملها كلّها وبجميع أنواعها، وفي لفظ "يتخيّرون" جاء فيه معنى التّنوع الذي يناسب اسم الجنس؛ فاختلاف الجنس في الفاكهة يختلف بالمواسم والأحوال، فورد الفعل بمعنى الحدوث والتّجدّد والاستمرار في الحاضر والمستقبل، وهكذا تكون الفاكهة كثيرة بكلّ أجناسها موجودة ومتوفّرة من غير انقطاع، ويتخيّرون منها ما شاءوا ومتى شاءوا، كما قال تعالى: ﴿وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ (32) لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ (33)﴾ (الواقعة: 32-33).

وعند تصفّح آيات القرآن الكريم فإنّ كلمة "فاكهة" قد وردت بمعناها التّغذويّ المشار إليه في أحد عشر موضعاً من كتاب الله تعالى، كما وردت كلمة "فواكه" ثلاث مرّات في السّياق ذاته، و"فاكهين" بصيغة الفعل الدّال على التّلذّذ والتّنعم في موضعين.

ولبيان أهميّة الاختيار البيانيّ للفظ "فاكهة" دون غيرها من مشتقّاتها أو جنسها، فإنّ كلمة "فاكهة" في اللّغة مفرد، وجمعها فَواكِهُ: وهي ما يتلذَّذ به النَّاس من ثمار الأشجار، كالتُّفّاح والعنب والخوخ والتّين ونحوها[6]، وفي اصطلاح علم التّغذيّة فإنّ كلمة فاكهة تطلق على الثّمرة ذات الطّعم الحلو والحامض والتي تستخدم لأغراض التّحليّة والتّنعم والاستمتاع[7].

وعليه فكلمة "فاكهة" في اللّغة اسم جنس، يشمل المؤنّث والمذكّر والمفرد والمثنّى، فهي أعمّ وأوسع من كلمة الفواكه التي تطلق على الأنواع فقط، بينما اسم الجنس يطلق على الأنواع وعلى النّوع الواحد، وقال "ممّا يتخيّرون" ليؤكّد تعدّد الأنواع، ولهذا من الاستعمال القرآنيّ أنّه لما جاء باسم الجنس "فاكهة" جاء بلفظ "يتخيّرونّ" ليناسبها لكثرتها وتنوعها، ولما ذكر الجمع "فواكه" جاء بلفظ "يشتهون"، ﴿وَفَوَاكِهَ مِمَّا يَشْتَهُونَ﴾ (المرسلات: 42).

أمّا اختيار لفظ يتخيّرون ففي اللّغة: تخيَّرَ يتخيِّر، تخيُّرًا، فهو مُتخيِّر، والمفعول مُتخيَّر، بمعنى اختار وانتقى خير الشّيء، يقال تخيّرت الشّيء إذا أخذت خيره. وشاع استعماله في أخذ ما يراد مطلقا؛ سواء أكان خير الشّيء أم لا، ومنه تخيّر أفضل المأكولات ﴿وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ﴾، أي: يختارون ما يشتهون[8].

ففعل يتخيّرون يفيد قوّة الاختيار[9]، وتقديره يتخيّرونها حذفت الهاء لطول الاسم[10]، لأنّه يدلّ عليها ما قبلها، والهاء المحذوفة المقدّرة ضمير محذوف يعود إلى الموصول منصوبة المحلّ لأنّها مفعول به وحذفت للاختصار[11]؛ فممّا أصلها: من ما، فالميم اسم موصول بمعنى الذي مدغم مبنيّ على السّكون في محلّ جر بمن.

ومن هذا التّقدير في ما الموصوليّة والقوّة في اللفظ وشموله للحاضر والمستقبل، ليدلّ على الحدوث والتّجدّد مع الإرادة في الطّلب لما يتخيّرون توسّعت إثره الدّلالة وتعدّدت مضانّها، حتّى قال بعض المفسرين: يتخيّرون ألوانا من الفاكهة المختلفة المطاعم[12].

وقال بعضهم: يتخيّرون ما شاءوا لكثرتها[13]. وقالوا كذلك: يأخذون خيره وأفضله[14]. وذهب بعضهم إلى أنّهم: يختارون منها ما تميل إليه نفوسهم[15].

فكلّ هذه الدّلالات وغيرها يحتملها هذا الاختيار الذي يتناسب مع قاعدة التّنوّع والتّلوّن في الطّعام التي يركّز عليها علماء التّغذيّة، حتّى قال بعض المفسرين جميع فواكه الجنّة مختارة، لكن يخرج على وجهين: أحدهما: أنّ جميع فواكهها مما يتخيّرون. والثّانّي: العرف في الفواكه أن تقدّم من أجناس مختلفة وألوان، لا من لون واحد ونوع واحد، فيتخيّرون من أيّ نوع اشتهوا أو شاءوا[16]. إن شاءوا قيّاما، وإن شاءوا مستلقين[17].

الدّلالة العلميّة لهذا الاختيار:

أمّا من حيث الدّلالة العلميّة التّغذويّة لهذا الاختيار للفظ "فاكهة" كونها من المصادر الغذائيّة الرّئيسيّة لعدد من العناصر الغذائيّة الأساسيّة، والتي منها:

- الفاكهة مصدر أساسيّ للسّكّريّات البسيطة مثل الفركتوز، المعروف بسكّر الفاكهة، وذي الطّعم الحلو المعروف بشدّة حلاوته، وسكّر الجلوكوز[18].
- احتواء الكثير منها على الكربوهيدرات المركّبة أو المعقّدة كالنّشا النّباتيّ والموجود في الموز على سبيل المثال[19].
- احتوائها على الألياف الغذائيّة، التي هي مركّبات نباتيّة من الكربوهيدرات المعقّدة، وتمتاز بمقاومتها للهضم في الأمعاء، ومن ثمّ في قدرتها على تحريك الأمعاء ودفع الفضلات والتّخلّص منها، وبالتّالي منع الإصابة بالإمساك ومضاعفاته... كما تعمل الألياف الذّائبة في الماء على مقاومة رفع الدّهون وسكّر الدّم، وبالتّالي التّقليل من النّواتج الخطيرة لارتفاع هذه المكوّنات مثل داء السّكّر وارتفاع دهنيات الدّم المرتبط بأمراض القلب والشّرايين[20].
- احتوائها كميّات كبيرة من الماء، ما يجعل منها مصدراً مهماً للماء في غذاء الإنسان، وخاصّة في أوقات الصّيف وارتفاع الحرارة وانخفاض منسوب الماء في الجسم والجوّ المحيط به، ما يعطيها زيادة أهميّة ومزيد فائدة في حماية الجسم من الجفاف ونقص الماء[21].
- اعتبارها المصدر الأهمّ والأبرز لفيتامين ج الضّروريّ للجسم، ما يجعل للفاكهة ميزة إضافيّة في قدرتها على حماية الجسم من ضرر الجذور الحرّة المؤكسدة والضّارّة للجسم والصّحّة، وعلى زيادة قدرة الجسم على مقاومة الحمّى والانفلونزا، وفي تسريع عمليات البناء والتّرميم للأنسجة والخلايا التّالفة، لما لهذا الفيتامين من دور بارز في بناء مادّة الكولاجين التي تدخل في تركيب الأنسجة الضّامّة المغلّفة لأنسجة الجسم المختلفة[22].
- تختصّ الفواكه - في أنواع منها أكثر من غيرها من أنواع الثمار النّباتيّة - على بعض مركّبات البوليفينول، كالفلافونويدات والأنثوسيانينات والفلافونولات وحمض الهيدروكسي سينماميك وحمض الإلاّجيك وغيرها من الأحماض الفينوليّة، وغيرها من المركّبات مانعة التّأكسد والمضادّة للالتهاب والسّرطان؛ مثل مركّبات الكاروتين المهمّة، كالبيتا - كاروتين والألفا -كاروتين والليوتين[23].

ونتيجة لتوافر طيف واسع من المركّبات الحيويّة النّافعة والمانعة للتّأكسد والسّرطان، إضافة لوجود الفيتامين المانع لتّأكسد (فيتامين ج)، فقد أثبتت العديد من الدّراسات قدرة الفواكه بأنواعها المختلفة على الحدّ من الإصابة بالسّرطان والوقاية من أنواعه المختلفة، وخاصّة تلك المرتبطة بالجهاز الهضميّ، مثل سرطانات القولون والمعيّ المستقيم وسرطان المثانة وتجويف الفم والبلعوم والمريء والرئة والبنكرياس والمعدة[24].

من كلّ هذا نخلص إلى أنّ الفاكهة تزوّد الجسم بالسّكّريّات البسيطة اللّازمة لتوفير الطّاقة السّريعة للجسم والمحافظة على مستوى سكّر الدّم فيه من الانخفاض، وهي تزوّد الجسم - كذلك - بعدد من المركّبات الحيويّة النّافعة التي تميّز الفاكهة بألوانها الجذّابة البهية، والتي أثبت العلم فائدتها لصحّة الجسم ودرء خطر الأمراض المستعصيّة عنه، كبعض أنواع السّرطان وأمراض القلب والشّرايين، وتمتاز الفاكهة باحتوائها كميّاتٍ وافرة من الألياف الغذائيّة اللّازمة لصحّة الجهاز الهضميّ، والعديد من الفيتامينات والعناصر المعدنيّة اللّازمة لصحّة الجسم وحيويّته[25].

وأمّا من حيث فائدة النّوع واللّون فقد كَثُرَ الحديث في الآونة الأخيرة عن ضرورة تناول الأطعمة الملوّنة طبيعياً، وضرورة إدراجها في الوجبة الغذائيّة اليوميّة، ويقصد بالأطعمة طبيعيّة الألوان تلك الأطعمة النّباتيّة الملوّنة طبيعياً، وليس صناعياً، نتيجة لوجود مجموعة من المركّبات النّباتيّة العضويّة الطّبيعيّة ذات الصّفة الصبغيّة، والتي تكتسب أهميّة بالغة في التّغذيّة والصّحّة ومنع الإصابة بالأمراض، وخاصّة المزمنة منها، وتحديداً أمراض القلب والشّرايين وأمراض السّرطان، ولو نظرنا إلى الأطعمة الملوّنة الطّبيعيّة لوجدنا أنّها تندرج ضمن الأغذيّة الوظيفيّة التي شاع صيتها وتعاظمت أهميّتها في الآونة الأخيرة، والتي تشمل أصنافاً غذائيّة عدّة من الخضروات والفواكه المختلفة والبقوليّات والحبوب[26].

والحقيقة أنّ التّوصيّة بالاهتمام بتناول الأطعمة النّباتيّة الملوّنة ليس مجرّد فكرة عابرة أو صنعة مُبتدَعَة في عالم التّغذيّة، بل هي توصيّة صحيّة من قبل الجهات العلميّة المتخصّصة، وقد جاءت انعكاساً لتراكم نتائج العديد من الدّراسات العلميّة، المخبريّة منها والوبائيّة حول أثر المكوّنات النّباتيّة الطّبيعيّة في منع الإصابة بأمراض القلب والشّرايين وأمراض السّرطان[27].

دلالة الاختيار في قوله: ولحم طير ممّا يشتهون

نتكلم عن هذا الاختيار في نوعين من الدّلالة، هما: الدّلالة البيانيّة لهذا الاختيار، والدّلالة العلميّة لهذا الاختيار.

الدّلالة البيانيّة لهذا الاختيار

بداية تكمن دلالة هذا الاختيار في تخصيص القرآن للحم الطّير من بين أنواع اللّحوم الأخرى، والتي جاء ذكر بعضها في القرآن، كلحم العجل، ولحم البقر، ولحم البُدُن، ولحم ما يستخرج من البحر... والحكمة في هذا أنّ لحم الطّير أرفع اللّحوم وأشهاها وأعزّها[28]. لذا جاء تخصيصها بالذّكر إكراما لأهل الجنّة.

ومن حيث اللّغة فلفظ لَحْم مفرد: جمعه لُحوم (لغير المصدر): وهو ما يكسو العظم (بين الجلد والعظم) من نسيج عضليّ وما يخالطه من دهن ونسيج ضامّ رخو في الحيوانات، وهي مادَّة حمراء رِخوة[29]، جاء ذكرها في القرآن الكريم، منه قوله تعالى: ﴿لَنْ يَنَالَ اللهَ لُحُومُهَا وَلاَ دِمَاؤُهَا﴾ (الحج: 37).

وأمّا لفظ طَيْر فهو اسم، ويجمع كذلك أطيَار وطُيُور، وهو جمع طائر، اسم فاعل من طارَ[30]. فلفظ طير اسم جمع لما يطير في الهواء، وهو ما له جناحان، ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ (الأنعام: 38). فجاء بلفظ اسم الجمع ليكون أعمّ وأشمل لجنس الطّير، فهو من جهة يدخل فيه المفرد والجمع، ومن جهة يشمل كل أنواع الطّيور التي تشتهيها النّفس.

وأمّا لفظ يشتهون فهو مصدر اشتهى، اشتهى يشتهي، اشْتَهِ، اشتِهاءً، فهو مُشتهٍ، والمفعول مُشتهًى، اشتهى الشَّيءَ: اشتدّت رغبتُه فيه وحرصُه عليه، وتمنَّته نفسُه، تشهَّى الشَّيءَ: اشتهاه، ورغب فيه وتطلَّبه[31].

ومن هذا التّوسع اللّغوي للفظة اشتهى، نرى أنّها اختيرت بإحكام بدل أن يقال: ممّا يأكلون، قال: ممّا يشتهون، فلفظ يشتهون أوسع في الدّلالة من لفظ يأكلون، والمتمثّل في: الرّغبة والحرص والتّمني والاشتهاء

والطّلب والإرادة،... فناسب لفظ يتخيّرون في التّوسع الدّلالي هذا من جهة، كما أنّ الجملتين (وفاكهة ممّا يتخيّرون) (ولحم طير ممّا يشتهون) معطوفتان على بعضهما فناسب إيراد الثّانيّة على منوال الأولى تحقيقا لمعنى العطف، وأيضا ناسب لفظ اسم الجمع للفظ الطّير من جهة أخرى، لأنّ النّفوس تختلف من حيث تشهّيها من لحم طير لآخر، كما أنّ النّفوس ذاتها تختلف في درجة تشهيها من حيث نوع اللّحم ومن حيث كيفيته.

كما أنّ لفظ ممّا يشتهون بخلاف لفظ ما لا يشتهون، فنفى عنهم ما لا يشتهون بعمومه، وذلك أن الإنسان قد يشتهي ولا يجد، وقد يشتهي ويتركه للضّرر الذي يلحقه بسببه، وقد يأكل ما لا يشتهي اضطرارا؛ إمّا لكونه دواء له وصفه له الطّبيب، أو كونه لا يجد ما يسدّ به رمقه، أو ... فجاء بلفظ يشتهون، لينفي عنهم ما لا يشتهون – سواء كان اضطرارا أم دواء أو غيرهما - وبالتّالي نفى عنهم الجوع، ونفى ما هو ضارّ، ونفى ما يُؤكل للعلاج والتّداوي،، وبهذا جاء القرآن بلفظ يسع جميع المعاني، ولا يستثني أيّ معنى منها، وهذا من الإرداف اللّغوي الذي "يترك فيه اللّفظ الذي يدلّ به عادة على المعنى، ويستخدم تعبير غيره لتحقيق أغراض فكريّة ومعاني لا تؤدّى بالتّعبير المتروك"[32].

وقد أدرك المفسرون هذا التّوسع الدّلالي، فجاءت عباراتهم متباينة لكنّها جميعا لا تخرج عن هذا التّوسع، بل هي خادمة له، ففي تفسير الطّبريّ: "ممّا يشتهون من الطّير الذي تشتهيه نفوسهم"[33]. أيّ من أنواع اللُّحْمَان[34]، قال سعيد بن رَاشد: "بلغني أنّ الطّير تُصَفُّ بين يدي الرّجل؛ فإذا اشْتهى أَحدَهَا اضْطربَ ثمَّ صار بين يديه نَضِيجًا"[35].

وفي تفسير مقاتل: "إن شاءوا شواء، وإن شاءوا قديداً كلّ طير ينعت نفسه"[36]. وفي بحر العلوم للسمرقندي: "...وإن شاء مطبوخاً"[37]. قال ابن عبّاس - رضي الله عنه -: "يخطر على قلبه الطّير فيصير ممثلًا بين يديه على ما اشتهى"[38].

وجاء في تفسير الرّازي: "ولحم طير ممّا يشتهون: أي لا يكون لحاجة ولا ضرورة بل لمجرد الشّهوة"[39]. ولذا قال الماتريدي: "أخبر أنّهم يأكلون جميع ما يشتهون، ويجدون ما يتمنون، ليس كالدّنيا، ربمّا يشتهي شيئًا لا يجده، ويجد ما لا يشتهيه، وهو كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ﴾"[40].

وهكذا تظهر لنا قوّة الإعجاز في الدّلالة البيانيّة للفظ (يشتهون)؛ حيث استغرق الزّمن الحاضر والمستقبل مع التّجدّد والحدوث متى أرادوا، وفي ذلك إشارة إلى كون زمام الاختيار بيدهم وكونهم مالكين وقادرين، وشمل كذلك كلّ لحم طير، كما شمل كلّ حالة نفسيّة صاحبها يشتهي اللّحم، ومع كلّ ذلك شمل أيّ صورة تريدها النّفس أن يُقدّم بها اللّحم لها، وفي الوقت الذي تريد، كما نفى عنهم كلّ ما لا ترغب فيه النّفس، كلّ هذا وسِعه لفظ واحد.

وما أجمل ما قاله الإمام الرّازيّ في تفسيره، حيث يقول: "ولحم طير ممّا يشتهون يدلّ على التّغاير وصدق الشّهوة وهو الجوع؛ لأنّا نقول قوله: ممّا يشتهون يؤكّد معنى عدم الألم؛ لأنّ أكل الشّيء قد يكون للتّداوي من غير شهوة، فقال ممّا يشتهون؛ لأنّ لحم الطّير في الدّنيا يؤكل في حالتين، إحداهما: حالة التّنعم، والثّانية: حالة ضعف المعدة، وحينئذ لا يأكل لحم طير يشتهيه، وإنّما يأكل ما يوافقه ويأمره به الطّبيب، وأمّا أنّه يدلّ على التّغاير، فنقول مُسَلم ذلك؛ لأنّ الخاصّ يخالف العامّ، على أنّ ذلك لا يقدح في غرضنا، لأنّا نقول إنمّا اختار من أنواع المأكول الفاكهة في هذا الموضع؛ لأنّها أدلّ على التّنعم والتّلذّذ وعدم الجوع، والتّنكير لبيان الكمال، وقد ذكرناه مرارا، وقوله: لهم فيها فاكهة ولم يقل يأكلون، إشارة إلى كون زمام الاختيار بيدهم وكونهم مالكين وقادرين"[41].

الدّلالة العلميّة لهذا الاختيار

أمّا من حيث الدّلالة العلميّة التّغذويّة فإنّ اللّحوم تعتبر المصدر الرئيسيّ لإمداد الجسم بالعناصر المهمّة التّالية[42]:

- البروتين الذي يعتبر من الضّروريات في بناء أنسجة الجسم وإصلاح التّالف منها.
- فيتامين ب12، الذي تعدّ اللّحوم مصدره الوحيد، ويعتبر ضرورياً لتكوين الدّم، كما يُعدّ مهمّاً لوظائف الدّماغ والجهاز العصبيّ.
- الحديد، حيث تعتبر اللّحوم أهمّ مصادره الجيّدة والتي يتواجد فيها بنسب مرتفعة.
- فيتامين ب1، ب2، ب6، حيث تعدّ اللّحوم أهمّ المصادر الجيّدة لهذه الثّلاثة.
- الزنك والفوسفور، تعدّ اللّحوم أهمّ المصادر الجيّدة لهذه العناصر التي تعتبر ضروريّة لنمو الجسم والحفاظ عليه.
- المغنسيوم.
- فيتامين أ و د.
- النّياسين، أو ما يُسمّى بفيتامين ب3، الذي يدخل في العديد من وظائف الجسم، ويرتبط انخفاض تناوله بزيادة خطر الإصابة بأمراض القلب.

وفيما يتعلق بلحم الطّير فإنّه[43]: يتوقّع أن تحتوي لحوم الطّيور على نسب أعلى من الأحماض الدّهنيّة المفيدة لصحّة الإنسان المعروفة (بالأوميغا 3) التي لها فوائد جمّة على صحّة الإنسان، منها:

- تُقلّل من الكميّة الكلّية للدّهن في الدّم وبذلك تؤدي إلى خفض ضغط الدّم.
- تُقلّل من خطر أمراض القلب والموت المفاجئ المتعلق بأمراض الشّرايين التّاجيّة.
- تُقلّل من الدّهون الثّلاثيّة (الترايجليسريد) في مرضى السّكّريّ من النّوع الثّانيّ.
- تفيد في حالات الالتهاب وزيادة مناعة جسم الإنسان.
- حامض (ALA) يُقلّل من خطر الأزمات القلبيّة.

دلالة الجمع بين وفاكهة ممّا يتخيّرون ولحم طير ممّا يشتهون

الجمع فن من فنون البلاغة العربيّة يتضمّنه علم البديع، حيث: "تتوارد المعاني على فكر المتكلم فيرى بينها مفردات قضايا قابلة للجمع في قضية كليّة واحدة، فيدعوه الإيجاز والاقتصاد في التّعبير إلى جمعها في قضية واحدة"[44]. فالجمع من أقسام البديع المعنويّ، يقول عنه السكاكي: "ومنه الجمع، وهو أن تُدخِل شيئين فصاعدا في نوع واحد"[45].

وفي أنموذجنا جَمَعَ جميع الفواكه بشتّى أصنافها في اسم جنسها (فاكهة) بدل أن يفصّلها، تين رمان عنب ...كما فصّلها في آيات أخرى، كما جَمَعَ صنوف لحم الطّير في لفظ واحد جامع لها بدل أن يفصّلها كذلك، - وقد تكلّمنا عن ذلك قبل قليل - وفي ذات الوقت كان الجمع بين لفظ الفاكهة واللّحم، والجمع بين لفظ يتخيّرون ويشتهون، وهكذا يتوسّع المعنى فيأتي باللّفظ القليل الجامع الذي يشمل العديد من الدّلائل، وحتّى لا نكرّر ما ذكرناه فسوف نتكلم عن دلالة الجمعين الأخيرين فقط، وهما: الجمع بين لفظ الفاكهة واللّحم، والجمع بين لفظ يتخيّرون ويشتهون.

دلالة الجمع بين لفظ الفاكهة واللّحم

جمع بين الفاكهة واللّحم، وهما نوعان متباينان متغايران، جمعهما القرآن في نوع واحد، وهو الطّعام، وفي هذا دلالة بيانيّة، تتمثّل ابتداء في: "بيان لأنواع ما يأكلون"[46]، وبهذا يكونان غذاءً متكاملاً فضلاً على

طيب مذاقهما، فالإنسان لا يمكنه أن يعتمد على نوع واحد من الغذاء وإن كان مفيدا ونافعا، فلا بدّ أن يُدخِل معه غيره من الأنواع، وهنا الفاكهة ومعها اللّحم، وقد ذكر ابن القيم أنّ هذا الجمع بين أنواع الأغذية من هدي رسول الله ﷺ حيث يقول: "فأمّا المطعم والمشرب، فلم يكن من عادته - صلى الله عليه وسلم - حبس النّفس على نوع واحد من الأغذيّة لا يتعدّاه إلى ما سواه، فإنّ ذلك يضرّ بالطّبيعة جدا، وقد يتعذّر عليها أحيانا، فإن لم يتناول غيره، ضَعُف أو هلك، وإن تناول غيره، لم تقبله الطّبيعة، واستضرّ به، فقصرها على نوع واحد دائما - ولو أنّه أفضل الأغذيّة - خطر مضرّ. بل كان يأكل ما جرت عادة أهل بلده بأكله من اللّحم، والفاكهة، والخبز، والتّمر، وغيره"[47].

وهنا تأتي الدّلالة العلميّة وهي الجمع بين التّغذيّة النّباتيّة وما فيها من كربوهيدرات وسكّريّات ...ممثّلة في الفاكهة، والبروتينات والفيتامينات المختلفة والأساسيّة للجسم ممثّلة في لحم الطّير، وكلاهما لازم لإنتاج الطّاقة وبناء خلايا جسم الإنسان، هذا بالإضافة إلى أنّ البروتينات المستمدّة من لحم الطّير هي أيسر في الهضم، وأفضل لجسم الإنسان من تلك المستمدّة من لحوم الأنعام، كما أنّها أفضل من بروتينات البقول النّباتيّة، من حيث سهولة هضمها، وتمثيلها واستفادة جسم الإنسان منها[48].

كما أنّ من الدّلالة العلميّة وهي ضرورة الاستفادة بالغذاء في وجود الوسط الدّهني الذي به تتمّ عمليّة التّغذيّة السّليمة، ففي اللّحم فائدتان علميتان:

أولا- فائدة اللّحم وما فيه من عناصر مهمّة، وقد مرّ بنا أهمّ العناصر التي توجد في اللّحم، وبذلك تعدّ اللّحوم غنيّة بالبروتينات الحيوانيّة عالية الجودة، وغنيّة بالأحماض الأمينية الضّروريّة، كما أنّها مصدرا هاما لبناء أنسجة الجسم وتعويض التّالف منها[49].

وثانيا- فائدة الدّهون الموجودة في اللّحم، فاللّحوم تحتوي على كميّة من الدّهون، وهي مركّبات عضويّة تحوي عناصر الكربون والهيدروجين والأكسجين، وتكمن أهميّتها في دورها في تزويد الجسم بالطّاقة الحراريّة التي تبلغ ضِعْف كميّة الطّاقة المأخوذة من السّكّريّات، كما تكمن أهميّة الدّهون في احتوائها الأحماض الدّهنيّة الأساسيّة التي يحتاجها الجسم ولا يستطيع تصنيعها بداخله بكميّات كافيّة، وتدخل في بناء الخلايا وتركيبها، وتحتوي الدّهون بالإضافة إلى ذلك الفيتامينات الذّائبة في الدّهون، والتي تقوم بدور هام في بناء أنسجة الجسم مثل شبكيّة العين والعظام، وفي المحافظة على نضارة الجلد وتماسكه[50].

فالدّهون من جهة تعتبر من الأساسيّات للجسم، ومن جهة أخرى تساهم في عمليّة الامتصاص، وتُقلّل من تضاعف سكّر الدّم النّاجم عن الكربوهيدرات، وبالتّالي تحقّق الدّهون ما يسمّى بالوسط الدّهنيّ الذي يساعد في فعاليّة التّغذيّة وأداء وظيفتها لاستفادة الجسم بالعناصر التي يحتاجها، وكذلك يساهم في إزالة الدّهون المخزنّة، فالدّهون تزيل الدّهون.

دلالة الجمع بين لفظ يتخيّرون ويشتهون

جَمَعَ بين التّخيّير والتّشهي، وهما نوعان متباينان متغايران جمعهما القرآن في نوع واحد وهو الأكل (يأكلون)، وفي هذا جمع كلّ حالات الإنسان مع الطّعام؛ سواء كان لحاجة أو لعدمها، وسواء كان على شبع أو على جوع، وقد تفطّن الإمام الرّازي لذلك في تفسيره وطرح هذا السّؤال: هل في تخصيص التّخيّير بالفاكهة والاشتهاء باللّحم بلاغة؟ ثمّ تولّى الإجابة عن ذلك بنفسه، فقال: "قلت: وكيف لا وفي كلّ حرف من حروف القرآن بلاغة وفصاحة، وإن كان لا يحيط بها ذهني الكليل، ولا يصل إليها علمي القليل، والذي يظهر لي فيه أنّ اللّحم والفاكهة إذا حضرا عند الجائع تميل نفسه إلى اللّحم، وإذا حضرا عند الشّبعان تميل إلى الفاكهة، والجائع مشته والشّبعان غير مشته، وإنمّا هو مختار إن أراد أَكَلَ، وإن لم يرد لا يأكل، ولا يُقال

في الجائع إن أراد أَكَلَ؛ لأنّ إن لا تدخل إلا على المشكوك، إذا علم هذا ثبت أنّ في الدّنيا اللّحم عند المشتهي مختار والفاكهة عند غير المشتهي مختارة، وحكاية الجنّة على ما يُفهم في الدّنيا فخصّ اللّحم بالاشتهاء والفاكهة بالاختيار، والتّحقيق فيه من حيث اللّفظ أنّ الاختيار هو أخذ الخير من أمرين، والأمران اللّذان يقع فيهما الاختيار في الظّاهر لا يكون للمختار، أو لا ميل إلى أحدهما، ثمّ يتفكّر ويتروّى، ويأخذ ما يغلبه نظره على الآخر، فالتّفكّه هو ما يكون عند عدم الحاجة، وأمّا إن اشتهى واحد فاكهة بعينها فاستحضرها وأكلها فهو ليس بمتفكّه وإنمّا هو دافع حاجة، وأمّا فواكه الجنّة تكون أولا عند أصحاب الجنّة من غير سبق ميل منهم إليها ثمّ يتفكّهون بها على حسب اختيارهم، وأمّا اللّحم فتميل أنفسهم إليه أدنى ميل فيحضر عندهم، وميل النّفس إلى المأكول شهوة، ويدلّ على هذا قوله تعالى: ﴿قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ﴾، وقوله: ﴿وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ (32) لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ (33)﴾، فهو دليل على أنهّا دائمة الحضور، وأمّا اللّحم فالمرويّ أنّ الطّائر يطير فتميل نفس المؤمن إلى لحمه فينزل مشويّا ومقليّا على حسب ما يشتهيه، فالحاصل أنّ الفاكهة تحضر عندهم فيتخيّر المؤمن بعد الحضور، واللّحم يطلبه المؤمن وتميل نفسه إليه أدنى ميل، وذلك لأنّ الفاكهة تلذّ الأعين بحضورها، واللّحم لا تلذّ الأعين بحضوره، ثمّ إنّ في اللّفظ لطيفة، وهي أنّه تعالى قال: (ممّا يتخيّرون) ولم يقل: ممّا يختارون مع قرب أحدهما إلى الآخر في المعنى، وهو أنّ التّخيّر من باب التّكلّف فكأنّهم يأخذون ما يكون في نهاية الكمال، وهذا لا يوجد إلّا ممّن لا يكون له حاجة ولا اضطرار"[51].

دلالة التّقديم والتّأخير بين الفاكهة واللّحم

التّقديم والتّأخير فن من فنون البلاغة العربيّة موطنه علم المعاني، ولا ريب أنّ الألفاظ تحمل في تركيبة أصواتها معانيها التي تدلّ عليها، والتّركيب جامع لكلّ عناصر الجملة ويُمثّل وعاءها ويُؤدي دلالتها المفيدة، وعليه فلكلّ لفظ من ألفاظ الجملة في اللّسان العربيّ موقع في ترتيب بناء الجملة، بداية من المسند والمسند إليه وما تبع ذلك، ولذا فكلّ عنصر من عناصر الجملة في البيان له أهميّته، وله أولويّته في ترتيب المعاني، ومن هذا يرى علماء اللّغة أنّه ما قُدِّم شيءٌ على شيءٍ إلّا لأهميّته في السّياق.

وهنا قدّم الفاكهة على اللّحم، لأهميّتها في التّرتيب الغذائيّ، كما قدّم القرآن الصّفا على المروة لأهميّتها في السّعيّ، ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ (البقرة: 158). فبدأ النّبيّ ﷺ بما بدأ الله به، فبدأ السّعيّ من الصّفا وانتهى بالمروة، وهنا علماء التّغذيّة يقدّمون الفاكهة على غيرها من المطعومات كاللّحم وغيره، وتكون المزيّة في هذا التّقديم لما بدأ الله به.

وفي كلّ الأحوال ترجع مزايا التّقديم إلى أمرين رئيسين[52]:

الأمر الأوّل: ما يفيد زيادة في المعنى، وزيادة في جمال اللّفظ، وهذا غاية ما يعتني به البلغاء في هذا المجال.

الأمر الثّانيّ: ما يفيد زيادة في أحدهما فقط، ويدخل هذا أيضا ضمن مقاصد البلغاء.

يقول حبنكة الميدانيّ: "وفي مجال ترتيب عناصر الجمل في الكلام تظهر براعة كبار البلغاء والأدباء، وتتفاوت مراتبهم، وفوق كلّ القمم ترتقي جوانب الإعجاز القرآنيّ في رصف عناصر الجملة، وترتيبها، ورصف عناصر الجمل وترتيبها، كما ترتقي في كلّ مجال فكريّ وبلاغيّ"[53].

وفي آيتنا محلّ الدّراسة نجد أنّ الفاكهة قدّمها الله تعالى على اللّحم، وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ (20) وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ (21)﴾ (الواقعة 20-21)، وهذا له العديد من الدّلالات، منها:

الدّلالة البيانيّة في تقديم الفاكهة على اللّحم

أنّ القرآن قدّم النّوع الخفيف من الطّعام على النّوع الثّقيل منه، فالفاكهة أخفّ في البطن من اللّحم، فتقديم الفاكهة على اللّحم وغيرها من الأطعمة الثّقيلة – كما يقول علماء التّغذيّة - تقي الإنسان من العديد من المشكلات، والتي منها: التّخمرات التي تتولد بسبب خفّة الفاكهة في الهضم وثقل باقي الأطعمة عليها، وكعسر الهضم بسبب ثقل الأطعمة، وحدوث الغازات من جراء ذلك، وكعدم الإحساس بالشّبع وغيرها مما سيأتي ذكره.

فالفاكهة مقدّمة على الطّعام، على رغم أنّ لحم الطيّر يُعدّ قيمة غذائيّة أفضل من غيره من اللّحوم، ومع ذلك تبقى الفاكهة هي الأفضل لعملية الهضم، وتفاديا للتّخمة، وعلى هذا قدّم هؤلاء العلماء الفاكهة على اللّحم، وربطوا ذلك بمسألة التّغذيّة التي تعتبر من أهمّ القضايا المعاصرة في عالم اليوم، نتيجة لانتشار الأمراض المختلفة بسبب التّغذيّة غير السّليمة، ولذا نجد الفاكهة في القرآن وردت مقدّمة على الأطعمة الثّقيلة، وهو ما أشارت إليه آيات القرآن حول ترتيب أولويّه تناول الطّعام، فيقول سبحانه وتعالى: ﴿وَأَمْدَدْنَاهُم بِفَاكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِمَّا يَشْتَهُون﴾ (الطور: 22) ، وقال تعالى: ﴿وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ (20) وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ (21)﴾ (الواقعة 20-21).

كما أنّ القرآن بهذا التّقديم يفرّق بين حالين للإنسان، حال الجوع وحال التّفكّه، وحال الوجد وحال عدم الوجد، وما يناسب حال أهل الجنّة هو التّفكّه والوجد، جاء في تفسير الخازن: "وأهل الجنّة إنّما يأكلون لا من جوع، بل للتّفكّه فميلهم إلى الفاكهة أكثر فيتخيّرونها، ولهذا ذُكرت في مواضع كثيرة من القرآن بخلاف اللّحم، وإذا اشتهاه حضر بين يديه على ما يشتهيه فتميل نفسه إليه أدنى ميل، ولهذا قدّم الفاكهة على اللّحم والله أعلم"[54].

وفي كلّ هذا يقول الرّازي: "ما الحكمة في تقديم الفاكهة على اللّحم؟ نقول: الجواب عنه من وجوه:

أحدها: العادة في الدّنيا التّقديم للفواكه في الأكل، والجنّة وُضِعت بما عُلِم في الدّنيا من الأوصاف وعلى ما عُلِم فيها، ولا سيما عادة أهل الشُّرب، وكأنّ المقصود بيان حال شُرب أهل الجنّة.

وثانيها: الحكمة في الدّنيا تقتضي أكل الفاكهة أوّلا؛ لأنّها ألطف وأسرع انحدارا، وأقلّ حاجة إلى المكث الطويل في المعدة للهضم، ولأنّ الفاكهة تُحرِّك الشّهوة للأكل، واللّحم يدفعها.

وثالثها: يخرج ممّا ذكرنا جوابا خلا عن لفظ التّخيّير والاشتهاء، هو أنّه تعالى لمّا بيّن أنّ الفاكهة دائمة الحضور والوجود، واللّحم يُشْتَهى ويحضر عند الاشتهاء، دلّ هذا على عدم الجوع؛ لأنّ الجائع حاجته إلى اللّحم أكثر من اختياره اللّحم، فقال: وفاكهة، لأنّ الحال في الجنّة يشبه حال الشّبعان في الدّنيا فيميل إلى الفاكهة أكثر فقدّمها، وهذا الوجه أصحّ، لأنّ من الفواكه ما لا يؤكل إلا بعد الطّعام، فلا يصحّ الأوّل جوابا في الكلّ"[55].

ومن فقه علمائنا وحرصهم على الاستفادة من توجيهات القرآن الكريم اللّغويّة أنّهم لاحظوا هذه المزيّة القرآنيّة في تقديم الفاكهة على اللّحم، فنجد مثلا الإمام الغزالي - رحمه الله تعالى - استدل على تقديم أكل الفاكهة على أكل اللّحم بهذه الآية - محلّ دراستنا - قال في إحياء علوم الدين: "ترتيب الأطعمة بتقديم الفاكهة أوّلا إن كانت، فذلك أوفق في الطّب، فإنّها أسرع استحالة، فينبغي أن تقع في أسفل المعدة، وفي القرآن الكريم تنبيه على تقديم الفاكهة في قوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ﴾، ثمّ قال: ﴿وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ﴾ ثمّ أفضل ما يقدّم بعد الفاكهة اللّحم والثّريد"[56].

وقد ذكر العجلوني في كتابه كشف الخفاء مقولة بلفظ: تفكّهوا قبل الطعام. قال فيها: "هذا مشهور على الألسنة، ولم أقف على أنّه حديث أو أثر أو من كلام النّاس، لكن ذكره الشّيخ عليّ الأجهوري المالكيّ ناظما له على تفصيل فيه فقال[57]:

قدّم على الطّعام توتا خوخا *** ومشمشا والتّين والبطيخا
وبعده أجاص كمتري عنب *** كذاك رمان ومثله الرّطب
ومعه الخيار والجميز *** قثّا وتفّاح كذاك اللّوز

وقد ذكر النّوويّ عند شرح حديث أبي الهيثم بن التّيهان - رضي الله عنه - لمّا أتاه النّبي ﷺ وأبو بكر وعمر – رضي الله عنهما - فجاءهم بعذق فيه بسر وتمر ورطب، فقال: كلوا من هذه، ثمّ أخذ المدية وانطلق ليذبح لهم. قال النّوويّ: "وفيه دليل على استحباب تقديم الفاكهة على الخبز واللّحم وغيرهما"[58].

الدّلالة العلميّة في تقديم الفاكهة على اللّحم

وأمّا الدّلالة العلميّة في تقديم الفاكهة على اللّحم فقد أشرنا لبعضها في العنصر السابق من خلال تأويلات علمائنا القدامى واستنباطاتهم بما يتوافق وعصرهم، ولا بأس أن نذكر ما قاله المعاصرون من إعجاز علميّ في التّقديم والتّأخير في آيتنا التي هي محلّ دراستنا، فقد قال بعض الأطبّاء: "ينبغي أن تُقدَّم الفاكهةُ التي فيها من سُكّريّاتٍ أحاديةٍ على وجباتِ الطّعامِ التي تحوي غالباً الموادَّ الدّسمةَ، وهذا استنباطٌ ظنيٌّ من قوله تعالى، وهو يصف أهلَ الجنّة: ﴿وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ (20) وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ (21)﴾"[59].

ويقول الأستاذ عبد الدائم الكحيل: "إنّ الذي يتأمل آيات القرآن أثناء الحديث عن طعام أهل الجنّة يلاحظ أنّ الله تعالى يذكر الفاكهة أوّلاً ثمّ اللّحم، وفي ذلك حكمة طبيّة عظيمة؛ فالفاكهة تحوي سكّريّات بسيطة وسهلة الامتصاص والهضم، وهي المصدر الأساسيّ للطّاقة في الجسم، وبالتّالي فإنّها تُذهِب الجوع، بينما لو بدأ الإنسان بأكل اللّحم أوّلاً فسوف يحتاج جسمه إلى ثلاث ساعات حتى تكتمل عمليّة الامتصاص، وهنا تتجلّى الحكمة من ذلك. يقول تعالى: وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ (20) وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ (21)﴾"[60].

وفي مقال نشره الدّكتور إيهاب الدّالي جاء فيه: "فقد قدّم الله تعالى تناول الفاكهة على تناول اللّحم وفي ذلك حكمة عظيمة ظهرت فيما تؤكّده الدّراسات العلميّة الحديثه.. حيث يؤكّد خبراء التّغذيّة أنّ تناول الفاكهة بعد الطّعام يدمّر أنزيم (بيتالين) وهو إنزيم أساسيّ لإتمام عمليّة هضم النّشويّات، وقد أكّدت دراسة سويسريّة حديثة إلى أنّ تناول الفاكهة في نهاية الطّعام أشبه بتناول جرعة من السُّمِّ؛ لأنّ الفاكهة تحتاج إلى مرور بطيء إلى المعدة حتّى تُهضَم بطريقة طبيعيّة، ولكنّها عندما تلتقي باللّحوم تتخمّر في المعدة وقد تتحوّل إلى كحول تعوق عمليّة الهضم. وفي الوقت نفسه تفقد الفاكهة ما تحويه من فيتامينات، ومعه تضطرب عمليّة التّمثيل الغذائيّ للبروتين، وينتج عن ذلك انتفاخ في المعدة. وينصح الأطبّاء القائمون على الدّراسة بتناول الفاكهة قبل الطّعام بمعدل ساعة، أو بعد الطّعام بثلاث ساعات، أو تناول وجبة كاملة من الفواكه، وهنا تتجلّى الحكمة من ذلك في قوله تعالى: وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ (20) وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ (21)﴾"[61].

خاتمة

النتائج

في ختام هذا البحث نستخلص النّتائج التّاليّة:

- بما أنّ القرآن الكريم نزل بلسان عربيّ مبين فإنّه لا يمكن الاستغناء عن اللّغة العربيّة في بيان وجوه الإعجاز التي جاء بها القرآن الكريم، ويمكن للباحثين في الإعجاز أن يستعينوا بذلك في دراساتهم وبحوثهم، ومن خلال بحثنا نقول: أنّ للإعجاز البيانيّ دورا كبيرا في بيان أهميّة التّغذيّة الصّحيّة.
- من خلال دراستنا للدّلالات البيانيّة في آياتنا محلّ الدّراسة ومقارنتها بالدّلالات العلميّة المُتوَصَّل لها في ميدان التّغذيّة؛ فإنّه لا يمكن أن تتعارض نتيجة علميّة ثابتة مع حقيقة قطعيّة جاء بها القرآن الكريم.
- كما يمكن لعلماء التّغذيّة والبيئة والأطبّاء والخبراء وممّن هم في هذا المجال أن يجعلوا من القرآن الكريم مادّة حيّة للمساهمة في ترشيد التّغذيّة الصّحيَّة التي تحافظ على حياة الإنسان وتحميه من الأمراض وتبعده عن الهلاك، نظرا لما في القرآن من كنوز علميّة مفيدة، وكذلك لمكانة القرآن في قلوب النّاس من أهل الإسلام.
- كما توصلنا لنتيجة مفادها؛ بما أنّنا في عصر العلم والتّقدّم والتّكنولوجيا، وتزامن ذلك مع كثرة الأمراض وخطورتها فقد أصبح ضرورة إقحام الإعجاز اللّغويّ عموما، والبيانيّ خصوصا في نشر الوعيّ التّغذويّ لغرس السّلوكيّات الصّحيّة الرّفيعة، وتشكيل حس ذوقيّ صحيّ حتّى ينعم الإنسان بما خلق الله له من الطّيّبات، ولا يورد نفسه المهالك والأضرار النّاجمة عن سوء التّغذيّة، والتي خلفت المآسي الكثيرة في المجتمع البشريّ برمته.
- من خلال بحثنا أعطينا صورة عن التّصوّر القرآنيّ لقضيّة التّغذيّة التي هي من أهمّ الموضوعات التي اهتم بها القرآن الكريم، وربطنا ذلك بجانب الإعجاز البيانيّ الذي له دور كبير في بيان الإشارات واللّطائف القرآنيّة المتعلّقة بهذا الموضوع، لندرك أنّ اللّغة ليست مجرّد أصوات للتّعبير عمّا نريده من أغراض وحسب، بل تحمل مع كلّ ذلك دلائل ومعانيّ ترشد وتوجه سلوك الإنسان للتي هيّ أقوم في شتى مناحي الحياة الإنسانيّة.

التوصيّات

انطلاقا من قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصّلت: 53). نقول: بما أنّ القرآن الكريم أعجز العرب والعالمين جميعا بلغته، وبما أنّنا في عصر تقدّم فيه العلم، وظهرت فيه العديد من الحقائق العلميّة التي جاء بها القرآن الكريم، فإنّنا من كلّ ذلك نحثّ الباحثين على جعل الإعجاز اللّغويّ مدار بحث ومركز توجيه لجميع أنواع الإعجاز، ويكون هو ركيزتها وجنبا لجنب مع التّجربة العلميّة، وذلك بأن يكون للبحث اللّغوي دوره الرائد في بيان أوجه الإعجاز المختلفة، ولا تكون اللّغة مجرد أداة لقراءة النّص القرآنيّ قراءة لغويّة أو أدبيّة لا غير.

كما نحثّ الكتّاب والباحثين المهتمّين بالتّفسير وبالموضوعات القرآنيّة أن يولوا جانبا من أعمالهم للحديث عن الطّعام والتّغذيّة في القرآن الكريم، تجمع تلك الأعمال بين التّفسير كما هو معهود ومعروف ومقارنته أو اشتماله على ما يمكن استنباطه ممّا يتوافق وما توصّل له العلم الحديث، حتى يكون سهل التّناول ميسور الوصول إليه فيعطي تأويلا جديدا وإضافة نوعيّة لا تتعارض مع روح العصر ولا تلغي تراثنا الذي دوّنه أسلافنا بمدادهم ودمائهم.

قائمة المصادر والمراجع

المؤلفات

- أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: 427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى 1422هـ - 2002م.
- أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: 1424هـ): معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008م.
- أحمد بن مصطفى المراغي (المتوفى: 1371هـ): تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الأولى، 1365هـ - 1946م،
- إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي (المتوفى : 1162هـ):كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس، صدر الكتاب: برنامج المحدث المجاني.
- بهجت عبد الواحد صالح: الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، الطبعة: الثانية، 1418هـ.
- حسن عز الدين الجمل: معجم وتفسير لغوى لكلمات القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، الطبعة: الأولى، 2003 - 2008م.
- عبد الرحمن بن أبو حاتم أبو محمد (المتوفى: 327هـ): تفسير القرآن العظيم، المحقق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة - 1419هـ.
- عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين أبو البركات النسفي (المتوفى: 710هـ): مدارك التنزيل وحقائق التأويل، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1998م.
- عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي (المتوفى: 1425هـ): البلاغة العربية، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1996م.
- علاء الدين علي بن محمد المعروف بالخازن (المتوفى: 741هـ): لباب التأويل في معاني التنزيل، المحقق: تصحيح محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى - 1415هـ.
- علي بن أحمد أبو الحسن الواحدي (المتوفى: 468هـ): التفسير البسيط، المحقق: أصل تحقيقه في (15) رسالة دكتوراه بجامعة الإمام محمد بن سعود، ثم قامت لجنة علمية من الجامعة بسبكه وتنسيقه، الناشر: عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1430هـ.
- محمد بن أحمد بن أبو بكر أبو عبد الله القرطبي (المتوفى: 671هـ): التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، تحقيق ودراسة: الدكتور: الصادق بن محمد بن إبراهيم، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، 1425هـ.
- محمد بن محمد أبو حامد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ) إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، 16/2.
- محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: 333هـ): تأويلات أهل السنة، المحقق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1426هـ - 2005م.
- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ): جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420هـ - 2000م،
- محمد الطاهر بن عاشور (المتوفى: 1393هـ): التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر – تونس، سنة النشر: 1984 هـ.
- محمد بن عبد الله أبو عبد الله المعروف بابن أبي زَمَنِين المالكي (المتوفى: 399هـ): تفسير القرآن العزيز، المحقق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة، مصر، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1423هـ - 2002م.
- محمد أبو عبد الله شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ): الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964م.
- محمد فخر الدين أبو عبد الله الرازي (المتوفى: 606هـ): مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420هـ.
- محمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم (المتوفى: 751هـ): الطب النبوي، دار الهلال، بيروت. وشمس الدين ابن قيم: زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة: السابعة والعشرون، 1415هـ-1994م.
- محمد راتب النابلسي: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، دار المكتبي - سورية - دمشق - الحلبوني - جادة ابن سينا، الطبعة: الثانية 1426هـ - 2005م.

- محيي الدين يحيى بن شرف الدين أبو زكريا النووي (المتوفى: 676هـ) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (شرح النووي على مسلم)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الثانية، 1392.
- معز الإسلام عزت فارس: الغذاء في القرآن الكريم من منظور علم التغذية الحديث، وكالة الجامعة للدارسات العليا والبحث العلمي، مركز النشر العلمي والترجمة، جامعة حائل، المملَكَةُ العَرَبيةُ السُعُودِيَة، الطبعة الأولى، سنة: 1436ه – 2015م.
- مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي أبو الحسن البلخى (المتوفى: 150هـ): تفسير مقاتل بن سليمان، المحقق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة: الأولى - 1423هـ.
- موسى إسماعيل البسيط: الغذاء والتغذية في ضوء الكتاب والسنة، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد السادس، تشرين الأول، 2005.
- نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي أبو الليث الفقيه الحنفي: بحر العلوم، دار الفكر، بيروت، تحقيق: د. محمود مطرجي.
- النَّحَّاس أبو جعفر (المتوفى: 338هـ): إعراب القرآن للنحاس، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، الناشر: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ.
- يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي (المتوفى: 626هـ): مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الثانية، 1407هـ - 1987م.

المواقع الإلكترونية

- عصام بن حسن عويضة: أساسيات تغذية الإنسان، مكتبة العكيبان، الرياض، الطبعة الرابعة، سنة: 1433هـ – 2012م، ص:19. ينظر: موقع موضوع كوم (أكبر موقع بالعالم) كتبه هنا المعطي: ما هي فوائد اللحوم الحمراء، آخر تحديث: 14:52، 29 يونيو 2022، رابط الموقع:https://mawdoo3.com
- مدونة د. واصف يوسف العابد، Dr. Wassef Youssef EL ABED ، الأطعمة والأشربة في القرآن الكريم - لحم الطير و فوائده - الأنارة الرابعة - تاريخ النشر: 2020/10/31، الرابط:
https://portal.arid.my/ar-LY/Posts/Details/095641fb ،
- موقع، حبل الله، الأطعمة والأشربة والنتائج، مقال: الأطعمة والأشربة في القرآن الكريم، تاريخ: 26 يونيو 2012 الرابط: https://www.hablullah.com/?p=1484
- زغلول راغب محمد النجار: الحيوان في القرآن الكريم: الموسوعة الميسرة للإعجاز العلمي في القرآن الكريم، موقع العبيكان، 2016/09/07، الكتاب إلكتروني، الرابط:
https://books.google.dz/books?id=y3sADQAAQBAJ&pg
- عبد الدائم الكحيل، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، الإعجاز في الأرض - الفاكهة ثم اللّحم، الرابط: http://kaheel7.com/pdetails.php?id=958&ft=3
- صفحة: دار سنحيا بالقرآن، على الفيس بوك، عنوان: إعجاز علمي... لماذا يذكر القرآن الفاكهة قبل اللحم في طعام أهل الجنة؟ بتاريخ: 12 مايو 2013 القاهرة، محافظة القاهرة، مصر، الرابط:
https:// ar-ar.facebook.com/SnhyaBelQuran/posts/539158436126867

الهوامش:

[1]- ينظر معز الإسلام عزت فارس: الغذاء في القرآن الكريم من منظور علم التغذية الحديث، وكالة الجامعة للدارسات العليا والبحث العلمي، مركز النشر العلمي والترجمة، جامعة حائل، المملَكَةُ العَرَبيةُ السُعُودِيَة، الطبعة الأولى، سنة: 1436هـ – 2015م، من المقدمة، ص: ج.

[2]- محمد بن أحمد بن أبي بكر أبو عبد الله القرطبي (المتوفى: 671هـ): التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، تحقيق ودراسة: الدكتور: الصادق بن محمد بن إبراهيم، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، 1425ه، ص: 984.

[3]- عبد الرحمن بن أبي حاتم أبو محمد (المتوفى: 327هـ): تفسير القرآن العظيم، المحقق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة - 1419هـ، 66/1.

[4]- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ): جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420هـ - 2000م، 393/1.

[5]- ينظر معز الإسلام: الغذاء في القرآن الكريم، ص: 8.

[6]- ينظر أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: 1424هـ): معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، 1429هـ - 2008م، 1736/3.

[7]- ينظر معز الإسلام: الغذاء في القرآن الكريم، ص: 54.

[8]- ينظر أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، 711/1، وحسن عز الدين الجمل: معجم وتفسير لغوى لكلمات القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، الطبعة: الأولى، 2003 - 2008م، 77/2.

[9]- ينظر محمد الطاهر بن عاشور (المتوفى: 1393هـ): التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر – تونس، سنة النشر: 1984 هـ، 295/27.
[10]- ينظر النَّحَّاس أبي جعفر (المتوفى: 338هـ): إعراب القرآن للنحاس، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، الناشر: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ، 4/ 218.
[11]- ينظر بهجت عبد الواحد صالح: الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، الطبعة: الثانية، 1418هـ، 11/ 353.
[12]- ينظر أحمد بن مصطفى المراغي (المتوفى: 1371هـ): تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الأولى، 1365هـ - 1946م، 136/27.
[13]- ينظر محمد أبي عبد الله شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ): الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964م، 204/17.
[14]- ينظر عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين أبي البركات النسفي (المتوفى: 710هـ): مدارك التنزيل وحقائق التأويل، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1998م، 422/3.
[15]- ينظر المراغي: تفسير المراغي، 136/27.
[16]- ينظر محمد بن محمد بن محمود، أبي منصور الماتريدي (المتوفى: 333هـ): تأويلات أهل السنة، المحقق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1426هـ - 2005م، 491/9.
[17]- ينظر محمد بن عبد الله أبي عبد الله المعروف بابن أبي زَمَنِين المالكي (المتوفى: 399هـ): تفسير القرآن العزيز، المحقق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة، مصر، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1423هـ - 2002م، 338/4.
[18]- ينظر معز الإسلام: الغذاء في القرآن الكريم، ص: 55.
[19]- ينظر المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
[20]- ينظر المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
[21]- ينظر المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
[22]- ينظر المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
[23]- ينظر المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
[24]- ينظر المرجع نفسه، ص: 56.
[25]- ينظر المرجع نفسه، ص: 15.
[26]- ينظر المرجع نفسه، ص: 49.
[27]- ينظر معز الإسلام: الغذاء في القرآن الكريم، ص: 49.
[28]- ينظر ابن عاشور: التحرير والتنوير، 295/27.
[29]- ينظر أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، 2001/3.
[30]- ينظر المرجع السابق، 1430/2.
[31]- ينظر المرجع السابق، 1244/2.
[32]- عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني (المتوفى: 1425هـ): البلاغة العربية، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1996م، 480/2.
[33]- الطّبري جامع البيان، 105/23.
[34]- ينظر أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: 427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى 1422هـ - 2002م، 129/9.
[35]- ينظر ابن أبي زمنين: تفسير القرآن العزيز، 338/4.
[36]- مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي أبو الحسن البلخى (المتوفى: 150هـ): تفسير مقاتل بن سليمان، المحقق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث – بيروت، الطبعة: الأولى - 1423هـ، 313/3.
[37]- نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي أبو الليث الفقيه الحنفي: بحر العلوم، دار الفكر – بيروت، تحقيق: د/ محمود مطرجي، 371/3.
[38]- علي بن أحمد أبو الحسن الواحدي (المتوفى: 468هـ): التفسير البسيط، المحقق: أصل تحقيقه في (15) رسالة دكتوراه بجامعة الإمام محمد بن سعود، ثم قامت لجنة علمية من الجامعة بسبكه وتنسيقه، الناشر: عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1430هـ، 223/21.

[39]- محمد فخر الدين أبو عبد الله الرازي (المتوفى: 606هـ): مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420هـ، 432/29.
[40]- الماتريدي: تأويلات أهل السنة، 406/9.
[41]- الرازي: مفاتيح الغيب، 295/26.
[42]- ينظر: عصام بن حسن عويضة: أساسيات تغذية الإنسان، مكتبة العكيبان، الرياض، الطبعة الرابعة، سنة: 1433ه – 2012م، ص:19. ينظر: موقع موضوع كوم (أكبر موقع بالعالم) كتبه هنا المعطي: ما هي فوائد اللحوم الحمراء، آخر تحديث: 14:52، 29 يونيو 2022، رابط الموقع:https://mawdoo3.com
[43]- ينظر: مدونة د. واصف يوسف العابد، Dr. Wassef Youssef EL ABED ، الأطعمة والأشربة في القرآن الكريم - لحم الطير و فوائده - الأنارة الرابعة - تاريخ النشر: 2020/10/31، الرابط:
https://portal.arid.my/ar-LY/Posts/Details/095641fb، وينظر: موقع، حبل الله، الأطعمة والأشربة والنتائج، مقال: الأطعمة والأشربة في القرآن الكريم، تاريخ: 26يونيو 2012 الرابط:
https://www.hablullah.com/?p=1484
[44]- حَبَنَّكَة الميداني، البلاغة العربية، 415/2.
[45]- يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي (المتوفى: 626هـ): مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية، 1407هـ - 1987م، ص: 425.
[46]- المراغي: تفسير المراغي، 56/23.
[47]- محمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم (المتوفى: 751هـ): الطب النبوي، دار الهلال، بيروت، ص: 161. وشمس الدين ابن قيم: زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة: السابعة والعشرون، 1415هـ /1994م، 198/4.
[48]- ينظر زغلول راغب محمد النجار: الحيوان في القرآن الكريم: الموسوعة الميسرة للإعجاز العلمي في القرآن الكريم، موقع العبيكان، 2016/09/07، الكتاب إلكتروني، ص: 122. الرابط:
https://books.google.dz/books?id=y3sADQAAQBAJ&pg
[49]- ينظر: موسى إسماعيل البسيط: الغذاء والتغذية في ضوء الكتاب والسنة، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد السادس، تشرين الأول، 2005، ص:350.
[50]- معز الإسلام: الغذاء في القرآن الكريم، ص: 3.
[51]- الرّازي: مفاتيح الغيب، 396/29.
[52]- حبنكة الميدانيّ: البلاغة العربية، 363/1.
[53]- المرجع نفسه، 390/1.
[54]- علاء الدين علي بن محمد المعروف بالخازن (المتوفى: 741هـ): لباب التأويل في معاني التنزيل، المحقق: تصحيح محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1415هـ، 236/4.
[55]- الرّازي: مفاتيح الغيب، 396/29.
[56]- محمد بن محمد أبو حامد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، 16/2.
[57]- إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي (المتوفى: 1162هـ)، كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، صدر الكتاب: برنامج المحدث المجاني، 1/ 312.
[58]- محيي الدين يحيى بن شرف الدين أبو زكريا النووي (المتوفى: 676هـ) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (شرح النووي على مسلم)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الثانية، 13،213/1392.
[59]- محمد راتب النابلسي: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، دار المكتبي - سورية - دمشق - الحلبوني - جادة ابن سينا، الطبعة: الثانية 1426هـ - 2005م، 133/2.
[60]- ينظر عبد الدائم الكحيل، موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، الإعجاز في الأرض - الفاكهة ثم اللّحم، الرابط:
http://kaheel7.com/pdetails.php?id=958&ft=3
[61]- ينظر صفحة: دار سنحيا بالقرآن، على الفيس بوك، عنوان: إعجاز علمي... لماذا يذكر القرآن الفاكهة قبل اللحم في طعام أهل الجنة؟ بتاريخ: 12 مايو 2013 القاهرة، محافظة القاهرة، مصر، الرابط:
https://ar-ar.facebook.com/SnhyaBelQuran/posts/539158436126867/

مجلة الإحياء، المجلد 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 67-80
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المنهج العلمي وإشكالية التحدي والإعجاز في القرآن الكريم

The scientific methodology and the problematics of challenge and miracle in the Holy Quran

د/ خميس بن عاشور
Khemis BENASHUR
جامعة أم القرى - مكة المكرمة
benashur@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2024/01/15 تاريخ القبول: 2024/01/31

الملخص:
يعالج هذا البحث إشكالية التعارض الظاهري بين المنهج العلمي والتحدي بالإعجاز في القرآن الكريم، القرآن الذي يعتبر أن الإيمان علم أيضا وفق آخر ما توصل إليه فلاسفة العلم المعاصرين الذين لم يكتفوا بالتحقق في النظريات العلمية بل اشترطوا أيضا أن تكون قابلة للتفنيد، وهذا ما كشف زيف بعض النظريات العلمية الكبرى مثل نظرية التطور وبعض نظريات علم الكون مما جعل الإلحاد يفقد تلك الخلفية العلمية التي استند عليها مدة من الزمن إلى أن خرج من دائرة العلم إلى دائر الإيديولوجيا والدوغمائية، وتظهر هذه المنهجية جلية في القرآن الكريم من خلال عرض بعض النماذج في قضايا مختلفة حول التحدي بالإعجاز في مجالات البيان والغيب والعلم التجريبي والكوني والتي أكدت على أن الحقائق الإيمانية هي أيضا حقائق علمية.
الكلمات المفتاحية: المنهج العلمي؛ التحدي؛ الغيب؛ الإعجاز ؛ التفنيد.

Summary
This research addresses the problem of unreal conflict Between the scientific method and the challenge of miracles in the Holy Qur'an Which considers that faith is also science According to the latest findings of contemporary philosophers of science Who were not satisfied with verifying scientific theories, but also added another condition Makes it refutable, This revealed the falsity of some major scientific theories Such as the theory of evolution and some theories of cosmology Which made atheism lose the scientific background on which it was based for a long period of time Until he left the circle of science to the circle of ideology and dogmatism, This methodology appears clearly in the Holy Qur'an through the presentation of some examples On topics related to the challenge of miracles Such as areas of rhetoric And what relates to matters of the unseen, And experimental and cosmological science Which proved that faith truths are also scientific truths.
Key words: scientific method; challenge; unseen; miracle; refutation.

المقدمة

المنهج العلمي هو الطريق الذي يهتدي به الفكر البشري عن طريق تلك المعالم المنصوبة على حوافه والحاملة لمؤشرات العقل والمنطق والافتراض وذلك بغرض الوصول إلى إجابات صحيحة لمشكلات

العقيدة والحياة عن طريق التجريب والاستنتاج والتي تكون نتائجها قابلة للتكرار وبالتالي صالحة للاستغلال مستقبلا من غير استبعاد لظهور معطيات جديدة قد تلغي تلك الإجابات أو تعدلها، فالعلم - باعتباره نظريات وقوانين - هو نتيجة للمنهج العلمي ويبقى دائما قابلا للتحقق ثم للتفنيد والدحض كليا أو جزئيا، ومن هنا نصل إلى **إشكالية** موضوع دراستي هذه والمتمثلة في ذلك التحدي والإعجاز الوارد في كثير من الآيات القرآنية الموجه للمخالفين من الكفار والمشركين ومدى موافقته للمنهج العلمي، فالتحدي لا يمكن أن يدعيه إلا الأقوياء الذين لهم قناعة تامة بموضوع التحدي الموجه إلى المخالفين والذين بدورهم سيجتهدون بكل ما يملكون من قوة ومعرفة للعمل بنجاح على إبطال ذلك التحدي قبل مرحلة الاستسلام أو الجحود أو المراوغة والتحايل.

يكفي للإجابة على هذه الإشكالية استقراءٌ جزئيٌ فحسب لآيات التحدي بالإعجاز لأنها جميعا تشترك في المنهج والهدف، منهج الإثبات والتحقق وهدف إقامة الحجة على صدق الرسل في دعوتهم أنه لا خالق إلا الله ولا معبود بحق سواه.

تكمن **أهمية البحث** في وصف ذلك التعارض بين العلم والإيمان الذي تميز به العصر الحديث بسبب الأدلجة والعلوم الزائفة التي أحدثت توترا وتعارضا ظاهريا بينهما على الرغم من ان العلم متمثلا في منهجه كفيلٌ بأن يكون حكما عدلا في هذا النزاع.

كما يهدف هذا البحث إلى التأكيد على أن الإيمان الصحيح علم أصيل، وأن المنهج الذي عرضه الوحي على المؤمنين للتصديق تحقق منه العلم بالتجربة والتحقيق.

وأما عن **خطة البحث** فجاءت -إضافة للمقدمة والخاتمة- كما يلي:

المطلب الأول: الإعجاز العلمي وإشكالية المنهج العلمي

المطلب الثاني: القرآن الكريم والعلم (المنهج العلمي)

المطلب الثالث: العلم الأصيل والعلم الزائف

المطلب الرابع: التحدي العلمي في القرآن الكريم وتهافت الملاحدة

المطلب الخامس: آيات التحدي وإمكانية التفنيد والدحض

المطلب السادس: نماذج تطبيقية من القرآن الكريم

المطلب الأول: الإعجاز العلمي وإشكالية المنهج العلمي

العلم المتمثل في النظريات والقوانين هو نتائج للمنهج العلمي - كما سبق - وهذه النتائج تتسم بطابع النسبية وذلك لإمكانية التفنيد والدحض من ناحية، ومن ناحية أخرى بسبب التشكيك في الاستقراء الذي يعتبر من الخطوات الهامة والضرورية في المنهج العلمي والذي لا يستطيع أحد أن يؤكد على إتمامه واستيعابه، فقد تتسبب حالة واحدة غير مكتشفة في إفساد كل نتائج الاستقراء مهما علت درجته و نسبته.

فنسبية العلم تجعل الإعجاز العلمي بدوره نسبيا أيضا ولذلك يكون التحفظ دائما مستحسنا بل واجبا أثناء الحديث عن الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، والقرآن باعتباره كلام الله ووحيه معجز بطبيعته، وذلك أن الخالق العليم الحكيم هو خالق العلم وخالق العلماء أيضا، ومن هذه الحيثية فالتحدي بالإعجاز مؤسس عقديا، ويبقى التأكيد على ذلك في الواقع العملي لأجل إقامة الحجة على المخالف عن طريق الواقع المحسوس والمشاهدة الذي يبعد كل الشبهات الجدلية والدوغمائية المتعصبة التي يطرحها خصوم الوحي.

وعلى الرغم من أن المعجزة أمر خارق للعادة لا يمكننا تفسيره بما نملك من معرفة علمية ومن قوانين ونظريات، إلا أن المنهج العلمي لا يستطيع استبعادها من دائرتة بسبب الحس المشاهدة، فعدم القدرة على تفسيرها إنما يرجع إلى قصور وسائل التفسير النسبية المكتشفة ، بينما نستطيع عن طريق الإيمان أن نفسرها أو بالأحرى نعللها بالقدرة الإلهية ، فالإيمان في هذه الحالة علم، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الروم: 56] أي لا تؤمنون ، وقال: ﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ...﴾ [النساء: 162]، فالمؤمنون بإيمانهم بلغوا درجة الراسخين في العلم، وقال سبحانه: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة: 11]، فالمؤمن يختصر الطريق عندما يؤمن بتلك المعجزات المتنوعة ويوقن بحقيقتها التي ذكرت في القرآن الكريم، بينما العالم قد يصل إليها عن طريق الاجتهاد والبحث والتجريب فيكون بذلك قد اكتشف شيئا كان يجهله ،بينما المؤمن يزيده ذلك الاكتشاف إيمانا على إيمانه السابق الذي استمده من الوحي وصار مسلَّما عنده تسليما يضاهي قناعة العالم بعد بحث وتجريب واستنتاج، فالأسلوب مختلف والنتيجة واحدة وهي الحقيقة العلمية، فالمعجزة ليست وضعا ميتافيزيقيا بل واقعا ملموسا ومشاهدا يعجز العلم عن تفسيره ولكن لا يستطيع نفيه بسبب الوجود والحس والمشاهدة، وهذا هو الإعجاز بالمفهوم البسيط ، ولا يزال المجال مفتوحا لاكتشاف قوانين علمية ليست معروفة حاليا وبالتالي إمكانية ظهور آيات ومعجزات آفاقية تتلاءم والتحديات القرآنية الخاصة بكل عصر ولا سيما عصرنا الحالي الذي يوصف دوما بأنه عصر العلم، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: 53].

المطلب الثاني: القرآن الكريم والعلم (المنهج العلمي)

العقيدة الإسلامية ليست دوغمائية أو مؤكدة من غير دليل وبرهانٍ مثلَ كثير من الأديان الوضعية أو السماوية المحرفة، لأننا في دوائر العلوم الإسلامية نجد أن الإجماع منعقد على أن العلم قبل القول والعمل وذلك أن الاعتقاد هو: "الحكم الذهني الجازم فإن طابق الواقع فصحيح وإلا ففاسد"[1]، بينما العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو عليه اعتقادا جازما لا شك فيه مع شرط مطابقة الواقع؛ ولذلك فإننا نجزم بما لا مجال للريب فيه أن العقيدة الإسلامية هي عِلْم بالمفهوم العلمي والمنهجي؛ لأنه لا مكان في الإسلام لاعتقادٍ لا يؤسس على دليل سواء كان عقلياً صريحاً أو نقلياً صحيحاً. قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36]، وقال: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [محمد: 19]، وقال جل ذكره: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: 9]، وقال: ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 111]، وجاء في كتاب العلم من صحيح البخاري رحمه الله باب: العلم قبل القول والعمل[2].

من أساسيات المنهج العلمي الوصف والملاحظة والافتراض، ثم التجربة والاستنتاج؛ ولقد نعى القرآن الكريم على الكفار عدم استعمالهم لوسائل الإدراك التي يتحقق بها هذا المنهج الذي يقود حتماً إلى الحقيقة العلمية الإيمانية المطابقة للواقع، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ

أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: 179]، فالحس المتمثل في السمع والبصر هو المرحلة الأولى في هذا المنهج حيث الملاحظة التي تقود إلى وجود المشكلة ، ثم تتدخل قوة الوعي والإدراك وهي التي يعبر عنها القرآن الكريم بالقلب والتي تجتهد في طرح الفرضيات والاستنتاجات المحتملة التي يؤكدها الواقع والتجربة ثم تقودنا إلى العلم والاعتقاد المطابق للواقع.

أولا: مفهوم العلم في القرآن الكريم

الآيات التي تذكر العلم كثيرة جدا في القرآن الكريم، ولكن بعد البحث والاستقراء فإنه بإمكاننا تحديد المفاهيم القرآنية الأساسية للعلم ونقسمها قسمين:

أ- العلم بمعنى العلم الإلهي، ويعبر عنه المفسرون بمصطلحات مختلفة منها (القرآن) نحو قوله تعالى: ﴿وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّى جَاءَهُمُ الْعِلْمُ﴾ [يونس:93]، قال الرازي في تفسير الآية: "والمراد من العلم القرآن النازل على محمد ﷺ، وإنما سماه علما لأنه سبب العلم، وتسمية السبب باسم المسبب مجاز مشهور[3] ، ونحو قوله تعالى: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ [البقرة: 120]، والقرآن من علم الله"[4].

ومنها (كتب أهل الكتاب) نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ [آل عمران: 19]، قال القرطبي: يعني بيان صفته ونبوته في كتبهم[5]، "والمراد من الكتاب الجنس المنتظم لجميع الكتب المنزلة، أو اللوح [المحفوظ]..."[6]، ونحو قوله تعالى: ﴿نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأنعام: 143]، أي بعلم إن كان عندكم من أين هذا التحريم الذي افتعلتموه؟ ولا علم عندهم لأنهم لا يقرؤون الكتب[7].

ب- العلم بمعنى العلم الدنيوي البشري، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ [الزمر:49]، قال قتادة: "على علم عندي بوجوه المكاسب"[8]، ونحو قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾ [غافر: 83]، قال القرطبي: "... وقيل فرح الكفار بما عندهم من علم الدنيا نحو :يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا[9]، وقال أبو السعود: "أي أظهروا الفرح بذلك، وهو ما لهم من العقائد الزائغة والشبه الداحضة، وتسميتها علما للتهكم بهم، أو علم الطبائع والتنجيم والصنائع ونحو ذلك[10].

وخلاصة القول أن العلم في القرآن يأتي بمعنى الوحي الإلهي، وهو المعنى الغالب فيه، ويأتي بمعنى العلم الدنيوي البشري، الذي يشمل العلوم والمعارف الاستدلالية النظرية والتطبيقية العملية كالصنائع وطرق الكسب ونحوها.

ثانيا: بعض الفروقات

هناك فروقات دقيقة بين بعض المصطلحات المتعلقة بالعلوم والمعرفة ومنها:

أ- الفرق بين العلم والظن: عرّف الآمدي الظن بقوله: "وأما الظن فعبارة عن ترجح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير قطع (كما هو في العلم) "[11]، وعرفه الرازي بقوله: ".. ثم العبارة المحررة أن الظن تغليبٌ لأحد مُجوَّزَين ظاهري التجويز"[12]، فإذا كان الظن لا يفيد القطع فإن العلم يفيده، وهو فرق جوهري بينهما.

ب- الفرق بين العلم واليقين: الفرق بين العلم واليقين أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به على سبيل الثقة، واليقين هو سكون النفس وثَلَجُ الصدر بما عُلم، ولهذا لا يجوز أن يوصف الله باليقين.

ويقال: ثلج اليقين وبرد اليقين، ولا يقال: ثلج العلم وبرد العلم، وقيل: الموقن العالم بالشيء بعد حيرة وشك، والشاهد أنهم يجعلونه ضد الشك ويقولون: شك ويقين وقلّما يقال: شك وعلم، فاليقين ما يزيل الشك دون غيره من أضداد العلوم[13].

ويمكننا القول بعد ذلك: إن اليقين هو صفة للعلم تفيد أن هناك درجة عليا من العلم، كما أن هناك درجة عليا من الإيمان هي اليقين قال ابن مسعود: "اليقين الإيمان كلّه"[14].

ج- الفرق بين العلم والاعتقاد: كل علم اعتقاد، وليس كل اعتقاد علما إذ العلم بالشيء إنما هو تيقن صحته، والمُعتقِدُ يمكن تشكيكه بخلاف العالم ، قال الغزالي: ".. والمُعتقِد إن أصغى إلى الشبه تزلزل اعتقاده دون العالم..."[15].

ومجمل القول أن كلَّ علم اعتقادٌ وليس كلُّ اعتقادٍ علمًا، وإذا كان الاعتقاد مطابقا للواقع كان علماً، ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: 28]، ولم يقل المعتقدون.

المطلب الثالث: العلم الأصيل والعلم الزائف

لقد سبق القرآن الكريم فلاسفة العلم في هذا العصر وعلى رأسهم كارل بوبر [1902م-994م]، وهو أحد كبار فلاسفة العلم في العصر الحديث والذي قال: "ليس العلم شيئا أكثر من منهجه"[16]، وكان من أعضاء حلقة فيينا التي دأبت على إقصاء الميتافيزيقا ورأت أن قضاياها لا معنى لها وسُمي مذهبها بالتجريبية المنطقية أو الوضعية المنطقية، ومع ذلك لم يكن بوبر مقتنعاً بمنهجها العلمي اقتناعا كليا لأنها اكتفت بالتحقق والبحث عن المؤيدات للنظرية العلمية بينما هو كان يرى أن ذلك غير كافٍ بسبب إمكانية حدث متوقع يدحض تلك النظرية ومؤيداتها ويفسد نتائج الاستقراء، فالنظرية التي لا تقبل الدحض والتفنيد بأي حدث ممكن التصور والوقوع هي نظرية غير علمية في رأيه، فعدم القابلية للدحض ليست مزية للنظرية بل عيبا فيها ،والأصالة العلمية لها تكمن في كثرة ما تمنعه وتحظره من أشياء فكلما كانت هذه الأشياء الممنوعة كثيرة كانت النظرية أكثر أصالة من غيرها ،وقد يتبين بطلان بعض النظريات القابلة للاختبار وعوض أن يعترف أصحابها بالخطأ الكلي أو الجزئي لها فإنهم يلجؤون إلى إعادة تفسير تحايلي لاجتناب التفنيد والدحض وهو ما يسميه بوبر **بـالمناورة الإصلاحية** وذلك ما ينقص من قيمة النظرية العلمية أو يحطمها كلية[17].

وقد اعتبر قانون القابلية للتفنيد والدحض الذي وضعه كارل بوبر مقياسا للتفريق بين العلم الأصيل والعلم الزائف، وليس المقصود بذلك الميتافيزيقا والقضايا الغيبية وبالتالي الدينية فحسب بل ويمكن لهذا القانون أن ينسحب حتى على النظريات التي تتبنى المنهج العلمي التجريبي من مثل نظرية التطور والارتقاء الداروينية وبعض نظريات علم الكون (الكوسمولوجيا) والفيزياء النظرية، بل وحتى الرياضيات أيضا التي من الممكن استخدماها في تلك المناورة الإصلاحية للبحث عن أوصاف رياضية صورية لبعض الظواهر الطبيعية والكونية الغير قابلة للتجريب، أو أن التجريب أظهر بطلانها ومع ذلك استخدمتها بعض التيارات الإلحادية للاستدلال على عدم وجود خالق للكون.

وأما كمثال على النظريات العلمية التي أثبت التجريب صحتها ففكرة مادية الضوء، ـ وفق نظرية الجاذبية ـ ومفادها أن الضوء لا بد أن ينجذب نحو الأجسام الثقيلة كالشمس تماما كما تنجذب الأجسام المادية وقد بين ألبرت أينشتين (1879-1955م) صاحب النظرية أن الضوء القادم من نجم ثابت بعيد يبدو موقعه الظاهري قريبا من الشمس سوف يصل إلى الأرض من اتجاه من شأنه أن يجعل النجم يبدو

مبعدا قليلا عن الشمس وهذا يتعذر رؤيته نهارا بسبب توهج الشمس ولكن أثناء كسوف كلي يمكن أخذ صور فوتوغرافية لهذا النجم فإذا أخذنا صورة لنفس النجم أثناء الليل أمكننا رؤية وقياس الفرق بين المسافتين[18] وهو ما توقعه أينشتين الذي لم يكتفِ بذلك بل حدد أيضا زاوية الانحراف التي أثبتت التجربة تقاربا بنسبة تقدير عالية جدا بينها وبين توقعه[19].

والذي يهمنا من قانون القابلية للدحض هو ما أشرت إليه آنفا من سبق القرآن الكريم لذلك وكيف عجز المخالفون من الكفار والمشركين أمام التحدي الإعجازي الذي طَلَب منهم القيام بعملية تفنيد ودحض ما كذبوا به، وأمام عجزهم فقد مارسوا عملية المناورة الإصلاحية - كما سماها بوبر- فقالوا على سبيل المثال عن معجزة انشقاق القمر: ﴿سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ﴾، على الرغم من الدليل الحسي أمامهم وهو المشاهدة.

المطلب الرابع: آيات التحدي وإمكانية التفنيد والدحض

القرآن الكريم هو الكتاب الإلهي الذي وضع اللبنات الأولى للمنهج العلمي بمفهومه الدقيق فهو لا يهمل أدلة المخالفين المؤسسة أو الشبهات المستحكمة بل ويعرض أقوال أعدائه قبل إبطالها وفق قاعدة: الحكم على الشيء فرع عن تصوره التي تقتضي الوصف والتشخيص قبل العلاج والحل، والأكثر من ذلك أنه يدلهم على الطريقة المنهجية الصحيحة في رفض ما لا يقتنعون به من طروحات علمية وإيمانية إذا ما استطاعوا أن يكتشفوا خطأها أو عدم مطابقتها للواقع وذلك عن طريق التجربة والاستنتاج.

فهذا إبراهيم الخليل عليه السلام رأى قومه يعبدون الكواكب ويشركونها مع الله عز وجل فأراد أن يقنعهم ويستدل لهم على بطلان ما هم عليه من الاعتقاد، فاستعمل المنهج العلمي التجريبي الذي يحقق تلك الغاية النبيلة فافترض، ثم جرَّب، ثم استنتج النتيجة المطلوبة وهي بطلان الشرك أمام حقيقة التوحيد السامية. قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (75) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (76) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (77) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَاقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (78)﴾ [الأنعام: 75 إلى 78].

فقد كانت التجربة والاستنتاج هي الوسيلة الدافعة التي أظهرت أن هذه المخلوقات السماوية لا يجوز لها عقلاً أن تكون أرباباً وآلهة معبودة من دون الله عز وجل؛ لأنها تختفي وتزول، وهي خاضعة لنواميس الكون التي خلقها الله عز وجل لحفظ الكائنات حتى تؤدي دورها الذي من أجله وُجدَت، وحتى تتحقق حكمة الله في خلقها. فاعتقاد التوحيد في قصة إبراهيم مع قومه أساسه منهجي علمي راسخ، ودليله ظاهر لا مجال فيه للشبهات والريب؛ ولكن قومه (الدوغمائيين) وأمام حجة إبراهيم الخليل الدامغة تعنتوا واستعملوا العنف والقوة الظالمة لرد الحق والبرهان الذي جاءهم به قال تعالى: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ فَأَنْجَاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ﴾ [العنكبوت: 24].

وفي قصة موسى مع سحرة فرعون عندما هزمهم الله ونصر نبيه عليه السلام، ﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (121) رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ (122)﴾ [الأعراف: 121-122]، واعتقاد هؤلاء السحرة بعد توبتهم وعلمهم بالإيمان الصحيح كان مؤسساً على منهج علمي أكيد، وذلك أنهم كانوا أعلم الناس في مملكة فرعون بالسحر، وعندما رأوا معجزة موسى علموا أن ذلك لا يمت بصلة لجنس السحر الذي علموه، فانقدح في روعهم نور الإيمان عن علم ودليل وتوفيق من الله عز وجل. ولذلك كثيراً ما يرد في القرآن الكريم اقتران العلم بالإيمان، واقتران الذين يعلمون بالذين يؤمنون. كما سبقت الإشارة إليه...

المطلب الخامس: التحدي العلمي في القرآن الكريم وتهافت الإلحاد

أساس التحدي بالإعجاز العلمي في القرآن الكريم هو تقرير اعتقاد أن الله خالق كل شيء، وأن هذا الخلق كان بعلم وحكمة وقَدَر لا تفاوت فيه ولا تناقض ولا خلل قال تعالى: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: 102]، ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: 49]، ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ [الملك: 3]، ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: 117] أي: خالقهن من العدم.

.. وأساس هذا التحدي أيضا وجود منهجية علمية دقيقة تتميز بالارتكاز على الحس والمشاهدة والنظر والاستدلال من ناحية، ومن ناحية أخرى على تلك **الجدلية المنطقية** لإقامة الحجة على المنكرين الذين يغلبون المصالح والمسلمات الآبائية والجهل المركب على الحجج العلمية، ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 17]، "فمن كان قادرا على خلق الأشياء (المتقدمة الذكر) كان بالعبادة أحق ممن هو مخلوق لا يضر ولا ينفع"[20]، ﴿ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأحقاف: 4] فإن كانت لكم حجّة فأظهروها، أو دلالة فبيّنوها.. وإذ قد عجزتم عن ذلك فهلّا رجعتم عن غيّكم وأقلعتم؟[21].

يوصف هذا العصر الذي نعيش فيه بأنه عصر العلم (التجريبي) وتطبيقاته [التكنولوجيا] حيث فرح الإنسان بما عنده من معرفة علمية مكنته من استكشاف الكثير من أسرار الطبيعة وقوانينها جعلته يطور فكره وفلسفته وفق ذلك فظهرت الفلسفة التي تعرف بالوضعية المنطقية التي لا تعترف إلا بالحس والمشاهدة والتجربة ولا تقيم وزنا لكل ما هو غيبي ميتافيزيقي وتعتبره وهما وخيالا لا قيمة له، وظهرت نظرية التطور باعتبارها نظرية علمية في بدايتها ثم تحولت إلى إيديولوجية إلحادية بعدما أظهر العلم التجريبي خطأها.

والقرآن الكريم باعتباره آخر الكتب الإلهية نزولا، وباعتباره حجة الله على خلقه في جميع العصور فإن معجزاته لا تزال مستمرة في هذا العصر الذي تميز عن سائر العصور بذلك التراكم الكبير للمعارف والعلوم الإنسانية فجاءت معجزاته مناسبة لإنسان هذا العصر الذي اغتر بالعلم إلى درجة التأليه الذي هو امتداد لفكر عصر النهضة الأوروبية الشاملة في الفكر والفلسفة والعلوم والصنائع والقائمة أيضا على إقصاء الدين وعقائد الكتاب المقدس (اليهودية والمسيحية المحرفة) وما تعلق به من ميتافيزيقا وغيبيات لم يكن لها القدرة المنهجية على مواجهة ذلك الزحف المادي لعصر النهضة ، ومن أحسن النماذج على ذلك أو بالأحرى الرموز الإلحادية في هذا العصر ستيفن ويليام هوكينج[22]... ومع أنه كان يعاني من إعاقة حركية وكلامية عالية جدا فقد نسبت له أفكار ونظريات معقدة تجعلنا نشكك في نسبتها إلية ولكن الجماعة الإيديولوجية نسجت حول شخصيته هالة من التضخيم لقدرته الفكرية وذكائه الخارق بغرض تسويق الإلحاد المنسوب إلى العلوم الزائفة المبثوثة في كتابه الشهير : التصميم العظيم the grand design الذي (ألفه؟) بمعية عالم فيزياء آخر هو: ليونارد ملودينوف[23]، ويحتوي الكتاب على محاولة لنقض وجود فكرة الإله وأن الإله مجرد فكرة ليس لها أي أساس علمي وأن العلم ينفي وجوده، وأنه ما دامت الجاذبية موجودة فلا حاجة لنا للإله على الرغم من أن هذه النظرية الزائفة لا تصمد أمام أية محاولة للتحقق فضلا عن قابليتها للتفنيد والدحض ، فالجاذبية عبارة عن قوة بين أجسام مادية وبالتالي فإنها وجدت بعد وجود الأجسام لا قبلها، وبما أن فهم نيوتن عن الجاذبية ليس مكتملا فقد جاء

أينشتين بمفهوم أكثر وضوحا عن الجاذبية ، فالجاذبية عنده هي عبارة عن انحناءات أو تقعرات في الفراغ تسببها الكتلة فالجاذبية ناتجة عن وجود الكتلة وليس العكس والجاذبية عند نيوتن قوة ناشئة عن الكتلة وعند أينشتين مجال ناتج عن الكتلة وهذا يبين لنا أن رأي هوكينغ وزميله ليونارد مرفوض علميا، ومن المعروف عند جمهور علماء الكون أن بداية الكون - بما فيه بداية الجاذبية - كان مع الانفجار العظيم فدل ذلك على أن الحديث عن شيء قبل هذا الانفجار يكون خارج نطاق قوانين الفيزياء[24].

وما يقال عن الجاذبية يقال أيضا عن نظرية التطور والارتقاء الداروينية وغيرها من النظريات المادية الإلحادية التي تعتمد على العلوم الزائفة والتي لا تصمد أمام أية عملية تحقق أو تفنيد ،ومع ذلك لا تزال هذه النظريات المبررة للإلحاد متداولة في الأوساط الشعبية وحتى الأكاديمية ليس على أساس قوتها العلمية ولكن باعتبارها إيديولوجيات وعقائد وفلسفات يحاول الملاحدة أن يقنعوا بها أنفسهم لا أكثر ولا أقل، وحتى القوانين الفيزيائية الأصيلة فهي مجرد أوصاف رياضية للظواهر الطبيعية ولا علاقة لها بعملية الخلق من العدم لأنها أصلا كانت عدماً.

المطلب السادس: نماذج تطبيقية من القرآن الكريم

لقد حفلت آيُ القرآن الكريم بتطبيقات كثيرة للمنهج العلمي فيما يتعلق بالتحدي والإعجاز فهناك التحدي **المباشر** وهو التحدي البياني للقرآن الكريم في نظمه وأسلوبه ومعانيه مما يدركه البلغاء والفصحاء وعلماء البيان، ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرً﴾ [الإسراء: 88]، ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ [الطور: 34]، ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 23]، وهناك تحدي **غير مباشر** يدركه العلماء وأهل الاختصاص في مختلف المعارف والفنون، وسأكتفي بثلاثة نماذج من كل ذلك وهي كما يلي:

أولا: التحدي البياني

لقد جرت العادة مع الرسل أن الله يؤيدهم بالمعجزات التي هي من جنس ما يتفوق فيه أقوامهم ، وبالنسبة للأمة العربية فإنها لا تكاد تعرف شيئا مما تفوقت فيه الأمم الأخرى إلا الفصاحة والبيان والبلاغة، فكان الإعجاز البياني وجه من وجوه الإعجاز القرآني الأخرى التي تتلاءم مع الموضوع والوسيلة والهدف، فقد نزل القرآن الكريم على محمد صلى الله عليه وسلم وسط قوم يمجدون الكلمة ويخضعون لسحر البيان و لم تعرف أمة من الأمم كالعرب في تفوقها في فنون الكلام والفصاحة والبيان ،فجاءهم القرآن بكلام لا عهد لهم به ولم يسمعوا له مثيلا من قبل ، وأكثر من ذلك فقد تحداهم أن يؤلفوا كلاما يجاريه في الفصاحة و البيان والبلاغة ، قال تعالى متحديا لهم: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: 38]، فرد الحقائق الواقعة بمجرد القول لا يؤثر فيها و إنما المطلوب دليل ملموس يؤكد الادعاء ببطلان تلك الحقائق، وهذه الآية إلزام بأن يأتوا بسورة مثله إن كان مفترى -كما يزعمون-، فقد أمره الله سبحانه أن يتحداهم حتى يظهر عجزهم ويتبين ضعفهم فقال: قل فأتوا بسورة مثله أي: إن كان الأمر كما تزعمون من أن محمدا افتراه، فأتوا أنتم على جهة الافتراء بسورة مثله في البلاغة، وجودة الصناعة، فأنتم مثله في معرفة لغة العرب، وفصاحة الألسن، وبلاغة الكلام وادعوا بمظاهريكم ومعاونيكم من استطعتم دعاءه والاستعانة به من قبائل العرب، ومن آلهتكم التي تجعلونهم شركاء لله[25].

والتحدي في هذه الآية وقع بجهتي الإعجاز اللتين في القرآن: إحداهما النظم والرصف والإيجاز والجزالة، كل ذلك في التعريف بالحقائق، والأخرى المعاني من الغيب لما مضى ولما يستقبل، وحين تحداهم بعشر سور مفتريات إنما تحداهم بالنظم وحده[26]... وآيات التحدي في القرآن الكريم جاءت على وجوه: **أحدها**: قوله: ﴿فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى﴾ [القصص: 49]، و**ثانيها**: قوله: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88]، و**ثالثها**: قوله: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [هود: 13] و**رابعها**: قوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: 23][27].

فجعل عجزهم علماً للرسالة، فلو قدروا ما أقصروا، وبذلوا أرواحهم في إطفاء نوره وتوهين أمره، فلما رأيناهم تارة يقولون: ﴿لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾، وتارة يقولون: ﴿لو نشاء لقلنا مثل هذا﴾، وتارة يصفونه بأنه: ﴿أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾، وتارة يقولون: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾، وتارة يقولون: ﴿ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ﴾. كل ذلك عجزاً عن الإتيان بمثله، علمنا قصورهم عنه، ومحال أن يقال: إنه عورض فلم ينقل، فالنفوس مهتزة لنقل ما دق وجل، وقد رأينا كتباً كثيراً صنفت في الطعن على الإسلام قد نقلت وتدوولت[28].

فالتحدي البياني في القرآن الكريم كان موجها لمن هم أهل لذلك وموضوعه من جنس ما يتفوقون فيه عن غيرهم من الأمم ولا ينافسهم عليه أحد، مع امتلاكهم للوسائل التي تساعدهم من الألفاظ والمعاني والنظم، ولذلك كانت (المنازلة) متكافئة بل إن الكفة كانت تميل لغير النبي الأمي الذي يستمد قوة التحدي من الله الذي أرسله بوحي منه وذلك للدلالة على صدقه، على أساس أن محاولات التفنيد والدحض باءت بالفشل مع أنها داخلة في مجال الإمكان باعتبار أن القرآن عربي اللسان وحروفه وكلماته هي من جنس كلام العرب، فالتحدي البياني مؤسس منهجيا وعلميا لأن الغلبة والتفوق لم تكن نتيجة قهر وإلزام ،ولكن نتيجة نزال ومبارزة متكافئة في الوسائل والعُدد. فثبت بالمنهج العلمي حقيقة هذا التحدي الإعجازي البياني.

ثانيا: التحدي الغيبي

يرى جمهور العلماء أن التحدي في القرآن الكريم إنما وقع للعرب من جهة البيان والفصاحة والنظم وليس من جهة إعجازه الغيبي والعلمي والتشريعي أو العددي وغيره، ومع وجاهة هذا الرأي فهو لا يمنع وقوع التحديات الأخرى ضمنيا للعرب ولغيرهم من الأمم في كل زمان ومكان لأنهم جميعا مخاطبون بالقرآن ، ولأن المعجزات والتحديات في القرآن مستمرة إلى يوم القيامة ، ومن ذلك التحدي بالإعجاز الغيبي لأن الغرض يبقى دائما هو الاستدلال والبرهنة على صدق الرسول وما جاء به من ربه، ولقد أخبر القرآن الكريم بأحداث وقعت قبل نزوله، وأحداث مستقبلية ستقع أثناء نزوله، وأخرى بعد انقطاع الوحي مما يتعلق بظهور الآيات المستقبلية في الحياة الدنيا ،ثم ما سيقع بعد هذه الحياة من أحداث القيامة واليوم الآخر ،وقبل كل ذلك أشراطها وعلاماتها الصغرى والكبرى، ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [هود: 49].

ومن نماذج هذا التحدي إخبار القرآن الكريم بهزيمة الفرس بعد تغلبهم على الروم في تلك الواقعة الموثقة تاريخيا[29]، قال تعالى: ﴿الم (1) غُلِبَتِ الرُّومُ (2) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (3) فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ (4) بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ

وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (5)﴾ [الروم: 1-5]، " فقد أخبر عن غلبة ستكون وستحدث لا عن غلبة قد كانت، ومثل هذا لا يدركه البشر ولا يستفاد منهم، إذ لا يبلغه علم البشر ولا يدرك بالقياس بالسابق من الأمور، فإذا كان على ما أخبر دل أنه بالله عَلِم ذلك، وبوحيٍ منه إليه عرف ذلك"[30]، وقد وجد المشركون في هذا التحدي فرصة ذهبية للدحض والتفنيد، ولما بلغ خبر انتصار الفرس إلى مكة شق ذلك على النبي ﷺ والمسلمين، لأن فارس مجوس لا كتاب لهم والروم أهل الكتاب، وفرح المشركون وشمتوا وقالوا: قد ظهر إخواننا على إخوانكم، ولنظهرنّ نحن عليكم ، فقال لهم أبو بكر رضى الله عنه :لا يقرّر الله أعينكم، فوالله لتظهرنّ الروم على فارس بعد بضع سنين، فقال له أبى بن خلف: كذبت يا أبا فصيل، اجعل بيننا أجلًا أناحبك علي، والمناحبة: المراهنة، فناحبه على عشر قلائص من كل واحد منهما، وجعلا الأجل ثلاث سنين، فأخبر أبو بكر رضى الله عنه رسول الله ﷺ فقال: البضع ما بين الثلاث إلى التسع، فزايده في الخطر ومادّه في الأجل. فجعلاها مائة قلوصٍ إلى تسع سنين. ومات أبىّ من جرح رسول الله له في غزوة أحد، وظهرت الروم على فارس يوم الحديبية، وذلك عند رأس سبع سنين[31].

ومن نماذج هذا التحدي تأكيد القرآن الكريم على أن المسلمين سيدخلون المسجد الحرام فاتحين بعد صلح الحديبية على الرغم من سيطرة المشركين على مكة ومنعهم للصحابة من أداء العمرة، قال تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: 27].

وقد أخبر الله رسوله أنهم سيدخلونه حتما، والتأكيد مع الاستثناء كان على جهة تنبيههم إلى التأدب بتقديم المشيئة في خطابهم، وقيل: يرجع تقديم المشيئة إلى دخول كلهم أو دخول بعضهم فإن الدخول كان بعد أكثر من سنة، ومات منهم قوم[32].

وكان رسول الله ﷺ يقول أصحابه: ستأتون البيت وتطوفون به آمنين محلِّقين رؤوسكم ومقصرين لا تَخافون، بناءً على رؤيا حقٍّ أراه الله إيَّاها، وظن المسلمون حين خرجوا في ذي القعدة من السنة السادسة للهجرة لأداء العمرة سائقين معهم الهدي، أنَّ ذلك هو وقت تَحقيق الوعد، إلا أنهم تحللوا يومئذ في الحديبية، ورجعوا دون أن يعتمروا، بعد التوقيع على صُلح مع المشركين الذي جاء على غير ما يسُرُّ الصحابة، وكان في هذه الحادثة فرصة للمنافقين للتفنيد والدحض فقالوا استهزاء: "ما دخلنا ولا حلقنا"[33]، لكن الله جعل هذا الصلح مقدمة للفتح المبين، الذي بشرت سورة الفتح بوقوعه والتي نزلت على رسول الله ﷺ وهم في طريق العودة من الحديبية إلى المدينة، ثم تحقق فتح مكة بعدها في السنة الثامنة من الهجرة.

لقد تبين في كل من سورتي الروم والفتح أن هذا الإعجاز الغيبي تحقق بطريقة منهجية علمية وذلك بعدما توفرت للمخالفين من المنافقين والمشركين فرصة لمحاولة دحضه وتفنيده ولكنها فشلت في آخر المطاف وثبت صدق الرسول فيما أخبر به عن ربه في هذين النموذجين خصوصا، وسيتحقق تبعا لذلك كل ما أخبر به من أحداث مستقبلية سواء ما تعلق بالأمور الدنيوية أو أمور الآخرة عموما، فمن صدَقَنا من قبل ومن بعد في الدنيا، فمن العقل والمنطق والشرع أن نصدقه أيضا فيما بعد البعد من الغيبيات وأحوال يوم القيامة.

ثالثا: التحدي العلمي

تمكن المسلمون قبل هذا الانفجار المعلوماتي والتكنولوجي من معرفة حقائق علمية إيمانية وردت في نصوص الوحي الإلهي ووصفها المفسرون باستعمال الأداة اللغوية وما توافر من نصوص شرعية أخرى، ثم بما كسبوا من معارف علمية أو تجارب متداولة بسيطة، بينما لم يتمكن الإنسان المعاصر البعيد عن هدي القرآن والسنة من معرفة نفس تلك الحقائق إلا بعد أن بذل جهدا كبيرا في البحث والاكتشاف مع ما يتطلب ذلك من تفكير عميق وإنفاق للأموال والأوقات، لقد عرف المسلمون منذ عصر التنزيل مراحل تطور الجنين في بطن أمه بألفاظ دقيقة يعبر كل منها عن مرحلة معينة في تسلسل خلقي بديع سيما تلك المرحلة التي لا يمكن ملاحظتها بالعين المجردة وهي مرحلة الانقسام الخلوي وتكَوُّن الخلايا الأولى للنسيج البشري أو ما يعرف بالخلايا الجذعية، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (12) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (14)﴾ [المؤمنون: 12-14]، ولم يزد علماء العصر على ذلك شيئاً رغم الجهود المضنية التي بذلوها وما أجروه من تجارب وتشريحات مجهرية تيقنوا على إثرها بأن القرآن قد سبقهم وأنه لا يمكن عقلا أن يصدر مثل هذا الكلام إلا من الخالق الذي خلق الإنسان[34].

وأيضا فقد عرف المسلمون عامتهم وخاصتهم من خلال قراءة القرآن وتدبره ما لا يعرفه اليوم إلا العلماء والمتخصصون في مراكز البحث والدوائر الأكاديمية، من مثل أن السماء مبنية، ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا (27) رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا (28) وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا (29)﴾ [النازعات: 27-29]، وأنها باعتبارها بناءً فلها أعمدة غير مرئية ﴿بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [الرعد: 2]، وأنها نسيج محبوك ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾ [الذاريات: 7]، وأن لها سقفا... ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء: 32]، وأنها ذات أبواب ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ (14) لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ (15)﴾ [الحجر: 14-15]، فكل الأوصاف السابقة التي تكون في الأبنية أطلقها القرآن على السماء ولذلك استخدم علماء الكون نفس المعاني والمصطلحات التي ذكرها القرآن بعد أن كان اعتقادهم بإن السماء فراغ وفضاء، فعادوا إلى تسميتها بالبناء الكوني أو النسيج الكونى[35].

وغير هذا كثير مما يتلى من آيات القرآن الكريم يوميا في بيوت المسلمين وفي مساجدهم وفي أي مكان يوجدون فيه، وإذا كان المنكِر لهذه الحقائق الإيمانية في ريب منها فما عليه إلا تفنيدها،غير أن علماء الكون تحققوا من صحتها سواء بقصد أو بغير قصد - وهو الغالب في أبحاثهم واكتشافاتهم- حيث تبين أن تلك الحقائق الإيمانية هي حقائق علمية أيضا ،وأن الإيمان الصحيح لا يتعارض مع المنهج العلمي والعلم الأصيل.

الخاتمة

تبين من خلال هذا البحث أن الإشكال الذي يطرح بين العلم وبين الإعجاز والتحدي في القرآن الكريم ليس حقيقيا وأن المنهج العلمي نفسه تكفل بذلك، فالقرآن كتاب يمتزج فيه العلم بالإيمان ويتكامل فيه عالم الشهادة بعالم الغيب، بل يؤكد أيضا على قصور العلم البشري أمام الوحي الإلهي وذلك عن طريق التجربة والبرهان المادي الذي ينتهجه العلماء أنفسهم ، وتبين أيضا أن استناد الإلحاد المعاصر

على المنهج العلمي لا أساس له إلا بعض العلوم الزائفة التي اتخذها قاعدة إيديولوجية في محاولة فاشلة للحفاظ على خلفية يجتمع حولها أنصاره، ولقد سبق القرآن الكريم فلاسفة العصر في اشتراطهم - زيادة على التحقق- أن تكون النظرية العلمية قابلة للتفنيد والدحض، وهذا الشرط هو الذي ساهم في فضح بعض النظريات التي كانت تنتسب إلى المنهج العلمي وصنفها في إطار العلوم الزائفة مثل نظرية التطور وبعض نظريات العلوم الكونية في حين أثبتت هذه المنهجية الجديدة صحة نظريات علمية أخرى عن طريق محاولة تفنيدها بالتجربة ولكنها صمدت، وتظهر هذه المنهجية جلية في القرآن الكريم من خلال عرض بعض النماذج في قضايا مختلفة حول التحدي بالإعجاز في مجالات البيان والغيب والعلم التجريبي والكوني والتي أكدت على أن الحقائق الإيمانية هي أيضا حقائق علمية، والله هو الموفق إلى سواء السراط.

قائمة المصادر والمراجع

1- الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، أبو عبد الله محمد شمس الدين القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1964م.

2- الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن علي الآمدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1983م.

3- المحصول، فخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988م.

4- الفروق في اللغة، أبو هلال العسكري، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 4، 1980م.

5- كارل بوبر مائة عام من التنوير، عادل مصطفى، مؤسسة هنداوي، سي آر سي، المملكة المتحدة،2017م.

6- لطائف الإشارات، (تفسير القشيري)، عبد الكريم القشيري، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3.

7- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1422هـ.

8- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، محمد بن عمر الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3.

9- تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق ودراسة: د. محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب، جامعة طنطا، ط 1، 1420هـ.

10- تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، أبو منصور الماتريدي، تحقيق: د/ مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1426هـ.

11- الكشاف، محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 1987.

12- تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)، محمد بن محمد العمادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 2، 1990.

مراجع إلكترونية:

https://www.alukah.net/sharia/0/72987

https://quran-m.com/

https://ar.wikipedia.org/wiki/

الهوامش:

[1]- شرح لمعة الاعتقاد لابن قدامة المقدسي، محمد صالح العثيمين، الدار السلفية، الجزائر، ط 1، ص 14.
[2]- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، ط 1، 1422هـ، 24/1.
[3]- التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 159/17.
[4]- تفسير القرطبي، 94/2.
[5]- المرجع نفسه، 44/4.
[6]- تفسير أبي السعود، 287/6.
[7]- تفسير القرطبي، 115/7.
[8]- المرجع نفسه، 266/15.
[9]- المرجع نفسه، 336/15.
[10]- تفسير أبي السعود، 287/7.
[11]- الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن علي الآمدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1983، 15/1.
[12]- المحصول، فخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988، 13/1.
[13]- الفروق في اللغة، أبو هلال العسكري، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 4، 1980، ص 73.
[14]- الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: "بني الإسلام على خمس"، المكتبة الإسلامية، إستانبول، تركيا، رقم1، 8/1.
[15]- المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد الغزالي، دار الفكر، ط 2، 1980، ص 40.
[16]- كارل بوبر مائة عام من التنوير، عادل مصطفى، مؤسسة هنداوي، سي آر سي، المملكة المتحدة، 2017، ص 11.
[17]- انظر: كارل بوبر مائة عام من التنوير، (مرجع سابق)، ص 23- 24.
[18]- انظر: المرجع السابق.
[19]- التشكيك في العلوم الإنسانية الغربية الحديثة سواء في مناهجها أو في موضوعها أو في أهدافها يجعلنا نشكك منهجيا أيضا حتى في علومه التجريبية ولذلك يتوجب على الدوائر العلمية المتخصصة العمل على إعادة التجارب الكبرى للعلوم الحديثة عامة والتجريبية خاصة لكي نتأكد من نتائجها بأنفسنا ونخرج بذلك من ربقة التقليد الأعمى لكل الطروحات الوافدة من الغرب.
[20]- الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، ط 2، 1964، 93/10.
[21]- لطائف الإشارات، (تفسير القشيري)، عبد الكريم القشيري، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 3، 396/3.
[22]- ولد في أكسفورد، إنجلترا (8 يناير 1942 - وتوفي في كامبردج يوم 14 مارس 2018).
[23]- فيزيائي أمريكي ملحد ولد في مدينة شيكاغو الأمريكية سنة:1954م
[24]- انظر: الجاذبية أم الإله، مصطفى نصر قديح، اطلع عليه: 28 ديسمبر 2023م.
https://www.alukah.net/sharia/0/72987
[25]- انظر: الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، أبو عبد الله محمد شمس الدين القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1384هـ - 1964م، 344/8.
[26]- انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1422ه، 120/3.

[27]- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، محمد بن عمر الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 349/2.

[28]- تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق ودراسة: د. محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب، جامعة طنطا، ط 1، 1420هـ، 43/1.

[29]- الحرب الساسانية البيزنطية (الروم الشرقيون) [628/602م]، في هذه الفترة توالت انتصارات الفرس على الروم فاحتلوا الكثير من بلاد الشام ومصر والعديد من الجزر في بحر إيجة وأجزاء من الأناضول، وكاد الفرس أن يقضوا على حكم الروم لولا صعود الإمبراطور هرقل سنة: 610م حيث استعاد زمام المبادة من الفرس في العديد من المعارك آخرها تلك المذكورة في سورة الروم. وهي معركة (نينوى) بالعراق سنة: 627م على قول، وأما القرآن فيشير إلى تحديد المكان بقوله: **في أدنى الأرض**، والأدنى لغة يأتي بمعنى: الأقرب والأقل والأصغر، وهو ما يتطابق مع أرض الشام وبالتحديد: غور الأردن، فهو أقرب بلاد العرب إلى الروم، وأقلها انخفاضا عن مستوى سطح البحر، إضافة صغر مساحته. انظر: https://ar.wikipedia.org/wiki/ الحرب الساسانية البيزنطية، تفسير الزمخشري، 466/3-467.

[30]- تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، أبو منصور الماتريدي، تحقيق: د/ مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1426هـ، 249/8.

[31]- انظر: تفسير الزمخشري، ووصل خبر هذه المعركة إلى المسلمين عام 628هـ بعد أن انصرفوا من مكة عاقدين صلح الحديبية، 466/3-467.

[32]- انظر: لطائف الإشارات (تفسير القشيري)، 432/3.

[33]- مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)، 86/28.

[34]- القرآن مرجع لتصحيح المعلومات سواء العلمية أو التاريخية أو غيرها وليس العكس باعتبار أن جهد الإنسان المعرفي والعلمي نسبي وعرضة للخطأ، فتفسير القرآن الكريم يستأنس بهذه العلوم أو يوظفها للمناظرة والجدل مع المخالفين ولا يعتبرها أدلة قطعية، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [النمل: 76]، فهذا القرآن يبين لهم الحكم في أكثر ما يختلفون، أو يبين لهم الحق في أكثر ما يختلفون فيه، بمعنى يصحح ويرجح لهم رواياتهم المتعارضة، انظر: تفسير الماتريدي، 134/8.

[35]- انظر: السماء المبنية والأعمدة المخفية، د/أحمد سنان الكامل، https://quran-m.com/ اطلع عليه في: 13 جانفي 2024م.

مجلة الإحياء، المجلد 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 81-100
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

منهج القرآن الكريم في التأثير على الجمهور
سورة يوسف أنموذجا

The methode of the holy Qur'an in influencing the public, Surat Yousef as a model

طالب دكتوراه موعاد برجيحان[1] **المشرف: أ.د/ علي خضرّه**
Mouad BORDJIHANE **Ali KHEDOURAH**
جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي
Bordjihane-mouad@univ-eloued.dz Ali.khedourah@gmail.com
إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية، معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي (الجزائر)

تاريخ الإرسال: 2023/05/11 تاريخ القبول: 2024/01/31

الملخص:
تضمن البحث بيان منهج القرآن الكريم في التأثير على الجمهور، سورة يوسف أنموذجا؛ نبيّن فيه بمعونة الله وتوفيقه معرفة التأثير القرآني على جمهور الدعوة والأثر الذي يتركه فيهم من حلّ لمشاكلهم، وتفريج لهمومهم، وكشف للأزمات المحدثة المتجددة والمتعلقة بالمتغيرات الدولية المعاصرة، والتي أثّرت على شعوب العالم عامة وعلى أبناء الأمة الإسلامية خاصة، حيث نجعل من القرآن سد حصين ومنيع نرد به الكيد العدائي، والهجوم الشرس على الإسلام ومعتنقيه، وهذا الجهد أبرز فيه الآليات التأثيرية على الجمهور، والمنهج الذي اتبعه القرآن في التعامل معه، وأعرض فيه آيات قرآنية من سورة يوسف كنموذج لتتضح الصورة كاملة، وتصل الرسالة مفهومة.
وقد سرت في هذا البحث على خطة متمثلة في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة فيها نتائج وتوصيات.
الكلمات المفتاحية: المنهج؛ القرآن؛ الجمهور؛ التأثير؛ سورة يوسف

Abstract:
The research included an explanation of the approach of the Holy Qur'an in influencing the public, Surat Yusuf as a model. To know the Qur'anic influence on the audience of the call and the impact it leaves on them in terms of solving their problems, relieving their concerns, and revealing the emerging and renewed crises related to contemporary international changes, which affected the peoples of the world in general and the sons of the Islamic nation in particular, whereby we make the Qur'an a fortified and impenetrable dam with which we respond to the hostile plot, And the fierce attack on Islam and its adherents, and this effort highlighted the mechanisms of influence on the public, and the approach that the Qur'an followed in dealing with it, and I presented in it Qur'anic verses from Surat Yusuf as a model for the full picture to be clear, and the message to be understood.
In this research, I followed a plan represented by an introduction, three topics, and a conclusion containing the results and recommendations of the research.
Key words: method; Qur'an; public; influence; surat yusuf.

[1]- المرسل المؤلف.

مقدّمة:

الحمد لله الذي أنزل القرآن وجعله شفاء للأرواح، منه تقشعر جلود الذين يخشون ربهم، ثم تلين قلوبهم وجلودهم إلى امتثال أوامره، واجتناب نواهيه فقال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الزمر:23]، والصلاة والسلام على نبينا محمد الذي بعثه الله تعالى بهذا القرآن فهدى به من الضلالة، وفتح به قلوبا غلفا، وأعينا عميا، وأذانا صمّا، وبعد:

فإنه من الأهمية بمكان معرفة آليات التأثير التي يوظفها القرآن الكريم في تعامله مع جمهور المدعوين، ولا يتم ذلك للمشتغلين بالبحث في كتاب الله تعالى إلا بفهم المنهج الذي رسمته آياته وهندستها الدعوية في إمالة الجمهور والتعامل معه، والتأثير فيه مهما اختلفت ألسنته، وتباعدت أوطانه، وتعددت أذواقه، وقد تنوعت الدراسات حول القرآن الكريم محاولة بيان معانيه، واستخراج لآلئه، فمن باحث في أحكامه، إلى باحث في حكمه، إلى باحث في تعاليمه المتعددة، ولا غرابة في ذلك فالقرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان وحال، وفيه نبأنا، ونبأ من قبلنا ونبأ من بعدنا، وقد أحببت أن أسهم مع هؤلاء الفضلاء الذين خدموا كتاب الله تعالى، فأتى هذا البحث حول منهج القرآن الكريم في التأثير على الجمهور سورة يوسف أنموذجا، فهي تشتمل على كثير من العظات والعبر ودروس حياة مفيدة للفرد، والأسرة، والمجتمع، وحتى لنظام الحكم والسياسة، إذا عملت بها جماهير الأمة الإسلامية وثقت بنفسها، وقنعت بما هي فيها من نعيم القرآن، واستغنت به عن غيره من ما قذفت به بحار فتن تلاطمت أمواج شبهها برمي زبد كله هجوم شرس على القرآن والسنة والمبعوث بهما نبينا محمد ﷺ مما تشهر له وسائل الإعلام والاتصال الحديثة التي يسيطر على أغلبها أناس همهم استقطاب الجمهور لزرع أفكارهم فيه، وخدمة أهدافهم الشخصية وإمرارها عبر بوابته، وذلك من خلال التأثير فيهم بأساليب وتقنيات تجعلهم سجناء هوى وعبيد شهوة باسم الحرية، ومتخلفين أخلاقيا باسم الحضارة والمدنية، بينما يزرع القرآن في أتباعه خصال الشفافية والمصداقية والموضوعية والحب للغير ما تحب النفوس لنفسها، بلا استغلال للآخر، أو تكليفه ما ليس في وسعه، هذا وغيره من نعم القرآن التي لا تعد ولا تحصى، هو ما يدعو إليه القرآن ليبني إنسانية تحقق حسن معاشها في الدنيا وحسن معادها في الآخرة، ويعد تأثر النفوس جبلّة فطر الله الناس عليها، فإذا استغلناها أحسن استغلال أثمر لنا جمهورا له مبادئ راسخة ثابتة كالجبال لا تزلزله رياح متغيرات العصور مهما عصفت بالخرافات والفتن والشبهات، وأنتج لنا حضارة حقيقة لا وهمية، وراقية لا ورقية، حضارة راشدة دستورها القرآن الكريم الذي تأثر به الجن وشهدوا بهدايته إلى صراط الله المستقيم، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ (29) قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأحقاف:29-30] ولو نزل على جماد كالجبال لتصدعت من شدة التأثر به قال تعالى: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر:21] وأمة الإسلام تملك من القدرات والمؤهلات المختلفة ما يجعلها قادرة لقيادة البشرية في عصرنا كما قادتها في القرون الثلاثة الأولى المفضلة التي اعتمدت القرآن كمنهج للحياة ووسيلة للتأثير.

أ- إشكالية البحث:

مما لا يختلف فيه عاقلان أنّ الحياة المعاصرة تغيّر شكلها بالنظر إلى الماضي، فأصبح كل من يستطيع أن يدعو إلى فكره ومنهجه يوظف وسائله سواء المالية، أو الإعلامية، أو السياسية، أو غيرها

لغرض استقطاب الجمهور وتخصيب أرضية جماعته والمنتسبين إلى مؤسسته، ولو على حساب اختراق المعتقدات، ومحو العادات، التي تخص الأمم والمجتمعات؛ خاصة تلك التي أطلق عليها أنها متخلفة أو سموّها بالعالم الثالث، وبالأخص الدول المسلمة، أو الأقليات المسلمة في الدول غير المسلمة، التي شجعوا فيها الجهل، والشبهات، والشكوك حول الإسلام، ورسموا صورة للمنهج الإسلامي القرآني الرباني على أنه لا يصلح للحياة المعاصرة، وأنّ أحكامه فيها الوحشية، ونسبوا إليه الإرهاب والعنف، مستغلين في ذلك ممارسات بعض العاميّين، أو المنتسبين إلى العلم الذين يحسبون أنهم يحسنون صنعا للإسلام وهم في الحقيقة يسيئون إليه، وأثّر ذلك على غير المسلمين، وحتى في بعض ضعاف النفوس من أبناء الأمة الإسلامية، والمسلمون الصادقون المخلصون أينما كانوا على سطح هذه البسيطة يعتقدون في الإسلام ومصدريه الأساسين لتعاليمه - القرآن والسنة- خلاف ذلك؛ فكان لزاما الغوص في آيات القرآن الكريم لاستخراج لآلئ المنهج القرآني، وسقي بذرة حياة التأثير في الجمهور من خلال القرآن الكريم؛ سواء في ضعاف النفوس من المسلمين الذين سلخهم فكر غيرهم، أو غير المسلمين الذين يرون الإسلام بمصدريه ورسوله رؤية خاطئة صنعها في أذهانهم حسّاد مرجفون ذكرنا بعض مخططاتهم آنفا، وهذا ما يدفعنا إلى الإجابة على هذا التساؤل: ما مدى تأثير القرآن الكريم بمنهجه في الجمهور؟ وقد اخترت في بحثي للإجابة على هذا التساؤل سورة يوسف – عليه السلام- أنموذجا لما فيها من تأثير عجيب في النفوس، وتسلسل محكم في الأحداث، يعيشها متدبر تلاوتها بقلبه وجوارحه.

ب- أهمية الدراسة:

كم هو مهم الاهتمام بمثل هذه الدراسات التي لها صلة وثيقة بالمكلف وخاصة في هذا الزمان الذي تتجدد فيه الحياة في ظل المتغيرات الدولية المعاصرة التي تستهدف الجماهير لنصرة مذاهب من وهو وراء الستار، ونشر أفكار تنفذ إلى الأعماق وتسكن الوجدان، فكان لزاما على الدعاة إلى الله سواء علماء أو باحثين أو مثقفين معرفة كيفية التأثير في الجمهور واستقطابه إلى رحمة الإسلام وسعته وعدله.

ج- **الدراسات السابقة:**

حسب ما بحثت وفي حدود ما توصل إليه علمي لم أجد دراسة سابقة بمثل هذا العنوان، وكل ما وجدت دراسات لبعض الباحثين متعلقة بالإعجاز التأثيري، أما كدراسة لآليات التأثير ومنهج القرآن في التعامل مع جمهور الدعوة من خلال هذه الآليات التي سأذكرها في هذا البحث في سورة يوسف كنموذج فلم أقف على شيء من ذلك.

د- أهداف البحث:

تكمن أهداف البحث في الآتي:

1- بيان صلاحية المنهج القرآني لكل زمان ومكان وحال من خلال سورة واحدة فيه، وما بالك كل سور القرآن الكريم.

2- إبراز التأثير العجيب في نفوس من يتدبّر القرآن الكريم ويتلوه حقّ تلاوته.

3- توجيه رسالة نفسية تأثيرية حضارية إنسانية من خلال سورة يوسف -عليه السلام- إلى أولئك المخدوعين من البشر الذين يظنون بأن الانتقال من الشقاوة إلى السعادة، ومن الذّل إلى العزّة والكرامة يكون بالابتعاد عن منهج القرآن الكريم.

هـ- منهج البحث:

المنهج المتبع في دراسة هذا البحث هو المنهج الوصفي الاستنباطي؛ الوصفي لكونه الأنسب لسرد أحداث ووقائع من سورة يوسف، ثم الاستنباطي حيث قمت بقراءة آيات سورة يوسف وأحاديث نبوية ذات علاقة بموضوع الدراسة وفهمها؛ لتحديد آليات التأثير المستنبطة من الأدلة واستخراجها، محاولا استنباط أفكار تبني هذا الموضوع وتخدمه.

و- خطة البحث:

وقد سرت فيه على خطة تتكون من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة يليها قائمة المصادر والمراجع.

المقدمة وتحتوي على: تمهيد للموضوع، وإشكالية الموضوع، وأهداف الموضوع، ومنهج البحث فيه.

المبحث الأول: بيان معاني المصطلحات المتعلقة بالبحث.

المبحث الثاني: آليات ومنهج القرآن الكريم في التأثير على الجمهور من خلال سورة يوسف.

المبحث الثالث: نماذج من سورة يوسف في آليات التأثير على الجمهور.

الخاتمة وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

المطلب الأول: التعريف بالمنهج

المنهج لغة: يطلق ويراد به الطريق المستقيم الواضح البيّن، جاء في لسان العرب: وأنهج الطريق: وضح واستبان، وصار نهجا واضحا بيّنا؛ قال يزيد بن الخذّاق العبدي: ولقد أضاء لك الطريق، وأنهجت سبل المكارم، والهدى تعدي.

والمنهاج: الطريق الواضح، واستنهج الطريق: صار نهجا...أي واضحة بيّنة [1]

المنهج اصطلاحا: تنوعت تعريفات العلماء للمنهج بين القدامى والمعاصرين فعرّفه من القدامى على معنى المدلول اللغوي للكلمة ابن جرير الطبري فقال: أن أصل المنهاج الطريق البيّن الواضح[2]. وكذلك ابن كثير قال: أما المنهاج فهو الطريق الواضح[3]، وبنفس التعريف عرّفه من المعاصرين وهبة الزحيلي فقال: ومنهاجا طريقا واضحا[4].

وعرّفه بمعناه العام عبد الفتاح الخالدي فقال: الخطة العلمية الموضوعية المحددّة المرسومة الدقيقة التي يتعرف عليها الباحث أو الدارس ويقف على قواعدها وأسسها، ويلتزم بها، لتكون دراسته علميّة منهجيّة موضوعيّة صحيحة[5].

وأما تعريفه بالمعنى الخاص فلا فرق بينه وبين التعريف العام عند المشتغلين بالدراسات القرآنيّة إلا في مجال البحث؛ فيدور على معنى الطريقة، والخطة والأسس المنهجية المرسومة لبلوغ الهدف المنشود.

فعرّف أبو الفتح البيانوني مناهج الدعوة بقوله: نظم الدعوة، وخططها المرسومة لها[6].

وعليه فيمكن القول بأن المنهج في بحثنا هذا نعني به: الطريق البيّن الواضح، والطريقة المستقيمة المرسومة من طرف القرآن الكريم للتأثير في جمهور المدعوين واستمالة قلوبهم إلى الإسلام من خلال آياته، وقد اخترت سورة يوسف - عليه السلام- أنموذجا.

المطلب الثاني: مفهوم التأثير

المقصود بالتأثير في اللغة: إبقاء الأثر في الشيء، وأثّر في الشيء: ترك فيه أثرا[7].

قال ابن نباتة المصري:

قد أثرت ما يسرّ الدّين أحرفها ... وللحروف كما قد قيل تأثير[8]

فإذا كان التأثير مأخوذ في اللغة من الأثر الذي يدل على علامة الشـــيء فإنه بهذا المعنى جاء في القرآن الكريم في أكثر من موضع كقوله تعالى: ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ [الفتح: 29]، وفي تفسيرها قال الطبري - رحمه الله-: قال أبو جعفر: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب: أن يقال: إن الله عز وجل أخبر نبيَّه ﷺ أنه يعرفهم بعلاماتهم وآثار الحاجة فيهم، وإنما كان النبيُّ ﷺ يدرك تلك العلامات والآثار منهم عند المشاهدة بالعيان، فيعرفُهم وأصحابه بها، كما يُدرك المريضُ فيعلم أنه مريض بالمعاينة[9].

المقصود بالتأثير في هذا البحث: القوة التي يملكها القرآن الكريم في تواصله مع جمهور المخاطبين، وما يحدثه ويبقيه من أثر في نفوسهم وسلوكهم وتوجيهاتهم، مهما اختلفت أصنافهم، ومستوياتهم بدءا بالعالم والجاهل، في العرب والعجم، والإنس والجن، في كل زمان ومكان وحال، فالقرآن الكريم يوظف آليات تأثيرية يدعو بها جمهور المدعوين إلى الحق، ويوضحه لهم، ويبرهن عليه بما يكون سببا في الاستجابة له والاطمئنان إليه؛ ليصحّح معتقدا فاسدا، أو سلوكا خاطئا، أو كلاما معيبا، أو يأتي بتشريع يناسب الحاضر والمستقبل على خلاف ما كان عليه من سبق من الأمم؛ لأخذ العلم، أو الاعتبار، أو التدافع، أو التحمّل، وبيان طريقة تأثير كل آلية في الآلية الأخرى وتأثرها به، وهذا ما سنوضحه بعون الله في هذا البحث، فكل ما في كتاب الله تبارك وتعالى من توجيه وتبصير للقلوب يقوم على التأثير لا على الإكراه، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256]، والتأثير حاضر في القرآن الكريم بمعانيه المتعددة في مواضع كثيرة والتي منها بمعنى السيطرة على النفس في قول إخوة يوسف من أبيه وهم يصيفون فارق الحب بينهم وبين يوسف –عليه السلام- وأخيه من طرف أبيهم يعقوب -عليه السلام- قال تعالى: ﴿إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [يوسف:8]، جاء في تفسير هذه الآية : سيطر الشيطان على نفوسهم، فحرّك الحسد إلى أقصى غايته فابتدءوا تدبيرهم[10]، ويقول سيد قطب في تفسيره لهذه الآية: إذ يؤثر غلاما وصبيا صغيرين على مجموعة الرجال النافعين الدّافعين[11].

وسورة يوسف نموذج لفهم آليات التأثير المتنوعة والتي لها رابطة قوية ببنية الإنسان إن على المستوى البدني، أو العقلي، أو الوجداني، أو السلوكي، كما تبيّن تفاعل هذه المستويات فيما بينها، وما الكيد، والرمي في البئر، والادعاء، والبكاء، والقلق، والوحشة، والابتهاج، والابتلاء، والانقياد للحق في النهاية إلا برهانا بيّنا على ذلك.

المبحث الثاني: آليات ومنهج القرآن الكريم في التأثير على الجمهور من خلال سورة يوسف -عليه السلام-

المطلب الأول: آليات التأثير على الجمهور من خلال سورة يوسف - عليه السلام-

جعل الله تبارك وتعالى القرآن الكريم منهج حياة، وأرشدنا إلى أن نسير على هذا المنهج إذا ما أردنا التمكن في الأرض، والسعادة والفلاح والنّجاة في الأولى والآخرة، وعلى هذا فما من آلية للتأثير بها نتعلّم، أو نعتبر، أو نتفاعل أو نتفاءل، أو تدفع عنّا شرا، أو نتحمّل بها أذى وبلاء، إلا دلّنا عليها، وأخبرنا بها، كما سيتضح لنا في ما سنبحثه في سورة يوسف – عليه السلام- فيما يلي:

1- آلية التعلم والتعليم: لا يخفى على كل ذي لب وبصيرة ومنصف أنّ الإسلام دين العلم والبيان والتعقل وتنبيه الغفلة، وحسبنا دليلا على سبيل الإيجاز لا الحصر أوّل آية نزلت فيه، وخاتمة الآيات الثلاثة

الأولى في سورة يوسف حيث ختمها المولى تبارك وتعالى بقوله: ﴿الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾، وقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، وقوله: ﴿وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾، كما دعا المولى تبارك وتعالى عباده الداعين إليه بأن يدعو على البصيرة والعلم، قال تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: 108]، وحثّ النبي ﷺ على تعلم القرآن وتعليمه ففي ذلك الخيرية فقال: (خيركم من تعلم القرآن وعلمه)[12]، وأخبر كذلك ﷺ بأن العلم يفضل العبادة؛ لأنّ أثر العلم يتأثر به الغير فقال ﷺ: (لأن تغدو فتعلم آية من كتاب الله خير لك من أن تصلي مائة ركعة، ولأن تغدو فتعلم بابا من العلم عمل به أو لم يعمل خير من أن تصلي ألف ركعة)[13]، وأقصد بالعلم هنا كل ما ينتفع به البشر في دينهم وعاجلهم وآجلهم، وكل ما يحتاجون إليه لقوام دينهم ودنياهم من علوم الشرع، والطب، والفلك، والفيزياء، والكمياء، والإعلام الآلي،...إلخ من العلوم التي تنفع جمهور المجتمع المسلم، مع مراعاة الفارق بين ما يترك أثرا للفلاح عند الله من العلوم الشرعية الصحيحة، وما يضع بصمة ويكون وسيلة لتحقيق مصالح المجتمع ودفع الفساد عنه من العلوم الكونية المختلفة، وفضل التعلم والتعليم شهد له الأوائل من السلف قبل الأواخر من الخلف فقد كان أبو الدرداء ﷺ عنه يقول: ما لي أرى علماكم يذهبون، وأرى جهّالكم لا يتعلمون، إنّ معلم الخير ومتعلّمه في الأجر سواء، ولا خير في سائر الناس بعدهما[14]، ولهذا نجد أن أسرع الناس لتعليم الناس ما علمهم الله هم الأنبياء وهذا واضح جلي في يوسف -عليه السلام- في تأويل الرؤى للسجناء وملك مصر، والخطة الاقتصادية في السبع الشداد، وتعامله مع إخوته حينما مسّهم الضرّ، بعدما صار عزيزا ومكّنه الله تبارك وتعالى في الأرض بالعلم الذي علّمه إيّاه وواجه به الحياة، جاء في تفسير الظلال: "وأوتي علماً بمصائر الأحاديث أو بتأويل الرؤيا، أو بما هو أعم، من العلم بالحياة وأحوالها، ... وقد أوتي صحة الحكم وأوتي العلم - رحمة من الله- ليواجهها وينجو منها جزاء إحسانه الذي سجله الله له في قرآنه"[15]، وعليه فهذه الألية تولد الإحسان، والإحسان يؤثر في الإنسان.

2- آلية الاعتبار: اهتم القرآن الكريم بالاعتبار حيث جعله آلية الوعظ والتأثير، فجاء ذلك في عدّة مواضيع منها ما ورد في هذه السورة في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: 111]، والاعتبار هو أن يَعبُر الإنسان بِلُبِه وفكره وبصره مما يجهل إلى ما يعلم؛ ليستفيد من أحداث ووقائع وتجارب سابقة عاشها غيره من الناس حتى لا يقع في زلات وخسائر لا يحمد عقباها، جاء في تفسير الظلال أنه: "لا بد من بصر ينظر وبصيرة تتدبر، لتبرز العبرة، وتعيها القلوب، وإلا فالعبرة تمر في كل لحظة في الليل والنهار"[16]، وكان أبو الدرداء ﷺ يقول: تفكر ساعة خير من قيام ليلة[17]، فيوسف –عليه السلام- عاش كيد الكائدين، ووحشة المستوحشين في غيابات الجب، وفي كل ذلك عبرة لمن يعتبر، وأثر صدق لم يتأثر، فمن لم يعتبر بغيره اعتبر غيره به، قال البقاعي في نظم الدرر: "ولما كان في غاية الغرابة أن يفعل الإنسان في نفسه كما يفعل فيه عدوه، سبب عن ذلك قوله: {فاعتبروا} أي احملوا أنفسكم بالإمعان في التأمل في عظيم قدرة الله تعالى على أن تعبروا من ظواهر العلم في هذه القضية بما دبر الله في إخراجهم إلى بواطن الحكمة بأن لا تعدوا لكم ناصراً من الخلق ولا تعتمدوا على غير الله، فإن الاعتبار - كما قال القشيري – أحد قوانين الشرع، ومن لم يعتبر بغيره اعتبر به غيره"[18]، ولهذا كان نبينا محمد ﷺ من أشد الناس اعتبارا وتأثرا بما أنزله الله عليه من القرآن الكريم وما أودعه الله تبارك وتعالى في هذا الكون من دلائل قدرته وعظيم صنعته؛ لذا لما سئلت أم المؤمنين عائشة – رضي الله عنها- عن ما أثّر فيها من ما رأته في النبي ﷺ ساقت هذا الحديث الذي يقول فيه التابعي الجليل عطاء بن رباح: دخلت أنا وعُبيد بنُ عُميرٍ على عائشةَ

فقالت لِعبيد بنِ عُميرٍ: قد آن لك أنْ تزورَنا فقال : أقول يا أمَّه كما قال الأوَّلُ: زُر غِبًّا تزدد حُبًّا قال : فقالت: دعُونا مِن رَطانتِكم هذه قال ابن عمير : أخبِرينا بأعجَبِ شيءٍ رأَيْتِه مِن رسولِ اللهِ ﷺ قال: فسكَتَتْ ثمَّ قالت: لَمَّا كان ليلةٌ مِن اللَّيالي قال: (يا عائشةُ ذَريني أتعبَّد اللَّيلة لربِّي) قُلْت: والله إنِّي لَأُحبّ قُرْبَك وأُحِبُّ ما سرَّك قالت: فقام فتطهَّر ثمَّ قام يُصلِّي قالت : فلم يزَل يبكي حتَّى بَلَّ حجرَه قالت : ثمَّ بكى فلم يزَلْ يبكي حتَّى بَلَّ لِحيتَه قالت : ثمَّ بكى فلم يزَل يبكي حتَّى بَلَّ الأرضَ فجاء بلالٌ يُؤذِنُه بالصَّلاة فلمَّا رآه يبكي قال : يا رسول الله لِمَ تَبكي وقد غفَر الله لك ما تقدَّم وما تأخَّر ؟ قال: ﴿أفلا أكون عبدًا شكورا لقد نزَلَت علَيَّ اللَّيلة آية، ويل لِمَن قرَأها ولم يتفكَّر فيها إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [آل عمران: 190] الآية كلَّها[19]، يقول سيد قطب في مدى تأثير آيات هذه السورة :" هكذا يتجلى العنصر الإنساني في القصة، التي لم تسق لمجرد الفن، إنما سيقت للعبرة والعظة، وسيقت لتعالج قضية العقيدة والدعوة، ويرسم التعبير الفني فيها خفقات المشاعر وانتفاضات الوجدان رسماً رشيقاً رفيقاً شفيفاً، في واقعة كاملة تتناسق فيها جميع المؤثرات وجميع الواقعيات في مثل هذه النفوس، في ظل بيئتها ومؤثرات هذه البيئة كذلك"[20].

3- آلية التدافع: بدأ الصراع بين الخير والشر، والحق والباطل يوم خلق الله آدم- عليه السلام- وحسده إبليس - عليه لعنة الله- وسنة التدافع من القضايا المهمة التي ينبغي أن يهتمّ بها العقلاء الذين يشتغلون بالعلم خاصة، وكذلك المسلمين عامة الذين يسعون إلى تحقيق مآربهم المستقبلية، ويطلبون الاستقرار في حياتهم العاجلة والراحة من كل شرّ يوم يدخلون الآجلة، وإنّ الغفلة عن فقه هذه القضية يؤثر سلبا في الداعي، وجمهور الدعوة، ويُوَلّدُ نفورا ويزرع فوضى لا يدرى بعد ذلك ما المفيد وما الضار، وعليه فالاعتناء بفهم آلية التدافع وغيرها من الآليات فيه رسم لمنهج حياة سعيدة ملئها الإيمان والحب والتعاون والبذل والعطاء في دار الدنيا، ورضا الله ودخول الجنة في دار الآخرة، وأمر التدافع مخلوق في هذا الكون ولابد من حصوله، ولكن الله مع الحق لا مع الباطل قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: 251]، وقال تعالى: ﴿وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [الشورى: 24]، ومن هنا نفهم من القرآن الكريم أنّه ينقل لنا هذه الحقيقة واضحة في آيات كثيرة منها ما جاء في هذه السورة التي نحن بصدد دراستها، فيوسف -عليه السلام- رفع الله تبارك وتعالى عنه الظلم والباطل، ورد عنه المكائد في مواطن متعددة فمثلا لما أرادت امرأة العزيز أن تتهمه زورا وتلحق به ضررا هو منه بريء أيّده ربنا جل جلاله بمن شهد ببراءته ودفع عنه البهتان قال تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (26) وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ (27) فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف: 26-27-28]، وكذلك لجوء إخوة يوسف -عليه السلام- إلى عزيز مصر الذين يجهلون أُخوَّتَهم له؛ ليدفع عنهم وعن أهلهم الضّر الذي نزل بهم، لهو خير مثال عن إحقاق الحق في النهاية واضمحلال الباطل وزواله عند تَمكُّن عوامل آلية دفع الحق - ليعلو على صوت الباطل- والتي منها الصبر على الابتلاءات مع احتساب الأجر والتيقن أنّ العاقبة للمتقين قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ (88) قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ (89) قَالُوا أَإِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: 88-89-90]، وكذلك ما ألهمه الله به ليدفع عن أخيه ضر إخوته، ويأخذه للعيش في دولة هو بعيد عنها: ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 76]، وعليه فأيّما داعية يريد أن يؤثر

فيمن يدعوهم أفراد أو جمهورا في كل زمان ومكان وحال عليه أن يخطط وفق هذه الآلية ويفهمها حسبما يدفعه إلى بلوغ ما يسعى إلى تحقيقه من الحق والنصح والتوجيه والإرشاد والتأثير في كل أحد؛ لأن استمرار الحياة الطيبة وتفوق الطيبين وتغلبهم على المفسدين مرهون بهذه السنة الجارية في البشر، جاء في تفسير المراغي: "ولولا دفع الله أهل البغي والجور والشرور والآثام بأهل الإصلاح والخير، لغلب أهل الفساد وبغوا على الصالحين، وأوقعوا بهم وصار لهم السلطان فى الأرض، .فكان من رحمة الله لعباده وفضله عليهم، أن أذن للمصلحين بقتال البغاة المفسدين وهو سبحانه جعل أهل الحق حربا لأهل الباطل، وهو ناصرهم ما نصروه وأصلحوا في الأرض وقد نسب عزّ اسمه الدفع إلى نفسه، لأنه سنة من سننه في المجتمع البشري، وعليه بنى نظام هذا العالم حتى يرث الله الأرض ومن عليها"[21].

4 - آلية الاحتمال: من الأخلاق التي تقضي على الكثير من المشاكل بين الناس خلق الاحتمال الذي يفيد كظم الغيظ عن الشيء حتى يحقق الله به خيرا كثيرا ويترك أثرا إيجابيا في نفسية من تبادرت منه الأذية، فقد يبتلى الإنسان بأحب الناس إلى قلبه، أو قريبه، كما يبتلى بالبعدين عنه وبالمفتونين به، وهذا ما حصل لنبي الله يوسف -عليه السلام- فقد لقي أعمق الأذية وابتلي بإخوته، ثم بامرأة العزيز حتى أودت به السجن ظلما ولكن هيهات، ما من ليل إلاّ وأعقبه النهار، وكل ما هو آت قريب، فقد انقلبت الموازين، فصار يوسف -عليه السلام- في عزة بعد محنة، وفي نعمة بعد نقمة، بعدما قابل السيئ بالحسن، فإخوته قال لهم كما قال الله تعالى: ﴿لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف: 92]، وامرأة العزيز لم يسمّها بعينها ولم يذكر أنّها سبب سجنه، ولا عيّن امرأة أخرى من النساء التي شاركنها في الجريمة بل بكل أدب ومراعاة لمشاعر وحرمة من افتتن به، ذكر ما لحق بالنساء من ضرر ولم يذكر محنته وظلمه، كما قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 50]، كل هذا لم ينقل لنا القرآن مثله في زمان يوسف عليه السلام - إلا منه، وكيف لا وهو الكريم ابن الكريم ابن الكريم، الذي تحمّل مرارة التعدي في حقه لوحده، وبسمو ورفعة وعظمة أخلاق تنازل عن الثأر وكظم الغيظ، فزاده ذلك بفضل الله تبارك وتعالى تمكينا في الأرض وهذا ما شهد به إخوته حيث نقل القرآن الكريم عنهم قولهم: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ﴾ [يوسف: 91]، وشهدت به امرأة العزيز كما قال الله تعالى: ﴿قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [يوسف: 51]. فكما قيل: انقلب السحر على الساحر، فبعد كل ما نسجته امرأة العزيز ونساء مصر من المكائد والدسائس، وتلقي يوسف – عليه السلام- لذلك بالصبر والتحمل، ذهب نزغ الشيطان من نفوس نساء مصر، وعدنا إلى رشدهنّ وبادرن بتزكية يوسف -عليه السلام- وتطهير ساحته، جاء في تفسير الشعراوي لهذه الآية: " قالت ذلك حتى تُعلِنَ براءة يوسف عليه السلام، وأنها لم تنتهز فرصة غيابه في السجن وتنتقم منه؛ لأنه لم يستجِبْ لمُراودتها له، ولم تنسج له أثناء غيابه المؤامرات، والدسائس، والمكائد، وهذا يدلُّنا على أن شِرَّةَ الإنسان قد تتوهج لغرض خاص، وحين يهدأ الغرض ويذهب، يعود الإنسان إلى توازنه الكمالي في نفسه، وقد يجعل من الزَّلة الأولى في خاطره وسيلة إلى الإحسان فيما ليس له فيه ضعف" [22]، وهكذا يتوهج منهج القرآن الكريم بشعاع نور التأثير في النفوس فيطهرها ويهذبها وينقيها من أدرانها، فيقوي إيمانها بالفضيلة ويزيل عنها مكامن الشرّ والرذيلة.

المطلب الثاني: منهج القرآن الكريم في التأثير على الجمهور من خلال سورة يوسف - عليه السلام-

1- اختيار أحسن القصص: لمّا كان القرآن الكريم كتاب هداية للعالمين، ورحمة وشفاء لما في الصدور، كان من الضروري أن يجمع هذا الذكر الحكيم في سوره وآياته أساليب وآليات تأثيرية تتفاعل معها الأحاسيس، وتدركها العقول، وتأثر في النفوس، وتنطلق الجوارح للاقتداء بهديه وسلوك منهجه؛ لذا كانت فاتحة هذه السورة كمقدمة للرجوع إلى أحسن القصص في هذا الكتاب المبين لإيقاظ الإنسان من الغفلة، وتعليمه ما لا يعلم فقال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [يوسف: 03]، لكي تتأثّر النفس وتتشوّق وتهيأ لسماع ما تخاطب به، وهذه السورة تضمنت فوائد كثيرة، وعبر وعظات متنوعة، تشمل جوانب الدين كله من عقيدة، وشريعة، وأخلاق، قال ابن القيم: "وفي هذه القصة من العبر والفوائد والحكم ما يزيد على الألف فائدة"[23]، أقام الله تعالى بها منهجا أثبت به علمه بما في النفوس، وما يخالط القلب، وما تخفيه الصدور، من خلال ما جرى في حياة نبي الله يوسف –عليه السلام- مع إخوته، وامرأة العزيز، والسجناء، وتأويل الرؤى، والخطة الاقتصادية في بلد مصر التي كان مسئولا على خزائن أرضها وهو غريب عنها، وجملة محاسن الأخلاق من جهة يوسف - عليه السلام- وجملة المكائد من جهة إخوته، جاء في زهرة التفاسير: "وعبّر سبحانه بإثبات الغفلة، لَا بمجرد نفي العلم؛ للإشارة إلى أن هذا من دقائق العلم وعميقه الذي تغفل عنا، العلماء، إلا من يكون آتاه اللَّه تعالى وحيا من علام الغيوب؛ لأنّه علم بالنفوس، وخواطرها وما تختلج به الأفئدة"[24] ، فوصف القرآن بأنه أحسن القصص لأنّ تاليه لا يُعييه، وسامعه لا يَملّه، فقد جمع الكمال والتمام، وترفع عن الزلل والخلل والنقصان، جاء في الأساس لسعيد حوى: "من الأسباب التي تجعل القرآن أحسن القصص أنّ غيره إمّا واقعي، أو خيالي، فإن كان خياليا فإنه لا يصلح أن يكون هاديا ولا موجها، ولا يصلح أن يكون ميزانا يوضع فيه كل شيء في محله، من عواطف، وعقلانيات، وغير ذلك، وإن كان واقعيا فقد يغيب بعضه أو يزاد عليه، أولا يكون مغطيا للموضوع بما يشمل الزمان والمكان، والغيب والشهادة، والدنيا والآخرة، أما القصة القرآنية فنجدها قد استكملت ما لم يستكمل في غيرها، هذا مع كونها جاءت بأبلغ عبارة، وأعظم أسلوب ، وأوجز عرض، هذا مع أنك تجد في كل آية من المعاني والتوجيهات والهداية مالم يحط به إلا الله الذي أنزله"[25].

2- نقل الأحداث بتدرج وتسلسل زمني ومكاني ومنطقي محكم: يعد سياق القرآن في نقل الأحداث الماضية سياق دعوي تشرعي، فقصصه وعبره وحكمه وأحكامه ليست لمجرد السرد والتمتع بل لغاية تحقيق حفظ مقصد من مقاصد الدين الإسلامي الحنيف، وبيان لكماله وتمامه، جاء في كتاب البيان في روائع القرآن: "ذلك بأن القرآن ليس كتاب قصص وإنما هو كتاب دعوة وتشريع فإذا جاء بالقصة فإنما يأتي بها في إطار الدعوة إلى الإيمان بالله وللإشارة إلى وحدة الدعوة رغم تعدد الأنبياء واختلاف الأزمنة والأقوام،... فهي ليست للمتعة ولا للتذوق الأدبي المجرد ولا لفرض منهج نقدي عليها أيا كان هذا المنهج لأن القصة القرآنية فريدة في طابعها وغايتها وتكوينها[26]، ومنهج تدرج الأحداث وعرضها في هذه السورة الكريمة وفق تسلسل زمني ابتداء من طفولة يوسف-عليه السلام- قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [يوسف: 4] إلى تولّيه زمام الأمور الاقتصادية في مصر وهو رجل بلغ أشده، حيث لا تسبق مرحلة حقها التقديم في هذه القصة مرحلة حقها التأخير، فمن الرؤيا إلى المحبة من أبيه، ثم الحقد والكراهية من إخوته، ثم إثارة الشهوة من امرأة العزيز، ثم العفة من الوقوع في الفاحشة، ثم دخول السجن، ثم تفسير رؤيا الملك، ثم الخروج من السجن ثم البراءة ، ثم توّليه منصب وزارة الاقتصاد في مصر، ثم تأويل رؤيا الطفولة في النهاية قال تعالى: ﴿وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ

رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: 100]، كل هذا في نسق محكم ودقيق في سرد أحداث القصة وتتابعها وتجددها وتطورها، فهكذا كان منهج كلام الله سبحانه وتعالى من بداية نزول الوحي إلى آخره، فقد كان يأتي منجما حسب الوقائع والأحداث مراعيا الفروق بين البشر، ومُقدّرا لضعف الطبيعة الإنسانية وفطرته، وقاصدا بناء أفراد وأسر ومجتمعات صالحة، فقد قالت أمُّنا عائشة - رضي الله عنها-: "إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل، فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر، لقالوا: لا ندع الخمر أبدا، ولو نزل: لا تزنوا، لقالوا: لا ندع الزنا أبدا"[27]، ومنهج التدرج في الدعوة إلى الله كان منهج الرسول ﷺ حتى مكّنه الله تبارك وتعالى في الأرض فكوّن جيلا لا مثيل بعده، وعليه فنقل الأحداث بتدرج وتسلسل زمني ومكاني ومنطقي محكم بالتمام والكمال في هذه القصة يعد لفتة جديدة منفردة لتنوع منهج القرآن بالنظر للقصص الأخرى في سوره، وهذا إن دلّ على شيء دلّ على براعة المنهج وتعجيزه وتحدّيه لكل كائن مهما كان أن يأتي بمثله، يقول سيد قطب: " فالقصص القرآني- غير قصة يوسف- يرد حلقات، تناسب كل حلقة منها أو مجموعة حلقات موضوع السورة واتجاهها وجوها، وحتى القصص الذي ورد كاملا في سورة واحدة كقصص هود وصالح ولوط وشعيب ورد مختصرا مجملا. أما قصة يوسف فوردت بتمامها وبطولها في سورة واحدة، وهو طابع متفرد في السور القرآنية جميعا، هذا الطابع الخاص يتناسب مع طبيعة القصة ويؤديها أداء كاملا ... إن قصة يوسف - كما جاءت في هذه السورة- تمثل النموذج الكامل لمنهج الإسلام في الأداء الفني للقصة، بقدر ما تمثل النموذج الكامل لهذا المنهج في الأداء النفسي والعقيدي والتربوي والحركي أيضا.. ومع أن المنهج القرآني واحد في موضوعه وفي أدائه، إلا أن قصة يوسف تبدو وكأنها المعرض المتخصص في عرض هذا المنهج من الناحية الفنية للأداء!"[28].

3- مناقشة المعتقدات وبيان الصواب منها من الخطأ: ما من نبي إلا وأيّده الله تعالى بمؤيّدات تدل على صدق دعوته إلى التوحيد وترك الشرك والكفر، فما تأويل الرؤى من يوسف-عليه السلام- وتمكينه في أرض هو غريب عنها وفي زمان السبع الشداد إلا من ذلك، فبعدما أدخل السجن وجد فيه من يعبد غير الله سبحانه ويتقرب إلى الأصنام، بدأ دعوته فيه بالمنهج الذي بدأ به إخوانه الأنبياء من قبله، فكان أول ما استفتح به تفصيل أمور العقيدة الصحيحة بصيغة التساؤل ولفت الانتباه بطريق المقارنة بين التوحيد في المعبود والتعدد في المعبودات كما في قوله تعالى: ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (39) مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: 39-40]، يقول ابن تيمية: "أخبر - سبحانه- أن الأسماء التي سماها المشركون أسماء ابتدعوها: لا حقيقة لها، فهم إنما يعبدون أسماء لا مسميات لها؛ لأنه ليس في المسمى من الألوهية، ولا العزة، ولا التقدير شيء، ولم ينزل الله سلطانًا بهذه الأسماء؛ إن يتبع المشركون إلا ظنًا لا يغني من الحق شيئًا؛ في أنها آلهة تنفع وتضر، ويتبعوا أهواء أنفسهم"[29]، ويقول ابن القيم: "فإنهم سموها آلهة وعبدوها لاعتقادهم حقيقة الإلهية لها، وليس لها من الألوهية إلا مجرد الأسماء لا حقيقة المسمى، فما عبدوا إلا أسماء لا حقائق لمسمياتها، وهذا كمن سمى قشور البصل لحمًا وأكلها فيقال: ما أكلت من اللحم إلا اسمه لا مسماه، وكمن سمى التراب خبزًا وأكله يقال: ما أكلت إلا اسم الخبز، بل هذا النفي أبلغ في آلهتهم؛ فإنَّه لا حقيقة لإلهيتها بوجه"[30]، المشركون والكفار حياتهم بائسة ويعتريها الغموض، ونهارهم أظلم من ليلهم لتعلقهم بالمخلوق مثلهم ونسيانهم لخالقهم الذي لم يعترفوا له بالفضل ولم يشكروه، وهذا ما أراد يوسف - عليه السلام- أن يبيّنه للسجناء حينما شرع في بيان ملة التوحيد دين إبراهيم وإسحاق

ويعقوب، قبل أن يشرع في تأويل رؤاهم، قال عنه الله تعالى: ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [يوسف: 38]، جاء في تفسير المراغي: "أي لا ينبغي لنا معشر الأنبياء أن نشرك بالله شيئا فنتخذه ربا مدبرا معه ولا إلها معبودا من الملائكة أو البشر كالفراعنة، فضلا عما دونهما من البقر كالعجل أبيس أو من الشمس والقمر، أو ما يتخذ من التماثيل والصور لهذه الآلهة، (ذلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنا وَعَلَى النَّاسِ) أي عدم الإشراك من فضل الله علينا، إذ هدانا إلى معرفته وتوحيده في ربوبيته وألوهيته، بوحيه وآياته في الأنفس والآفاق، وعلى الناس بإرسالنا إليهم، ننشر فيهم الدعوة، ونقيم عليهم الحجة، فنهديهم سبيل الرشاد، ونبين لهم محجة الصواب، ونبعدهم عن طرق الغواية والضلال"[31].

4- الدعوة إلى التعاون، والتعايش والتضامن والعفو عن الزلّات لتحقيق الصلاح والإصلاح: دين الإسلام دين الدعوة إلى الصلاح والإصلاح والتعايش والتعاون على الخير وجلب المنافع، وقطع الطرق الموصلة إلى كل شر وفساد، سمته التضامن عند حلول الأزمات، هذا هو منهجه الذي يصوره لنا القرآن الكريم في آياته لبناء الفرد والأسرة والمجتمع ومن ثَمَ بناء حضارة إنسانية راقية، ومن هذه الصور في هذه السورة المباركة ما فعله يوسف- عليه السلام- مع إخوته الذين أذوه أشد الأذية، فلمّا نزلت بهم الفاقة وأصابهم الضر قابلهم بالرحمة بعدما عرّفهم بخطئهم في حقه وحق أخيه، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ (88) قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ (89) قَالُوا أَإِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (90) قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ (91) قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (92) اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [يوسف: 88-93]، فالآية تبيّن نداء مستغيث وصاحب حاجة يطلب عطفا ورحمة ومساعدة ومعاونة ممن يرى فيه الخير وقضاء حاجته لعل الشكوى تأثر فيه، وتبيّن كذلك سرعة الاستجابة وعدم المآخذة بالزلة عند الاعتراف بالذنب وتقديم حسن السؤال في مقدمة الطلب، جاء في تفسير المراغي: "وقد شكوا إليه رقة الحال وقلة المال وشدة الحاجة وغير ذلك مما يرقق القلب مع أن مقصدهم التحسس من يوسف وأخيه- ليروا تأثير الشكوى فيه... وقد ذكّر يوسف إخوته بذنوبهم تذكيرا مجملا قبل أن يتعرف إليهم بذكر العذر وهو الجهل بقبح الذنب فى ذاته وبسوء عاقبته لتمكن نزغ الشيطان من أنفسهم الأمارة بالسوء، وقد ذكّرهم بطريق سؤال العارف المتجاهل على طريق التقرير لا التقريع والتوبيخ كما يدل عليه نفى التثريب والدعاء بالمغفرة " [32] ومنهج التراحم والتضامن في هذه الأمة وضع أسسه ودعا إليه محمد ﷺ أصحابه والمؤمنين جميعا حيث جاء عن النعمان بن بشير رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم، مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)[33]، فإذا سادت مثل هذه الأخلاق في أبناء أمة الرسول ﷺ فإنّ تأثيرهم في غيرهم يَبلغ مسامع غيرهم قبل أن تُبلّغه ألسنتهم، ويقودهم إلى أن يتضامنوا ويتعاونوا ويتعايشوا مع غيرهم، يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في فائدة التعاون: "وفائدة التعاون تيسير العمل، وتوفير المصالح، وإظهار الاتحاد والتناصر، حتى يصبح ذلك خلقا للأمة"[34].

5- تعليم الأخلاق الفاضلة: إن القرآن الكريم بمنهجه السماوي الرباني يدعو إلى التحلّي بمكارم الأخلاق، فها هو خاتم الأنبياء والمرسلين صلوات ربي وسلامه عليه يمدحه الذكر الحكيم بالخلق العظيم، قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 04]، ويشهد بخلق الكريم يوسف-عليه السلام- بعد الشهادة بجمال خلقته،

قال تعالى: ﴿قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [يوسف: 51]، فالابتعاد عن الخيانة، والتحلّي بالصدق خلقان شهد بهما من كان سبب سجن النبي يوسف-عليه السلام- ومراودته ليفتتن في دينه، ولقد أوتي -عليه السلام- الشجاعة، وحسن التعبير في موقف لو كان فيه غير المخلصين لنافقوا في قول الحق مخافة البقاء في السجن، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 50]، وتأثر به من في السجن وشهدوا له بحسن خلقه وميولهم إليه فقالوا عنه كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: 36]، ولا يخفى على كل ذي لب الموقف الذي تعامل به يوسف - عليه السلام- مع إخوته حيث دفعهم ذلك إلى التأثر بما تبادر منهم تجاهه، والاعتراف بخطئهم في حقه، وقابل كل ذلك بالدعاء لله ليغفر لهم تواضعا منه، حيث ترك الثأر والانتقام ممن أذوه وهو في موضع القدرة عليه ، فأين تجد مثل هذا إلا عند من اصطفاهم الله للدعوة إليه من خيرة خلقه ابتداء من سادة البشر الأنبياء والرسل، ومن سار على نهجهم من الإنس والجن، وها هو سيد الثقلين محمد ﷺ "روي أنه لما دخل مكة صعد إلى باب الكعبة وأخذ بعضادتي الباب وقال: (الحمد لله الذي صدق وعده ونصر عبده وأعز جنده وهزم الأحزاب وحده ثم التفت إلى قريش وهم حواليه، فقال لهم: ما تقولون؟ فقالوا: نقول: أخ كريم وابن أخ كريم قد ملكت فاصنع ما شئت، قال عليه السلام: أقول ما قال أخي يوسف -عليه السلام - لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين أنتم الطلقاء) [35]، فحسن الخلق ميزة المرسلين والصالحين، ودعوة خاتم النّبيّين ، فقد قال - صلوات ربي وسلامه عليه -: (ألا أحدثكم بأحبكم إلي وأقربكم مني مجلسا يوم القيامة؟ " ثلاث مرات يقولها، قال: قلنا: بلى، يا رسول الله، قال: فقال: أحسنكم أخلاقا)[36]، وهذه الأخلاق الحميدة يجب على كل مسلم أن يتحلى بها اقتداء بنبيه محمد ﷺ، وبنبي الله يوسف - عليه السلام- حتى يكون من السبعة الذين يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله ومنهم: (رجل دعته ذات حسب وجمال فقال: إني أخاف الله)[37]، رجل منعته عفته وإخلاصه لله من الوقوع في الحرام، تلك أخلاق المخلصين من عباد الله تبارك وتعالى أخلاق الرسل الذين اصطفاهم ربنا - جلّ جلاله- لحمل رسالته إلى الثقلين، ونبيّ الله يوسف-عليه السلام- منهم ، جاء في التفسير القرآني للقرآن: " ولم تقل النسوة: ما رأينا عليه من سوء وإنما قلن هذا القول: «ما عَلِمْنا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ» تأكيدا لطهره وعفّته، فإنهنّ لم يرين منه ما يسوء ولم يعلمن من أمره ما يشين.. سواء أكان ذلك معهن، أو مع غيرهن"[38]، شهادة جازمة في حق يوسف - عليه السلام- ملؤها اليقين والاعتراف بقمة التخلق بالعفة والترفع عن كل شين.

المبحث الثاني: نماذج من سورة يوسف عليه السلام - في آليات التأثير على الجمهور

القرآن الكريم كله مثال خالد لكيفية التعامل والتأثير في الجمهور، وسأعرض نماذج من سورة يوسف – عليه السلام - للتأثير في الجمهور.

النموذج الأول: تأثر يوسف -عليه السلام- بالرؤيا وقصّها لأبيه

يعتبر يعقوب – عليه السلام- بالنسبة إلى ابنه يوسف – عليه السلام- موطن ثقة، وقدوة صالحة تأثر به، واستودع فيه سرّه الذي أراه الله له في منامه وهو صغير، حيت رأى أنّ الشمس والقمر وأحد عشر كوكبا له يسجدون، فهذه الرؤيا العجيبة في مثل هذا السن أثارت دهشة يوسف – عليه السلام- فقصّها لأبيه، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [يوسف: 04]، فما كان من الأب المشفق الناصح الأمين المتأثر بالخوف على ابنه يوسف –عليه السلام- من كيد إخوته إلى أن يقول له كما قال تبارك وتعالى: ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا

لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [يوسف: 05]، فهذا الجواب الذي قدّمه يعقوب - عليه السلام- يتمثل في منهج كتمان النعمة عن الحسّاد نجده أشارت إليه كثير من الآيات القرآنية في غير هذه السورة، وهو منهج يبيّن المسلك السديد في كيفية التعامل مع ما يجهل أمره من قضايا الحياة، وكيفية الإقبال على السائل الذي يرجى منه النصح والإرشاد، وخاصة إذا كان الأمر مهمّا يبيّت بسببه الشر والفتك، فما أحوج حياة كثير من جمهور الناس اليوم إلى مثل هذه الوصية الربانية التي لا غنى لهم عنها ليعيشوا في سعادة، وينالوا الحظ من قول المولى تبارك وتعالى: ﴿وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [يوسف: 06]، في هذا المثال نفهم أنّ يوسف –عليه السلام- جمع علمين علم من الله به يؤوّل الرؤى فيعلمها هو ثمّ يعلمها غيره، وعلم من أبيه في كيفية التعامل مع غيره ولو كان أقرب قريب، فيحقق لنا هذا آلية التعلم والتعليم لتفاصيل أمور في الحياة لا يعرفها إلا أهل الخبرة والتجربة، وهذا الذي قلته هو ما يؤكّده الماتريدي في تفسيره حينما تحدث عن دلالات علمية توجيهية من خلال هذه الحادثة حيث قال: "وفيه دلالة أن إخوته قد كانوا يعرفون تعبير الرؤيا، وكانوا علماء حكماء؛ حيث قال: ﴿لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ﴾، لأنهم لو كانوا لا يعرفون تأويلها ولا علموا تعبيرها لم يكن لينهاه عن أن يقص على إخوته؛ لأنه لو قصها أو لم يقصها إذا لم يعلموا سواء، وفيه دلالة أن الأخ لا يتهم في أخيه، ويكون من الأخ الخيانة إلى أخيه، والأب والأم يتهمان في الابن، والولد يتهم في والديه، ولا يكون من بعض إلى بعض خيانة في الغالب؛ لأن يعقوب نهى ولده يوسف أن يقصها على إخوته، وأخبر أنهم إذا علموا بذلك كادوه وحسدوه، ولم ينهه بمثله في أمه؛ دل أن الأخ لا يتهم في شهادة أخيه، ويتهم الأب والأم في شهادتهما لولدهما، وكذلك الولد يتهم في والديه"[39].

النموذج الثاني: تأثير معاملة إخوة يوسف - عليه السلام- في يوسف-عليه السلام- وأبيه

أشعل الشيطان نار الحسد في قلوب إخوة يوسف -عليه السلام- فلم يروا في يوسف-عليه السلام- إلا تأثرهم بما زعموه عن أبيهم بسببه، وغيرتهم منه، لا لذنب وإنما لمحبة يعقوب النبي-عليه السلام- له ولأخيه، فعميت أبصارهم، وأنساهم الشيطان رابطة القرابة وحق الأخوّة، وحملهم على إهانة جسد نبي شريف يمشي على الارض ألقوه في بطنها في قعر جب عميق، بعد مآمرة كادت تفرز قتلا ليوسف –عليه السلام- جريمة وضع مخطّطها ابليس اللعين ووجّههم فنفّذوها، ولكن هيهات أنّى يكون لشرّه التمكن، فرعاية وعناية الله حاضرة، ثم رقّة من في قلوبهم بذرة خير من العقلاء والرحماء كل ذلك سدّ حصين يحول بين إبليس والمخلصين من عباد الله، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (8) اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ (9) قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾ [يوسف: 10]، غيرّت الحالة النفسية سلوك الإخوة تجاه أبيهم فتوجهوا إلى التفاوض مع أبيهم منكرين عليه، وزاعمين تأثرهم بعدم ثقة أبيهم فيهم في منع يوسف -عليه السلام – من اللعب والمرح معهم، بل وأكّدوا له النصح والحفظ إذا ما أرسله معهم قال تعالى: ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ (11) أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [يوسف: 11-12]، ولكن حدس التأثر بالحزن من طرف نبي الله يعقوب-عليه السلام – سبق تنفيذ مكيدة الإخوة لأخيهم، قال تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾ [يوسف: 13]، ولم يمنع هذا الشعور المسبق أن تغلب عاطفة البنوة عاطفة الأبوة، فانتهت المفاوضة بنجاح الأبناء في تفاوضهم، والتأثير على أبيهم وطمأنته بحسن رعايتهم لأخيهم، وتضحيتهم من أجله، فتنازل يعقوب -عليه السلام- عن حرصه، وسلّمه لهم؛ لتبدأ بعد ذلك

معانة الأب وابنه- عليهما السلام- بألم الفراق، والحزن والوحشة، والبكاء، في شبكة نسج خيوطها مؤثرين، وعاش ألمها متأثرين؛ قال تعالى: ﴿وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾ [يوسف: 18]، تجرّع يعقوب – عليه السلام- الصبر وتولى عن أبناءه قال تعالى: ﴿وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾ [يوسف: 84]، لتعلّمنا هذه الحادثة المِؤثّرة الاعتبار والتحمّل وكيفية التعامل مع الأفعال العاطفية التي قد تؤدي إلى ما لا يحمد عقباه، والتي تنتجها تأثيرات إدراكية قد يكون باطنها خلاف ظاهرها، فما على الإنسان إلاّ تحمّلها وتجرعها، قال الرازي في تفسيره لهذه الآية: وكل ذلك يدل على أنه لما عظمت مصيبته وقويت محنته فإنه صبر وتجرع الغصة(40).

النموذج الثالث: تأثر امرأة العزيز وتعاملها مع يوسف- عليه السلام-

بعدما أخرج يوسف -عليه السلام- من أرض أبيه وموطن ولادته كعبيد بعد حرية، وكسلعة تباع وتشترى، وجد نفسه في بيت عزيز مصر معززا مكرّما، ولكن لم تَعبُر هذه العزة والكرامة مرحلة الشباب بسلام؛ ليجد نفسه في تأثير نفسي رهيب متمثل في إثارة غريزته الجنسية من بنات مصر ذوات منصب وجمال، بدأ من امرأة العزيز التي أحرق قلبها حب يوسف – عليه السلام- فراودته عن نفسه، فعاب عليها ذلك نسوة في المدينة وقعن في تأثير من خلقة يوسف-عليه السلام- أكبرنه حتى قطعنّ أيديهن، قال تعالى: ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ [يوسف: 23]، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: 31]، قال ابن كثير: يذكر تعالى ما كان من قبل نساء المدينة، من نساء الأمراء وبنات الكبراء في الطعن على امرأة العزيز وعيبها، والتشنيع عليها في مراودتها فتاها، وحبها الشديد له، وهو لا يساوي هذا لأنه مولى من الموالي وليس مثله أهلا لهذا ولهذا قلن (إنا لنراها في ضلال مبين) أي في وضعها الشيء في غير محله (فلما سمعت بمكرهن) أي بتشنيعهن عليها والتنقص لها والإشارة إليها بالعيب والمذمة بحب مولاها وعشق فتاها فأظهرن ذما وهي معذورة في نفس الأمر، فلهذا أحبت أن تبسط عذرها عندهن، وتبين أن هذا الفتى ليس كما حسبن، ولا من قبيل ما لديهن فأرسلت إليهن فجمعتهن في منزله... حتى اشتغلن عن أنفسهن وجعلن يحززن في أيديهن بتلك السكاكين ولا يشعرن بالجراح(41)، كل هذا لم يؤثر في إخلاص يوسف -عليه السلام- فخرج منتصرا من الفتنة في النهاية بعدما ثبته الله ونّجاه من كيدهنّ؛ لإخلاصه وأمانته، آثرا السجن ومحنته على الشهوة ونزوتها، قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ (33) فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [يوسف: 33-34]، وهذا المشهد يعلّم لجمهور المخاطبين آلية الاعتبار من خلال الحذر من المكائد، كما يعلّم أنّ تحمل محن الابتلاءات يأتي بعدها النصر والفرج بإذن الله تعالى .

النموذج الرابع: تأثر السجناء بيوسف - عليه السلام- وتعاملهم معه

وجد النبي يوسف الكريم ابن الكريم ابن الكريم نفسه في ظلمات السجن وهو شاب بعد ما خرج من ظلمة البئر وظلمة العبودية وهو صغير، وجد نفسه بين سجناء يستفتونه وهم متأثرين به وبما شاهدوه منه قال تعالى: ﴿إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: 36]، وما يلفت النظر هنا أنّ يوسف البرئ -عليه السلام- كلما ظلم من جهة أنصف من جهة أخرى، وهذا هو حال من يكون مخلصا تحيط به رعاية الله وحفظه في

كل زمان ومكان وحال قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: 24]، اغتنم يوسف -عليه السلام- فرصة تعلّق السجناء به فبدأ يدعوهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له، متّخذا تعليمهم لتأويل الرؤيا كآلية للتأثير، وأسلوب الإنصات والتودد وتحمل نقائصهم والصبر على ذلك كله كآلية أخرى ليجذب قلوبهم إليه ويرضخها لاتّباع الحق الذي يدعوهم إليه؛ فخاطبهم بالصحبة، كما أخبرهم بأنه نبي يعّلمه الله ما لا يعلمون قال تعالى: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ (38) يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (39) مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: 37-40]، جاء في أحكام القرآن للجصاص: " قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ﴾ الآية قال ابن جريج عدل عن تأويل الرؤيا إلى الإخبار بهذا لما رأى على أحدهما فيه من المكروه، فلم يدعاه حتى أخبرهما به، وقيل: "إنما قدّم هذا ليعلما ما خصه الله تعالى به من النبوة وليقبلا إلى طاعة الله"، وقد كان يوسف -عليه السلام- فيما بينهم قبل ذلك زمانا فلم يحك الله عنه أنه ذكر لهم شيئا من الدعاء إلى الله وكانوا قوما يعبدون الأوثان وذلك لأنه لم يطمع منهم في الاستماع، والقبول، فلما رآهم مقبلين إليه عارفين بإحسانه أمل منهم القبول والاستماع فقال: ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ الآية وهو من قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النمل: 125]، وترقب وقت الاستماع، والقبول من الدعاء إلى سبيل الله بالحكمة، وإنما حكى الله ذلك لنا لنقتدي به فيه"[42]، فالتأسي بالأنبياء في كيفية الدعوة إلى الله تبارك وتعالى، وكيفية اغتنام الفرص للتأثير في الجمهور، وحسن التعامل معهم، كل ذلك يقودهم إلى الإذعان للحق، وهذا ما يؤكد دور آليات التأثير في نشر الدعوة الإسلامية.

النموذج الخامس: معاملة يوسف -عليه السلام- لإخوته وتأثيره فيهم

بعدما لقي أخوا يوسف -عليه السلام- من إخوته بعض ما أصاب يوسف -عليه السلام- منهم، واتهموه ويوسف- عليه السلام- بالسرقة، كما قال الله تعالى عنهم في ذلك: ﴿قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ﴾ [يوسف: 77]، وأبعدوه عن أبيهم كما أبعدوا يوسف -عليه السلام- قال تعالى: ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذًا لَظَالِمُونَ﴾ [يوسف: 79]، وهو الأمر الذي خطط له نبي الله يوسف-عليه السلام- لإبقاء أخيه معه وضمّه إليه بمشيئة الله تبارك وتعالى، ودفع شرّ إخوتهم عنه، لكن من جهة الإخوة بعد فشل أسلوب محاولة التأثير في وجدان عزيز مصر الذي يجهلون هويته، ورفض اقتراحهم بأخذ أحد الإخوة مكان من اتهموه بالسرقة، عقدوا مجلس شورى لكيفية التأثير في أبيهم حتى يقبل حجتهم في ما اقترفوه من إخلافهم في الموثق الذي قطعوه له والمتمثل في الإتيان بأخيهم معهم أثناء رجوعهم من مهمتهم؛ لأن حجتهم ستكون ضعيفة ومشكوك فيها، وستذكّر أباهم بجراح الآلام التي لم تفارقه مذ غادره يوسف-عليه السلام- وبنفس الطريقة يُضَيّع أيضا ابنه الآخر فكيف يتحمل ذلك؟، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ [يوسف: 80]، جاء في غرر البيان: "نفهم أن الأمر لما اعتاص على الإخوة والتوى، اعتزلوا جانبا، وعقدوا مجلس شورى يتبادلون الرأي فيه، وإن كان

السياق لم يذكر أقوالهم جميعا"[43]، وشدة تأثر كبيرهم بالمصاب واضح في هذه الآية الكريمة حيث قرّر معاقبة نفسه بمثل ما عوقب به أخوه بأن لا يغادر المدينة إلا بإذن أبيه كي يكون أيضا دليلا تقوى به الحجة ويدفع به التهمة عن قول إخوته، وهو من أشار عليهم بما يكلمون به أبوهم ليصدّقهم، فلما أخبروا يعقوب - عليه السلام- بما حصل لهم في سفرهم ما كان منه إلا أن يجيبهم بما قال ربنا تبارك وتعالى: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [يوسف: 83]، نتعلم من هذا المشهد الذي جرى بين يوسف - عليه السلام- وأخيه وباقي إخوته وتعاملهم مع أبيهم آلية التدافع تتفيض منها جملة من الصور التأثيرية التي تفيدنا في حياتنا اليومية والتي منها:

- المقابلة بين أطراف الجريمة وإعلانها على الملأ سبب للنفور والإحجام عنها والتهرب من فضائحها.
- التأني في إصدار الأحكام واستدراج من يراد إصدار الحكم عليه حتى تتوفر الشروط وتنتفي الموانع، ويتحقق العدل في القضية، كي يظهر أثر آلية دفع الشر بالخير في الحياة.
- حسن توظيف الأدلة، وحسن تقديمها، والتنويع فيها يزيد في تأكيد الحكم، وتعزيز ثقة الحاكم في المحكوم، وبلوغ الأثر العميق في الدعوات التي يقام عليها بيّنات عند كل عاقل يصله خبرها، يعلّمنا آلية التحمل إلى أن نبلغ الحقيقة التي نصبو الوصول إليها.

خاتمة:

إن المتمعن للنظر في آيات سورة يوسف -عليه السلام- يقف متيقنا في كيفية تأثير القرآن الكريم في من يسمعه أو يتلوه من خلال منهج عرضه للمشاهد والأحداث بتسلسل محكم، وتعامله مع الوقائع بتدرج مناسب يجعلك متشوقا لسماع ما بعدها من مجريات القصة، آخذا بالأفئدة والشعور إلى ذلك الزمان كأنك فرد في الحادثة، وما يزيد بهاء آيات هذه السورة أنك كلما قرأتها من جديد تذوقت فيها شيئا جديدا.

وفي ختام هذا البحث توصلت إلى النتائج التالية:

- ديننا الإسلامي دين التعامل يدعو جماهير الناس مهما كان لونهم ولسانهم ووطنهم إلى التواصل والتعارف والتعايش وتبادل المنافع قائما على شعار جعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا.
- التأثير المقصود هنا ما يحدثه وما يبقيه القرآن من أثر في نفوس وسلوك وتوجيهات الجمهور والمتمثل في التعلم، والاعتبار، والاحتمال والتدافع.
- منهج القرآن الكريم فيه سعادة الجماهير، وحلول مشاكلهم، من خلال دعوتهم إلى التوحيد وترك الشرك، والتحلي بالأخلاق الفاضلة.
- القرآن الكريم نقل لنا أحداث الأمم السابقة مع أنبيائهم ورسلهم لا للمتعة والترفيه، وإنما لأخذ العبر والعظات.
- منهج التعامل مع الجمهور في القرآن الكريم لا يقوم على التنازل عن ما حرّمه الله تعالى، أو الانسلاخ من عادات وأعراف المسلمين التي أقرها الشرع واستبدالها بما لدى غيرهم من أعداء الإسلام.
- سورة يوسف نموذج واحد من النماذج الكثيرة في القرآن الكريم في كيفية التعامل مع الجمهور.
- منهج القرآن الكريم يقوم على التدرج في التشريع مراعاة لأحوال جمهور المخاطبين.

توصيات البحث:

ما يمكن أن أوصي به بعد معايشتي زمنا لطيفا رائعا مع هذه السورة الكريمة هو:

- على المشتغلين بالدعوة إلى الإسلام أن يكونوا في منهج دعوتهم على وفق منهج القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة مستفيدين في ذلك من سيرة المصطفى ﷺ وأخبار الأنبياء والمرسلين التي وصلتنا عن طريق المصدرين الأصليين للإسلام - القرآن والسنة النبوية الصحيحة-.
- فقه آليات التأثير مهم لم أراد الدعوة إلى الإسلام، وخاصة الدراسات التي تهتم بفقه الواقع المعاش فلكل مقام مقال كما قيل.
- يستحسن فتح تخصص وتكوين طلبة في دراسة آليات التأثير في معاهد العلوم الإسلامية وفي الجامعات الإسلامية وخاصة في زماننا الذي ظهرت فيه أفكار شاذة هدّامة تأثّر بها بعض الناس كالمثلية، والإلحاد، وغيرها.
- توصي الدراسة بتوسيع دائرة مجالات البحوث في آليات التأثير في مختلف مجالات الحياة إن على مستوى الفرد، أو الأسرة، أو المجتمع، أو حتى في علاقاتنا مع غير المسلمين.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

1- إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

2- إبراهيم حسين سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، الطبعة السابعة عشر، بيروت، القاهرة، 1412هـ.

3- أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، السعودية، 1425هـ- 2004 م.

4- أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ - 2001م.

5- أحمد بن عبد الله الأصبهاني أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، الطبعة الأولى، 1394هـ - 1974 م.

6- أحمد بن علي الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م.

7- أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأولى، 1325هـ - 1946م.

8- أحمد محمود خليل الشوابكة، غرر البيان من سورة يوسف -عليه السلام- في القرآن، تقديم ومراجعة: أ.د/ أحمد نوفل - أ.د/ محمود السرطاوي – د/ صلاح الخالدي، دار الفاروق للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 143هـ - 2010م.

9- إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي الطبعة الأولى، 1408هـ.

10- إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1420هـ - 1999م.

11- تمام حسان، البيان في روائع القرآن، (دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني)، عالم الكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1993م.

12- جمال الدين بن نباتة، ديوان ابن نباتة المصري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

13- سعيد حوى، الأساس في التفسير، دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1405هـ- 1985م.

14- صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة، 1429هـ - 2008م.
15- عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، القاهرة.
16- مالك بن أنس، الموطأ، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، 1406 هـ - 1985 م.
17- محمد أبو الفتح البيانوني، المدخل إلى علم الدعوة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1415هـ - 1995م.
18- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمّد العمران، دار عطاءات العلم (الرياض)، دار ابن حزم ، بيروت، الطبعة الخامسة، 1440هـ - 2019م.
19- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، الطبعة الخامسة، 1420هـ - 1999م.
20- محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي أو الداء والدواء، دار المعرفة، المغرب، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م.
21- محمد بن أحمد، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي.
22- محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دار اليمامة، دمشق، الطبعة الخامسة، 1414هـ - 1993 م.
23- محمد بن الحسين القاضي أبو يعلى، المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، تحقيق: عبد الكريم بن محمد اللاحم، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م.
24- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2001 م.
25- محمد بن حبان، صحيح ابن حبان، تحقيق: محمد على سنومز، دار ابن حزم- بيروت، الطبعة الأولى، 1433هـ - 1412م.
26- محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420هـ.
27- محمد بن محمد أبو منصور الماتريدي، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تحقيق: د/ مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1426هـ - 2005م.
28- محمد بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ.
29- محمد بن يزيد بن ماجة القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمَّد كامل قره بللي - عَبد اللّطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430هـ - 2009م.
30- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ.
31- محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي - الخواطر، مطابع أخبار اليوم.
32- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
33- وهبة بن مصطفي الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الثانية، 1418هـ.

الهوامش:

[1]- محمد بن منظور، المتوفى 711هـ، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ، 383/2.

[2]- محمد بن جرير الطبري، المتوفى 310هـ، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2001م، 493/8.

[3]- إسماعيل بن كثير، المتوفى 774هـ، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1420هـ - 1999م، 129/3.

[4]- وهبة بن مصطفي الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الثانية، 1418هـ، 214/6.

[5]- صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة، 1429هـ - 2008م، ص17.

[6]- محمد أبو الفتح البيانوني، المدخل إلى علم الدعوة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1415هـ - 1995م، ص46.

[7]- محمد بن منظور، لسان العرب، 5/4، وانظر محمد بن أبي بكر الرازي، المتوفى 666هـ، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت، صيدا، الطبعة الخامسة، 1420هـ - 1999م، ص13.

[8]- جمال الدين بن نباتة، المتوفى 768هـ، ديوان ابن نباتة المصري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ص185.

[9]- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، 29/5.

[10]- محمد بن أحمد، المتوفى 1394هـ، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، 3805/7

[11]- إبراهيم حسين سيد قطب، المتوفى 1385هـ، في ظلال القرآن، دار الشروق، الطبعة السابعة عشر، بيروت، القاهرة، 1412هـ، 1973/4.

[12]- محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، المتوفى 56هـ، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دار اليمامة، دمشق، الطبعة الخامسة، 1414هـ - 1993 م، كتاب فضائل القرآن، باب تأليف القرآن، حديث رقم 4739، 1919/4.

[13]- محمد بن يزيد بن ماجة القزويني، المتوفى 273هـ، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمَّد كامل قره بللي - عَبد اللّطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430 هـ - 2009 م، حديث رقم218، 148/1.

[14]- أحمد بن عبد الله الأصبهاني أبو نعيم، المتوفى 430هـ، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، الطبعة الأولى، 1394هـ - 1974 م، 212/1.

[15]- سيد قطب، في ظلال القرآن، 1979/4.

[16]- سيد قطب، في ظلال القرآن، 373/1.

[17]- أحمد بن عبد الله الأصبهاني أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، 202/1.

[18]- إبراهيم بن عمر البقاعي، المتوفى 885هـ، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 411/19.

[19] - محمد بن حبان، المتوفى 354هـ، صحيح ابن حبان، تحقيق: محمد على سنومز، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1433هـ - 1412م، حديث رقم 7297، 722/7.

[20]- سيد قطب، في ظلال القرآن، 1996/4.

[21]- أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأولى، 1365 هـ - 1946 م، 225/2.

[22]- محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي – الخواطر، مطابع أخبار اليوم، 6990/11.

[23]- محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، المتوفى 751هـ، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي أو الداء والدواء، دار المعرفة، المغرب، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م، ص210.

[24]- محمد بن أحمد، زهرة التفاسير، 3797/7.

[25]- سعيد حوى، الأساس في التفسير، دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1405هـ- 1985م، المجلد الخامس، ص2629.

[26]- تمام حسان، البيان في روائع القرآن، (دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني)، عالم الكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1993م، ص 551.

[27] - محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب تأليف القرآن، حديث رقم 4707، 1910/4.

[28]- سيد قطب، في ظلال القرآن، 1951/4.

[29]- أحمد بن تيمية، المتوفى 728هـ، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، السعودية، 1425هـ- 2004 م، 259/2.

[30]- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمّد العمران، دار عطاءات العلم (الرياض)، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الخامسة، 1440هـ - 2019م، 34/1.

[31]- أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، 147/12.

[32]- أحمد بن مصطفى المراغي، المتوفى 1371هـ، تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأولى، 1325هـ - 1946م، 32/13-34.

[33]- مسلم بن الحجاج، المتوفى 261هـ، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاضدهم وتعاطفهم، حديث رقم 2586، 1999/4.

[34]- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ، 88/6.

[35]- محمد بن الحسين القاضي أبو يعلى، المتوفى 485هـ، المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، تحقيق: عبد الكريم بن محمد اللاحم، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م، 365/2.

[36] - أحمد بن حنبل، المتوفى 241هـ، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2001م، رقم الحديث: 7036، 609/11.

[37] - مالك بن أنس، الموطأ، المتوفى 179هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1406هـ - 1985م، رقم الحديث: 14، 952/2.

[38]- عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، 1285/6.

[39]- محمد بن محمد أبو منصور الماتريدي، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م، 208/6.

[40]- محمد بن عمر الرازي، المتوفى 606هـ، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420 هـ، 497/18.

[41]- إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي الطبعة الأولى، 1408هـ- 1988م، 236/1.

[42]- أحمد بن علي الرازي الجصاص، المتوفى 370هـ، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م، 224/3.

[43]- أحمد محمود خليل الشوابكة، غرر البيان من سورة يوسف -عليه السلام- في القرآن، تقديم ومراجعة: أ.د/ أحمد نوفل - أ.د/ محمود السرطاوي – د/ صلاح الخالدي، دار الفاروق للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 1431هـ - 2010 م، ص153.

مجلة الإحياء، المجلد 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 101-116
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مقاصد أحاديث الفتن عند الإمام الدّهلوي من خلال كتابه "حجة الله البالغة"

The purposes of the hadiths of temptation for the Imam Dahlawi, throught his book "Hujjat allah al- baligha"

طالب دكتوراه عمر جرادي[1] **أ.د/ محمد حموش**

Mouhamed HAMOUCHE **Omar DJERADI**

جامعة الجزائر 1

مخبر الشريعة

mo.hamouche@univ-alger.dz o.djeradi@univ-alger.dz

تاريخ الإرسال: 2023/10/23 **تاريخ القبول: 2024/01/31**

الملخص:

إن الفقه الصحيح لمقاصد أحاديث الفتن يعد صمام أمان للأمة من الكثير من فتن آخر الزمان، إذ أنه يسد باب التأويلات الفاسدة والفهوم السقيمة التي تجر الويلات على الأمة.

ويعد الإمام الدهلوي ممن لهم سعي محمود في بيان مقاصد أحاديث الفتن وأسرارها، من خلال كتابه «حجة الله البالغة»، فقد عرض فيه لأحاديث الفتن مبينا مقاصدها ومجليا لمراميها، بمنهج اتسم بالجرأة في بيان المقاصد والتنزيل، والجمع بين الرّوايات، والتّوفيق بين المعاني والدّلالات، والرّبط بين فقه الحديث ومقاصده وفقه تزكية النّفس والسّلوك.

وفي هذا المقال بسطت ما جاء في كتابه «الحجة» حول أسرار ومقاصد أحاديث الفتن بمنهج وصفي تحليلي، مدعّما لجملة من أرائه بما جاء عند شراح الحديث.

الكلمات المفتاحية: مقاصد؛ الفتن؛ أحاديث؛ الدهلوي؛ حجة الله.

Abstract:

The correct jurisprudence of the purposes of the hadiths of temptation is a safety valve for the nation from many of the temptations of the end of time, As it closes the door of wrong interpretations and perverted understandings, That wreaks havoc on the nation.

Imam ALDahlawi is considered one of those who have a great effort in explaining the purposes of the hadiths of temptations, throught his book «hujjatt allah al- baligha». In it he mentioned the hadiths of temptations, explaining its purposes, and clairifying its aims, with an approach that was characterized by boldness in explaining the purposes, and linking som hadith with specific facts, combining narratives, and reconciling explanations, and linking the jurisprudence of hadith and its purposes with the jurisprudence of self-purification and behavior.

[1]- المرسل المؤلف.

In this article, I simplified the statements in his book about the secrets and purposes of the hadiths of temptations an analytical descriptive approach, supporting a number of his views with those who explain the hadith.
Key words: purposes; tomptation, hadiths; ALDahlawi; hujjat ellah.

مقدّمة:

إنّ الفقه الصّحيح لسنّة النبي ﷺ ومقاصدها يعدّ مطلبا ملحًا ووظيفة مهمّة تناط بعلماء الأمّة، صيانةً للفهوم من الزّلل والعَور، وحمايةً لجانب الدّين من التّحريف والتّبديل، لذلك كان الحرص على ذلك من الغايات التي عني بها العلماء قديما وحديثا، وعْيا منهم بأهمّية ذلك وأثره في الأمّة؛ فشرحوا غريبه، وبيّنوا معانيه ومدلولاته، واستنبطوا حِكَمَه وأحْكامَه.

ويعدّ الإمام الدّهلوي من العلماء الذين أبلوا بلاء حسنا في بيان مقاصد السنّة عموما وأحاديث الفتن خصوصا في كتابه «حجة الله البالغة»، بيانا امتزجت فيه دلالات العبارات بروح المعاني وأسرارها.

فما هي معاني وأسرار أحاديث الفتن عند الإمام الدهلوي؟ وما هي سمات منهجه في بيانه لفقه مقاصدها؟ وكيف قرأ ما جاء فيها من أخبار ونبوءات؟

في هذا المقال بسطت ما جاء في كتابه «الحجة» حول أسرار ومقاصد أحاديث الفتن بمنهج وصفي تحليلي، مدعما لجملة من أرائه بما جاء في شروح السنّة، سعيا للوصول إلى جملة من الأهداف والغايات التي تشكل إجابات حول التساؤلات المطروحة في إشكالية البحث.

وقد مهدت لذلك بالتعريف بهذه الشّخصيّة الموسوعيّة، وبكتابه «حجّة الله البالغة في علم أسرار أحكام الشّريعة».

المطلب الأول: التّعريف بالإمام الدهلوي وكتابه «حجة الله البالغة»

الفرع الأول: التّعريف بالإمام الدهلوي

هو أحمد بن عبد الرّحيم الفاروقي الهندي، أبو عبد العزيز، الملقّب بـ شاه وَليُّ الله الدّهلوي، فقيه حنفي من الفقهاء المحدّثين، ولد في قرية بهلت بمديّرية مظفر نكر الهنديّة، تلقّى العلوم الابتدائية من والده بمدرسة الرّحيمية، وأكمل القرآن في سنّ السّابعة، توفّي والده عام 1131هـ، فتولّى منصب التّدريس في المدرسة الرّحيمية وعمره سبعة عشر عاما.

سافر لأداء الحجّ عام 1143هـ؛ حضر دروس أبي طاهر محمد بن إبراهيم الكردي، وأخذ عن وفد الله المالكي، وحسن العجيمي، وأحمد النّخلي وغيرهم.

من تلامذته: أنجاله الأربعة، الشّاه عبد العزيز، والشّاه رفيع الدّين، والشّاه عبد القادر، والشّاه عبد الغني، ومنهم: معين الدّين السّندي، ومرتضى الزّبيدي، وغيرهم.

من مؤلّفاته: «المسوّى والمصفّى كلاهما شرح للموطّأ»، «عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتّقليد» وغيرها، توفّي في شهر المحرّم عام: 1176هـ/ 1762م[1].

الفرع الثاني: التعريف بكتاب «حجّة الله البالغة»

كتاب «حجّة الله البالغة في علم أسرار أحكام الشّريعة»، جمع فيه صاحبه بين الأصول وفقه السنّة، حيث شرح فيه كثيرا من الأحكام والقواعد الفقهية؛ موضّحا عللها وشيئا من أسرارها، وبيّن نزرا من مقاصد حديث النّبي ﷺ في أبواب شتّى بأسلوب وجيز العبارة غزير الفائدة.

وقد قسّم المؤلف كتابه إلى قسمين ومقدمة:

ذكر في المقدّمة فضل علم الحديث، وبيّن مراتب وصفات هذا العلم، وجعل علم أسرار الدّين الباحث عن حِكم الأحكام أهمّ مراتبه، ووصفه بأنّه أدقّها وأشرفها.

ثم جعل القسم الأوّل من الكتاب في القواعد الكلّية التي تنتظم بها المصالح المرعيّة في الشّرائع، والقسم الثّاني: في شرح أسرار الأحاديث النّبوية، وبيان ما جاء فيه من الفوائد مبرزا روح التّشريع وأسرار الأحكام التّكليفية[2].

وقد جاء حديثه في فقه أحاديث الفتن ومقاصدها في الباب قبل الأخير، بين باب سير النّبي ﷺ وباب المناقب، في ستّ صفحات متتاليات؛ من الصفحة 327 إلى الصفحة 332؛ في الجزء الثاني من الكتاب.

المطلب الثاني: مراتب الفتن عند ولي الله الدهلوي

صدّر الدّهلوي كلامه في فقه أحاديث الفتن وبيان مقاصدها بذكر مراتب الفتنة، وحقيقة كل مرتبة، وقد جعل للفتنة مراتب بحسب ما تعلّقت به، وما داخله فساد الحال والتدبير، فعدّد من مراتب الفتنة: فتنة النّفس، وفتنة الأهل، وفتنة المدينة (تموج كموج البحر)، وفتنة الأمّة (ملّية)، ثمّ فتنة الإنسانيّة (مستطيرة).

الفرع الأول: فتنة الرجل في نفسه

عرّف الدّهلوي فتنة الرّجل في نفسه بقوله: "فتنة الرّجل في نفسه بأن يقسوَ قلبه فلا يجد حلاوة الطّاعة ولا لذّة المناجاة"[3].

والغالب في مفهوم الفتنة في النّفس أنّه ينصرف إلى المعاصي واتّباع الشّهوات، وإن كان مدلولها أوسع؛ لأنّها تصدق على الأهواء المردية والبدع المحدثة، كما تصدق على النّفاق والكفر بالله عز وجل[4].

قال البغوي في «معالم التنزيل»: "(فتنتم أنفسكم) أهلكتموها بالنّفاق والكفر واستعملتموها في المعاصي والشّهوات وكلّها فتنة"[5].

وقد أشار الدّهلوي إلى هذه العلاقة بين المعنى العامّ المتبادر وبين ما يحتمله مفهوم الفتنة في النّفس من الدّلالات من خلال تعريفه لأنّ لفظه يدلّ على كون المفتنون مطيعا ذاكرا، ولكنّ قسوة قلبه بسبب مخالفة الشّريعة بالمعاصي والشهوات أو بالبدع المحدثات لا يجد معها حلاوة الطّاعة ولا لذّة المناجاة.

ثم أشار إلى ما يداخله الفساد عند افتتان الرّجل في نفسه، مبيّنا أنّ النّفس إنّما هي شعب ثلاثة: قلبٌ، وعقلٌ، وطبعٌ.

فالقلب: إذا غلبت عليه خصال البهيميّة أو قَبِل من الشّياطين وسوستهم في النّوم واليقظة، صار قلبا مفتونا بعيدا عن خصال الخير وأعمال البرّ.

والعقل: إذا حرّكته نوازع البهيميّة، فكان ميوله إلى طلب الحيلة في تحصيل الدّواعي الطّبيعية كالجماع وأنواع الطّعام ونحو ذلك، أو شغلته أحاديث النّفس التي من وحي الشّيطان فيحصل له الشكّ في الفاضل من الخصال والثّابت من المعتقدات، صار عقلا مفتونا بعيدا عن الحقّ والصّواب.

وكذلك الطّبع: إذا مال إلى الخصال البهيميّة أيضا كان نفسا أمّارة بالسّوء؛ فإن كان متردّدا بين البهيميّة والملَكية كان نفسا لوّامة، والطّبع في الحالين تعتريه الفتنة كليّا أو نسبيّا، بخلاف حال ضبط الطّبع بالشّرع[6].

الحاصل أنّ الإمام الدّهلوي قد عرّف الفتنة في النّفس بما يترتّب على تهاون المرء في الطّاعات واشتغاله بالمعاصي والشّهوات، أو اشتغاله بالبدع والمحدثات؛ وما ينجرّ عن التّمادي في ذلك من قسوة القلب وغلبة الرّان عليه، وفساد العقل والإدراك، وتغيّر الفطرة والطّبع عن الحال المرضيّة.

الفرع الثاني: فتنة الرجل في أهله

عرّفها الدّهلوي بأنّها: "فساد تدبير الرّجل في أهله"[7]، ثمّ قال: "وإليها الإشارة في قول النّبي ﷺ: (إنّ إبليس يضع عرشه على الماء، ثم يبعث سراياه، فأدناهم منه منزلة أعظمهم فتنة، يجيء أحدهم فيقول: فعلت كذا وكذا، فيقول: ما صنعت شيئا، قال: ثم يجيء أحدهم فيقول ما تركته حتى فرّقت بينه وبين امرأته، فيدنيه منه ويقول: نِعمَ أنت)[8]"[9].

أشار الدّهلوي في تعريفة إلى سبب هذا النّوع من الفتنة من تسلّط الشّيطان على الإنسان بالوسوسة، وحرصه عل التّفريق بينه وبين أهله، كما ذكر أهمّ مظاهر فتنة الرّجل في أهله، وهو نَقضُ الميثاق بين الزّوجين، وحل عقدة النّكاح بالطّلاق، ولا يخفى عظيم أثر ذلك من الفساد الذي يلحق الزّوجين، والأبناء، والمجتمع عموما.

قال البيضاوي (685هـ) في «شرح مصابيح السنّة»: "السّبب في استبشار الشّيطان بالتّفريق: ما فيه من انقطاع النّسل، وما يُتوَقّع من البداء والوقوع في الزّنا، الذي هو أفحش الكبائر وأكثرها معرّة وفسادا"[10].

أشار البيضاوي إلى مفسدتين تترتّبان عن فتنة الرّجل في أهله بوقوع الطّلاق:

- انقطاع النّسل وتعطّل مقصد إعمار الأرض وإكثار أمّة النّبي ﷺ.
- ظهور الزّنا والفواحش وكثرة الفساد في المجتمع.

وقال الطّيبي (743هـ) في شرح عبارة (فيدنيه منه): "ذلك أنّ النّكاح عقد شرعي يستحلّ به التّزوج، وهو (الشيطان) يريد حَلّ ما عقده الشّرع؛ ليستبيح ما حرّمه فيكثر الزّنا، وأولاد الزّنا، فيفسدوا في الأرض، ويهتكوا حدود الشّرع، ويتعدّوا حدود الله"[11].

ذكر الطيبي من المفاسد المترتبة على فتنة الرّجل في أهله:

- تعطيل مقاصد الزّواج، وكثرة الفواحش.
- كثرة أولاد الزّنا، وإفسادهم في الأرض بهتك حدود الشّرع وتعدّي حدوده.

وقد عدّد شرّاح الحديث[12] مظاهر عدّة لفتنة الرّجل في أهله غير ما ذكره الدّهلوي، ومن ذلك:

- المبالغة في حبّ الرّجل لأهله وشغفه بهنّ، وكذا الإسراف في النّفقة عليهنّ، والشّغل بأمورهنّ عن كثير من الخير.
- أن يأتي من أجلهم ما لا يحلّ له من القول والعمل ما لم يبلغ كبيرة.
- تفريطه بما يلزم من القيام بحقوقهم وتأديبهم وتعليمهم.
- ظلمهم وأذيّتهم بالقول أو الفعل أو الحال.

والحاصل أنّ الإمام الدّهلوي عرّف الفتنة في الأهل من حيث المفاسد المتعلّقة بنظام الأسرة، وأسباب اختلال العلاقة بين الزّوجين، وما يترتّب على ذلك من تعطيلٍ لمقاصد الشّريعة من حفظٍ للنّسل، وتحصينٍ للزّوجين، وتهيئةٍ للمحضن السّليم لتنشئة الجيل الصّالح، وغيرها من المصالح المرعيّة والمرجوّة من إقامة العلاقة الزوجيّة.

الفرع الثالث: فتنة تموج كموج البحر (الاقتتال والدّماء وهلاك الأنفس)

عرّف الدّهلوي هذه الفتنة بأنّها: "فساد تدبير المدينة، وطَمَع النّاس في الخلافة من غير حقّ، وهو قول النّبي ﷺ: (إنّ إبليس قد أيس أن يعبده المصلّون في جزيرة العرب ولكن في التّحريش بينهم)[13]"[14].

منشأ هذه الفتنة تنافس النّاس في طلب الدّنيا، والمخاصمة والمنازعة لأجل ذلك. وقد جاءت تسميتها بهذا اللّفظ في حديث حذيفة رضي الله عنه الذي قال فيه: (فتنة الرّجل في أهله وماله وولده وجاره، تكفّرها

الصّلاة والصّدقة، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر)، قال (عمر رضي الله عنه): ليس عن هذا أسألك، ولكن التي تموج كموج البحر، قال: ليس عليك منها بأس يا أمير المؤمنين، إنّ بينك وبينها بابا مغلقا، قال عمر: أيكسر الباب أم يفتح؟ قال: بل يكسر، قال عمر: إذا لا يغلق أبدا، قلت: أجل).[15]

قال بدر الدين العيني (855هـ): "كنّى بذلك (أي قوله: تموج كموج البحر) عن شدّة المخاصمة وكثرة المنازعة وما ينشأ عن ذلك من المشاتمة والمقاتلة"[16].

وقال ابن رجب (795هـ): "أمّا الفتن العامّة: فهي التي تموج كموج البحر، وتضطرب، ويتبع بعضها بعضاً كأمواج البحر، فكان أوّلها فتنة قتل عثمان رضي الله عنه، وما نشأ منها من افتراق قلوب المسلمين، وتشعّب أهوائهم وتكفير بعضهم بعضاً، وسفك بعضهم دماء بعض"[17].

الحاصل أنّ الإمام الدّهلوي قد عرّف الفتنة التي تموج كموج البحر بالتركيز على أهمّ أسبابها وهو الحرص على طلب الدّنيا، والتّنازع من أجل الحكم بغير حق، وما ينتج عن ذلك من تعطيل مقاصد الشريعة في حفظ الأنفس والحفاظ على أمن الأمّة ووحدتها، وعدم الإخلال بنظامها.

وقد عبّر عن هذه الفتنة بفساد تدبير المدينة، وهي فتنة تتّسم بالعموم والاستمرار، وليست محصورة في أفراد معينين كفتنتي النّفس والأهل.

الفرع الرابع: فتنة مِلّيّة (فساد الأمانة وضياع الدّين)

عرّف الدّهلوي الفتنة الملّيّة بقوله: "هي أن يموت الحواريّون من أصحاب النّبي ﷺ، ويسند الأمر إلى غير أهله فيتعمّق رهبانهم وأحبارهم، ويتهاون ملوكهم وجهّالهم، ولا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر"[18].

وساق حديث النّبي ﷺ عند مسلم: (ما من نبيّ إلّا كان له حواريّون)[19].

وعبارة الحديث عند مسلم بتمامها: (ما من نبيّ بعثه الله في أمّة قبلي إلّا كان له من أمّته حواريّون، وأصحاب يأخذون بسنّته ويقتدون بأمره، ثمّ إنّها تَخلُف مِن بعدِهم خُلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبّة خردل)[20].

قال المظهري (727هـ): "والمراد بهذا الحديث: أنّه كما كان لكلّ نبيّ حواريّون ثمّ جاء من بعدهم قوم يخالفون ذلك النّبي، فكذلك يكون في آخر الزّمان من أمّتي من يرتدّ عن الدّين، ومن يضع البدعة والضّلالة"[21].

ولعلّ إليها (الفتنة الملّيّة) الإشارة في حديث حذيفة رضي الله عنه، قال: حدثنا رسول الله ﷺ حديثين قد رأيت أحدهما، وأنا أنتظر الآخر حدثنا: (أنّ الأمانة نزلت في جذر قلوب الرّجال، ثم علموا من القرآن، ثم علموا من السنّة)، وحدثّنا عن رفعها قال: (ينام الرّجل النّومة، فتقبض الأمانة من قلبه، فيظلّ أثرها مثل أثر الوَكْتِ، ثم ينام النّومة فتقبض فيبقى أثرها مثل المَجْل، كجمر دحرجته على رجلك فنَفِطَ، فتراه مُنْتَبِرا وليس فيه شيء، فيصبح النّاس يتبايعون، فلا يكاد أحد يؤدّي الأمانة، فيقال: إنّ في بني فلان رجلا أمينا، ويقال للرّجل: ما أعقله وما أظرفه وما أجلده، وما في قلبه مثقال حبّة خردل من إيمان)[22].

وحديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا ضيّعت الأمانة فانتظر السّاعة)، قال: كيف إضاعتها يا رسول الله؟ قال: (إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظر السّاعة) [23].

قال ابن بطّالّ: "حديث أبى هريرة وحذيفة من أعلام النّبوة؛ لأنّه صلى الله عليه وسلم ذكر فيها فساد أديان النّاس وتغيّر أماناتهم، وقد ظهر كثير من ذلك"[24].

وقال: "قوله: (إذا ضُيّعت الأمانة فانتظر السّاعة) هو كلام مجمل أحبّ الأعرابي السّائل للنّبي ﷺ شرحه له فقال له: (كيف إضاعتها يا رسول الله؟ قال: إذا أسند الأمر إلى غير أهله) فأجابه ﷺ بجواب عام دخل فيه تضييع الأمانة، وما كان فى معناها ممّا لا يجرى على طريق الحقّ، كاتّخاذ العلماء الجهّال عند موت أهل العلم، واتّخاذ ولَاة الجور وحكّام الجور عند غلبة الباطل وأهله"[25].

قال موسى شاهين في «فتح المنعم»: "من علامات السّاعة رفع الأمانة بين الأفراد، وإهدارهم حقوق بعضهم بعضا، وبين الحكّام والمحكومين وسيطرة الولاة على حقوق الرّعية.

وقد ورد في الصّنف الثّاني قوله ﷺ: (إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظر السّاعة)، وفي الصّنف الأوّل حديث حذيفة الذي يربط الأمانة بقوّة الإيمان..." [26].

الحاصل أنّ الإمام الدّهلوي قد عرّف الفتنة الملّية بمسبّباتها من ذهاب للقرون الأولى من أهل الصّلاح والخير، وتضييع أمانة الدّين والملّة بفساد العلماء، وجور الحكّام والملوك، واندراس الشّعائر، وفشوّ الفساد بين الحكّام والمحكومين، وبين المحكومين أنفسهم، وغياب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، مما يخل بمقصد حفظ الدّين في الأمّة عامّة لا في أحادها أو بعضها.

الفرع الخامس: فتنة مستطيرة (انتكاس الفطرة وخروج النّاس عن مقتضى الإنسانية)

الفتنة المستطيرة هي تغيّر النّاس من الإنسانية ومقتضاها، وخروجهم عن طبيعتهم الخِلقية وأصل فطرتهم[27].

- فصِنف من أهل هذه الفتنة هجر مقتضيات الطّبع الإنساني رأسا طلبا لسموّ الرّوح، فحرموا أنفسهم من أكثر الحاجيات وتركوا التّمتع بالطيبات، مخالفين بذلك سنّة نبيهم ﷺ، بل خالفوا بذلك ما فطر الله عليه بني جنسهم.
- وصِنف وهم الأغلب انغمس في طلب المتع والملذّات، دون الالتفات إلى المعاني والقيم، حتى صاروا إلى البهيميّة الخالصة.
- وصِنف بين الفريقين لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء[28].

الحاصل أنّ حقيقة الفتنة المستطيرة عند الإمام الدّهلوي هي استشراء الفساد في الأديان والأبدان والطبائع، حتّى يعبد الله أقوام بغير ما شرع من أنواع البدع المحدثة التي يشقّون بها على أنفسهم، ولعلّ من مظاهر ذلك أيضا ما نراه في زماننا من أديان جديدة مخترعة؛ حتى عُبد الأشخاص والبهائم بل والشّيطان نفسه، وكذا انطماس الفطرة وانتشار الإلحاد والمادّية، وتشبّه بعض الجهلة بالبهائم كالكلاب وغيرها في صورتها ومشيتها ونظام حياتها.

وإذا كانت الفتنة الملّية عامّة في أمّة الإسلام، فإنّ الفتنة المستطيرة أعمّ منها، إذ أنّها تشمل أمّة الإسلام وغيرها من الأمم الأخرى، ذلك أنّها تخلّ بالمقاصد الكلّية من حفظ للدّين والنّفس والنّسل والعقل والمال، ولا شكّ أنّ هذه المقاصد ممّا اتفق عليه سائر الأديان والملل في الأمم الأخرى.

الفرع السادس: فتنة الوقائع الجوّية المنذرة بالإهلاك العام

والمقصود بها أشراط السّاعة المتعلّقة بالأحداث الكونيّة، كانتشار الوباء، وحدوث الخسوفات، وخروج النّار التي تحشر النّاس، وغيرها من الآيات العظام التي تظهر عند كثرة الفساد وفشوّ المنكرات، وضياع الدّين والأمانة بين النّاس[29].

وإليها الإشارة في حديث حذيفة بنِ أَسِيدٍ: "(إنّها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات - فذكر- الدّخان، والدّجال، والدّابة، وطلوع الشّمس من مغربها، ونزول عيسى ابن مريم، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف:

خسف بالمشرق، وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن، تطرد النّاس إلى محشرهم)[30]"[31].

وقد مثّل لها الدّهلوي بقوله: "كالطوفانات العظيمة من الوباء والخسف والنّار المنتشرة في الأقطار وغير ذلك...." [32].

وقد جاء في تبويب شراح صحيح مسلم؛ باب: رفع الأمانة والإيمان من بعض القلوب، وعرض الفتن على القلوب، وبعده باب: بيان أن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا، وأنه يأرز بين المسجدين، ثمّ ذكروا تحت حديث الفتنة التي تموج كموج البحر، باب: ذهاب الإيمان آخر الزمان.

ولعلّ تراجم هذه الأبواب، كما ترتيبها فيه دلالة على أنّ رفع الأمانة والإيمان من بعض القلوب، وما يمثّله ذلك من افتتان نفوس أفراد الأمّة إنّما هو مقدّمة لعودة غربة الإسلام كما بدأ، وانحسار أهل الخير والإيمان في بقعة محددة من الأرض بسبب فشوّ الفتنة وأسبابها في العباد والبلاد، ثمّ تنتكس الإنسانيّة عن الفطرة، ويذهب الإيمان آخر الزّمان، ليكون ذلك إيذانا بفساد نظام الكون وظهور فتن عظيمة تنبئ عن قرب السّاعة أو عن قيامها.

الحاصل أن فتنة تغير الأحوال الجوية عند الإمام الدهلوي تتمثل في فساد نظام الكون بسبب فشو الفساد وغربة الدين؛ وظهور علامات الساعة الدالة على نهاية الدنيا وأحوالها.

المطلب الثالث: تنزيل بعض ما جاء في أحاديث الفتن عند الدّهلوي

ممّا يميّز منهج الدّهلوي في فقهه لأحاديث الفتن ومقاصدها تنزيله لبعض ما جاء فيها على معاني وأحداث محدّدة، ومن ذلك ما يأتي:

الفرع الأول: دلالة حديث توقيت قيام أمر الإسلام وبداية ظهور الفتن العظيمة

ساق الدّهلوي حديث عبد الله بن مسعود عن النّبي ﷺ قال: (تدور رحى الإسلام بخمس وثلاثين أو ستّ وثلاثين، فإن يهلكوا فسبيل من هلك، وإن يقم لهم دينهم يقم لهم سبعين عاما، قلت: أممّا بقي أو ممّا مضى؟ قال: ممّا مضى)[33] [34].

قال الدّهلوي: "أي يقوم أمر الإسلام بإقامة الحدود والجهاد في هذه الأمّة، وذلك صادق من ابتداء وقت الجهاد وأوائل الهجرة إلى مقتل سيّدنا عثمان رضي الله عنه"[35].

وقال: " قوله: (سبعين عاما) ابتداؤها من البعثة وتمامها موت معاوية (رضي الله عنه)، وبعده قامت فتنة دعاة الضّلال"[36].

وقد ذكر العظيم آبادي في «عون المعبود» أنّ العلماء مختلفون في بيان معنى دوران رحى الإسلام على قولين:

- قول الأكثرين: أنّ المراد منه استقامة أمر الدّين واستمراره.
- وقول الخطّابي والبغوي: أنّ المراد منه الحرب والقتال[37].

الحاصل أنّ معنى دوران رحى الإسلام لا يخرج عن المعنيين المذكورين، ولعلّه لا فرق بينها إذا اعتبرنا المعنى الثّاني سببا لا ينفصل عن المعنى الأوّل، ذلك أنّ المعنى العامّ أنّ استقامة حال الأمّة على دينها في أكمل صورة وأجلاها يكون إلى حين مقتل عثمان رضي الله عنه وما كان بعده من وقائع، كالجمل (36هـ) وصفّين (37هـ)، وما رافقها من استشراء للفتنة والاقتتال وظهور الأهواء والفرق الضّالة.

وفي تحديد مدّة السبعين آراء منها:

ـ أنّ ابتداءها من البعثة، وتمامها موت معاوية رضي الله عنه، وقيام فتنة دعاة الضّلال، وهو رأي الدهلوي ـ كما سبق ـ.

ـ وقيل أُريد بها ما بين أن استقرّ الأمر لبني أميّة، إلى أن ظهرت الدّعاة بخُراسان، وضعف أمرهم، وهو رأي الخطابي[38].

ولعلّ كلا الرأيين لا يستقيمان في تحديد وقت ابتداءها، لأنّ استقامة أمر الإسلام كان بعد الهجرة وقيام دولة الإسلام في المدينة النّبوية؛ كما صرّح بذلك السهارنفوري في «بذل المجهود»[39]، وليس من البعثة كما ذكر الدّهلوي؛ إذ عانى المسلمون الويلات في الأعوام الأولى للدّعوة، ولا من أيام استقرار ملك بني أميّة كما قرّر ذلك الخطّابي؛ إذ أنّ دولة الإسلام استقام حالها قبل ذلك بعقود، وإنما توسّعت في الأقاليم، وزادت قوّتها أيّام ملك بني أميّة.

الفرع الثاني: حقيقة الفتن التي تعرض على القلوب:

أورد الدّهلوي حديث حذيفة رضي الله عنه الذي قال فيه: سمعت رسول لله ﷺ يقول: (تُعرض الفتن على القلوب كالحصير عُودا عُودا فأي قلب أشربها نكتت فيه نكتة سوداء وأي قلب أنكرها نكتت فيه نكتة بيضاء حتى تصير على قلبين أبيض مثل الصفا فلا تضرّه فتنة ما دامت السّموات والأرض والآخر أسود مربادا كالكوز مجخيا لا يعرف معروفا ولا ينكر منكرا إلّا ما أشرب من هواه)[40] [41].

فسّر الدّهلوي الفتن المعروضة بالهواجس النّفسانية والشيطانية التي تنبعث في القلب، والأعمال الفاسدة تكتنفها، أي أنّ عدم مدافعة خواطر النّفس الشيطانية وقبولها يصيّرها أفكارا، ثم يوافقها عزم النّفس وإرادتها، ويصدّقها عمل الجوارح، ويضعف وازع إنكار المنكر تبعا لذلك، فيظلم القلب ويغمره الفساد فيصير محلا لقبول كلّ فتنة، وهذا حال كل من لم يتّخذ درعا من العمل الصالح والعلم النّافع يقيه شرّ نفسه والشّيطان، ويدفع عنه شرّ الفتن[42].

أمّا شرّاح السّنن فقد فسّروا هذه الفتن بأنّها غير المعاصي والذّنوب المرتبطة بشهوات النّفوس، بل هي ما تعلّق بالأهواء والبدع المضلّة، والتي من أهمّ مسبّباتها تقليد الأمم الأخرى واتّباع سننهم وطريقتهم، يدلّ على ذلك سياق الحديث.

قال ابن هبيرة: "من الفتن التي تتشرّبها القلوب اللّهج بما شجر بين الصّحابة رضي الله عنهم، والحكاية لما يقوله أهل البدعة، والمجالسة لأهل الشكّ في الآخرة"[43].

وقال ابن الملك: "قيل: أراد بالفتن: الاعتقادات الفاسدة"[44].

وقال عبد الحق الدّهلوي: "المراد بالفتن الاعتقادات الفاسدة أو أعمّ، والأوّل أظهر"[45].

والحاصل: أنّ حقيقة الفتن التي تعرض على القلوب تشمل في ابتدائها المعاصي والشّهوات، كما الاعتقادات الفاسدة والبدع المحدثات؛ ذلك أنّ الإصرار على المعاصي مفتاح فساد القلب لتَقبُّل البدع والاعتقادات الفاسدة، فإذا غلبت عليه الثّانية صار إلى الحال الموصوفة في الحديث من فساد الإرادة، وظلمة القلب، وحجبه عن إدراك الحق.

الفرع الثالث: حقيقة الأمانة التي نزلت في جذر قلوب الرجال ورَفعُها

ساق الدّهلوي حديث حذيفة رضي الله عنه وفيه: (ينام الرّجل النّومة، فتقبض الأمانة من قلبه)[46][47].

وقال في فقه هذا الحديث: "لمّا أراد الله ظهور ملّة الإسلام اختار قوما ومرّنهم للانقياد والإذعان، ... ثمّ إنّها تخرج من صدورهم ـ الأمانة- على غفلة منهم وذهول شيئا فشيئا، فيرُى الإنسان أظرف ما يكون وأعقله وليس في قلبه مقدار شيء من الأمانة"[48].

الحاصل أن الإمام الدّهلوي جعل حقيقة الأمانة ما وضعه الله في قلوب المؤمنين من التّوفيق إلى الانقياد والإذعان لشريعته سبحانه والموافقة لحكمه، وبيّن أن ضياعها يكون بسبب الغفلة والذّهول عن الطّاعة والاشتغال بالمخالفات من المعاصي ومحدثات الأمور.

الفرع الرابع: حقيقة الملك العضوض؛ الجبرية والعتوّ

جاء ذكرها في حديث حذيفة رضي الله عنه وغيره: (**إنّ هذا الأمر بدأ نبوّة ورحمة، ثم يكون خلافة ورحمة، ثم ملكا عضوضا، ثم كائنٌ جبريّة وعتوًا وفسادا في الأرض**)[49].

قال الدّهلوي في بيان فقه هذا الحديث:

- "النبّوة انقضت بوفاة النّبي ﷺ.
- والخلافة التي لا سيف فيها انقضت بموت عثمان (رضي الله عنه).
- والخلافة بشهادة علي كرم الله وجهه وخلع الحسن رضي الله عنه).
- والملك العضوض ومشاجرات الصّحابة بني أميّة ومظالمهم إلى أن استقرّ أمر معاوية (رضي الله عنه).
- والجبرية والعتوّ خلافة بني العبّاس فإنّهم مهّدوها على رسوم كسرى وقيصر"[50].

الملاحظ في تنزيل الدّهلوي لهذا الحديث تفسيره للملك العضوض بمرحلة ما بعد الخلافة الرّاشدة، ابتداءً بحكم معاوية رضي الله عنه وما جاء بعده من ملك بني أمية، ولعلّ هذا خلاف الصّواب، فإن حكم معاوية رضي الله عنه لم يكن عضوضا بل كان رحمة وخيرا، يدلّ على ذلك حديث ابن عباس عند الطبراني، قال: قال رسول الله ﷺ: (أولُ هذا الأمرِ نبوةٌ ورحمةٌ، ثمَّ يكونُ خلافةٌ ورحمةٌ، ثمّ يكون مُلكاً ورحمةً)[51].

قال ابن تيمية: "كانت نبوّة النّبي ﷺ نبوّة ورحمة، وكانت خلافة الخلفاء الرّاشدين خلافَةَ نبوّة ورحمة، وكانت إمارة معاوية مُلكًا ورحمة، وبعده وقع مُلك عضوض"[52].

وقال ابن أبي العزّ الحنفي: "وأوّل ملوك المسلمين معاوية وهو خير ملوك المسلمين"[53].

الفرع الخامس: حقيقة الفتنة التي تكون العصمة منها بالسّيف؛ الإمارة على أقذاء؛ الهُدنة على دَخَن؛ ودعاة الضّلال

جاء في حديث حذيفة رضي الله عنه: (قلت يا رسول الله، أيكون بعد هذا الخير شرّ كما كان قبله شرّ؟ قال: نعم قلت: فما العصمة؟ قال: السّيف، قلت وهل بعد السّيف بقيّة؟ قال: نعم يكون إمارة على أقذاء وهدنة على دَخَن: قلت: ماذا؟ قال: ثم ينشأ دعاة الضّلال)[54].

قال الدّهلوي في فقه هذا الحديث:

- "الفتنة التي يكون العصمة فيها السّيف ارتداد العرب في أيّام أبي بكر رضي الله عنه.
- وأمّا أمارة على أقذاء فالمشاجرات التي وقعت في أيّام عثمان وعليّ رضي الله عنهما
- ودعاة الضّلال يزيد بن معاوية بالشّام؛ ومختار الثقفي بالعراق؛ ونحو ذلك، حتى استقرّ الأمر على عبد الملك بن مروان"[55].

ما يلاحظ على تنزيل الدّهلوي لما جاء في هذا الحديث وَصفه ليزيد بن معاوية بداعية الضّلال، ولعلّ هذا ممّا ليس محلّا للتّسليم، لأنّ لأهل السنّة في يزيد أكثر من قول، أوسطها عدم الغلوّ فيه، ولا الجفاء عنه وتشنيع المقالة فيه بغير حجّة معتبرة[56]، لأنّ القدح فيه وفي ولايته مقدّمة للقدح فيمن استخلفه على المسلمين أي معاوية رضي الله عنه خصوصا، وفيمن لم ينكر ذلك من الصّحابة رضي الله عنهم جميعا.

الفرع السادس: حقيقة فتنة الأحلاس؛ فتنة السّراء؛ وفتنة الدّهيماء

جاء في حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: كنّا قعودا عند رسول الله ﷺ، فذكر الفتن فأكثر في ذكرها حتى ذكر فتنة الأحلاس، فقال قائل: يا رسول الله وما فتنة الأحلاس؟ قال: (هي هَرَبٌ وحَرْبٌ، ثم فتنة السَّراء، دَخَنُها من تحت قدمي رجل من أهل بيتي يزعم أنّه منّي، وليس منّي، وإنّما أوليائي المتّقون، ثمّ يصطلح النّاس على رَجُل كَوَرَكٍ على ضِلَعٍ، ثم فتنة الدُّهَيمَاء، لا تدع أحدا من هذه الأمّة إلا لطمته لطمة)[57].

ذكر الدّهلوي في فقه هذا الحديث:

1- أنّ فتنة الأحلاس كأنها قتال أهل الشّام عبد الله ابن الزّبير بعد هربه من المدينة.

2- وفتنة السّراء: تغلّب المختار وإفراطه في القتل والنّهب يدعو ثأر أهل البيت؛ أو خروج أبي مسلم الخراساني لبني العبّاس يزعم أنّه يسعى في خلافة أهل البيت.

3- والفتنة الدّهيماء تغلّب الجنكيزية (المغول) ونهبهم بلاد الإسلام.

الملاحظ إسقاط الإمام الدّهلوي لأحاديث الفتن على أحداث مخصوصة، ولكن الذي يظهر أنّ ما ذكره قد يصدق، ولكن أن يقتصر المعنى على ذلك فلعلّ هذا ممّا لا مجال للتّسليم به.

الفرع السابع: حديث قتال التّرك (المغول ثم العثمانيون) وتسلّطهم على العرب

ساق الدّهلوي حديث بريدة رضي الله عنه عن النّبي ﷺ: (يقاتلكم قوم صغار الأعين)، قال: (تسوقونهم ثلاث مِرار حتّى تُلحِقُوهم بجزيرة العرب، فأمّا في السّياقة الأولى، فينجو من هرب منهم، وأمّا في الثّانية فينجو بعضٌ ويهلَك بعضٌ، وأمّا في الثّالثة فيُصْطَلَمُون)[58].

وذكر في فقه هذا الحديث: أنّ العرب يجاهدون الترك ويغلبونهم فيصير ذلك سببا لأحقاد وضغائن حتى يذبّوا العرب من بلادهم، بل ويدخلون بلاد العرب، كما في قوله: (حتى تُلحِقوهم بجزيرة العرب)[59].

قال صاحب «عون المعبود»: "اعلم أنّ هذا الحديث يدلّ صراحة على أنّ المسلمين من أمّة النّبي ﷺ هم الذين يسوقون التّرك ثلاث مرار حتى يُلحقوهم بجزيرة العرب، ففي السّياق الأولى ينجو من هرب من التّرك، وفي الثّانية ينجو بعض منهم ويهلك بعض، وفي الثّالثة يُستأصلون"[60].

ثم ذكر رواية الإمام أحمد التي تدلّ صراحة على أنّ التّرك هم الذين يسوقون المسلمين ثلاث مرار، وقال: "عندي أنّ الصّواب هي رواية أحمد، وأمّا رواية أبي داود فالظّاهر أنّه قد وقع الوهم فيه من بعض الرّواة"[61].

الملاحظ أنّ الدّهلوي قد ساق رواية الإمام أبي داود التي تصرّح بأنّ العرب هم من يسوق التّرك، دون رواية الإمام أحمد التي صرّحت بأنّ الأتراك هم من يسوق العرب، وجمع بين الروايتين ولم يهمل ما جاء من المعاني في كلتيهما، وذلك بأنه جعل السياقة الأولى سببا للثانية فأثبت السياقتين معا.

المطلب الرابع: أشراط السّاعة

ذكر وليّ الله من أنواع الفتن ما يصدق على الأشراط الصّغرى دون الكبرى، وقد ذكر من ذلك صنفان:

الفرع الأول: أشراط من قبيل الفتن الكثيرة الشّائعة

وقد جاءت أحاديثٌ كثيرة بذكر أنواعٍ من هذه الأشراط، منها حديث أنس بن مالك رضي الله عنه: (إنّ من أشراط السّاعة أن يرفع العِلم، ويكثُر الجهل، ويكثُر الزّنا، ويكثر شرب الخمر، ويقِلّ الرّجال ويكثر النّساء حتى يكون لخمسين امرأة القيّم الواحد)[62].

ذكر صاحب «منار القاري»: أنّ رفع العلم يكون على مراحل:

الأولى: رفع العلم النافع المقترن بالعمل الصالح، وذكر قول عبادة بن الصمت أنّ الخشوع أوّل ما يرفع من العلم.

والثانية: ذهاب علم اللّسان فلا يبقى تحديث ولا تفسير، ويبقى المكتوب.

والثّالثة: رفع العلم كلّه من القلوب والكتب[63].

ولعلّ الاشراط الأخرى من كثرة الجهل وفشوّ الزّنا وشرب الخمر، وغيرها إنّما هي من نتائج رفع العلم وذهاب العلماء المصلحين، وغياب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر تبعا لذلك.

الفرع الثاني: أشراط من قبيل الفتن العظيمة التي أخبر النّبي ﷺ أنّها تقع في الأمّة

وقد ذكر النّبي ﷺ من هذه الفتن العظيمة أربعة: فتنة أمارة على أقذاء؛ وفتنة الأحلاس والدّعاة على أبواب جهنّم؛ وفتنة السّراء والجبريّة والعتوّ، وفتنة تلطم جميع النّاس (الدهيماء)، وقد سبق ذكرها كلها.

الفرع الثالث: الفتن الأكثر انتشارا في هذه الأمّة

جعل الدّهلوي تقليد اليهود والنّصارى، واتّباع سنن الأمم الأخرى أكثر الفتن شيوعا في هذه الأمّة، مستدلّا بحديثين:

الأوّل: حديث أبي سعيد الخدري عن النّبي ﷺ قال: (لتتّبعنّ سَنن من كان قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضَب تبعتموهم) [64].

قال المهلّب: "أخبر ﷺ أن أمّته قبل قيام السّاعة يتّبعون المحدثات من الأمور، والبدع والأهواء المضلّة كما اتّبعتها الأمم من فارس والرّوم، حتّى يتغيّر الدّين عند كثير من النّاس"[65].

والثاني: حديث مِرداس الأسلمي، قال: قال النّبي ﷺ: ((يذهب الصّالحون الأوّل فالأوّل ويبقى حفالة كحفالة الشّعير لا يباليهم الله بالة)[66].

قال ابن بطال: "هذا الحديث معناه التّرغيب في الاقتداء بالصّالحين، والتّحذير من مخالفة طريقهم خشية أن يكون من خالفهم ممّن لا يباليه الله ولا يعبأ به"[67].

خاتمة:

من خلال ما مرّ من بيان للإمام الدّهلوي لما جاء في أحاديث الفتن من المقاصد والمعاني، تبيّن من النتائج ما يأتي:

1- تعريف الإمام الدّهلوي للفتن بمختلف مراتبها باعتبار أسبابها وما يترتب عنها من تعطيل مقاصد الشريعة المتعلقة بالفرد والأمة والإنسانية والكون.

2- من معاني ومقاصد أحاديث الفتن المتعلقة بالفرد التحذير من التهاون في الطّاعات والاشتغال بالمعاصي والشّهوات، والوقوع في البدع والمحدثات.

3- ومن المقاصد المتعلقة بالأهل التحذير من وساوس الشيطان ومكره، والعمل على الحفاظ على نظام الأسرة وتماسكها.

4- ومن المقاصد المتعلقة بجماعة المسلمين التحذير من الحرص على طلب الدّنيا، والتّنازع من أجل الحكم بغير حق، والحفاظ وحدة الجماعة ونظامها.

5- من المقاصد المتعلقة بالسنن الكونية والشرعية معا الإخبار بوقوع الفتنة الملّية؛ من ذهاب للقرون الأولى من أهل الصّلاح والخير، وتضييع أمانة الدّين والملّة بفساد العلماء، وجور الحكّام والملوك؛ مما يخل بمقصد حفظ الدّين في الأمّة عامّة.

6- من المقاصد المتعلقة بالسنن الكونية والشرعية معا الإخبار بوقوع الفتنة المستطيرة، واستشراء الفساد في الأديان والأبدان والطبائع آخر الزمان.

7- ومنها أيضا الإخبار بوقوع فتنة تغير الأحوال الجويّة بفساد نطام الكون، وظهور علامات السّاعة الدّالة على نهاية الدّنيا وأحوالها.

وقد اتّسم منهج الإمام الدّهلوي في فقه أحاديث الفتن وبيان مقاصدها بما يأتي:

1- الجمع بين الرّوايات والتّوفيق بين الشّروح، من خلال اعتماد إحدى الرّوايات للحديث دون إغفالِ ألفاظ الرّوايات الأخرى وما تدلّ عليه من المقاصد والمعاني، كما في حديث قتال الترك آخر الزّمان.

2- الجرأة في التوجيه المقاصدي للنصوص، من خلال تنزيل بعض الأحداث الواردة في أحاديث الفتن على وقائع معيّنة، كما في شرحه لحديث فتنة الأحلاس وفتنة السّراء، وفتنة الدّهيماء.

3- ربط فقه الحديث ومقاصده بفقه تزكية النّفس والسلوك، من خلال ربط الفتن بأسبابها من المعاصي والمحدثات.

4- محاولة تشكيل مفهوم شمولي للفتنة من خلال تقسيمها إلى مراتب، بحسب ما تعلّق به الفساد (النّفس، الأهل، المدينة، الأمّة)، ومقدار الضّرر الحاصل منها.

5- اعتماده إيجاز العبارة وضبطها في بيان المعاني والمقاصد دون التّطويل وكثرة النّقول.

والحقّ أنّ البحث في هذا الموضوع في ظلّ ما خلّفه شرّاح السّنن وعلماء الأمّة الرّبانيين لجدير بالدّراسة والتحليل، تحقيقا لعدّة مطالب تنفع الأمّة في فقه الفتن ومقاصد ما جاء في أحاديثها، وعلاقة ذلك بالسّنن الكونية والشّرعية، واستشراف أحداث آخر الزّمان أسبابا ومآلا، حتى تُعِدّ الأمّة العُدّة لذلك، وتحول دون عبث أعداء أمّة الإسلام بدينها وأمنها، وبسواعد أبنائها من خلال ترويج الفهوم السّقيمة، والتّنزيلات الباطلة لهذا الصّنف من الحديث.

هذا وصلّى الله وسلّم على النّبي الأكرم وعلى آله وصحبه.

قائمه المصادر والمراجع

1- ابن أبي العز الحنفي صدر الدين محمد بن علاء الدين (792هـ)، شرح العقيدة الطحاوية، ت: أحمد شاكر، م ع س، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط1، 1418هـ

2- ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف، شرح صحيح البخاري لابن بطال، ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، السعودية الرياض، مكتبة الرشد، ط2، 1423هـ-2003م.

3- ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم الحراني، مجموع الفتاوي، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المملكة العربية السعودية- المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، دط، 1416هـ/1995م).

4- ابن رجب عبد الرحمن بن أحمد زين الدّين الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، ت: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، لبنان، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط7، 1422هـ-2001م).

5- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله أبو عمر القرطبي (ت463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ت: مصطفى بن أحمد العلوي وآخرون، (المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، د ط، 1387ه)، (17/393-395).

6- أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السِّجِسْتاني، سنن أبي داود، ت: شعَيب الأرناؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، (بيروت- صيدا، المكتبة العصرية، د ط، د ت).

7- أحمد بن عبد الرحيم المعروف بـ «الشاه ولي الله الدهلوي»، حجة الله البالغة، ت: السيد سابق، لبنان، بيروت، دار الجيل، ط1، 1426ه-2005م).

8- أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني أبو عبد الله (241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ-2001م، (6/238).

9- الألباني محمد ناصر الدين أبو عبد الرحمن، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، د ت.
10- البيضاوي عبد الله بن عمر ناصر الدين(685هـ)، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، ت: لجنة مختصة بإشراف نور الدين طالب، (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د ط، 1433 هـ - 2012م)، (63/1).
11- حمزة محمد قاسم، منار القاري بشرح صحيح البخاري، ت: عبد القادر الأرناؤوط، (سورية، دمشق، مكتبة دار البيان، السعودية، الطائف، مكتبة المؤيد، ط1، 1410هـ-1990م)، (181/1).
12- الخطّابي حمد بن محمد أبو سليمان البستي، معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، (حلب: المطبعة العلمية، ط1، 1351هـ-1932م.
13- الدِّهلوي عبد الحق بن سيف الدين البخاري (ت1052هـ)، لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح، ت: تقي الدّين النّدوي، (سوريا، دمشق، دار النوادر، ط1، 1435هـ-2014م).
14- الزركلي خير الدين، الأعلام، د ب، دار العلم للملايين، ط15، 2002م، (149/1).
15- السهارنفوري خليل أحمد، بذل المجهود في حل سنن أبي داود، اعتنى به وعلق عليه: تقي الدين الندوي، الهند، مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات الإسلامية، ط1، 1427ه-2006م.
16- السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (911هـ)، الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، ت: أبو اسحق الحويني الأثري، م ع س، الخبر، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ط1 ،1416هـ-1996م.
17- الطيبي الحسين بن عبد الله شرف الدين (743هـ)، ت: عبد الحميد هنداوي، شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى (الكاشف عن حقائق السنن)، مكة المكرمة، الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1417هـ-1997م، (2/523-524).
18- العظيم آبادي شرف الحق أبو عبد الرحمن، عون المعبود شرح سنن أبي داود ومعه حاشية ابن القيم (تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته)، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ.
19- العظيم آبادي شرف الحق أبو عبد الرحمن، عون المعبود شرح سنن أبي داود ومعه حاشية ابن القيم (تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته)، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ)
20- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، بيروت، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، د ط، د ت، (272/1).
21- العيني محمد بن أحمد بدر الدين أبو محمد الحنفي، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د ط، د ت).
22- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه المسمى (صحيح البخاري)، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، د ب، دار طوق النجاة، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، 1422هـ).
23- محمَّدُ بنُ عزِّ الدِّينِ الحنفيُّ، المشهور بـ ابن المَلَك، شرح مصابيح السنّة للإمام البغوي، ت: مجموعة من المحققين، (دب، إدارة الثقافة الإسلامية، ط1، 1433ه-2012م)
24- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، المسمى: صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، د ت).
25- المظْهِري الحسين بن محمود مظهر الدين الشِّيرازيُّ، المفاتيح في شرح المصابيح، ت: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، دار النوادر، الكويت، وهو من إصدارات إدارة الثقافة الإسلامية، وزارة الأوقاف الكويتية، ط1، 1433ه-2012م.
26- موسى شاهين لاشين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، د ب، دار الشروق، ط1، 1423ه-2002م، (453/1).
27- النووي يحيى بن شرف محيي الدين أبو زكريا، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392ه، (171/2).
28- النووي يحيى بن شرف محيي الدين أبو زكريا، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ، (171/2).
29- يحيى بن هبيرة عون الدين أبو المظفر الذهلي الشيبانيّ، الإفصاح عن معاني الصحاح، ت: فؤاد عبد المنعم أحمد، (الرياض: دار الوطن، دط، 1417هـ).

الهوامش:

(1) ينظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى: بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت، (272/1)؛ والزركلي خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، 2002م، (149/1).

(2) ينظر: أحمد بن عبد الرحيم المعروف بـ «الشاه ولي الله الدهلوي»، حجة الله البالغة، ت: السيد سابق، لبنان، بيروت، دار الجيل، ط1، 1426هـ-2005م.

(3) الدهلوي، الحجة، المصدر السابق، (327/2).

(4) "قال جماعة من فقهاء الحجاز والعراق: إنّ المعاصي كلّها فتنة تكفّرها الصّلاة والصوم ما لم يواقع الكبائر، دليل ذلك قول الله ﷻ: (إن الحسنات يذهبن السّيآت)، ...، وقال بعضهم: ولا هو ممن تنكت في قلبه نكتة سوداء غلبت عليه فلا يعرف معروفا ولا ينكر منكرا كما قال حذيفة في ذلك الحديث، لأنّه ينكر ما هو عليه ويودّ أنّه تاب منه، قالوا: وإنّما ذلك في الأهواء المردية والبدع المحدثة، التي تُتّخذ دينا وإيمانا". ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله أبو عمر القرطبي (ت463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ت: مصطفى بن أحمد العلوي وآخرون، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، د ط، 1387هـ، (393/17-395).

(5) أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت:510هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ت: محمد عبد الله النمر وآخرون، د.ب، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط4، 1417ه-1997م، (8/36).

(6) ينظر: الدهلوي، الحجة، المصدر السابق، (328/2).

(7) الدهلوي، الحجة، المصدر السابق (328/2).

(8) مسلم، ك: صفة القيامة والجنة والنار، باب: تحريش الشيطان وبعثه سراياه لفتنة الناس وأن مع كل إنسان قرين، (ح2813)، (2167/4). مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، المسمى: صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، د ت.

(9) الدهلوي، الحجة، المصدر نفسه.

(10) البيضاوي عبد الله بن عمر ناصر الدين(685هـ)، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، ت: لجنة مختصة بإشراف نور الدين طالب، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د ط، 1433 هـ - 2012م، (63/1).

(11) الطيبي الحسين بن عبد الله شرف الدين (743هـ)، شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن)، ت: عبد الحميد هنداوي، مكة المكرمة-الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1417ه-1997م) (523/2-524).

(12) ينظر مثلا: ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف، شرح صحيح البخاري لابن بطال، ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، السعودية-الرياض، مكتبة الرشد، ط2، 1423ه-2003م، (13/4)، و(154/2)، والنووي يحيى بن شرف محيي الدين أبو زكريا، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ، (171/2)، والسيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (911هـ)، الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، ت: أبو اسحق الحويني الأثري، م ع س، الخبر، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ط1 ،1416هـ-1996م، (164/1)، وابن رجب عبد الرحمن بن أحمد زين الدّين الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، ت: شعيب الأرناؤوط و إبراهيم باجس، لبنان-بيروت، مؤسسة الرسالة، ط7، 1422هـ-2001م)، (201/4-204).

(13) مسلم، ك: صفات المنافقين وأحكامهم، باب: تحريش الشيطان وبعثه سراياه لفتنة الناس وأن مع كل إنسان قرينا، (ح2812)، (2167/4).

(14) الدهلوي، الحجة، المصدر السابق، (328/2).

(15) البخاري، ك: الفتن، باب: الفتنة التي تموج كموج البحر، (7096). محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه المسمى (صحيح البخاري)، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، د ب، دار طوق النجاة، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، 1422هـ.

(16) العيني محمد بن أحمد بدر الدين أبو محمد الحنفي، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د ط، د ت، (130/16).

(17) ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، المصدر السابق، (204/4).

(18) الدهلوي، الحجة، المصدر نفسه.

(19) مسلم، ك: الأيمان، باب: بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، (ح50).

(20) سبق تخريجه ص7.

(21) المظْهِري الحسين بن محمود مظهر الدين الشِّيرازيُّ، المفاتيح في شرح المصابيح، ت: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، دار النوادر، الكويت، وهو من إصدارات إدارة الثقافة الإسلامية، وزارة الأوقاف الكويتية، ط1، 1433هـ-2012مK (261/1).

(22) البخاري، ك: الرقاق، باب: رفع الامانة، (ح6496). ومسلم، ك: الإيمان، باب: باب رفع الأمانة والإيمان من بعض القلوب، وعرض الفتن على القلوب، (ح230).

(23) البخاري، ك: الرقاق، باب: رفع الأمانة، (ح6496).

(24) شرح البخاري، المصدر السابق، (10/206-207).

(25) شرح البخاري، المصدر نفسه.

(26) موسى شاهين لاشين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، د ب، دار الشروق، ط1، 1423ه-2002م، (453/1).

(27) ينظر: الدهلوي، الحجة، المصدر السابق، (328/2).

(28) ينظر: الدهلوي، الحجة، المصدر نفسه.

(29) ينظر: الدهلوي، الحجة، المصدر السابق، (328/2).

(30) مسلم، ك: الفتن وأشراط الساعة، باب: في الآيات التي تكون قبل الساعة، (ح2901).

(31) ينظر: الدهلوي، الحجة، المصدر نفسه.

(32) الدهلوي، الحجة، المصدر نفسه.

(33) أحمد، مسند عبد الله بن مسعود، (ح3730). قال محقق المسند: حديث حسن. ينظر: أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني أبو عبد الله (241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ-2001م، (238/6)؛ وأبي داود، ك: الفتن، باب: ذكر الفتن ودلائلها، (ح4254). أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السِّجِسْتاني، سنن أبي داود، ت: شعَيب الأرناؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، (بيروت، صيدا، المكتبة العصرية، د ط، د ت). قال الألباني: صحيح. ينظر: الألباني محمد ناصر الدين أبو عبد الرحمن، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، د ت، (976).

(34) الدهلوي، الحجة، المصدر السابق، (332/2).

(35) الدهلوي، الحجة، المصدر نفسه.

(36) الدهلوي، الحجة، المصدر نفسه.

(37) ينظر: العظيم آبادي شرف الحق أبو عبد الرحمن، عون المعبود شرح سنن أبي داود ومعه حاشية ابن القيم (تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ. (220/11).

(38) الخطّابي حمد بن محمد أبو سليمان البستي، معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، (حلب: المطبعة العلمية، ط1، 1351هـ-1932م)، (341/4).

(39) السهارنفوري خليل أحمد، بذل المجهود في حل سنن أبي داود، اعتني به وعلق عليه: تقي الدين الندوي، (الهند، مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات الإسلامية، ط1، 1427هـ-2006م، (289/12).

(40) مسلم، ك: الإيمان، باب: بيان أن الإيمان بدأ غريبا وسيعود غريبا وأنه يأرز بين المسجدين، (ح144). ولفظ مسلم: عن حذيفة، قال: كنا عند عمر، فقال: أيكم سمع رسول الله ﷺ يذكر الفتن؟ فقال قوم: نحن سمعناه، فقال: لعلكم تعنون فتنة الرجل في أهله وجاره؟ قالوا: أجل، قال: تلك تكفرها الصلاة والصيام والصدقة، ولكن أيكم سمع النبي ﷺ يذكر التي تموج موج البحر؟ قال حذيفة: فأسكت القوم، فقلت: أنا، قال: أنت لله أبوك قال حذيفة: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «تعرض الفتن على القلوب كالحصير...).

(41) ينظر: الدهلوي، الحجة، المصدر السابق، (329/2).

(42) ينظر: الدهلوي، الحجة، المصدر نفسه.

(43) يحيى بن هبيرة عون الدين أبو المظفر الذهلي الشيبانيّ، الإفصاح عن معاني الصحاح، ت: فؤاد عبد المنعم أحمد، (الرياض: دار الوطن، دط، 1417هـ)، (242/2).

(44) محمَّدُ بنُ عزِّ الدِّينِ الحنفيُّ، المشهور بـ ابن المَلَك، شرح مصابيح السنّة للإمام البغوي، ت: مجموعة من المحققين، (دب، إدارة الثقافة الإسلامية، ط1، 1433ه-2012م)، (482/5).

(45) الدِّهلوي عبد الحق بن سيف الدين البخاري (ت1052هـ)، لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح، ت: تقي الدّين النّدوي، (سوريا، دمشق، دار النوادر، ط1، 1435ه-2014م)، (585/8).

(46) البخاري، ك: الرقاق، باب: رفع الأمانة، (ح6496)، (104/8).

(47) ينظر: الدهلوي، الحجة، المصدر السابق، (329/2).

(48) ينظر: الدهلوي، الحجة، المصدر السابق، (330/2).

(49) نعيم بن حماد في «الفتن» عن حذيفة بن اليمان، باب: ما يذكر من الخلفاء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، (ح234)، ت: سمير أمين الزهيري، (القاهرة، مكتبة التوحيد، ط1، 1412ه)، (98/1).

(50) ينظر: الدهلوي، الحجة، المصدر السابق، (329/2).

(51) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (ح11138)، (88/11)، وهو في «الصّحيحة» للألباني (802/7).

(52) ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم الحراني، مجموع الفتاوي، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المملكة العربية السعودية- المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، دط، 1416هـ/1995م)، (4/ 478).

(53) ابن أبي العز الحنفي صدر الدين محمد بن علاء الدين (792هـ)، شرح العقيدة الطحاوية، ت: أحمد شاكر، م ع س، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط1، 1418هـ، ص 722

(54) رواه أحمد، (ح23429). قال محققه شعيب الأرناؤوط: حديث حسن، (424/38).

(55) مصدر سابق، (330/2).

(56) قال ابن تيمية: "افترق النّاس في يزيد بن معاوية بن أبي سفيان ثلاث فرق: طرفان ووسط.
فأحد الطرفين قالوا: إنه كان كافرا منافقا وأنه سعى في قتل سبط رسول الله تشفيا من رسول الله ﷺ وانتقاما منه وأخذا بثأر جده عتبة وأخي جده شيبة وخاله الوليد بن عتبة ...
والطرف الثّاني يظّنون أنّه كان رجلا صالحا وإمام عدل وأنّه كان من الصحابة الذين ولدوا على عهد النّبي ﷺ وحمله على يديه وبرّك عليه وربما فضله بعضهم على أبي بكر وعمر...
والقول الثالث: أنه كان ملكا من ملوك المسلمين له حسنات وسيئات ولم يولد إلا في خلافة عثمان ولم يكن كافرا؛ ولكن جرى بسببه ما جرى من مصرع الحسين، وفعل ما فعل بأهل الحرّة، ولم يكن صاحبا ولا من أولياء الله الصّالحين وهذا قول عامّة أهل العقل والعلم والسنّة والجماعة.
ثم افترقوا ثلاث فرق: فرقة لعنته، وفرقة أحبّته، وفرقة لا تسبّه ولا تحبّه وهذا هو المنصوص عن الإمام أحمد وعليه المقتصدون من أصحابه وغيرهم من جميع المسلمين". الفتاوى (4/481-484).

(57) أبو داود، ك: الفتن والملاحم، باب: ذكر الفتن ودلائلها، (ح4242).

(58) أبو داود، ك: الملاحم، باب: في قتال الترك، (ح4305)، قال الألباني وشعيب الأرناؤوط: حديث ضعيف.

(59) ينظر: مصدر سابق، (332/2).

(60) العظيم آبادي شرف الحق أبو عبد الرحمن، عون المعبود شرح سنن أبي داود ومعه حاشية ابن القيم (تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته)، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ)، (278/11).

(61) العظيم أبادي، عون المعبود، مصدر سابق، (278/1 وما بعدها).

(62) البخاري، ك: العلم، باب: رفع العلم وظهور الجهل، (ح81).

(63) ينظر: حمزة محمد قاسم، منار القاري بشرح صحيح البخاري، ت: عبد القادر الأرناؤوط، (سورية، دمشق، مكتبة دار البيان، السعودية، الطائف، مكتبة المؤيد، ط1، 1410هـ-1990م)، (181/1).

(64) البخاري، ك: الاعتصام بالكتاب والسنّة، باب: قول النبي ﷺ: (لتتبعن سنن من كان قبلكم)، (ح7320).

(65) ابن بطّال، شرح البخاري، المصدر السابق، (366/10).

(66) البخاري، ك: الرقاق، باب: ذهاب الصالحين، (ح6434)، بلفظ: (يَذْهَبُ الصَّالِحُونَ، الأَوَّلُ فَالأَوَّلُ، وَيَبْقَى حُفَالَةٌ كَحُفَالَةِ الشَّعِيرِ، أَوِ التَّمْرِ، لاَ يُبَالِيهِمُ اللَّهُ بَالَةً).

(67) ابن بطّال، شرح البخاري، المصدر السابق، (158/10-159).

مجلة الإحياء، المجلد: 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 117-128
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

قراءات عربية معاصرة للاستشراق
Contemporary Arabic readings of Orientalism

طالب دكتوراه عماد صابري[1] **أ.د/ ميلود شكار**
Imad SABRI **Miloud CHEKAR**
جامعة الجزائر2
مخبر مشكلات الحضارة والتاريخ في الجزائر
imad.sabri@univ-alger2.dz chekarmiloud.phi@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2023/04/03 تاريخ القبول: 2024/01/21

الملخص:
يناقش المقال مواقف المفكرين العرب المعاصرين من الخطاب الاستشراقي، حيث تم فحص أهم القراءات التحليلية والنقدية للاستشراق، من خلال انتقاء نماذج مهمة لعدد من المفكرين العرب المعاصرين، ويهدف البحث بشكل أساسي إلى بلورة موقف علمي موضوعي من الدراسات الاستشراقية، وفيما يتعلق بالمنهج المتبع فقد تم اتباع المنهج التاريخي الوصفي بتبني آلياته في التحليل والمقارنة والاستنتاج. وقد تم التوصل إلى نتائج عدة منها: أثر الاستشراق على الفكر العربي المعاصر، وأهمية النقد الموضوعي في بلورة قراءة علمية للاستشراق. وتميز القراءات العربية الإسلامية المعاصرة للاستشراق بقراءة نقدية تقوم على مناهج علمية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية.
الكلمات المفتاحية: استشراق؛ نقد؛ فكر عربي معاصر؛ شرق؛ غرب.

Abstract:
The article deals with the positions of contemporary Arab thinkers from the Orientalist discourse, as the most important analytical and critical readings of Orientalism were examined, by selecting important models for a number of contemporary Arab thinkers. With regard to the approach followed, the descriptive historical method was followed by adopting its mechanisms in analysis, comparison and conclusion. Several results have been reached, including: the impact of Orientalism on contemporary Arab thought, and the importance of objective criticism in developing a scientific reading of Orientalism. The contemporary Arab-Islamic readings of Orientalism are distinguished by a critical reading based on scientific methods in the field of humanities and social sciences.
Key words: Orientalism; criticism; contemporary Arab thought; East; West.

[1]- المرسل المؤلف.

مقدّمة:

عرف الفكر العربي المعاصر موجة نقد جديدة للاستشراق اتسمت بموضوعية أكبر من سابقاتها في عصر النهضة ، حيث اكتست لونا جديدا متسلحة بترسانة من المناهج النقدية الحديثة و المعاصرة، لتدشن حقبة جديدة في تشخيص وتفكيك بنية الخطاب الاستشراقي، متجاوزة الطريقة التقليدية التي استخدمها النقاد من قبل في محاكمة شبهات الاستشراق ، والتوغل في أعماق المعرفة الاستشراقية لاكتشاف النسيج المعرفي الذي ينتج الأحكام الإستشراقية، هذه القراءة المعاصرة وإن اتسمت بالموضوعية والبعد المعرفي إلا أنها لم تكن كتلة واحدة منسجمة، وإنما كانت متعددة ومتنوعة ما استدعى علينا رصد أبرزها لتكوين صورة أكثر موضوعية و متعددة الجوانب حول الخطاب الاستشراقي من خلال الإجابة على المشكلات التالية:

ما هي المواقف والمساهمات الرئيسية للمفكرين المعاصرين في تفسيرهم وقراءتهم للخطاب الاستشراقي؟

لتتفرع عن هذه الإشكالية عدة مشكلات فرعية حاولنا الإجابة عنها: ما هو الاستشراق؟ وماهي أهدافه؟ وهل اتسمت الدراسات الاستشراقية للتراث العربي الإسلامي بالموضوعية؟

الاستشراق بين السياق والمفهوم:

الاستشراق من المفاهيم التي يصعب ضبط تعريف اصطلاحي جامع مانع لها، فمفهوم الاستشراق هو إشكالية عميقة تعتري تحديد جوهره وطبيعته، والاختلاف البين في منشئه إذ لا يقترن بزمن ومكان معينين، أو بمجال دون آخر أو مدرسة فكرية خاصة، ولهذا تعددت تعريفاته ، هذا ما استدعى دراسته من عدة زوايا بغية الوصول إلى تعريف أكثر علمية، ومحاولة لتحديد وتتبع جذوره التاريخية نجد اسماعيلوفيتش قد رصد عدة آراء لمفكرين عرب كان أبرزهم نجيب العقيقي الذي يرجع ظهور الاستشراق إلى ما قبل الحروب الصليبية إضافة إلى ذلك نجد جورجي زيدان و أسعد داغر وإبراهيم اللبان يعتقدون أن البداية كانت في القرن العاشر الميلادي ثم ازدهر بعد ذلك، أما محمد البهي الذي يرى أن بداياته كانت في القرن الثالث عشر الميلادي، في بعض البلدان الأوروبية، وبالنسبة لعلي الخربوطلي فهو يؤكد أن الاستشراق بدأ في العصور الإسلامية الوسطى حينما كان العرب في الصدارة، أما إسحاق الحسيني، فيرى أنه من العسير أن يحدد ظهور الاستشراق بسنة معينة، وإنما يحدد بالتقريب، بما قبل مئة سنة من ظهور الإسلام[1]، أما اذا بحثنا عن كلمة الاستشراق من حيث مفهومها اللغوي فمعنى استشرق: أدخل نفسه في أهل الشرق وصار منهم فهي مشتقة من مادة "شرق"، أما قاموس أكسفورد الجديد فيحدد المستشرق بأنه: من تبحر في لغات الشرق وآدابه[2].

وجاء في معجم اللغة العربية المعاصرة أن الاستشراق هو عناية واهتمام بشؤون الشرق و ثقافاته و لغاته، و أسلوب غربي للسيطرة على الشرق و إعادة بنائه و بسط النفوذ عليه[3]، وقد حدد رودي بارت بعده الجغرافي مستندا على اشتقاق الكلمة، حيث يرى كلمة استشراق مشتقة من كلمة شرق، وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق، أو علم العالم الشرقي، والأمر إلى هذا الحد واضح كله. ولكن ما معنى كلمة شرق في هذا المقام بالذات الظاهر أن اسم الشرق تعرض لتغيير في معناه، فالشرق بالقياس إلينا، نحن الألمان، يعني العالم السلافي، العالم الواقع خلف الستار الحديدي، وهذه المنطقة تختص بها علما بحوث شرق أوروبا ،أما الشرق الذي يختص به الاستشراق، فمكانه جغرافيا في الناحية الجنوبية الشرقية بالقياس إلينا، والمصطلح يرجع إلى العصور القديمة، إلى الوقت الذي كان فيه البحر المتوسط يقع كما قيل في وسط العالم، وكانت الجهات الأصلية تتحدد بالنسبة إليه، فلما انتقل مركز ثقل

الأحداث السياسية بعد ذلك من البحر المتوسط إلى الشمال بقي مصطلح الشرق رغم ذلك دالا على الدول الواقعة شرق البحر المتوسط[4]، ولم يكتف الباحثون بالمدلول الغوي لكلمة الاستشراق أو ربطه بدراسة اللغات الشرقية فقط ورؤوا بأنه غير كاف وهذا ما ذهب إليه جويدي في تعريفة للاستشراق مؤكدا أنه علم لا يدرس اللغات أو اللهجات والتاريخ المتقلب فقط فهو علم يتعمق في دراسة أحوال الشعوب الشرقية ولغاتها و تاريخها و حضارتها حيث يقول: "وليس صاحب علم الشرق الجديد بهذا اللقب الذي يقتصر على معرفة بعض اللغات المجهولة، أو يستطيع أن يصف عادات بعض الشعوب، بل إنما هو جمع بين الانقطاع إلى درس بعض أنحاء الشرق، وبين الوقوف على القوى الروحية الأدبية الكبيرة التي أثرت على تكوين الثقافة الإنسانية"[5]، وأما محمد أركون فأطلق على الاستشراق اسم الإسلاميات الكلاسيكية و يعرفها في قوله" الإسلاميات الكلاسيكية هي عبارة عن خطاب غربي عن الإسلام"[6].

دوافع وأهداف الاستشراق:

تعددت دوافع الاستشراق حسب المفكرين العرب للاستشراق وهذا ما نلمسه خلال القراءات العربية والإسلامية بحكم أن الاستشراق ظاهرة جد معقدة تطورت عبر التاريخ وبالتالي يصعب معها تحديد دوافعه و أهدافه المتعددة ، فقد ذهب العديد من المفكرين إلى القول بأن الدافع الأول للاستشراق هو دافع ديني مرتبط بالحروب الصليبية، وما انتهى إليه الأمر بتفوق المسلمين وانتشاره عبر بقاع العالم وفي معاقل الصليبيين، كما أن اللغة العربية أصبحت لغة العلم و الفلسفة وكان لا بد على الرهبان من معرفتها للدفاع عن عقيدتهم ومنع انتشار الإسلام الذي بدأ ينتشر في المعاقل المسيحية هنا سعت البابوية إلى التبشير المضاد بالمسيحية في البلاد الإسلامية ومحاولة استعادة ما يمكن استعادته[7]، والكنز الحضاري العربي الإسلامي وما يحتويه من ثقافات و لغات وعلوم ومعارف كانت من أبرز دوافع الاستشراق حيث كانت أوروبا تعيش في ظلام وكهوف العصور الوسطى ما جعلها تنبهر بنور الحضارة الإسلامية فانكبت على علومها تترجمها إلى اللاتينية وانكب الغربيون على علوم الشرق الإسلامي ينهلون من تراثها العلمي والثقافي لينيروا به دربهم ويشيدوا بهم حضارتهم، وقد بلغ ما ترجم من العربية في القرون الوسطى أكثر من ثلاثمائة كتاب، منها تسعون في الفلسفة والطبيعيات، وسبعون في الرياضيات والنجوم، وتسعون في الطب، وأربعون في الفلك والكيمياء، لتكون الأساس التي بنيت عليه الحضارة الغربية[8].

هاته الدوافع الدينية و العلمية مهدت للأطماع الاستعمارية فكان الاستشراق ممهدا و خادما للاستعمار وهي بلا شك تمثل أخطر و أبرز نقطة في العلاقات بين الشرق و الغرب، فكان للغرب المستعمر معرفة ما يمكن معرفته من أحوال هذا الشرق ومداخل السيطرة عليه و الاستبداد به[9]، وقد كانت للغرب أطماع اقتصادية فالموقع الاستراتيجي الذي تمتع به العالم العربي الإسلامي كان محل أطماع اقتصادية للغرب لتنشيط تجارته ونهضته الصناعية، وهذا ما جاء في تقرير المراجع الأكاديمية المسؤولة في جامعة كمبردج بشأن كرسي اللغة العربية فيها ، في خطاب مؤرخ في 9 مايو سنة 1936م إلى مؤسسي هذا الكرسي، حيث أشار صراحة إلى خدمة الهدف الاقتصادي الذي يكمن في تقديم خدمة نافعة إلى الملك والدولة عن طريق التجارة مع الأقطار الشرقية[10].

من الاستشراق الكلاسيكي إلى الاستشراق المعاصر:

نتيجة التفاعلات التاريخية في الغرب الأوروبي ثم الأمريكي، والمعطيات السياسية، والمستجدات على صعيد العلوم الطبيعية والإنسانية- على النحو الذي سبق بيانه- أخذ المفهوم التقليدي للاستشراق بالتراجع، وتزامنا مع هذا التراجع الطارئ على الحقل الذي وصفه أنور عبد المالك، أخذ البعض يطرح

مفاهيم جديدة للاستشراق، بل تخلى أكثر المستشرقين عن هذه التسمية مفضلين ألقاب أخرى من قبيل مستعرب، أو مختص بالإسلاميات أو غير ذلك لكون الاستشراق بات متخما ببعد أيديولوجي غير مرغوب فيه و أصبح يمثل الصورة البغيضة للاحتلال، أو لكون هذا المصطلح فقد دلالته بتحول حقل الاستشراق إلى تخصصات علمية محددة في موضوعها وإشكالياتها الخاصة كعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد وعلم الأعراق الأثنولوجيا و مختلف العلوم الإنسانية[11]، فهذا التوجه إلى تحوير المصطلح إلى مصطلحات أخرى بديلة عن مصطلح الاستشراق، لا يعفي من استمرار التمسك بالمضمون، فالقول بانتهاء الاستشراق هو اقتصار على بعض التغييرات فقط دون التنكر للمضمون، فرغم حديث الكثير من المفكرين كإدوارد سعيد عن موت الاستشراق الكلاسيكي، إلا أن بعض المواقف والتوجهات التي نشأت مع الأجيال الأولى للمستشرقين مازالت تحكم آليات الكتابة الاستشراقية المعاصرة، كنظرية الجنس والعرق السامي التي كان أرنيست رينان أبرز روادها[12]، كما يتقاطع الاستشراق الجديد مع الاستشراق القديم بتركيزه على بناء تصورات أيديولوجية عن الإسلام والمسلمين، دون السعي لتقديم معرفة نظرية وتطبيقية حقيقية (وهذا ينطبق على ما كتبه مؤرخ بارز مثل برنارد لويس خلال العقدين الماضيين. على الأقل). وجوهر ما يقوم به هذا الفرع الجديد من الاستشراق، المتحول و المتسرب في ثنايا دراسات المناطق والاهتمامات الاستراتيجية للإمبريالية العالمية المتوحشة هو إعادة تمثيل الإسلام والمسلمين بطريقة تخدم الأهداف الإمبريالية العالمية للقوة الأمريكية، التي لا تزال تحافظ على سيطرتها باعتبارها القطب العالمي الوحيد[13].

إن الاستشراق الجديد أو المجدد الذي ظهرت معالمه ببروز منذ منتصف القرن العشرين تضافرت على خلقه عوامل كثيرة، أهمها استقلالات البلدان المستعمرة، وبالتالي تلاشي عقود الاستشراق بالظاهرة الاستعمارية. فهذا العمل التاريخي أظهر للمستشرقين الجدد نقائص الهيمنة الغربية وحلقات الضعف في عالمية الأنموذج الحضاري الغربي، كشف لهم بالتوازي الخصوصيات الحضارية القومية وعن حقها في التحرير والنمو الذاتي، وهكذا يكون الاستشراق الجديد الذي يتنكر أحيانا حتى لاسمه، شاهدا من جهة على انكشاف الخدع والتزييفات في كل الدعوات التمدينية والتعاونية الاستعمارية، ومن جهة أخرى على مشروعية استقلالات الشعوب وضرورتها[14].

يشير المفهوم الجديد للاستشراق بشكل عام إلى مجمل الإنتاج العلمي الغربي الذي يتبنى أساليب العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة في دراسة شؤون الإسلام والمسلمين حيث يعرف الدكتور أوليفييه مووس أستاذ التاريخ المعاصر في جامعة فريبورغ في سويسرا الاستشراق الجديد بأنه: "مذهب ثقافوي جديد يقوم على تجديد و إعادة تأهيل الأطروحات الاستشراقية الكلاسيكية، و متطلبات الدفاع عن قيم الحداثة والديمقراطية، في سياق يتميز بأدلجة متنامية للعلاقات بين الشرق الأوسط والدول الغربية، تعمل على تشجيع العودة إلى قراءة ما هوية للمجال الإسلامي"[15].

ومنه فإن الاستشراق الجديد ما هو إلا استمرار للاستشراق الكلاسيكي بأساليب ومناهج جديدة ومسميات جديدة، لكن المضمون والأهداف والغاية الأساسية واحدة، فالاستشراق الجديد مثله مثل القديم لا يخرج عن كونه مؤسسة غربية بالغة القوة، قائمة على دراسة الشرق بشتى جوانبه، برؤية غربية قائمة على التفوق العرقي والثقافي بهدف سيطرة الغرب على الشرق.

هذا التوصيف للاستشراق يستدعي الاستفسار الجدي لردود الفعل العربية وإلى قراءات المفكرين العرب، ويقودنا إلى طرح الأسئلة التالية: هل توخى الاستشراق الموضوعية؟ وماهي وجهات نظر المفكرين العرب حوله؟

الاستشراق في الفكر العربي المعاصر:

تعرض الاستشراق لانتقادات كبيرة من المفكرين المسلمين، وكانت البدايات في عصر النهضة والتي تميزت ببُعد ديني بحت برزت جليا في كتابات رواد النهضة العربية، كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده فكانت حربهم ضروس ضد التصوير والتشويه الاستشراقي للإسلام، لكن هذه النظرة تميزت بالسطحية وعدم إلمامها بالموضوع من كل جانب حيث نظرت إلى الاستشراق من زاوية واحدة ولم تكن مبنية على اطلاع كاف، لتظهر في مطلع الستينات فئة جديدة من المفكرين العرب أكثر اطلاعا على مناهج البحث الغربية الحديثة وكانت نظرتها أكثر اتزانا وموضوعية، فالقضايا التي أثارها الاستشراق والمناهج التي استخدمها و الأهداف التي كان يبطنها خلف ستار العلمية و الموضوعية استدعت ردودا أكثر علمية وهذا بداية مع مطلع الستينيات من القرن العشرين، فقد نشر أنور عبد الملك مقالاً هاماً بعنوان "الاستشراق في أزمة" تضمن رغم طبيعته الحادة أفكاراً نقدية جادة في تفكيك الخطاب الاستشراقي والسعي إلى إعادة الاحترام للذات التي تقوم داخل هذا الخطاب في مقام المتشيء[16]، مؤكدا بذلك أن الخط العام الاستشراقي الاستعماري موبوء حقيقة و خاطئ علميا تماما، حيث عمل على إيهام العقل العربي أن العرب أو العالم العربي ظاهرة على حدة مغايرة للظواهر الطبيعية وبعيدة عن التحديث والتطور و الازدهار، وفي ذلك تأكيد لتفوق الغرب كذات متعالية في مغالطة واضحة من الاستشراق وتبرئته من الاتهامات التي ترجع وضع الشرق المتخلف إلى الاستعمار[17]، وعلى الاستشراق حسب أنور عبد الملك أن يدرس الماضي والحاضر معا و أن يعتمد في دراسته هذه على ما هو موجود لدى الغرب من أدوات ووسائل و مؤلفات عن العالم العربي الإسلامي، وعلى ما هو موجود لدى الشرق من علمائه و مؤسساته وباحثيه لكي يصل إلى نتيجة ذات قيمة علمية وإلا فليس في وسعه أن يعمل شيئا كثيرا على الإطلاق[18].

نفس الفكرة تبناها إدوارد سعيد فبعد أن تسلح بأنواع مختلفة من المعرفة مثلها أساتذة الخطاب المعرفي من فوكو إلى دريدا مرورا بنيتشه وهيجل، وبعد أن أعد نفسه في أنظمة النقد والنظرية الحديثة، سلط في كتابه "الاستشراق" الضوء على الصورة الشرقية التي كونها الغرب عن الشرق من خلال تلك البحوث والدراسات الاستشراقية المتراكمة التي كونت مخيالا غربيا عن الشرق بعيدا كل البعد عن الموضوعية مقيدا بأساطير مرسومة تجسد مركزية الغرب، فقد أعاد الاستشراق بناء الشرق وفق مسلمات ذهنية بعيدة عن الواقع الشرقي، أريد لها أن تكون الحقيقة الواقعية له، مستبعدة الواقع التاريخي والنفسي للأمم الشرقية مستبدلة إياه بصورة خيالية مبتكرة من مخيلة الإنسان الغربي، وفق الطريقة المرضية لغروره وإحساسه بالفوقية لتكون حسب إدوارد سعيد أسطورة للشرق من قبل الذهن الغربي[19]، يمثل الاستشراق المعرفة المؤسسية للشرق التي تكتسب قوة تؤثر على ثلاثة جوانب: في الشرق ، في الشرقي ، وفي المستهلك الغربي للاستشراق. وبحسب سعيد، لا ينبغي الاستهانة بقوة العلاقة الثلاثية التي تنشأ بهذه الطريقة، إذ أن الشرق يخضع للعقاب لوقوعه خارج حدود المجتمع الأوروبي، وهكذا يفرض على الشرق طابع شرقي، وهو العمل الذي لا يبين فحسب أن الشرق هو مجال القارئ الغربي غير المدرب على القبول بالمفاهيم الاستشراقية باعتبارها حقيقية[20]، إضافة إلى ذلك فإن الخطاب الاستشراقي حسب سعيد أدى وظيفة تعبوية وسياسية وتخيلية خدمت السياسة الاستعمارية و شكلت جزء لا يتجزأ من مناخات صعود الإمبريالية[21]، فبلفور قد أزال اللبس عن محورين هامين مرتبطين ببعضهما ارتباط وثيقا و هما محور (المعرفة) و محور (السلطة) ففي تلازمهما يكون بلفور قد وضع المعرفة الغربية بالشرق في مسارها الطبيعي أي في خدمة مصالح الإمبراطورية، لتكون (المعرفة) سلاحا فعالا في تحقيق مصالح الإمبراطورية تضاهي فعاليتها القوة

العسكرية[22]، حيث يقول سعيد: "كان الاستشراق حركة علمية لها في عالم السياسة التجريبية نظير هو مراكمة الشرق وحيازته استعماريا من قبل أوروبا"[23]، ويرى إدوارد سعيد أن من أبرز ما اتسم به الاستشراق هو العنصرية واحتقار الآخر وإقصائه حيث نمط العرب والمسلمين بصور سلبية تصفهم بالتخلف والعنف ومعاداة الحضارة من منطق استعلائي مركزي غربي، ليكون الخطاب الاستشراقي خطاب منافي للعلم والمعرفة والفهم فهو حسب سعيد إعلان قوة وزعم بالسلطة شبه المطلقة متأسس من منطلق العنصرية[24].

وقد استعان الجابري في نقده ببعض النصوص التي بنى عليها إدوارد سعيد تحليلاته في كتابه الاستشراق و الذي يرى بأنه لم ينل ما يستحقه من اهتمام في أوساط المثقفين العرب[25]، محذرا من هيمنة الفكر الاستشراقي والمركزية الغربية اتجاه الفكر والثقافة العربية الإسلامية، مشيرا إلى العلاقة بين الخطاب الاستشراقي والاستعمار والذي عمد في بناء الأنا الغربي معتمدا على مجموعة من عمليات العزل والإقصاء للآخر، فالخطاب الاستشراقي لجأ إلى الإقصاء الجغرافي، فالشرق في الخطاب الأوروبي مكان ثابت والنسبة فيه تقع داخله وتتحدد بالعلاقة مع أوروبا، وهذا التثبيت المكاني للآخر/ الشرق هو إقصاء له فهو هناك في مقابل الغرب وهذا يعني أن هناك دائما شرق ثابت مقابل الغرب (أوروبا، أمريكا)، وقد لجأ الاستشراق إلى الإقصاء العرقي حيث قسم الاستشراق الشعوب إلى قسمين قسم آري ممتاز صاحب الحضارة و قسم سامي ناقص غير مكتمل على حد تعبير الفرنسي أرنست رينان لا مكانة لهم في التاريخ[26]، منكرين عليه كل أصالة بدعوى ما سموه ب "العقلية السامية" التي حكموا عليها بالعقم في مجال العلم و الفلسفة من جهة، واستسلامه للعقيدة الإسلامية التي تقوم عائقا حسب زعمهم أمام التفكير الحر إلى غير ذلك من دعاويهم المزيفة[27]، إضافة إلى ذلك ذهب الاستشراق إلى إقصاء الشرق معرفيا فالشرقيون ذو عقول أدنى مرتبة من عقول الأوربيين الذي يتميزون بعقول تقدر الحقائق دون التباس بمنطق مطبوع، فلا يمكن حسب رينان التماس أي فلسفة عند العرق السام فهي مجرد اقتباس وتقليد للفلسفة اليونانية[28]، كما لجأ أيضا إلى الإقصاء الحضاري فالإسلام عندهم عدو الحضارة و بالتالي عدو الغرب، ولقهر هذا العدو كانت الحروب الصليبية يقول شاتوبريان: "لم تدر الحرب الصليبية من أجل إنقاذ كنيسة القيامة وحسب، بل دارت حول معرفة من الذي سينتصر على هذه الأرض وهل سيكون النصر حليف ذلك المذهب الديني -الإسلام- عدو الحضارة والمكرس باستمرار للجهل و الطغيان والعبودية، أم النصر سيكون حليف دين عمل على إيقاظ عبقرية الزمن العتيد الحكيم في نفوس البشر وعلى إلغاء العبودية ونشر الحرية التي لا يعرف عنها الشرقيون شيئا"[29].

هذه الأنواع من الإقصاء لـ "الشرق" من طرف الغرب كانت من أجل أن يتعرف هذا الأخير إلى ذاته ويبني أناه ولكن هذا الإقصاء كان سبيلا أيضا إلى "استعادة" ذلك الشرق نفسه كموضوع للغرب لمعرفته و السيطرة عليه، داعيا بذلك الجابري إلى التحرر من استنساخ طرائقهم و مناهجهم ، وهذا لن يكون طالما كان السلف الاستشراقي منطلقا لهم منتقدا بذلك القراءة الليبرالية للتراث والتي تكرس قراءة أوروباوية النزعة وهذا ما وصفها الجابري بالقراءة الاستشراقية والتي تقدم نفسها كقراءة عملية تتوخى الموضوعية من خلال اعتمادها المنهج الاستشراقي لتقع في نفس الرؤية المركزية الغربية للتراث[30]، فقد عمد الجابري إلى تحليل نقدي للمناهج الاستشراقية بغية تسليط الضوء على ممارساتها الإيديولوجية، مثبتا لا موضوعيتها والمرتبطة بالمركزية الغربية، فالمستشرق صاحب المنهج التاريخي يفكر "شموليا" في الفلسفة الإسلامية لا بوصفها جزء من كيان ثقافي عام هو الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتدادا محرقا مشوها للفلسفة

اليونانية، أما المستشرق المغرم بالمنهج الفيلولوجي فعلى الرغم من اختلافه مع زميله الشمولي فهو يجتهد في رد أصول الفلسفة الإسلامية إلى "أصول" يونانية، أي أوروبية وأما المستشرق صاحب المنهج الذاتي فيطالب باستعادة روحانية الغرب مما لدى الشرق[31].

النظرة السلبية للاستشراق التي تبناها الجابري ومن قبله سعيد وأنور عبدالملك لم تكن نفسها عند محمد أركون الذي رأى بأن للاستشراق فضل كبير في دراسة التراث العربي الإسلامي دراسة علمية والذي ساهم في إعادة الأضواء إلى العديد من النصوص الإسلامية التي كانت مطموسة ومنسية لعدة قرون، لتكون حسبه بحوثهم أكثر جدية وعلمية ، فقد لعب المستشرقون أدوارًا معرفية مهمة جدًا في مجال دراسات الإسلام في العصور الوسطى والحديثة وفرضوا مناهج دراسية في الدراسة ، منذ القرن التاسع عشر، لم تكن متاحة للباحثين العرب والمسلمين حيث يقول: "إن المستشرقين الكبار هم الذين يقدمون الآن البحوث العلمية عن التراث العربي - الإسلامي؛ إنهم يقدمون بحوثا أكثر أهمية وحاسمة بكثير مما يقدمه المسلمون أنفسهم!... هذا ما ينبغي أن يعرف وأن يقال. ويكفي أن نطلع على الإنتاج الاستشراقي (خصوصا باللغة الألمانية والإنكليزية ثم الفرنسية) لكي نتأكد من ذلك. إني أعرف أن هذا الكلام سوف يزعج الكثيرين من المسلمين الذين لا يستطيعون التوصل إلى هذا الإنتاج الاستشراقي المكتوب باللغات الأوروبية الأساسية. ولو استطاعوا التوصل إليه أو الاطلاع عليه لعرفوا حجم الفرق بين القراءة الأيديولوجية أو التبجيلية للتراث وبين القراءة العلمية أو التاريخية"[32]، ولكن هذا لا يعني أن الإسلاميات الكلاسيكية قدمت قراءة كاملة ووافية عن التراث الإسلامي وإن الاستشراق لم يقع في مزالق و لم تشبه نقائص خاصة أن هذا الاستشراق اعتمد على المنهجية الفيلولوجية الغير كافية للتنقيب عميقا في طبقات التراث و الكشف عن مكنوناته فالبحوث الفيلولوجية بحوث هشة وغير نافذة شكلية، وبقيت عاجزة عن الحفر و الغوص أكثر عمقا داخل التراث الإسلامي حيث يقول" وقد استخدموا المنهجية الفللوجية، زمنا طويلا من أجل استخراج الأصول أو التأثيرات، التوراتية والإنجيلية للآيات القرآنية، ولكنها بقيت عبارة عن دراسة مقارنة شكلانية مركزة على الصيغ التعبيرية، بل وحتى على الكليات وأنسابها التاريخية. أما البني السيميائية أو الدلالية للخطاب الديني، والدور الأساسي للمجاز، والبعد الأسطوري للقصص الدينية، أي باختصار كل المقولات المؤسسة لخطاب الوحي الذي انبثقت عنه النصوص المقدسة من قبل الطوائف الدينية والتي تشكل بعض تجلياته وتجسيداته فقط، أما كل ذلك فقد بقي مجهولا بشكل كلي أو شبه كلي من قبل المنهجية الاستشراقية"[33]، فالاستشراق حصر اهتمامه في دراسة الإسلام بترجمة محتوى كبريات النصوص الإسلامية الكلاسيكية من خلال كتابات الفقهاء تجنبا لكل حكم تعسفي كما أن المستشرق يتصرف كدليل بارد (كتيم) حيث بقي بمنأى عن نفسه عن المشكلات التي يواجهها المسلمون، فالمستشرقون لا يبالون إطلاقا بمصير المسلمين والمجتمعات الإسلامية عندما يدرسون الإسلام أو يكتبون عنه، فهذه ليست مشكلتهم، كما يقولون صراحة حتى يومنا هذا. فهذه تقع على عاتق المسلمين أنفسهم فمهمتهم يجب أن تكون التجديد وزحزحة الحدود التقليدية لفكرهم ومعرفتهم[34].

ويوافق أركون إدوارد سعيد الذي ربط بين الاستشراق و الهيمنة الاستعمارية، فدوافع الاستشراق لم تكن علمية بحتة بل كانت لها أسباب استعمارية، فالقرن التاسع عشر امتلأ بالإداريين والعسكريين والباحثين المحكومين بالرؤيا الاستعمارية فكان البحث العلمي ولا يزال مرتبطا بمتغيرات (الأحوال السياسية وإكراهاتها)، كما أن المستعمرات القديمة والروح التبشيرية للمسيحية قد وجهت مواهب وأعمال المستشرقين، إضافة إلى ذلك دفع الحنين بعد الاستقلال إلى الفرص التاريخية الضائعة و الهوى الرومانتيكي الذي كان الشرق يغذيه باستمرار، والرغبة في لعب دور جديد ضمن المنظورات والآفاق التي افتتحتها

سياسة "التعاون"(la coopération) ثم الصراع العربي الإسرائيلي بالنسبة للمستشرقين اليهود إلى إثارة الاهتمام بالدراسات العربية و الإسلامية في الغرب[35].

لم تكن هذه الأهداف الاستعمارية للاستشراق بعيدة عن العنصرية، فمن المؤسف أن الباحثين الغربيين والمستشرقين في ثمانينيات القرن العشرين عادوا إلى "التفسيرات العنصرية" بشكل أقبح من تلك التي روج لها العلم الاستعماري منذ القرن التاسع عشر وحتى الخمسينيات من القرن الماضي تزامن القرن العشرون مع انفجار الحركات الأصولية، ومن المؤسف والمفاجئ أيضًا أن الاستشراق الأكاديمي، الذي يتمتع بكل مكانة الغرب العلمية، لا يفرق بين الانغلاق التاريخي والتطور التاريخي بكل ما يتعلق بالإسلام فلا ينبغي أن ننظر إلى المسلمين والعرب على أنهم متخلفون لمجرد الواقع البائس الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية في الوقت الحاضر. ستكون نظرة عنصرية لكل ما هو عربي أو مسلم... سيتغير هذا الوضع الحالي المتدهور ولن يبقى كما هو لا ينبغي أن ننظر إلى الإسلام على أنه حالة ثابتة وثابتة من الخلود إلى الأبد هذا منظور خاطئ وغير علمي، ومن المؤسف أن يسقط العلماء والباحثين والأكاديميين في مثل هذه النظرة العنصرية[36]، ويعتقد أركون أن الخطاب الاستشراقي يتفق مع الخطابات الإسلامية الأرثوذكسية، تلك الخطابات التي ينتجها المسلمون حول ماضيهم الديني وتاريخهم وتراثهم، حيث يعتمد كلا الخطابين على نفس النهج الرجعي للتاريخ الإسلامي وأنظمته الفكرية، لذلك يسعون إلى ترسم صورة تاريخية مثالية متسامية تفتقر إلى البعد المعرفي في المعالجة ، فقد اقتصر كل من الاستشراق والاجتهاد التقليدي على الأرثوذكسية المغلقة، فالمؤمنون ليسوا وحدهم الذين يظلون منغلقين على أنفسهم داخل السياج العقائدي، فقد ظل المستشرق الأكاديمي نفسه محاصرًا داخل السياج نفسه لفترة طويلة عندما اقتنع بنقل أفكار الإسلام السني المهيمن إلى اللغات الأوروبية[37].

إن النقائص المنهجية والموضوعية التي رصدها أركون في الاستشراق جعلته يقدم بديلاً لها سماه (الإسلاميات التطبيقية)، حيث يعرفها بأنها: "ممارسة علمية متعددة الاختصاصات. وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها"[38]، متسلحا بترسانة من المناهج الغربية الحديثة و المعاصرة للتنقيب في طبقات التراث العربي الإسلامي المتراكمة بحيث يتبع في بحثه "المنهجية التعددية" وليس "الأحادية"، فهو لا يطبق منهجية واحدة على التراث الإسلامي، وإنما عدة منهجيات مثل المنهج اللغوي، والمنهج التاريخي، والمنهج الاجتماعي، والمنهج الأنثروبولوجي، وأخيراً التقييم الفلسفي العام أو الملخص النهائي، وهذا يعني أنه من أتباع نظرية المعرفة التعددية والتاريخية أي فلسفة المعرفة التعددية والتاريخية[39]، فاتحا بذلك عدة ورشات وميادين مختلفة مما تتوفر عليه الحضارة العربية الإسلامية في جميع المجالات دون الاقتصار على النصوص المكتوبة و الرسمية فقط مثل ما فعل الاستشراق و لعل أبرزها نجد العقل الشفهي والعقل الكتابي، المفكر فيه واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، الأسطورة والمتخيل، والمهمش والمنبوذ حيث يجب على المؤرخ الانتباه إلى المجموعات المهمشة والمرفوضة من الأقليات العرقية واللغوية والطوائف والأقليات العقائدية التي تعتبر منحرفة عن الخط المستقيم أو الدين الصحيح، والتي كانت لفترة طويلة جدًا خارج نطاق السلطة المركزية، وعلى المؤرخ ألا يقصر اهتمامه على السلطة المركزية فقط فلا يمكن للتاريخية أن تصل إلى الشمولية والموضوعية ما لم تتكامل في جميع مراحل صياغتها وكتابتها في ذلك الجدل الشهير بين السلطة المركزية والقوى الهامشية أو المهمشة[40].

لقد تعددت القراءات العربية الإسلامية المعاصرة للاستشراق، وتميزت غالبيتها بالقراءة النقدية المعتمدة على أبرز المناهج العلمية المعاصرة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية فهل كانت هذه القراءات العربية علمية هي أيضا وهل تميزت بالموضوعية؟

نقد نقد الاستشراق:

عرف الفكر العربي المعاصر نشاط معرفي يتوخى مراجعة الأقوال النقدية للاستشراق بغية اكتشاف مبادئها النظرية وأدواتها الإجرائية والتفسيرية والتأويلية، وغايته هي الكشف عن: مبادئه، آليات اشتغاله، أو أدواته الإجرائية وفرضياته التفسيرية والتأويلية، وخلفياته المعرفية والفلسفية محاولين وضع العمل النقدي للاستشراق على السكة الصحيحة، فقد رأى بن سالم حميش أن موقف أنور عبد الملك تميز بالازدواجية حيث اتخذ موثق القبول والتسليم إزاء الاستشراق الجديد، وهو الذي وجه نقدا لاذعا للاستشراق الكلاسيكي بسبب تحيزه الاستعماري، ونقص التكوين اللغوي للمستشرقين الكلاسيكيين، وتميز موقفه بالمداهنة والمداراة على مستشريقين مجددين كماكسيم رودنسون وأندري ميكل و جاك بيرك[41]، كما أن كتاب إدوارد سعيد حول الاستشراق لم يسلم من النقد، فهو لا يخلو حسب نقاده من مواقف مناهضة للعلم والتفكير العلمي المنظم، فإدوارد سعيد هاجم تصنيف الشرق و تبويبه و جدولته وتدوينه و فهرسته و تخطيطه وتشريحه واختزاله ثم يعود ويقر أنه يستحيل التقاط أي فهم حقيقي للمجتمعات البشرية و ثقافاتها ولغاتها دون اللجوء إلى التصنيف والتبويب والتخطيط و التدوين[42]، إضافة إلى ذلك فليس كل من كتب عن الشرق مستشرق، فهنالك بعض الهواة والصحفيين والرحالة والفنانين أساؤوا لصورة الشرق، ولا شك أن بعضهم كانت تحركه دوافع لا علاقة لها بالكتابة العلمية فإدوارد سعيد أدرج في كتابه الاستشراق كتاب و أدباء مثل شاتوبريان ونرفال وحكام امبراطوريين، مثل لورد كرومر لا علاقة لهم بالتقليد الأكاديمي بالاستشراق[43]، وأما الجابري فقد أعاد إنتاج المركزية الأوروبية ويتتبع تصديرها في الثقافة العربية ، متخذًا دور المستشرق الداخلي الذي يروج في المجال التداولي للثقافة العربية لأخطر الادعاءات المعرفية للمركزية الأوروبية، في مركزية سالبة اتجاه الذات، حيث تحدد الابستمولوجية الجغرافية الجابرية للامعقول المشرقي إلى ثلاثة عواصم كبرى: أفامية موطن الأفلاطونية المحدثة بصيغتها المشرقية، والإسكندرية موطن الهرمسية، وحران موطن الغنوصية، وبالتالي فإن الجابري لم يستقل من المركزية الأوروبية بل كرسها في الثقافة العربية الإسلامية[44].

وهجوم أركون على الفيلولوجيا الاستشراقية لم يسلم هو الآخر من النقد لأنه يكرس بذلك الأسطورة و ينبذ العلم حسب نقاده، فذهب محمد المرزوقي إلى اعتبار مشروعه الفكري مشروع تجهيلي يقذف العطالة في أذهان الدارسين ويصدهم على اقتناء المعرفة الفيلولوجية[45]، وهجومهم على المنهجية الفيلولوجيا كان بدافع النقص حسبه فلا أركون ولا صالح يملكان ربع ما يملكه المستشرقون من معرفة باللغات الشرقية (الآرامية و السريانية والعبرية) واللغات الغربية القديمة (اليونانية و اللاتينية) ولا هما يتقنان المنهج التاريخي النقدي[46]، إضافة إلى ذلك نجد تجاهل أركون للإنجازات الكبرى للمبحث الاستشراقي الفيلولوجي، ولم ير فيه إلا الجانب الذي يمس العقيدة الدينية[47]، كما أن الإسلاميات التطبيقية البديلة للاستشراق عرفت حشوا مناهجياً لا يكترث للمأزق الإبستيمولوجي الناجم عن تزاحم الأدلة والطرق والمناهج، الأمر الذي يجعل المهمة أشبه ما تكون بمهمة سيزيفية، فهو مشروع يسيطر عليه الجانب النظري أكثر، وهو مشروع يؤدي إلى الانتظار دون بلورة الحلول ، فمنهج أركون منهج خيالي لا يملك أي وسيلة ولا منهجية واضحة ولا يدري المطلوب منه[48].

كل هذه المحاولات ومحاولات أخرى لنقد نقد الاستشراق فتحت بلا شك حالة متقدمة في قراءة الاستشراق، والتي من شأنها صياغة مفهوم متكامل لطبيعة الاستشراق ومفاهيمه وأهدافه وغاياته. كما ساهمت محاولات نقد النقد في ترسيخ النقد العربي القائم على الأصول التي تسعى إلى إعادة النظر إلى الذات العربية ككيان إبداعي يساهم في إثراء المشهد الفكري الإنساني.

خاتمة:

إن الخطاب الاستشراقي ليس من نفس الشكل، ولا هو على مسافة متساوية من متطلبات العلم والموضوعية بحكم الأهداف والغايات المتعددة منه فهو أحد أبرز أدوات المستعمر التي يريد بها إحكام قبضته على الشرق والتي حقق من ورائها غايتاه السياسية والاقتصادية، ولكن هذا لا ينفي الإنجازات والاكتشافات العلمية التي حققها الاستشراق وباعتراف المفكرين العرب ولا يجعلنا نجحد دور المناهج العلمية التي وظفها في التراث العربي والتي كان لها الدور الأبرز في اكتساب العرب تقنيات و مناهج جديدة في البحث عن المعرفة، كما كان له فضل كبير في الحفاظ على الكثير من تراثنا القديم مخطوطا ومطبوعا.

من هذا المنطلق بنيت القراءات العربية للاستشراق، فالخطاب العربي الإسلامي المعاصر تم إنتاجه استجابة له وتفاعلا معه، حيث أن القراءات العربية للاستشراق لم تكن بدورها على نفس الدرجة من الموضوعية، كما لم تكن متسقة ولا واحدة إلا أنها اعتمدت بشكل أكبر على مناهج البحث الغربية الحديثة، وكانت نظرتها أكثر اتزانا و ردودها أكثر علمية من الاستشراق، بالرغم من استخدام معظمها لنفس أدواته ومناهجه إلا أنها كانت أكثر موضوعية وإنصافا بحكم أنها أرادت الدفاع عن تراثها ووجودها بأساليب علمية تدحض افتراءات ومغالطات الاستشراق، فكشفت الخبيث منه المتنكر بحلة المعرفة و الموضوعية وأثنت على الطيب منه.

الفكر العربي المعاصر، تأثر كثيرا بالمادة الاستشراقية ورموزها، فتعدّدت تبعًا لذلك مواقفه منه فتعددت الردود وتلوّنت القراءات العربية له، لتبث في الفكر العربي المعاصر الحيوية، ما دعت المفكرين العرب إلى الانغماس حتى الصميم في قراءة الاستشراق بل وحتى إعادة قراءة تراثه، ليبدع الفكر العربي المعاصر بذلك رؤى وتصورات ومشاريع فكرية وفلسفية ترقى في جانب منها إلى العالمية.

قائمة المصادر والمراجع:

- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998م.
- أحمد عبد الرحيم السايح، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1996م.
- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، المجلد الثاني، القاهرة، ط1، 2008م.
- إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، تر: أحمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2002م.
- إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، تر: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996م.
- إسماعيل علي محمد، الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط3، 2000م.
- آمنة الجبلاوي، الإسلام "المبكر" الاستشراق الانجلوسكسوني الجديد، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، ط1، 2008م.
- أنور عبد المالك، من أجل استراتيجية حضارية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2005م.
- بن سالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2011م.
- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل المستقيل في الإسلام، دار الساقي، بيروت، ط1، 2004م.
- رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م.
- صادق جلال العظم، ذهنية التحريم، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، ط2، 2004م.

- صلاح الجابري، الاستشراق قراءة نقدية، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2019م.
- عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي، حول الاستشراق الجديد، مجلة البيان، ط1، 2013م.
- فخري صالح، كراهية الإسلام، كيف يصور الاستشراق الجديد العرب والمسلمين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2016م.
- لونيس بن علي، إدوارد سعيد، من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، دار ميم للنشر، الجزائر، 2017م.
- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996م.
- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999م.
- محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2011م.
- محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996م.
- محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2007م.
- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، تر: هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط2، 2000م.
- محمد المرزوقي، في نقد الاستشراق: المحور أركون/ صالح، إفريقيا الشرق، 2017م.
- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991م.
- محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة والإسلام... والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2012م.
- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993م.
- محمد قدور تاج، الاستشراق ماهيته، فلسفته ومناهجه، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2014م.

الهوامش

(1) محمد قدور تاج، الاستشراق ماهيته، فلسفته ومناهجه، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2014، ص30.

(2) أحمد عبد الرحيم السايح، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1996، ص10-11.

(3) أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، المجلد الثاني، القاهرة، ط1، 2008، ص 1192.

(4) رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001، ص17.

(5) أحمد عبد الرحيم السايح، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، (م.ن، م.س)، ص11.

(6) محمد اركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996، ص37.

(7) أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، 1998، ص49.

(8) إسماعيل علي محمد، الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، (م.ن، م.س)، ص41-42.

(9) أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، (م.ن، م.س)، ص 50.

(10) إسماعيل علي محمد، الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، (م.ن/ م.س)، ص83

(11) عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي، حول الاستشراق الجديد، مجلة البيان، ط1، 2013، ص80-81.

(12) آمنة الجبلاوي، الإسلام "المبكر" الاستشراق الانجلوسكسوني الجديد، منشورات الجمل، كولونيا(ألمانيا)، ط1، 2008، ص 13.

(13) فخري صالح، كراهية الإسلام، كيف يصور الاستشراق الجديد العرب والمسلمين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2016، ص 10-11.

(14) بن سالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2011، ص 109.

(15) عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي، حول الاستشراق الجديد، (م.ن، م.س)، ص84.

(16) بن سالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، (م.ن، م.س)، ص 168-169.
(17) أنور عبد المالك، من أجل استراتيجية حضارية، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2005م، ص73.
(18) أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، (م.ن، م.س)، ص 706.
(19) صلاح الجابري، الاستشراق قراءة نقدية، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2019، ص82.
(20) إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، تر: أحمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2002، ص132.
(21) إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، تر: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص34.
(22) لونيس بن علي، إدوارد سعيد، من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، دار ميم للنشر، الجزائر،2017، ص 114.
(23) إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، (م.ن، م.س)، ص39.
(24) إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، (م.ن، م.س)، ص45.
(25) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة والإسلام... والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2012، ص 128.
(26) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة والإسلام... والغرب، (م.ن، م.س)، ص128-129.
(27) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1991، ص 26.
(28) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة والإسلام... والغرب، (م.ن، م.س)، ص130.
(29) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة والإسلام... والغرب، (م.ن، م.س)، ص131.
(30) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص14
(31) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، (م.ن، م.س)، ص78.
(32) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، تر: هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط2، 2000، ص224.
(33) محمد اركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، (م.ن، م.س)، ص38-39.
(34) محمد اركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، (م.ن، م.س)، ص38.
(35) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996، ص204.
(36) محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2007، ص 61-62.
(37) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999، ص 331.
(38) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (م.ن، م.س)، ص57.
(39) محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، دار الساقي، بيروت، ط1، 2011، ص393.
(40) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، (م.ن/ م.س)، ص137.
(41) بن سالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، (م.ن/ م.س)، ص 171.
(42) صادق جلال العظم، ذهنية التحريم، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، ط2، 2004، ص21.
(43) بن سالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، (م.ن، م.س)، ص 195.
(44) جورج طرابيشي، نقد العقل المستقيل في الإسلام: جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ط1، 2004، ص 32.
(45) محمد المرزوقي، في نقد الاستشراق: المحور أركون/ صالح، إفريقيا الشرق، 2017، ص72.
(46) محمد المرزوقي، في نقد الاستشراق: المحور أركون/ صالح، (م.ن، م.س)، ص20.
(47) محمد المرزوقي، في نقد الاستشراق: المحور أركون/ صالح، (م.ن، م.س)، ص37.
(48) محمد المرزوقي، في نقد الاستشراق: المحور أركون/ صالح، (م.ن، م.س)، ص74.

مجلة الإحياء، المجلد: 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 129-148
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التغيير في فكر الشيخ محمد الغزالي
The Evolution in the Thought of Sheikh Mohammed Al-Ghazali."

راضية بوراس
Radia BOURAS
كلية العلوم الإسلامية ـ جامعة يوسف بن خدة الجزائر
r.bouras@univ-alger.dz

تاريخ الإرسال: 2023/05/25 تاريخ القبول: 2024/01/21

الملخص:
يعيش المسلم اليوم حالة من الركود والجمود اللذان صنفاه في دول العالم الثالث، وعند البحث في أسباب هذا التخلف نجد أن رضوخ المسلم واستكانته وتقبله للجيد والسيء أحد أبرز الأسباب التي جعلت منه مثالا للهزيمة والتراجع، وما علم أن بداية صحوته تكون بدراسة نفسه وتغييرها نحو الأفضل، والسعي الدؤوب في إصلاحها، هذا الأمر الذي كان محور اهتمام المفكر والداعية الإسلامي الفاضل محمد الغزالي في الكثير من مؤلفاته، ذلك أنه اشتغل بسؤال الحضارة والتقدم ودرس أسباب التخلف والانحطاط، فكان من أوليات طرحه مبدأ التغيير الذي يعتبر الحافز والنقطة الأولى في الانطلاقة، لأن السنن الكونية التي شرعها الله، أنه لا تغيير لقوم حتى يغيروا أنفسهم، والتغيير يعرف على أنه المحاولات الإيجابية المستمرة التي تغير الفرد أو الجماعة نحو الأفضل في جميع المجلات وعلى كافة المستويات التي تتطلب ذلك، والشيخ الغزالي طالب بالتغيير والسعي إليه بكافة المجهودات والأساليب والوسائل المتاحة ضمن دائرة الوحي الإلهي. منطلقا بذلك بجملة من التساؤلات العديدة حول الوضع الراهن للأمة ومستقبلها وأسباب الرجعية التي تعيشها وسؤال الحضارة المنشودة التي تؤملها، منبها دوما إلى أن السبب الرئيسي لحالها هو تخليها عن دينها واستبداله بأفكار الغير ومعتقداته والتي لا تلتقي معه لا في الأهداف ولا في المناهج.
الكلمات المفتاحية: محمد الغزالي؛ التغيير؛ الدواعي والمنطلقات؛ العقيدة والأخلاق؛ الإصلاح.

Abstract:
The Muslim today lives in a state of stagnation and stagnation that classified him in the third world countries, and when researching the causes of this backwardness, we find that the Muslim's acquiescence, resignation and acceptance of good and bad is one of the most prominent reasons that made him an example of defeat and decline, and what he knew that the beginning of his awakening is to study himself and change it for the better, and the relentless pursuit of reforming it, which was the focus of attention of the virtuous Islamic thinker and preacher Muhammad Al-Ghazali in many of his books, because he worked with the question of civilization and progress and studied The reasons for backwardness and decadence, one of the priorities of his proposal was the principle of change, which is the incentive and the first point in the launch, because the cosmic norms prescribed by God, that there is no change for people until they change themselves, and change is defined as continuous positive attempts that change the individual or group for the better in all magazines and at all levels that require it, and Sheikh Al-Ghazali demanded change and sought it with all efforts, methods and means available within the circle of divine revelation. Starting with a number of many questions about the current situation of the nation and its future, the reasons for the reactionary situation it is living in, and the question of the desired civilization that it hopes, always warning that the main

reason for its situation is its abandonment of its religion and its replacement with the ideas and beliefs of others, which do not meet with him either in goals or curricula.
Key words: Muhammad Al-Ghazali; Change; reasons and starting points; faith and morals; fix.

مقدمة:

إن تقدم الأمم وتحضرها وسقوطها وتخلفها يعتمد بدرجة الأولى على أحد أهم المعايير التي تكون حافزا لها. هذا المعيار أثبت مصداقيته على مر العصور والدهور وكان سببا في تحول الكثير من المجتمعات وانقلابها من السيء إلى الأحسن، كما أنه صنع من العاجزين رجالا غيروا مجرى التاريخ بمجرد أنهم اقتنعوا وتأكدوا وآمنوا بأنه لا سبيل للإصلاح والنهوض إلى بالانطلاق بهذه الحقيقة. فضلا عن ذلك فقد ذكره القرآن وأكد عليه، وأقر هذه الحقيقة في قوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد: 11)، نعم إنه التغيير فلا يمكن لأي أمة أو شخص أو مؤسسة أو جماعة أن يحقق الأفضل، إلا إذا انتهجت هذا السبيل وغيرت من نفسها وصححت أخطاءها وعرفت عيوبها وكانت على بصيرة بذاتها، ليتسنى لها تغيير كل ذلك نحو الأحسن والأفضل. والأمة الإسلامية بأشد الحاجة لهذا المعيار واتخاذه طريق نحو صلاحها وتقدمها، ذلك أنه اعتراها كوكبة من المساوئ التي جعلتها في آخر السلم الحضاري. وقد كانت هناك محاولات عديدة لمفكريها وعلمائها الأجلاء في طرح هذا المعيار وشرحه والتأكيد على أهميته، بوصفه علاجا لمعظم المشاكل التي تواجهنا في زمننا المعاصر، أحد أبرز هؤلاء المفكرين في هذا المجال والذي ضرب بقوة فيه، الشيخ الفاضل محمد الغزالي الذي اعتنى بهذا الفكر وقدم لنا منظومة متناسقة نافعة تؤتي أكلها إن طبقت على الوجه الصحيح، فما المقصود بالتغيير؟، وماهي دواعيه ومنطلقاته واستراتيجياته في فكر الشيخ الغزالي؟ ولماذا كان التغيير أول مرحلة لصناعة النهضة وتقدم الأمم؟

وللإجابة على هاته الأسئلة اتبعنا المنهج التحليلي والوصفي في عرض القضايا والأفكار وشرحها والاستدلال عليها، كذلك المنهج النقدي بتقييم هاته الأفكار والنتائج التي أسفرت عنها وحققتها. ويعتبر هذا الموضوع ذا أهمية بالغة نظرا لأنه أولى خطوات الإصلاح والتقدم، ويعتني بسؤال النهضة المنشودة للفكر الإسلامي، خاصة وأن الشيخ الغزالي نحت هذا الموضوع بعناية وأولى له أهمية كبرى مؤكدا على ضرورته في السير في طريق الأمم المتحضرة. ويهدف هذا البحث إلى معرفة مفهوم التغيير ودواعيه واستراتيجياته في فكر الشيخ الغزالي، ومعرفة أساسياته والنهج الصحيح لتطبيقه، والخروج بمنهج سليم وعميق لتحقيقه على أرض الواقع والخروج بنتائج إيجابية في سبيل تحول الحال المهين الذي نعيشه.

أولا: **نبذة عن الشيخ محمد الغزالي**

هو أحد علماء العصر الحديث وأحد أهم المفكرين في العالم الإسلامي ورائد الدعوة الحديثة بلا منازع، ولد شيخنا في محافظة البحيرة في يوم الثاني و العشرين من شهر سبتمبر من العام 1917 م، وقد نشأ الإمام في أسرة متدينة ولهذا فقد أتم حفظ القرآن الكريم وهو في سن العاشرة فقط من عمره ، انتقل الإمام الغزالي ليكمل تعليمه في القاهرة و كان ذلك عام 1937م، حيث كان محمد الغزالي طالبا في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، حيث حصل على الشهادة العالية بعد أربع سنوات وهي تعادل الليسانس، ثم التحق بكلية اللغة العربية وحصل منها على العالمية مع إجازة التدريس في الدعوة والإرشاد وهذه الشهادة تعادل الماجستير[1].

وقد تأثر الشيخ تأثرا كبيرا بأحد الجماعات الإسلامية في وقتها، جماعة الإخوان المسلمين، وتعرف على مؤسسها الشيخ حسن البنا في إحدى مواعظه في المسجد، ومضى معه إلى مجلس يضم رجال الدعوة

والكفاح الإسلامي، وظل معه حتى استشهد 1368هـ-1949م[2]. ويتحدث عنه الشيخ القرضاوي في فترة شبابه قائلا: " عرفت شيخنا الإمام الغزالي _ غزالي هذا العصر_ أول ما عرفته قارئا له في أواسط الأربعينيات، وأنا في أواخر المرحلة الابتدائية، وأوائل المرحلة الثانوية، طالبا بمعهد طنطا الديني الأزهري، بعد أن ارتبطت بدعوة الإخوان المسلمين، كبرى الحركات الإسلامية الحديثة... وكان الغزالي أحد كتاب الدعوة البارزين، يكتب في مجلة الإخوان المسلمين الأسبوعية، في باب ثابت تحت عنوان: "خواطر حرة" وكان يشدني إليه فكره الثائر وبيانه الساحر، وأسلوبه الساخر فقد كنت أرى فيه إلى جواز كونه داعية أديبا من الطراز الأول... وكان الغزالي يحمل روح الرافعي وتألقه وسهولة المنفلوطي وتدفقه، وتأمل العقاد وتعمقه ..."[3]. لقد كان الشيخ الغزالي أحد الأعمدة الكبار في الدين والدعوة والفكر والأدب ويشهد له الكثير بذلك، ومما يدل أيضا على موسوعيته الكبيرة المكتبة التي خلفها في كثير من مجالات العلم فهي تتعدى مئتا كتابا ورسالة وهذه بعض مؤلفاته:

عقيدة المسلم، الحق المر، المحاور الخمسة للقرآن الكريم، الإسلام والمناهج الاشتراكية، سر تأخر العرب والمسلمين، فقه السيرة، التعصب والتسامح بين الإسلام والمسيحية، قضايا المرأة...

توفي شيخنا رحمه الله 9 مارس 1996م، بالمملكة العربية السعودية أثناء مشاركته في مؤتمر حول الإسلام وتحديات العصر[4].

ثانيا- التغيير: المفهوم، الدواعي، المنطلقات، المستويات

تحدثت الكثير من الأقلام عن مفهومية التغيير وأهميته، وتنوعت الآراء حوله وتباينت، ولكنها جميعا تتفق أنه بداية محاولات إيجابية هادفة تستمر نحو الأفضل.

والتغيير لغة كما جاء في لسان العرب: تغير الشيء عن حاله: تحول وغيره، حوله وبدله كأنه جعله غير ما كان، وفي التنزيل العزيز ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ۙ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال: 53)، قال ثعلب: حتي يبدلوا ما أمرهم الله[5].

فالتغيير إحدى الأمور التي كلفنا بها والمطالبين بتنفيذها للتطلع نحو العيش الكريم، وفي وقتنا المعاصر أصبح التغيير مفهوما لابد من تطبيقه على جميع التخصصات التي تهم الفرد الذي يسعى دوما لمستقبل زاهر ينسى فيه أخطاء الماضي ويحولها إلى إبداع وتجديد لحاضره، وهذا التغيير كما أشرنا ينطبق على جميع المجالات، ويقترن بكثير من التوجهات التي تبين الهدف منه، فمثلا نجد التغيير السياسي وهو تغيير يخص الجانب السياسي، والذي يسعى فيه إلى تغيير الأنظمة الحاكمة أو دستور البلد أو أحزاب وجماعات أو أشخاص وغير ذلك بما يتعلق بالأمور السياسية، أيضا نجد التغيير الاجتماعي الذي يعتني بتغيير المجتمع والتحول الذي يطرأ عليه في كل ما يتعلق به في القيم والعادات والتقاليد... قس على ذلك ممارسة التغيير في جميع المجالات والأمور التي نبحث فيها. وعليه أصبح التغيير مفهوما لابد منه من أجل عصرنا الراهن.

وعند البحث عن مفهومية التغيير في الفكر الفلسفي القديم نجده مرتبط بالحركة وبالأمور الطبيعية أكثر ووصفا للعملية الديناميكية للحياة، فالتغيير في مفهوم هذه الفلسفة الزمان الموجود الأزلي، والذي هو عبارة عن التغير المستمر للموجودات، كما نجد أن أفلاطون قد تحدث عنه من خلال عالميه: عالم المثل والعالم الذي نعيش فيه وهو المتغير والذي يستمد طاقته من عالم المثل الثابت الذي يتصف بكل الصفات الكمالية والمثالية أي أنه نقيض التغيير الذي هو عالمنا المعاش[6]، فنلاحظ أن هذه الفلسفة قد اقتصرت على الجانب المادي في تفسيرها للتغيير، أما الفلسفة الحديثة فإننا نجدها قد اعتنت عناية بالغة بهذا المفهوم وتوسعت في شرحه مبينتا أهميته ودوره الكبير في تحسين الأوضاع والتطور الذي يحتاجه الإنسان لبلوغ

سعادته المنشودة، فالتغيير هو مهمة الفيلسوف أي تغيير التاريخ لا مجرد فهمه وتأسيس نظريات تفسره، فالعالم اليوم بحاجة إلى فلسفة التغيير التي تنقله من أوضاع أفضل تمكنه للتقدم نحو المستقبل.

إن الذي يستدعي التغيير على جميع المستويات والتوجهات يكون بداية بجملة التساؤلات التي يطرحها الفرد في نفسه وواقعه. فكثير منا دائما ما يكون في حيرة من أمره، يتساءل عن وضعه المتخلف الذي يعيش فيه؟ لما أنا هكذا؟ لما وصلت لمرحلة الانحطاط هذه؟ ما هو السبب الذي جعلني أتراجع إلى الخلف؟ وغيرها من الأسئلة التي تبين اختلال أوضاعنا وتدنيها ووصولنا إلى مراحل متخلفة في كل مناحي الحياة.

والشيخ الغزالي نجده في كتاباته دائما ما يثير هذه التساؤلات ويبني أسئلة الحضارة عليها، والتي تخلف عنها المسلمون وأصبحوا من أضعف الأمم أخلاقا وثقافة واقتصاد وسياسة وعلاقات اجتماعية، يقول في وصف وضعهم: "إن الأمة الإسلامية تعاني صدوعا هائلة، وهي الآن موزعة على أكثر من سبعين قومية، أو سبعين جنسية سياسية بلغة هيئة الأمم ولغة جوازات الصفر على السواء، والإسلام سواء كان عقيدة أو شريعة عملة ليست لها رصيد، وأتباعه ينال منهم ولا ينالون ويجار عليهم ولا يجيرون، وذئاب الشرق والغرب تغير عليهم فتفترس ما شاءت من القطعان السائبة دون أن يتمعر وجه"[7]. إن هذا الوصف لخير أمة أخرجت للناس لهو الخيبة والذل بحالهما، فكيف لأمة كانت تقود الأمم وتصدر فكرها وثقافتها، ومثالا في قوة اقتصادها وعزة في اتحادها، ويهاب الغير قواها الحربية والعسكرية أن تصبح بهذا الوضع المزري؟، إنها أمة تخلت عن العهد والميثاق الذي كان عليه أولها، أضاعت هويتها واستكانت لهوية غيرها، استبدلت الذي هو أدنى بالذي هو خير، ونهجت سبيلا غير سبيلها ورضخت نفسها للضعف والهوان وأبت أن تغيرها، فأصابها ما أصابها من نكبات الدهر. إذن لابد لها من تدارك نفسها والسعي إلى تغييرها ليصلح الله أحوالها.

إن هذا الدافع للتغيير هو الذي كان محورا لفكر الشيخ وملهما لسعيه في بناء أمته فهو كثيرا ما يطرح تساؤلات عن وضعنا المزري كقوله: "... وعندما أتعمق هذه المرحلة من التاريخ الإسلامي وأتساءل عما أصابنا أجد الجواب العدل، لقد كنا للهزيمة أهلا، وما كان يمكن أن يقع إلا ما وقع بعد الخيانات العقلية والخلقية التي لقت حياتنا في الإعصار القديم"[8]. ويقول أيضا: "إن أمتنا الآن جزء كبير من عالمنا النامي... تخلفها الحضاري لا ريب فيه ومظاهر التقدم المجلوبة من هنا ومن هنا عارية قد تسترد. إنها ليست إفرازا لكيان خاص، ولا أثرا لنشاطها الأصيل. ما الذي أوصلنا إلى هذا الدرك؟ إن التقدم والتأخر ليس حظوظا عمياء، إن ما نزل بها هو نتائج لمقدمات طال عليها الأمد... وعلل هددت قوانا جيلا بعد جيل..."[9]. ويؤيد هذه الفكرة في جميع كتاباته أيضا بقوله: "وقد لوحظ أن المسلمين لما ضعف إيمانهم وجفت ينابيع التقوى في أفئدتهم، أضاعوا دولتهم القائمة علية قيم بينة، وأضاعوا في الوقت نفسه عناصر حياتهم العاجلة، وفقدوا الإحساس بالجمال والقبح، وأصاب ملكاتهم الأدبية ضمور شائن، فانحط الشعر والنثر، وقل الأدباء المصورون كما قل المؤلفون والمفكرون"[10]. فهذه إحدى دوافع التغيير التي فصل فيها الشيخ في كثير من كتاباته وأشار إليها، إنها حال الأمة المريض وشقاؤها الذي لم يتنه إلا بإيمانها بالتغيير والتحول الحاسم وفق ما شرعه الله لعباده. هذا التغيير الذي ينطلق من طبيعة الإنسان كونه يحمل في طيات نفسه بوادر واستعدادات التحول الإيجابي الذي يطمح إليه " ففي الإنسان غرائز دنيا تشده إلى تحت، وفيه خصائص كريمة تدفعه إلى فوق، فإذا كانت هذه الخصائص أشد قوة ذهبت بالإنسان صعدا إلى آفاق الحق والخير والجمال... وإن كانت مساوية لغريمتها ذهب السالب في الموجب وبقي المرء موضعه... وإن كانت أضعف منها أخلد إلى الأرض واتبع هواه، فلم تره إلا مبطلا شريرا دميم الروح"[11]. فالنفس الإنسانية بطبيعتها تسعى إلى تطوير

نفسها وعلو شأنها وهذا لا يتسنى لها إلا بدافع محفز دافع يغيرها من جذورها، هذا الدافع الذي ينبعث من صميم النفس الإنسانية في إيمانها العميق بصدق الرسالة السماوية التي بين يديها وصفاء فطرتها التي صدقت بها ووفقتها. وكان هذا السر الكبير في تميزها بين الأمم، يقول الغزالي: "كان السلف أسلم الناس فطرة، وأصفاهم طبيعة، كان الله تبارك أسمى غايتهم فيما يفعلون ويتركون، وكان الرسول قدوتهم المحببة، وكان هواهم تبعا لما جاء به صلى الله عليه وسلم. وكان انقياد الأمم لهم يتم بعد التعرف عليهم، والتفرس في سيرتهم، والواقع أن هذا هو السر الأول في انتصار الإسلام واستقراره في الأرض"[12]. لذلك كان السر الحقيقي في التغيير هو التجرد التام من هوى الأنفس وانقيادها نحو ما شرعه الله تعالى دون جدال أو تخير لأنه وبلا أدنى شك، هذا الشرع فيه صلاحهم الديني والدنيوي وكذلك الجزاء الأخروي.

ولهذا التغيير مستويات لابد من التدرج فيه من أجل تحقيق الغاية منه، وأولها يكون على مستوى الفرد الذي يجب عليه الإيمان اليقيني بضرورته وتغيير نفسه أولا والإصرار الدائم على المضي في هذا الطريق، فصلاحه يعتمد على وجوب أن " يكون صاحي الذهن فيما يباشر من أعمال، إذ أنه محاسب على مثقال ذرة من الخير والشر، وإصلاح العمل حتي يبلغ به درجة الإتقان، شارة الإيمان الحق، وسور القرآن وآياته ووعده ووعيده وإنذاره وتبشيره، تتزاحم كلها على الإنسان لتدفع به في طريق الإحسان ولتجنبه طريق الزلل"[13]، فالشيخ يؤكد على أهمية بدء الإنسان بنفسه ويصلحها متخذا القرآن دستورا له في مشواره ليصل إلى مبتغاه. أما المستوى الثاني فيخص الجماعة أو المجتمع أي المستوى الاجتماعي الذي لابد له من طرق تفكير واحدة ومنهج واحد بين المعالم يعتمد عليه في إزاحة شوائب الظلمة والعتمة والتفكير الرجعي، وأن يتحد ويكون يد واحدة في مواجهة كل الأخطار التي تحوم حوله، يقول الشيخ الغزالي في سبب ضعفنا: "وإنني أعتقد أن سر هزائمنا لا تأتي من قوة العدو بقد ما تأتي من فوضى وضعف وتشتت أمتنا الإسلامية، إن المستقبل مليء بالمفاجآت وأعداؤنا يستكثرون علينا حق الحياة، ولابد من توحيد صفوفنا في عالم التكتلات حتى تتوقف جراحنا التي تنزف طوال القرن الماضي ولازالت حتى اليوم"[14]. وتتبنى هذه الجماعة فكرة التغيير وتطالب به في جميع الميادين التي طالتها أيادي الفساد، يقول أيضا: "إن الخاصة الأولى للأمة الخاتمة أنها غيورة على الحقيقة، لا تطيق تشويهها ولا إغفالها ومن ثم فهي لا تسكت عن أمر بمعروف أو النهي عن المنكر فإذا بليت هذه الأمة بسلطات تكمم الأفواه، وتدع العامة والخاصة لا يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا فهل هي بذلك الصمت الجبان تبلغ رسالة الله؟ أم تقطع الطريق إليها"[15]. ويكون المستوى الثالث خاضعا للأرض أو البيئية كما وصفها الشيخ، فلا تغيير حقيقي ولا إنشاد للإصلاح إلا بالسيطرة على البيئة والتحكم فيها وقيادتها بما يخدم الصالح العام، ذلك أن ديننا الحنيف شرائعه متجهة نحو الفرد والمجتمع والأرض على حد سواء، "وكان كتابه مفعما بالتعاليم التي تتناول العلاقات الخاصة والعامة، وتوجه المرء في البيت والطريق وفي الحرفة التي يكتسب منها، وكان تبيانا لكل شيء... وشرائع الإسلام للأحوال الشخصية والتجارية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية تتضافر كلها على إيجاد بيئة صالحة، لها رسالة نبيلة يدور أعضائها وتلتحم أجزائها في نظام رتيب يشبه مملكة النحل في خلاياها"[16]. فالاهتمام بهذه المستويات الثلاثة في التغيير هو الأمر المطلوب في قضايا الإصلاح، فلا نهضة ولا تغيير إلا بتعاون جهود الفرد والجماعة، والاعتناء بالأرض واستصلاحها على النحو المطلوب في عملية صناعة الحضارة.

هذا التغيير المنشود لا يتم على دفعة واحدة، بل هو جهود مراحل مختلفة ونتيجة لخطوات عديدة تمر بها الأمة، فالمجتمع الجاهلي لم يتغير دفعة واحدة بمجرد نزول الوحي، بل كان ذلك بتصفية النفوس وإخلائها من كل المعتقدات الباطلة لتحل محلها العقيدة الصافية وهذا ما يسمى بعملية التحلية والتخلية، كذلك كانت

تدرجات عديدة في الأحكام فلم ينزل التحريم دفعة واحدة بل كان ببيان خطر ومضار هاته الأمور المحرمة ثم كان تحريمها، كذلك الأمة اليوم فهي عادت لجاهليتها الأولى التي جعلتها من أوهن الأمم. فالتغيير هنا لابد أن يكون بمحطات لابد أن تمر بها، بداية بالنفس إلى المجتمع إلى البيئة، فهو اليوم يحتاج إلى نفوس تسلم أمرها لخالقها تسعى لنشر الإسلام بالخلق والعبادة والعلم والقدوة الحسنة، نفوس كنفوس أصحاب محمد عليه الصلاة والسلام، "ذلك أنهم أسلموا لله وجوههم وتعروا من زخارف الحياة ومآرب الدنيا، وتأثروا بخطوات نبيهم وهو يعطي ولا يأخذ، ويحي ولا يميت، وينشد الآخرة ويستعلي على العاجلة، وهذا النوع من الدعاة هو الذي يغير وجه العالم..."[17]. كذلك المجتمع لا بد أن يكون يدا واحدة تسعى إلى بدايات التغيير وأن تتبناه بخطى ثابتة ومعالم واضحة ومناهج علمية توصله إلى مقاومة الفساد ودفعه، يقول الشيخ الغزالي: " والمجتمع الصحيح كالجسم الصحيح، يشد كيانه جهاز دقيق ويضبط أموره نظام محكم، وتتعاون ملكاته العليا وقواه المنفذة تعاونا وثيقا يسير به في أداء رسالته كما تسير الساعة في حساب الزمن"[18]. وعليه فإن أردنا التغيير لابد أن يكون عن حكمة وروية في جميع المجالات، فالساحة مليئة بالعتمة، والنور قد انقشع وعودته يكون بفجوج متلاحقة حتى يكتمل ويسطع على أرض الحق، كالشمس التي تسطع فجرا بخيط أبيض وأسود، حتى نرى ذلك الخط وقد انتشر في أنحاء المعمورة. ومن هذا المنطلق بنى الشيخ فكره حول التغيير بوصفه فعلا يأتي بعد تراكمات جمة وتعاقبات عدة، بوصفه منهاجا يكون بعد خطوات عديدة وأمور سديدة، يقول الشيخ في ذلك: "إن التغيير الحاسم لا يتم ارتجالا؟ ولا يتم بين عشية وضحاها؟ ويجب أن يتجرد له رجال لا يخافون في الله لومة لائم؟ ولا تخلع قلوبهم رهبة أو رغبة؟ يمشون في الطريق الطويل الذي سار فيه الأنبياء؟ ولا يفكرون في انقلابات عسكرية أو ثورات مسلحة؟ إنما يفكرون في الإصلاح المتأني؟"[19]. لذلك كان التدرج في الأحكام منهجا ربانيا وحكمة إلهية، لها أثرها الطيب على النفس والجماعة، فلابد من اتباعه في سبيل تحقيق الغايات المنشودة.

ثالثا- التغيير: الحرية، سؤال الهوية، الأخلاق، العقيدة

هذا التغيير الذي يقصده الغزالي لابد له من حرية في الفكر والدين، فالسعي له لا يكون بالإجبار والاستبداد، ولا بالقوة والرهبة، فالمجتمع المسلم فطن في سلوكه من أجل التغيير، فديننا الحنيف قد أقر بالحرية وترك للناس حريتهم في اختيار دينهم وترك لهم المتسع في ممارسة شعائرهم، والشيخ يقر هذه الحقيقة ويؤكدها في تعميق فكرته عن الحرية في الإسلام فيقول: "أقرّ الإسلام الحرية الدينية بأبهى صورها وأرحب معانيها، ولم تتعدَّ وظيفة النبي مع الناس [في هذا المجال] إلا كونه هو الهادي البشير والداعية الحكيم؛ فهو يشرح ويبيِّن ويجسِّد الإسلام في شخصه صلى الله عليه وسلم، وكان خطاب القرآن له كل حين وآخر يذكِّره بتلك الوظيفة وهذه المهمة، وأنه لا يجوز له أن يُكره أحدًا على الدين: في قوله تبارك وتعالى: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾ (ق: 45)، وقوله: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ (21) لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ (22)﴾ (الغاشية: 21-22)، وفى قوله: ﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ (الشورى: 15)، وفى قوله: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ (النحل: 125)، وفى قوله: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (التوبة: 129).... فالحرية الدينية متأصلة في ديننا وهي من أفضل خصائصه، فالتغيير يكون بالحكمة والموعظة الحسنة، وفي ظل الحريات التي هي "الجو الوحيد لميلاد الدين ونمائه وازدهاره"[20].

إن البيئة التي ترتوي بالحريات الفردية والحريات الجماعية والحريات الدينية والفكرية، هي البيئة التي تجعل من الحضارة الإنسانية في أعلى رتبها وأبهى صورها، كما أن الاستبداد والظلم وكبت الحريات

وتقييدها يؤدي بها إلى حضارة معتمة وعصور مظلمة، وهي بلا شك أرض للفساد والكساد والتخلف وطريق للاضمحلال والتشتت يقول الشيخ: "إنَّ البيئات التي تستمتع بمقادير كبيرة من الحرية، هي التي تنضج فيها الملكات، وتنمو المواهب العظيمة، وهي السناد الإنساني الممتدُّ لكلِّ رسالة جليلة وحضارة نافعة"[21]. وهذه الحرية لن نجدها مكفولة كما في الإسلام. إن التاريخ يشهد بعظمته في إعطائه الحرية لكل الأفراد في معتقداتهم وأفكارهم وممارسة شعائرهم وهذه الميزة كانت من أسباب انتشاره وتقبل الناس له، لا كما يقال أنه انتشر بحد السيف وسفك الدماء، يقول الشيخ الغزالي في هذا الصدد: "إن الحرية الدينية التي كَفَلَها الإسلام لم يشهد التاريخ لها نظيرًا، ولم يحدث أن انفرد دين بحكم الأرض، ثم نشر خيره وأمانه على مخالفيه، وأعطاهم حق حرية الاعتقاد وكل أسباب البقاء والازدهار مثلما فعل الإسلام..."[22]. فالإسلام يمنح معتنقيه كل الحرية والاستقرار وكافة الحقوق والمزايا. في حين أن أعداؤه إذا سادوا أهانوا وظلموا، وتجبروا وطغوا وكانوا جلادين يذيقوننا سوء العذاب.

هذا التغيير أيضا يحتاج إلى فرد متمسك بهويته وأمة تعتز بها وأرض تحيا عليها، والهوية هي أحد أهم المبادئ وأولها في طريق التغيير، ويعرفها الجرجاني بقوله أنها: "الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق"[23]، أي أن الهوية هي حقيقة الفرد وجوهره الذي لا يتغير "فإن هوية الشيء هي ثوابته التي تتجدد ولا تتغير تتجلى وتفصح عن ذاتها دون أن تخلي مكانها لنقيضها، طالما بقيت الذات على قيد الحياة... إنها كالبصمة بالنسبة للإنسان يتميز بها عن غيره، وتتجدد فاعليتها، ويتجلى وجهها كلما أزيلت من فوقها طوارئ الطمس والحجب دون أن تخلي مكانها ومكانتها لغيرها من البصمات"[24]، أي أنها الذات المميزة عن غيرها بها تعرف بثوابت ومبادئ معينة تبقى على عهدها ما بقيت أبدى الحياة.

ولتحقيق التغيير لابد ألا يلمس هذا التغيير هذه الهوية لأنه منطلقها الذي يبدأ منها. فالتغيير يكون في فهمها الحقيقي لهذه الهوية، التي هي أولا وأخيرا هوية الدين الحنيف دين الإسلام لأنه هو: "الصبغة الإلهية الثابتة هو الرباط الأوحد الأعظم بين المسلمين في المشارق والمغارب وأخوة الإسلام عاطفة شريفة جعلها رب العالمين أساسا لوحدة كاملة وأمة متماسكة"[25]. وعليه فإن الأمة لن تنهض ولن تصعد سلم الرقي ما لم تفهم هذه النقطة وتجعلها شعارا لها، لأنها النقطة الأولى التي بدأ بها المجتمع الإسلامي الأول أول خطواته، وكانت الشعلة الأولى التي أنارت طريقه تحت راية التوحيد الخالدة، وكانت في أروع صورها لما تآخى المهاجرون والأنصار في مشهد بهي لم يحكي عنه التاريخ إلا في أمة الإسلام العظيمة، وإن أول لحظات الانهيار هو تقسمها وتشتتها إلى أحزاب وجماعات وقوميات ما أنزل الله بها من سلطان، وهي ملاذ أعدائها للقضاء عليها يقول الشيخ: " هذه الوحدة كانت بلا ريب أساس بقاء الأمة، وكانت سلاحا حادا يمنع أعدائها من أن يفتكوا بها، أو أن ينالوا نيلا جسيما منها، فلما أراد أعداء الإسلام أن يمزقوا هذه الأمة، وأن يجهزوا على دينها، قرروا أن يقسموها إلى دويلات شتى، وإلى شعوب مختلفة"[26].

لقد أصبحت الأمة الإسلامية ضحية تسميات عديدة فرقتها عن دينها الجامع لها، فأصبح المسلم اليوم يشعر بأخوة ووحدة أخيه في الوطن أو القومية أو غيرها من الانتماءات، أكثر من أخوة أخيه المسلم الذي يحمل عقيدته ودينه، وهذا هو المقصد والهدف الخبيث للذين في قلوبهم مرض تجاه الإسلام "فالمهم أن الرباط الأوحد وهو الإسلام يتمزق أن الصبغة الثابتة يبهت لونها وتخف صبغتها، أن عاطفة الأخوة الإسلامية تؤخر وتتقدم عليه نزعات أخرى وعواطف أخرى"[27]. إذن لابد من معالجة هذا الانحراف الخطير الذي يؤدي إلى التهلكة والعودة إلى رابطة واحدة رابطة التوحيد وعقيدة الإيمان لكي نلمس التغيير الحقيقي

في نهضتنا، فمسألة الهوية هي التي تضمن هذه الرابطة إن طبقت على حقيقتها وجوهرها. إنها الانتماء والمحافظة على الدين وخصوصياته في كل تفاصيل الحياة من دين وعقيدة وشريعة دون أي شك أو تزوير وتحوير لهذه الحقائق التي تجمع الأمة على كلمة واحدة، يقول الشيخ الغزالي: "المسلمون بهذه الوحدة، أو بهذه الأخوة أمة واحدة تتكافأ دمائهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم، رباط التوحيد عقيدة الإيمان بالله الواحد هي المحور الذي يتلاقى عليه المسلمون وان اختلفت أجناسهم من عرب إلى ترك إلى زنوج إلى هنود إلى بيض إلى دم أو لون أو عرق مما يتصور في الطبيعة البشرية"[28].

فالوحدة الدينية المؤسسة للهوية الإسلامية هي من أهم الانطلاقات التي تحافظ عليها الأمة في سبيل بناء نفسها وتغييرها لما هو أفضل لها. أضف أن هذه الانطلاقة لابد أن تزينها رسمة الوجود الأخلاقي المميز لهذه الأمة، فلا نهضة ولا تقدم إلا بأخلاق عالية تضمن لها الاستمرار والبقاء خاصة وهي الآن في عالم جعل من المادة تطغى على كل الجوانب، وكثيرا ما يؤكد الشيخ الغزالي على هذه النقطة المحورية في تعظيمه للأخلاق ووجوب التحلي بها للسير في طريق البناء يقول في ذلك: "إن قضية الأخلاق وما عراها من وهن أمر جلل، إنك لا تستطيع بناء قصر شاهق دون دعائم وأعمدة وشبكات من حديد ، ولا تستطيع بناء إنسان كبير دون أخلاق مكينة ومسالك مأمونة... إن ضمانات الخلق الصلب في سيرة هذا البطل هي التي تعلو بها الأمم، وتنتصر الرسالات، وهي التي يستخذى أمامها العدو وتنهار الطواغيت، وعندما ترى مجتمعا صارما في مراعاة النظام، دقيقا في احترام الوقت، صريحا في مواجهة الخطأ، شديد الإحساس بحق الآخرين، غيورا على كرامة الأمة كثيرا عند الفزع، قليلا عند الطمع مؤثرا إرضاء الله على إرضاء الناس، عندما ترى هذه الخلال تلتقي في مجتمع ما، نثق أنه يأخذ طريقه صعدا إلى القمة"[29]، ولا ريب في ذلك فإن الجانب الأخلاقي هو روح الأمة وهويتها، فبهذا السلاح انتصرت على الباطل وهدمت أساطين الشرك والجحود وكسرت شوكة الدول العظمى، وكانت مثالا رائعا يحتذى به بين أقرانها من الأمم، "و قد كان المسلمون الأوائل نماذج أخلاقية تجسد فيها الشرف والصدق والطهر والتجرد، ولذلك تصدروا القافلة البشرية عن جدارة، ولا غرو كانوا صنع الإنسان الذي وصفه الله بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: 4)، وكانوا نضح روحه العالي فمشت وراءهم الشعوب تتعلم وتتأسى"[30].

ويستفيض الغزالي في نقطة الأخلاق مبينا دورها الكبير في إحياء النفوس والشعوب والدول، متأسفا على الحال التي آلت إليها بلادنا الإسلامية من تردي في الجانب الخلقي، والذي كان سببا في انهيارها وسيطرة الأعداء وتفوقهم عليهم. مشيرا إلى أن ضعفنا وانهزمنا مرده إلى تتبع أهوائنا وسيطرة قلوبنا المريضة علينا. يقول في سبب قيام الكيان الصهيوني: " إن هذه أعظم فرصة لقيام دولة إسرائيل، لقد قامت في الفراغ المتخلف من ضياع الأخلاق لدينا، وتحول المسلمين إلى أمم مقطعة خربة الأفئدة مخلدة إلى الأرض جياشة الأهواء، باردة الأنفاس..."[31]. لقد أصبحت حياة هذه الأمة على المحك، خيوطها واهنة كوهن بيت العنكبوت، كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار، لأنها عملت بأسباب فنائها بأن أهملت روحها وهويتها الأخلاقية التي طالما رفعت رأسها بين الأمم، وانتشرت مظاهر الخبث والمكر فيها وهذا قد أدى إلى " انحلال الأفراد والجماعات على نحو لم تعرفه بلاد أخرى، وتبجحت الخيانة وفجر الأقوياء، ولصق الضعاف بالحضيض، وصار طلب الخبز النداء الأول وارتضى الكثيرون أن يفوزوا بالغنيمة بالإياب..."[32].

فكثيرا ما يؤكد الشيخ أن لا عودة لهذه الأمة إلا بعودتها إلى هويتها الأخلاقية وأن لا حياة بها إلا بالرجوع إلا تعاليم القرآن الأخلاقية والاقتداء بالسنة النبوية، "ولكي يعود سلطان الأخلاق إلى عرشه يجب

أن يعود اليقين إلى الأفئدة، وأن تألف الجماهير الصلاة، وأن تنتصر الفضائل على الشهوات وألا يحترم كذوب أو يتقدم مفرط"[33].

كما يشير الغزالي إلا أن الأخلاق هي لغة الأمم وهي المعيار التي يتحاكم بها الشعوب لأنها موافقة للفطر الإنسانية السليمة يقول في ذلك: "والأخلاق لغة عالمية تتفاهم بها الشعوب على اختلافها، وتتحاكم إلى منطقها، وربما اختلفت تقاليد وأحكام، لكن الأخلاق تظل مرتكزة إلى ما أودع الله في الفطر من تحسين وتقبيح..."[34].

هذه الأخلاق لا بد لها من سلطان تحتمي تحت سلطانه يوجهها ويرشدها لكي يكون النفع نفعين أجر في الدنيا وأجر في الآخرة، إن هذا السلطان هو سلطان العقيدة السلطان القوي المتين الذي بصلاحه تصلح كل أمور المسلمين، فلا تغيير ولا إبداع ولا نجاة إلا بهذه العقيدة الحقة يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمالَهُمْ﴾ (محمد: 1)، إن الكفر ذل في الدنيا والآخرة، ولا حياة هانئة لمن خالف عقيدة التوحيد وآثر الشرك، ينعم قليلا ويبتأس كثيرا. إن العالم اليوم يواجه مشاكل كثيرة كان الإلحاد والطغيان من ورائها، وهذا الحال أيضا كان لأمة الإسلام نصيب منها لا لشيء إلا لأنها جرت وراء الأفكار الهدامة والمسميات الحداثية والإغراءات الكلامية التي زينها لها أعداؤها، فأصبحوا اليوم يلهثون وراء هؤلاء من أجل مسايرة عيشهم واللحاق بهم، المساكين ما علموا ولا أدركوا أن العزة لله ورسوله، وما علموا أن كل هذه التيارات والمذاهب الهدامة أنها كمثل ريح أصابت حرث قوم فأهلكته، وشيخنا كثيرا ما يشير إلى هذه النقطة ويبين أن المعركة القائمة بيننا وبين أعدائنا هي معركة عقيدة ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ (البقرة: 120)، وأن الضرب الحقيقي يكون في روح هذه الأمة بتشويه عقيدتها والتلاعب بها واستبدالها بعقائد أخرى تفيض بالشرك والإلحاد يقول الشيخ في مقدمة كتابه الاستعمار أحقاد وأطماع: "ومن القصور أن تحسب أهداف الاستعمار الصليبي منتهية عند بث الرذائل في المجتمع، ونشر التفكك في شتى نواحيه، كلا إن الأمر لديه أكبر من ذلك... إن المقصود هدم رسالة محمد من الألف إلى الياء، وخلق نفر من الكتاب يؤلفون الرسائل ويدبجون المقالات، وملء نفوسهم أن محمدا هذا رجل دعي، وأن قرآنه كتاب بشري، وأن التعلق به رجعية بالية، وأن الخروج عليه طريق التقدم والارتقاء"[35].

إن الحرب الحقيقية التي دارت وتدور اليوم هي حرب دينية حاقدة على الإسلام وأهله، حرب على عقيدة التوحيد والسعي لفنائها ليعم الإلحاد والشرك بقاع الأرض، هذا هو الهدف الحقيقي للأعداء وإن كان تحت دباجات عديدة أقرتها هيئاتهم ومنظماتهم وتحت ما يسمى بحقوق الإنسان, والشيخ في كتابه الاستعمار أحقاد وأطماع يورد أدلة وشواهد وقصص كثيرة تثبت المسعى الحقيقي لهؤلاء، فيذكر مثلا اعتراف لأحد الحكام الفرنسيين عندما احتلوا الجزائر قوله: "إن آخر أيام الإسلام قد دنت، وفي خلال عشرين عاما لن يكون للجزائر إله غير المسيح، ونحن إذا أمكننا الشك في أن هذه الأرض تملكه فرنسا، فلا يمكن أن نشك على أي حال أنها قد ضاعت من الإسلام إلى الأبد، أما العرب فلن يكونوا ملكا لفرنسا إلا إذا أصبحوا مسحيين جميعا.... يعلق الشيخ بقوله: "إن قتل المسلمين جملة وتفصيلا بعض ما تواضع عليه ساسة أوروبا وأمريكا، والخلاص من دينهم هو أمنيتهم الحبيبة، هو أمنيتهم التي يسعون لتحقيقها جهرة واغتيالا..."[36].

إن هذا الخطب الجلل والأمر العظيم يدفع بأمة الإسلام أن تنهض وتستفيق من سباتها وتغير من تفكيرها لتعلم علم اليقين ما يكنه لها أعدائها، والتي اتخذت منهم أولياء على أمورها، لتتسلح بسلاح التوحيد والفكر السليم لمواجهة الأخطار المحدقة بها، فالتغيير لن يحصل مالم تكن مدرعة بالعقيدة الصافية الصادقة وتذود بالحمى عنها، وإن من " واجبنا وفي يدنا شعلة النور وقارورة الدواء، أن نتقدم لنصلح أنفسنا، وندعو

غيرنا، وإن نجحنا فذاك، وإلا فحسبنا أن نكون قد بلغنا الرسالة، وأدينا الأمانة وأردنا الخير للناس"[37]. وهذا لابد له من الاعتزاز بأنفسنا، ونؤمن بدعوتنا ونبذل أنفسنا وأرواحنا للوصول إلى غايتنا، نجاهد بكل ما أوتينا لنصنع النجاح المأمول والهدف المنشود.

كذلك من القضايا العقدية المهمة التي تنحر من كيان الأمة الفلسطينية هي قضية فلسطين والنكبة التي حلت بها، فهذه القضية بالدرج الأولى هي قضية إيمان، قضية معتقد راسخ أن الأرض أرضنا، وأن شعبها مسلم وهي جزء لا يتجزأ من قطر الأمة، "إن قضية فلسطين هي قضية الإسلام، والمسجد الأقصى ليس أثراً عربياً، إنما هو معلم إسلامي يعني جميع الأجناس التي اعتنقت هذا الدين. والأرض من الفرات إلى النيل هي الامتداد الزماني والمكاني لجهاد السلف الأول، الذي قضى على الإمبراطوريات الكسروية والقيصرية، وأقام الحنيفية السمحة في هذه الأرجاء .وضياع الأقطار الإسلامية من الفرات إلى النيل، معناه ضرب الوسط تمهيداً للإجهاز على بقية الأطراف في الشرق والغرب"[38].

فقد ظل الشيخ يهتم بها دائما في دعواته وكتاباته منذرا بالخطر المحدق بنا في قيام الكيان الصهيوني وتبدد دولة فلسطين، وهذا راجع لغفلة هذه الأمة من تدابير وخطط تحاك لها، وضعفها في الوسط الدولي لا مبالاتها بما يحدث في الشأن الديني والسياسي، يقول الشيخ: "أكاد أجزم بأن الأمة العربية والإسلامية في مطالع هذا القرن لم تكن تدري شيئا عن الخطة الهائلة الموضوعة لتمزيقها والتهامها. في سنة 1897م انعقد أول مؤتمر صهيوني عالمي لإقامة وطن قومي لليهود، على أرضنا طبعا... فأين للرد عليه مقالات الأدباء وقصائد الشعراء وتحذيرات الساسة وتكاثف المجاهدين وتراص القوى المؤمنة لمواجهة هذا العدوان؟ إن ضياع الوحدة العربية وضعف الجامعة الإسلامية في هذه الفترة العصيبة من تاريخ العرب كانا العون الأكبر للاستعمار في غرس هذا الخنجر المسموم في كياننا، وتركه يعمل عمله الخبيث في التربص بالعرب والكيد لهم"[39].

لقد أدرك بنو إسرائيل أن الحرب دينية فهاجموا باسم التوراة وأقاموا أرضهم على معتقد الهيكل المزعوم، أما العرب المسلمون فهيهات لهم ذلك لم يدركوا هذه الحقيقة فتوالت هزائمهم الواحدة تلوى الأخرى، يقول الشيخ: " فبنو إسرائيل يديرون المعركة على أساس ديني بحت، واستقدموا أتباع التوراة من المشرق والمغرب قائلين: تعالوا إلى أرض الميعاد، تعالوا إلى الأرض التي كتبها الله لأبيكم إبراهيم كما أكد العهد القديم"[40]. إن هذه القضية لابد أن تحمل رايتها الدينية راية الحفاظ على الإسلام وأهله وأن لا تنخدع بمسميات أخرى كالقومية والعربية وغيرها من الوحدات التي تفرق المسلمين لا أن تجمعهم، "فقضية فلسطين خاصة يستحيل تجريدها من طابعها الديني، والقول بأنه يجب طرد المستعمرين اليهود من بلادنا، كما يجب طرد المستعمرين البيض من جنوب أفريقية، وأن كلا النظامين يقوم على نزعة عنصرية، هذا الكلام تغطية سخيفة لحقائق مرة.

إن العدوان اليهودي المدعوم بقوى الصليبية العالمية له غاية مرسومة معلومة، هي إبادة وإزالة دين، هي الإجهاز على الأمة العربية التي حملت الإسلام أربعة عشر قرناً، وتريد أن تظل عليه شكلاً إن تركته موضوعاً... والذين يبعدون الإسلام عن معركة فلسطين، يشاركون في تحقيق هذه الغاية، لأن فلسطين من غير الدفع الإسلامي زائلة، والعرب من بعدها زائلون، والمسلمون بعد زوال العرب منتهون، وهذه هي الخطة"[41].

وعليه لابد من فهم هذه القضية فهما دينيا نستوعب فيه أن أرض المقدس هي من رموز الإسلام وأنها من مقدساته ويجب استرجاعها باسم الدين والجهاد في سبيل الله، وهذا لا يكون إلا بالرجوع إلى ديننا وتغيير

معتقداتنا الفاسدة، ونتوجه لله ونوثق صلتنا به، ونتمسك بديننا ونخلص أعمالنا، فنحن نحتاج إيمانا قويا وراسخا يكون حصنا لنا من أطماع الحاقدين والخائنين.

رابعا- استراتيجيات التغيير

إن التغيير الذي تحدث عنه الغزالي يستوجب منا دراسة عميقة لأحوالنا، واستراتيجية في فهم ذاتنا لنعرف موطن الخلل ونقضي عليه، فالانتقال من حال السوء إلى الحال المحمود يتطلب منا القضاء على ذلك السوء. ومن العلل التي أصابتنا التخلي عن القضايا المهمة والاشتغال بالقضايا الجانبية التي لن تؤثر كثيرا في تحسين أحوالنا، وهذا الوضع أصبح سريرة لدى جميع الفئات بأن تشتغل بالقشور وتترك اللب الذي يحتاج إلى الاهتمام والتغيير، والشيخ كثيرا ما يطرح هذا الإشكال مستغربا منه خاصة في القضايا الفرعية في أمور العبادات وموقف المسلمين منها قوله: "هناك حديث آخر يمكن التوسع فيه والحماس له وشغل الغوغاء بقضاياه مثل الصلاة بالنعل أفضل أم بالحفاء؟ الحج مع التمتع أفضل أم مع الأفراد أو القران؟ ومع الاستبحار في هذه القضايا هناك قضايا أخرى يجب الانتهاء فيها إلى رأي زائغ (الحاكم لا تقيده الشورى)، (الانحراف عن الحاكم فتنة)... ثم تشد خيمة الغيبيات السماعية لتنسحب على مساحات كبيرة من عالم الشهادة، فإذا التدين أحاجي وسحر وطلسمات غامضة، وقصور شائن في ميدان الفكر والاجتهاد وشؤون الدنيا"[42]. فهذه الخلافات البسيطة التي لا تؤثر، كان لها نصيب الأسد من اهتمامات المسلمين غافلين عن القضايا الكبرى التي تصنع فارقا كبيرا في أحوال الأمة. ويذكر الشيخ أيضا أنه في إحدى خطبه تطرق إلى الطوفان الذي أخذ قوم ونوح والآراء التي قيلت حوله هل هو محلي أم عالمي؟ وأنه قد رجح بأنه محلي، فإذا بالمستمعين يكثر اللغط بينهم ووصل الأمر بقولهم إنه خروج على الإجماع ووصل بهم الأمر إلى أن ينعتوهم بالكفر...[43]، إن هذا الأمر لا يعدو أن يكون مجرد رأي في التاريخ لن يمس بإيمان ولا كفر ولا عقيدة ولا عبادة ولا خلق ولا سلوك، ويستغرب الشيخ من هؤلاء منكرا عليهم هذا الأمر بقوله: "ومع ترجيحي أن الطوفان محلي فإني أستغرب ربط ذلك بالإيمان والكفران والشدود والإجماع والغصب والرضا والمخاصمة والمصالحة... لماذا تحيصون هذه الحيصة وتريدون أن تخرجوا من مجلس علم أحزابا متفرقة لا إخوة متحابين وأصدقاء متعاونين متضاحكين؟"[44].

إن هذه القضايا غيض من فيض من جمل القضايا التي طرحها الشيخ الغزالي في حسرته على أوضاع المسلمين اليوم، واهتمامهم بهذه القضايا الهامشية واستلائها على قضاياهم الكبرى التي ضربوا بها عرض الحائط، وللأسف فهذا مرض نخر بالأمة وجعلها ضعيفة سهلة المنال قابلة للاستعمار، "وبهذا التخلف الإداري والعمراني، استقبل المسلمون الاستعمار الحديث، فكانوا يصابون بهزيمة تلو الأخرى، وتسقط بلادهم بلدا بعد بلد، وبعضهم لا يعرف شيئا عن الآخر ولا عما يلاقيه"[45].

أيضا من الأمر التي شغلت فكر الشيخ التعصب المذهبي الذي بليت به أمتنا، فقد كان سببا في الخلافات والشجارات الموجودة بين مختلف متتبعي المذاهب الأربعة، وكان يمكن أن نتجاوز هذه المحنة بفهم بسيط أو حل متفق عليه يضعه علماء أمتنا لكن المرض قد استحكم، يصف الشيخ هذه العلة بقوله: "في هذه الأيام العجاف رأيت حرائق تندلع إثر خلافات مستصغرة، ورأيت دين الله يتسع لوجهات نظر لها وزنها المتقارب، ولكن دنيا الناس تضيق بما وسعه دين الله، إن الفقه مظلوم عندما نحمله اشتجار الآراء واحتدام العصبيات وتجريح الرجال، أو لعل المسؤول ضعف التربية الخلقية والآداب النفسية: فمتى نبرأ من هذه العلل؟"[46].

ودواء ذلك أن نهذب ونؤدب أنفسنا على احترام الرأي الآخر وتقبله وأن يكون الرأي رأيا لا يمس بهيبة صاحبه أو معاداته وتجاوز هذه الخلافات دون أن تؤثر فينا أو أن تنسينا قضايانا الكبرى، وهذا لن

يكون إلا عظماء النفس وعلماء الدين المخلصين، يقول الشيخ: "الواقع أن الخلاف العلمي لا يثير الحفائظ إلا لدى الرعاع، ولعله يكون متنفسا لمآرب وأهواء عند من لا يتقون الله، أما العلماء الكبار فلهم شأن آخر، ألا ترى أن مالكا رضي الله عنه يرفض عرض الخليفة أن يجمع الناس على كتابه "الموطأ"، لماذا لأن لدى الناس علما آخر قد يؤثرونه على موطئه فلا يجوز حملهم بالقصر"[47]. وعليه فمن الحكمة أن لا نتعصب لمذهبنا ونخطأ الآخرين لأنهم يتبعون مذاهب أخرى، فكل عالم له حجته في مذهبه، والخلاف القائم لا يتجاوز دائرة النظر وحرية البحث. "فيجب أن ندرس المذاهب على أنها وجهات نظر متساوية القيمة وأن تناقش الأدلة وتوزن الاتجاهات بحياد علمي وصدر مفتوح لا مكان فيه للخصومة والجفاء وتفريق الأمة"[48]

أيضا من الأمور التي نتأسف عليها الواقع الدولي الذي تعيشه الأمة والذي كاد يقضي على وجودها، فلو لا الوحي المقدس الذي أنبأنا بعلو الإسلام وانتشاره ووقوفه ضد كل المؤامرات لما سمعنا اليوم به ولا كانت له شوكته إلى اليوم، وما كان لمعتنقيه وجود. ذلك أن التاريخ إلى اليوم يحدثنا عن الأهوال التي تعرضت لها الأمة الإسلامية من تنصير وإبادة ومجازر تشيب لها الولدان، لو تعرضت لها أمة أخرى لفنيت ولم يعد لها وجود، وأصبحت في صفحات النسيان تطوى وتروى على المسامع فقط. لقد ذكر الشيخ في كتابه الاستعمار أحقاد وأطماع الكثير من المجازر والحروب الصليبية التي تعرضت لها الأمة، وشهادات لأعدائها الذين كان هدفهم القضاء على الإسلام وأهله ثم أردف قائلا: "ومضى الاستعمار الصليبي في سياسته المرسومة يحيك المؤامرات للمسلمين ودينهم في المجالات الدولية... ويبذل جهوده لخذلان قضاياهم وبعثرة قواهم، وإظلام مستقبلهم، وضرب بعضهم ببعض، ولم يستح من كشف القناع عن أطماعه وأحقاده في مأساة فلسطين والجزائر، إذ قرر في عناد تهويد الأولى وتنصير الثانية، ولم تكن هذه الضربات إلا تمهيدا لاجتثاث جذور الإسلام كله من العالم، ثم تتخير أمته بين الارتداد عنه أو الفناء معه"[49].

ناهيك عن هذه الحملات الشرسة الوضع المخزي لأمتنا فهي لا يكون لها وجود في القرارات الدولية ولا يكون لها رأي في القضايا العامة، أيضا عدم الاهتمام بالأحداث التي تصيبها ولو كانت مجازر بألوف فهذا لا يهم الرأي العام ولا يحرك للصحافة شعرة لا لشيء إلا لأن هذا الحدث يخص المسلمين، ودائما ما يعرض الشيخ أحداثا كهذه ويتعجب من رخص الدم الإسلامي في العالم " إن إحراج يهودي واحد في روسيا يثير عاصفة من الكلام حول حقوق الإنسان، وحول عداوة السامية أما مقتل المئات والألاف من المسلمين في إفريقيا وآسيا وأوروبا فالخطب يسير، وقد يثار بعض اللغط ثم تنسى المأساة"[50].

كما حدث في جزيرة مدغشقر حينما طالبت حريتها "فكان جزاء الثائرين أن تحركت القوات الفرنسية وقتلت من الأهلين ثمانين ألف نسمة... ساد الجزيرة صمت مطبق وقضى على حركة التحرر فيها قضاء لا يعرف مداه، وركنت بقية الأحياء إلى الخنوع وهم في فزع لمقتل الآباء والأبناء والأمهات والبنات بهذه الصورة المسرفة. أما الفرنسيون فقد استأنفوا حمل مشعل الحضارة مع غيرهم من مؤسسي هيئة الأمم المتحدة..."[51].

وهذا نموذج بسيط يحكي معاناة الشعوب التي استباحتها أيادي الاستعمار، وذنبهم الوحيد أنهم فقط ينتمون إلى العالم الإسلامي. إن حدثا كهذا أول أقل منه حدث لطائفة من اليهود أو النصارى لقامت الدنيا عليهم وما قعدت، ولم تهدأ حتى تأخذ حقها أضعافا مضاعفة، كيف لا؟ وهم ينتمون إلى العالم الأقوى اليوم، العالم الذي يدير شؤون الدول بقوانينه وتشريعاته، وتبقى كل الحسرة على المسلمين الذين كاد يلغى وجودهم في هذا العالم، لأنهم فقط مسلمين ضعفاء منتمين إلى التخلف والرجعية.

خامسا- التغيير وأساسيات الإصلاح

حري بأمة بلغ بها الأمر ما بلغ أن تعيد ترتيب أوراقها، أن تعرف علتها وتداويها، أن تسارع للصلح مع نفسها وتبدأ مشوارها في إثبات وجودها ومسايرة أقرانها من الأمم، وذلك بالمشي في طريق الإصلاح، وذلك لن يكون لها إلا إذا تتبعت طريق محمد عليه الصلاة والسلام، لأنه النموذج الأمثل والقدوة الحسنة في إصلاح النفوس والأمم، فقد "حدد رسول الإسلام الغاية الأولى من بعثته، والمنهاج المبين في دعوته ليتمم مكارم الأخلاق، فكأن الرسالة التي خطت مجراها في تاريخ الحياة وبذل صاحبها جهدا كبيرا في مد شعاعها وجمع الناس حولها، لا تنشد أكثر من تدعيم فضائلهم إنارة أفاق الكمال أمام أعينهم حتى يسعوا إليها على بصيرة"[52]. فجوهر رسالة الإسلام هو الخلق والتربية الحسنة سواء للفرد أو الأمة، وإن طريق الغي والظلم والطغيان يزيد الأمة من ضلالها ومن ابتعادها عن الصراط المستقيم، وتعاليم الإسلام جاءت "لتنقل البشر خطوات فسيحات إلى حياة مشرفة بالفضائل والآداب، وأنه اعتبر المراحل المؤدية إلى هذا الهدف النبيل من صميم رسالته، كما أنه عد الإخلال بهذه الوسائل خروجا عليه وابتعادا عنه"[53].

إن التربية النفسية هي أهم شيء يحتاجه الفرد والمجتمع الآن، فهنا منطلق التغيير فالأوضاع اليوم تستدعي منا أن نبصر في نفوسنا ونهذبها وننزع موطن الخلل فيها، وذلك بأن نعود العودة الصحيحة لقواعد ديننا في تزكية النفس وإعدادها إعدادا جيدا لتحمل على عاتقها هموم الأمة وتداوي جراحها التي لم تزل تنزف، أن تسعى جاهدة للحوق بركب الحضارة ويكون لها السيادة على الأمم بوصفها خير أمة أخرجت للناس بالأخلاق العالية والقدوة الحسنة، وهذه رسالة الأديان فهي "لن تخرج عن طبيعتها في اعتبار النفس الصالحة هي البرنامج المضل لكل إصلاح، والخلق القوي هو الضمان الخالد لكل حضارة... وهذا تنويه بقيمة الإصلاح النفسي في صيانة الحياة وإسعاد الأحياء"[54]. كما أنه لا يمكن للنفوس المريضة والمتدنية أن تسعى للإصلاح فضلا على أن تحققه، وتخلق الفوضى في النظم والفساد في المجتمع والأحوال المختلة في الأرجاء "فإذا لم تصلح النفوس أظلمت الآفاق وسادت الفتن حاضر الناس ومستقبلهم"[55].

ومن أساسيات هذا الإصلاح: وضع مناهج للتربية والتعليم وإعداد العلماء، فللتعليم أهمية كبرى في تربية الأجيال وإعدادها، فالأمة التي تهتم بالبرامج التعليمية وتصيغها وفق هويتها وتعطي له الحصة الكبرى من ميزانيتها وتعد له جميع الوسائل في سبيل إنجاحه هي أمة قوية علمت كيف تبدأ نهضتها وتسير للأمام، لأنها اهتمت بالأفراد الذين سيحملون المشعل في الحاضر والمستقبل. وكل الحسرة على الدول الإسلامية التي جعلت من التعليم آخر اهتماماتها، ناهيك على أن يكون وفق ما يمليه عليه دينها. فأصبحت البرامج التعليمية غربية المنهاج والمعرفة لا تعطي للدين بالا، وقللت من شأنه وروجت على أنه سبب تخلفنا.

يقول الشيخ في وصف التعليم في صدر الإسلام: "إن التعليم الأصلي في صدر الإسلام لبى حاجات الأمة التربوية والتشريعية والأدبية، وقدر قدرة تامة على تكوين أجيال ناضجة، وجعل المسلمين عالميا أمة تعطي أكثر مما تأخذ، بل جعلها تدفع ولا تندفع تغزو ولا تغزى، نعم كان المسلمون بازدهارهم العلمي الأمة الأولى في العالم"، وعليه يجب علينا مراجعة أنفسنا ومراجعة أنظمة التعليم في بلادنا لأن الخلل موجود فينا وفي فكرنا وليس في إسلامنا. لابد من إزاحة هذه الغمامة السوداء على فكرنا وأن نوجه جهودنا للاهتمام بالتعليم وبرامجه وفق معطيات ديننا الحنيف، وذلك لا يكون إلا على يد ثلة من العلماء الصادقين الذين يفهمون صالح بلادهم. يقول الشيخ: "والشرق الإسلامي يحتاج في نهضته إلى نظام يشرف على رجال المستقبل من نعومة أظافرهم، وإلى استنبات سلالات جديدة من الأجيال التي تترعرع بين أفياء المعرفة والتربية والثقافة الواسعة، ذلك إن أردنا تكوينا صحيحا لأمة حية قوية. وإنه لمن المحزن أن نعالج أمورنا

من غير هذه السبيل"[56]. والشيخ يؤكد كثيرا أنه لن يصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح أولها، لذلك يجب إعداد القادة والعلماء والفاتحين كما في سلف هذه الأمة الذين تربوا على يدي القرآن، وسنة النبي محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، والسير على دربهم وأخذ الهمة منهم والمشي على خطاهم "فالظلام القديم لن يبدد غيومه إلا جيش كبير من الهداة الأوائل، ممن يجددون سيرة السلف الفاتحين"[57].

كذلك من أسس هذا الإصلاح: نقد الواقع السياسي وفساد الشعوب بسبب الاستبداد وغياب العدالة الاجتماعية فالكثير من دول العالم الإسلامي تعاني من الفساد السياسي والذي هو أحد أسباب تراجعها وانحطاطها، فزعماء الدول اليوم ابتلوا بحب المنصب والطغيان على الشعوب واستبدادهم، وقد أفرد الشيخ الغزالي كتابا حول الإسلام الاستبداد السياسي مبينا فيه مظاهر هذا الاستبداد وبراءة الإسلام منه، والفساد الحاصل اليوم إنما هو بسبب تجاهلنا لأحكام الدين "إن بعض الواهمين اليوم عندما يروعهم فساد الحكم وشرور المجتمع فيذهبون إلى الدين يطلبون الحل لما يعانون من أزمات معنتة، ربما توقعوا أن يمدهم الدين ببرامج مفصلة وشروح دقيقة لما يقع ولما يتوقع من طغيان، وما دروا أن الظلام الضارب في كل أفق يرجع إلى تجاهل وصية بديهية من وصايا الدين، أو الخروج على تعليم واضح من تعاليمه"[58]، فمكمن الداء ليس في تعاليم الدين الحنيف التي هي في أصلها خير للمسلمين والإنسانية، إنما كانت العلة بسبب تجاهل هذه التعاليم واستبدالها بتعاليم غربية علمانية لا تلتقي مع ما شرعه الله، ويوضح الشيخ سبب الاستبداد الذي وقعت فيه الشعوب الإسلامية قائلا: "والاستبداد السياسي الذي وقعت الشعوب الإسلامية فريسة له من أمد طويل وظلت إلى اليوم ترسف في قيوده ليس مرده إلى أن الإسلام نقصته عناصر معينة... كلا ففي تعاليم الإسلام وفاء بحاجات الأمة كلها وضمان مطمئن لما تشتهي وفوق ما تشتهي من حريات وحقوق، إنما بطشت مخالب الاستبداد ببلادنا وصبغت وجوهنا بالسواد، لأن الإسلام خولف عن تعمد وإصرار، طرحت أرضا البديهيات الأولى من تعاليمه، وقام في بلاد الإسلام حكام تسري في دمائهم جراثيم الإلحاد والفسوق والمنكرات فخرجوا سافرين عن أخلاقه وحدوده"[59]، وهذا الاستبداد هو نتيجة لرضوخ الشعوب لما يملى عليها، فسكوتها أدى إلى طغيان الحكام ونشر أنواع الرذائل والكساد، وعلى عكس من ذلك فإن إرادتها هي التي تصنع الفارق، "فان أي حكم رفيع القدر لن يبلغ غايته إلا إذا ظاهره شعب نفيس المعدن عالي الهمة! إذن الشعوب هي الأصل؟ أو هي المرجع الأخير! وعلى بغاة الخير أن يختلطوا بالجماهير لا ليذوبوا فيها وإنما ليرفعوا مستواها ويفكوا قيودها النفسية والفكرية؟ قيودها الموروثة أو التي أقبلت مع الاستعمار الحديث..."[60]. هذا الاستبداد لن ينجلي إلا بجهود جيش من الدعاة والعلماء ليغيروا من تفكير هذه الشعوب ويفكوا أسرهم من أغلال الانقياد والخضوع، وذلك بان يسيروا على ما سار به المرسلون، وينشروا متسعا من الحرية لديهم لأن الإسلام يسعى لتحرير الأفراد لا استعبادهم، ويضمن لهم حقوقهم إن قاموا بواجبهم نحوه.

ومما يعين على إصلاح هذه الأمة وانبعاثها وجود الخير فيها، فالطابع الذي رسمت به هذه الأمة منذ أن نزلت بها رسالة الإسلام الخالدة، قد ميزها رب العالمين بأن أصبحت خير أمة أخرجت للناس يقول تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران: 110). وهذا الاختيار سببه كما ذكر في الآية بأنها أمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر تحت راية الإيمان، ولما تخلت عن مهمتها ونسيت وظيفتها أصابها ما أصابها من ويلات الضعف والذل والهوان، يقول الشيخ متسائلا: " فهل تولت أمتنا هذا المنصب؟ وهل تأهلت له بفقهها ومسلكها؟ أم زاحمت غيرها على طلب المتاع والتعلق بالدنيا؟ الذي يبدو

لي أن المسلمين شعوبا وحكومات هبطوا دون المستوى المنشود، بل هبطوا دون مستوى غيرهم ممن لم يشرفهم وحي، ويكلفوا بحمل رسالته"[61].

إن العودة لهذا المنصب يتطلب منها اليقظة من هذا الظلام الطويل، هذه اليقظة التي بدأ نورها يسطع في الأرجاء معلنة أن النصر والغلبة لهذا الدين، وأن هذه الأمة وإن طال سباتها فإنها ستحيا لأنها أمة الخير لها استعدادها دوما لأن تقدم للعالم النموذج الحضاري المنشود والذي كان منذ قرون خلت، "إن الخاصة الأولى للأمة الخاتمة أنها غيورة على الحقيقة، لا تطيق تشويهها ولا إغفالها، ومن ثم فهي لا تسكت عن أمر بمعروف أو نهي عن منكر..."[62]، وهذا هو الواجب الذي اختصت به كونها شرفت بالوحي الإلهي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، "والوظيفة الأولى للإسلام أن تري الأمم الأخرى آفاق الخير الذي تدعو إليه مشرفة في حياتها هي، في أخلاقها وتقاليده وعباداتها ومعاملاتها وآدابها وفنونها وملاهيها وأسواقها وقراها ومدنها، أي في جميع أنشطتها التي تكشف عن أعماقها وآمالها"[63]، فهذه الأمة باقية ما بقي الوحي، فمهما اشتد الحبل بها سيقطعه إيمانها القوي وجهادها الفتي، وستعود للنهوض مهما بلغ بها التخلف والجمود، إنها سنة الله في خلقه بأن تنبعث مرة أخرى لأنها خير أمة أخرجت للناس.

إضافة على ذلك فإن أمة الإسلام التي تسعى للنهوض والإصلاح لابد لها من إعادة صياغة علومها وتجديدها، خاصة التجديد في الفقه الإسلامي، فالفرد المسلم يحتاج اليوم وفي ظل القضايا المعاصرة والمستجدات الكثيرة، أن يجدد في بعض أمور دينه الفقهية، وهذا التحديد لا يعدو أن يكون خادما لمصلحة الإسلام والمسلمين من جهة، ومن جهة أخرى أن يبين مرونة الشريعة الإسلامية واحتوائها على كل متطلبات الفرد، وأن يكون هذا التجديد امتدادا للفكر الحضاري والموروث الثقافي الذي شهده المسلمون منذ نزول الوحي إلى يومنا هذا، والشيخ الغزالي اهتم بهذا التجديد الفقهي ورأى أنه ضرورة عصرية للمسلمين، وهو دائما ما يدعو المسلمين لإعمال عقلهم في كل مناحي الحياة لأنه سبب تميزهم "إن العقل الإسلامي لو التزم الخط القرآني المشغول بالملاحظة والتجارب المهتم بالتنقيب والحقائق، الجواب في آفاق الأرض والسماء لكان له شأن آخر، ولقدم نجدات صادقة مثمرة للمنهج العلمي الكوني الباحث في المادة لا فيما ورائها... يستحيل أن يحمي المسلمون دينهم وأن ينضج إيمانهم بربهم إلا إذا تفقهوا في آيات الله العيانية والبيانية جميعا، وازدهرت لهم حضارة مدنية وعسكرية تغلب ولا تغلب وتقود ولا تقاد"[64].

والتجديد الفقهي الذي عنى به الغزالي لابد له من ضوابط تقيده كالتفريق بين الاجتهاد وبين الجرأة على الدين. وقد أعطى أمثلة حول الخمر والربا الذين استباحهما بعض أشباه المفكرين الذين كانت لهم الجرأة في فهم الآيات وفق أهوائهم، وذلك لأنهم أرادوا أن يسايروا غيرهم على حساب دينهم فضلوا وأضلوا وكان ذلك تحت غطاء النسخ في القرآن، وقد رد عليهم بقوله: "والخلاصة أن الله ارتضى لعباده حكما واحدا في الربا والخمر، وفي سائر المحرمات، وأنه جلت حكمته تلطف في أخذ عباده بهذا الحكم، وتدرج في حملهم عليه وذلك بتهيئة أحوالهم النفسية والاجتماعية لقبوله وتنفيذه، حتى إذا تكاملت الصلاحية المنشودة لتطبيق الحكم المراد انكشف الغطاء الذي كان يتزحزح قليلا قليلا عن الحقيقة التشريعية الأزلية"[65]، وغيرها من القضايا التي أزال عنها الشيخ الغموض والفهم الخاطئ الذي كان يسود المجتمعات الإسلامية لأزمنة طويلة، فالتجديد إما أن يكون إحياء للسنن التي نسيت وحث الناس على العمل بها، وكثيرا ما كان الشيخ يلزم المسلمين باتباع السنن المجهولة والتي تعود بالخير والنفع عليهم، ويكون أيضا لقمع البدع المحدثة والجاهلية التي تربى عليها الناس وتصفية الدين منها، والتجديد كذلك معالجة القضايا المستجدة وإنزالها وفق أحكام

الشرع، خاصة فيما يتعلق بقضايا الحكم وذلك من خلال كتابه الإسلام والاستبداد السياسي، وقضايا المرأة في كتابه قضايا المرأة بين التقاليد الوافدة والراكدة. وكذلك قضايا أخرى طرحها في مختلف كتبه.

والأمة التي تسير على طريق الإصلاح لابد لها من تمحيص الأفكار الوافدة والتجديد الفكري وإعادة قراء التراث الإسلامي. فالعالم الإسلامي أصبح حاوية للأفكار الغربية التي تلبي حاجاته الفرعية فلبس لباسا خارج مقاييسه، فأصبح بذلك يتخبط بين هويته الدينية والأفكار الغربية، فلا هو أصبح إسلاميا صحيحا ولا غربيا قويا، وكثيرا ما يؤكد الغزالي على غربلة الوافد إلينا من الغرب وأن نزنه بميزان الشرع "كان يجب على المسلمين أن يغربلوا مواريثهم التي أثقلت كواهلهم، وقذفت بهم في ذيل القافلة البشرية وأن يحاكموا أعمالهم وأحولهم إلى الوحي الأعلى فيمحو ما يخالفه وهو كثير..."[66]، وهذا الأمر مطلوب في كثير من الأفكار الوافدة إلينا خاصة فيما يتعلق بجانب العقائد لأنها تهدمها وتدخل الكثير من الشركيات علينا. كذلك في الأمور التشريعية التي يفصل فيها بين الحلال والحرام لأن ذلك ليس بالأمر الهين فهو عند الله عظيم وعندنا خسران مبين "فتعاليم الإسلام في هذه الأيام تهب عليه رياح صفراء من مصادر جديرة بالتفرس والحذر، وغايتها لا تخفى علينا إنها الإطاحة برسالة محمد كلها تحت عناوين مفتعلة، الاعتماد على القرآن واطراح السنة، الاعتماد على القرآن المكي وترك القرآن المدني، تعطيل نصوص قائمة قد تكون عبادية كشريعة الصيام، فيقال: الصيام يضر الإنتاج فلنلغ رمضان، وقد تكون معاملات اجتماعية كأنواع الحدود والقصاص، فيقال إقامة هذه العقوبات تكثر هذه العاهات وتشيع البطالة فلنتجاوزها إلى ما هو أعدل منها وأرعى للصحة العامة؟"[67].

هذا الابتداع الخطير لابد له من صد ورد بالبيان الحقيقي للتعاليم الإسلامية والحكمة منها. والأمة اليوم أيضا بحاجة إلى التجديد في فكرها لمواجهة التيارات الفكرية الحديثة التي تعصف بها فهي تعاني من مرض خطير يقال له الاتباع والتقليد، وما علمت أن سر صعودها هو مواكبتها لمستجدات عصرهاالتي تتوافق مع دينها، ونبذها للتقليد الذي كان آفة ولا يزال يحل بالأمم. إنها تحتاج اليوم إلى منظومة فكرية تجديدية تثبت بها نفسها وتواجه بها أعدائها يقول الشيخ: "فالمسلمون اليوم مكلفون بهداية الفكر الإنساني والقلب الإنساني والواقع الإنساني في كل موقع من دنيا الناس، وهل يستطيع ذلك جاهل بقضايا الفكر والقلب والواقع"[68].

والتجديد الفكري في كتابات الغزالي نجده واضحا في فهمنا وتفسيرنا للقرآن الكريم، كذلك في السنة النبوية وتخليصها من كل الشبهات التي تحوم حولها، وذلك من خلال الاعتماد على الأحاديث الصحيحة ونبذ الأحاديث الضعيفة والموضوعة والتعامل مع السنة في كل أمورنا والتعايش معها، كذلك في أساليب الدعوة التي اعتمدها الشيخ والتي توافق الأساليب الحديثة وتؤثر في المجتمع، إضافة إلى ذلك ما قدمه في الجانب السياسي والاقتصادي من أفكار تساعد المسلم على التعامل مع ظروفه الراهنة. لقد كان له الأثر الكبير في تبديل العقلية الإسلامية وتوجيهها في الميدان للإصلاح والإنتاج. وهذا طبعا لا يستدعي منا إلغاء تراثنا أو تهميشه، بل لابد له من قراءة جيدة ونقدية نأخذ منها ما يصلح لأحوالنا ونستفيد منه في مختلف أوضاعنا، يقول الشيخ عن علمي الكلام والتصوف: "وأي منصف يتدبر القرآن الكريم في طل السور وعرضها، يشعر بأن الإيمان الذي يصنعه هو إيمان الرغبة والرهبة... وكان المفروض في ثقافتنا الذاتية أن علمي الكلام والتصوف يشرفان على هذا الجانب ويقومان بتصوير العقائد...بيد أن ملابسات شتى أحاطت بهاذين العلمين، فإذ إثمهما أكبر من نفعهما، فماذا صنعنا نحن لنصلح مسارهما ووجهتهما؟"[69].

ويؤكد أن العقل الإسلامي اليوم قد أخطأ المنحى في قراءته للتراث، وأنه سبب ترديه في فكره وتخلفه الحضاري وانتكاس دعوته، "فنحن نجمد من تراثنا ما يجب تحريكه، ونحرك ما يجب تجميده، ونجنح إلى ما يثير الخلاف، وعصرنا يتطلب منا موقفا أرشد في خدمة رسالتنا المضطهدة"[70]. وعليه فنحن المسلمون مطالبون بتنقية تراثنا واستغلاله فيما يعود بالنفع علينا ويحرك من تقدمنا لأنه أمر مطلوب في تبليغ رسالتنا نحو العالم.

خاتمة:

إن التغيير في فكر الشيخ الغزالي أحد أهم الأسباب التي يحب اتخاذها من أجل الإصلاح والتقدم نحو الأفضل. فالتغيير أمرا مطلوب وجهد مبذول واعتقاد راسخ وإيمان ثابت. ولابد أن يكون هذا التغيير على مستويات ذكرها الشيخ في كتابته، فعلى الفرد السعي الدؤوب في تغيير نفسه أولا بالإيمان والعلم، وإشغالها بكل ما يفيدها ويطورها لتحقيق منافعا لها ولغيرها. وخلصت هذه الدراسة إلى عدة نتائج وتوصيات وهذه أهمها:

- التغيير هو المحاولة الإيجابية المستمرة لتحقيق الأفضل على مستوى الفرد والجماعة.
- من سنن الله الكونية أن التغيير في الجماعة لا يكون إلا بتغيير الأنفس أولا.
- دافع التغيير هو السؤال الحضاري للشعوب والتخلص من الرجعية والتخلف والسير في طريق التقدم والرقي.
- تغيير الأمة الإسلامية لا يكون إلا بالرجوع إلى دينها واتخاذ تعاليمه منهجا لها.
- التغيير يكون على مستويات ثلاثة، على المستوى الفردي والجماعي والمستوى البيئي.
- لا يتم التغيير دفعة واحدة بل يكون عبر مراحل مختلفة.
- حرية الدين والفكر أساس في منهج التغيير والإصلاح، والظلم والاستبداد أحد الأسباب الرئيسية في انحطاط المجتمعات.
- الوحدة والهوية الدينية عامل هام في نهضة الأمة الإسلامية.
- الأخلاق الفاضلة تعريف للمجتمعات الراقية، وهي محور رئيسي في سبيل التغيير وصعود الأمم نحو القمم.
- العقيدة الصافية والحقة سلاح الأمة لبداية التغيير، والشرك والإلحاد طريق للضلال والانحراف.
- القضية الفلسطينية قضية عقيدة وعلى المسلمين إرجاعها باسم الدين.
- من مصائب الأمة اشتغالها بالقضايا الجانبية وتركها للقضايا المهمة التي تحتاج إلى الإصلاح والتغيير.
- المكانة المنحطة للأمة الإسلامية بسبب ضعفها وتخلفها عن صنع القرارات الهامة.
- الإعداد الجيد للفرد والجماعة وذلك عن طريق استصلاح التعليم وتكوين العلماء والدعاة.
- الفساد السياسي آفة في المجتمعات الإسلامية يجب محاربته.
- خيرية الأمة وغيرتها على الحق سبب لانبعاثها ولحوقها بالركب الحضاري.
- ضرورة تجديد الفقه الإسلامي عن طريق محاربة البدع وإحياء السنن ونزوله على القضايا المستجدة.
- تنظيف الأفكار الغربية وإنزالها بميزان الشرع، وتجديد الفكر الإسلامي ونبذ الاتباع والتقليد، وإحياء التراث الذي يخدم حاضرنا.
- التغيير يحتاج منا نفوسا صادقة وقلوبا مؤمنة، ويقينا ثابتا وأيادي قوية، وعقلا مستنيرا وعزما شديدا، وروحا صافية وأخلاقا فاضلة، ووحدة عظيمة ومنهجا إسلاميا، ونقدا ذاتيا وعلما تجديديا.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم
1- ابن منظور، لسان العرب، د/ط، د/ت، دار المعارف، القاهرة.
2- محمد الغزالي، سر تأخر العرب والمسلمين، ط7، 2005م، دار نهضة مصر.
3- محمد الغزالي، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، د ط، د ت، دار الشروق القاهرة.
4- محمد الغزالي، الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، د ط، 2005م، نهضة مصر.
5- محمد الغزالي، الدعوة الإسلامية في القرن الحالي، د ط، د ت، دار الشروق القاهرة.
6- محمد الغزالي، نظرات في القرآن الكريم، ط 6، 2005م، نهضة مصر.
7- محمد الغزالي، من مقالات الشيخ محمد الغزالي، ط4، 2005م، نهضة مصر.
8- محمد الغزالي، الحق المر، د ط، د ت، منشورات دار الكتب الجزائر.
9- محمد الغزالي، خطب الشيخ الغزالي في شؤون الدين والحياة، إعداد قطب عبد الحميد قطب، د ط، د ت، دار الاعتصام القاهرة، د ط، د ت، منشورات دار الكتب الجزائر.
10- محمد الغزالي، قذائف الحق، 1999م، دار القلم دمشق
11- محمد الغزالي، هموم داعية،ط6، 2006م، نهضة مصر.
12- محمد الغزالي، خلق المسلم، 1408هـ، 1987م، دار الريان للتراث.
13- محمد الغزالي، الطريق من هنا، د ط، د ت، دار الشروق القاهرة.
14- محمد الغزالي، الاستعمار أحقاد وأطماع، ط 4، 2005م، نهضة مصر.
15- محمد الغزالي، علل وأدوية، د ط، د ت، دار الشروق القاهرة.
16- محمد الغزالي، تأملات في الدين والحياة، ط4، 2005م، نهضة مصر.
17- محمد عمارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، 1999م، نهضة مصر.
18- عبد الله المصري، الداعية الشهيد محمد الغزالي، د/ط، د ت/، دار الاعتصام القاهرة.
19- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق محمد الصديق المنشاوي، د ط، 2004م، دار الفضيلة القاهرة.
20- يوسف القرضاوي، الشيخ الغزالي كما عرفته، 1420هـ، 200م، دار الشروق، القاهرة.
مواقع إلكترونية: https://www.ahewar.org/ ، موقع الحوار.

الهوامش

[1]- عبد الله المصري، الداعية الشهيد محمد الغزالي، د.ط، د.ت، دار الاعتصام القاهرة، ص 12.
[2]- عبد الله المصري، الداعية الشهيد محمد العزالي، ص 16.
[3]- يوسف القرضاوي، الشيخ الغزالي كما عرفته، ط1، 1420هـ-2000م، دار الشروق، القاهرة، ص13.
[4]- للاطلاع على مسيرته أكثر أنظر كتاب عبد الله المصري، الداعية الشهيد محمد الغزالي.
[5]- ابن منظور، لسان العرب، د.ط، د.ت، دار المعارف، القاهرة، ص 1035.
[6]- أنظر: سيف نصرت الهرمزي، فلسفة التغيير، موقع الحوار، تم الاطلاع عليه 2023/5/3، https://www.ahewar.org/
[7]- محمد الغزالي، سر تأخر العرب والمسلمين، ط7، 2005م، دار نهضة مصر، ص 6.
[8]- محمد الغزالي، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، د.ط، د.ت، دار الشروق القاهرة، ص 35.
[9]- محمد الغزالي، الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، د ط، 2005م، نهضة مصر، ص6.
[10]- محمد الغزالي، الدعوة الإسلامية في القرن الحالي، د ط، د ت، دار الشروق القاهرة، ص74.
[11]- محمد الغزالي، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، مصدر سابق، ص 38.
[12]- محمد الغزالي، الدعوة الإسلامية في القرن الحال، مصدر سابق، ص 69-70.

[13]- محمد الغزالي، نظرات في القرآن الكريم، ط 6، 2005م، نهضة مصر، ص 52-53.
[14]- محمد الغزالي، من مقالات الشيخ محمد الغزالي، ط4، 2005م، نهضة مصر، ص 125.
[15]- محمد الغزالي، الطرق من هنا، ص67.
[16]- محمد الغزالي، نظرات في القرآن الكريم، ص54-55.
[17]- محمد الغزالي، الحق المر، د ط، د ت، منشورات دار الكتب الجزائر، ص 11.
[18]- محمد الغزالي، الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، د ط، 2005م، نهضة مصر، ص 58.
[19]- المصدر نفسه، ص 60.
[20]- محمد الغزالي، قذائف الحق، 1999م، دار القلم دمشق، ص 235.
[21]- المصدر نفسه، ص 236.
[22]- المصدر نفسه، 237.
[23]- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق محمد الصديق المنشاوي، د.ط، 2004م، دار الفضيلة القاهرة، ص 216.
[24]- محمد عمارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، ط 1، 1999م، نهضة مصر، ص 6.
[25]- محمد الغزالي، خطب الشيخ الغزالي في شؤون الدين والحياة، إعداد قطب عبد الحميد قطب، د.ط، د.ت، دار الاعتصام القاهرة، ج1، ص108.
[26]- المصدر نفسه، ص 109.
[27]- المصدر نفسه، ص 109.
[28]- محمد الغزالي، خطب الشيخ الغزالي، ص 108- 109.
[29]- محمد الغزالي، الطريق من هنا، د ط، د ت، دار الشروق القاهرة، ص36.
[30]- المصدر نفسه، ص 34.
[31]- المصدر نفسه، ص 37، 38.
[32]- محمد الغزالي، من هنا الطريق، ص 44.
[33]- المصدر نفسه، ص44.
[34]- المصدر نفسه، ص43.
[35]- محمد الغزالي، الاستعمار أحقاد وأطماع، ط 4، 2005م، نهضة مصر، ص11- 12.
[36]- المصدر نفسه، ص 20.
[37]- المصدر نفسه، ص 251.
[38]- محمد الغزالي، الحق المر، ج6، ص 69.
[39]- محمد الغزالي، الاستعمار أطماع وأحقاد، ص 146، 148.
[40]- محمد الغزالي، هموم داعية، ط6، 2006م، نهضة مصر، ص 25.
[41]- محمد الغزالي، هموم داعية، ص 30.
[42]- محمد الغزالي، علل وأدوية، د ط، د ت، دار الشروق القاهرة، ص 171.
[43]- أنظر محمد الغزالي، الحق المر، ص 112.
[44]- محمد الغزالي، الحق المر، ص 113.
[45]- محمد الغزالي، علل وأدوية، ص 171.
[46]- محمد الغزالي، الحق المر، ص 93.
[47]- المصدر نفسه، ص 93.
[48]- محمد الغزالي، علل وأدوية، ص 148.
[49]- محمد الغزالي، الاستعمار أحقاد وأطماع، ص 243.
[50]- سر تأخر العرب والمسلمين ص 6.
[51]- المصدر نفسه، ص 16.

[52]- محمد الغزالي، خلق المسلم، 1408هـ، 1987م، دار الريان للتراث، ص 7.
[53]- المصدر نفسه، ص13.
[54]- المصدر نفسه، ص21.
[55]- المصدر نفسه، ص22.
[56]- محمد الغزالي، تأملات في الدين والحياة، ط4، 2005م، نهضة مصر، ص132.
[57]- محمد الغزالي، الحق المر، ص 12.
[58]- محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص31.
[59]- المصدر نفسه، ص 32.
[60]- محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص33.
[61]- محمد الغزالي، الطريق من هنا، د ط، د ت، دار الشروق القاهرة، ص 64.
[62]- المصدر نفسه، ص 65.
[63]- المصدر نسه، ص 66.
[64]- محمد الغزالي، الطريق من هنا، ص 22، 24.
[65]- محمد الغزالي، نظرات في القرآن، ص 200-201.
[66]- محمد الغزالي، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، ص 6.
[67]- محمد الغزالي، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، ص 118.
[68]- محمد الغزالي، سر تأخر العرب والمسلمين، ص 78.
[69]- محمد الغزالي، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، ص39.
[70]- محمد الغزالي، الحق المر، ص59.

مجلة الإحياء، المجلد 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 149-164
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

قضايا المرأة في أشهر المواثيق الدولية
اتفاقية سيداو ومؤتمر القاهرة ومؤتمر بكين

The fomers critical international agreements regarding women's issues: CEDAW, Cairo Conference, and Beijing Conference

طالبة دكتوراه زوليخة معنصري

Zoulikha MANSRI

كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر1

مخبر مناهج البحث في الدراسات الإسلامية

z.mansri@univ-alger.dz

تاريخ الإرسال: 2023/05/30 تاريخ القبول: 2024/01/31

الملخص:

أثارت قضايا المرأة جدلا واسعا على الساحة الدولية، خاصة في العقود الأخيرة من القرن العشرين، هذا القرن الذي شهد ظهور وتصاعد حركات عدة، واسعة النطاق، تستهدف دفع الاهتمام بالقضايا المتعلقة بحقوق المرأة على مستوى العالم، وهنا بدأ التدخل الغربي في شؤون المرأة المسلمة، عن طريق عقد اتفاقيات ومؤتمرات عالمية، لصياغة حقوقها وفق المفهوم الغربي، القائم على ركيزة الحرية التامة والمساواة المطلقة، ولهذا الغرض طُرحت هذه القضايا في أخطر المواثيق الدولية على الإطلاق، وهي: اتفاقية سيداو، ومؤتمر القاهرة ويليه مؤتمر بكين.

الكلمات المفتاحية: قضايا المرأة؛ اتفاقية سيداو؛ مؤتمر القاهرة؛ مؤتمر بكين.

Abstract:

Women's issues have sparked a widepread controvery in the international areua, especially in the last decades of the twentieth century, this century that watnessed the emergence and escalation of several large-scale movements it aims to pay attenion to issues related to women's right's worldwide. This is where Western interference in the affairs of Muslim women, began, by holding international agreements and conferences to formulate their rights according to the Western concept, that based on the foundation of complete freedom and absolute equality. For this purpose, these issues were raised in the most dangerous international ever, namely the CEDAW couvention the cairo conference, followed the Beijing conference.

Keywords: Women's issues; Cedaw; Cairo Conference; Beijing Conference.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين أما بعد:

تعتبر الأمم المتحدة "حقوق المرأة ومساواتها بالرجل" موضوعا من أهم المواضيع التي يجب على دول العالم الاهتمام بها، فترى أن الفقر الذي يعاني منه العالم الثالث مرجعه إلى الأمية والجهل عند المرأة، واللذان يصرفانها عن العمل والإنتاج، ويشغلانها بالإنجاب والاهتمام بأمور البيت والزوج والأولاد، أما الظلم السياسي الذي يُمارس على المرأة فهو يعود في نظر الأمم المتحدة إلى بعد المرأة عن مراكز القرار السياسي التي يستأثر بها الرجل[1].

من أجل ذلك فإن الدول الغربية، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، وتحت لواء هيئة الأمم المتحدة، قد شرعت في إقامة المؤتمرات، وتوقيع الاتفاقيات، التي تعمل على تأمين حقوق المرأة على حد قولهم.

كما تسعى من خلال هذه الاتفاقيات والمؤتمرات إلى إرساء قواعد كونية، تنظم وتحكم السلوك البشري (الأخلاقي والقانوني)، في العالم كله، في كل مجالات الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وغيرها، ويُبيّن ذلك طبيعة الموضوعات التي انعقدت من أجلها كل تلك المؤتمرات، من استهدافها لمظان التوجيه والسيطرة على السلوك الإنساني بصفته الفردية، أو في إطار الأسرة والمجتمع[2].

إن المتتبع لهذه المؤتمرات والاتفاقيات يلاحظ الإصرار على إدراج قضايا المرأة وربطها بقضية المساواة بين الجنسين، وذلك في المؤتمرات الاقتصادية والتقنية والبيئية والصحية وغيرها، وقد نما هذا التوجه المعرفي واتخذ وسائل وأساليب عدة، وأضحى مرتع الخبراء والساسة والمستشارين، والمنادين بتغيير موروثات الغرب والشرق الحضارية والأخلاقية والمعرفية، كما تعقد الأمم المتحدة على هذه المؤتمرات أهمية كبيرة، كونها موضع استقطاب لمعظم قادة العالم، صانعي السياسات الذين يعملون على تحديد معالم مستقبل العالم.

وقد كانت هناك تصريحات أمريكية نادت- وما زالت إلى هذا اليوم تنادي بوجوب حصول المرأة المسلمة على حقوقها بالمفهوم الغربي المخالف للإسلام، وهذه التصريحات على مستوى الرئاسة الأمريكية[3].

وفي هذه الدراسة سأحاول أن أبيّن مضامين كل من اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة (السيداو)، ومؤتمر السكان والتنمية (القاهرة)، ومؤتمر بكين، والإشارة إلى الجوانب التي تدعوا إليها هذه المواثيق، خاصة في القضايا المتعلقة بالمرأة.

وعلى هذا يمكن أن تصاغ إشكالية البحث على النحو التالي: كيف نظرت هذه المواثيق الدولية إلى قضايا المرأة خاصة فيما يتعلق بالتشريعات الأسرية؟

ويندرج تحت هذا التساؤل عدة تساؤلات فرعية منها:

1- ما هو الإطار العام لكل من وثيقة سيداو ومؤتمر القاهرة وبكين؟

2- ما هي القرارات الخاصة بقضايا المرأة، والتي تدعوا لها هذه المواثيق؟

أهمية البحث:

- التعرف على بعض المواثيق الدولية، التي تطرح قضايا المرأة.
- الإشارة إلى أخطر الاتفاقيات والمؤتمرات التي عُقدت من طرف الأمم المتحدة.

أهداف البحث:

- التطرق إلى مضامين كل من اتفاقية سيداو، ومؤتمر القاهرة وبكين.
- تحليل هذه المضامين، وبيان خطورة ما تدعوا إليه، وذلك فيما يخص القضايا المتعلقة بالمرأة.
- إطلاع الباحثين وطلبة العلم على بعض التشريعات الأسرية الخاصة بالمرأة، من منظار أممي.

أولا- الإطار النظري والعام لهذه المواثيق الدولية:

1- اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة 1979م (السيداو):

تُعد اتفاقية سيداو من أهم الاتفاقيات التي اعتمدتها الأمم المتحدة لحماية حقوق المرأة، والتي أقرت مبدأ المساواة بين الجنسين، حيث كُونت لجنة ظروف المرأة، والتي ضمت الأجهزة التنفيذية لهيئة الأمم المتحدة بمتابعة تطور الظروف الإنسانية للمرأة والنهوض بحقوقها في جميع الدول[4]، وقد جاءت هذه الاتفاقية على اثر ميثاق الأمم المتحدة، والذي انبثق عنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ثم ما تبعه من قرارات دولية في شأن المرأة، وقد تم اعتماد هذه الاتفاقية عام 1979م، حيث دخلت حيز التنفيذ في 1981م، وفي عام 2009م تمت المصادقة عليها من طرف 186 دولة[5]، وجاءت هذه الاتفاقية لأول مرة بصيغة ملزمة قانونيا للدول التي توافق عليها، إما بتصديقها أو الانضمام إليها، وقد بلغ عدد الدول التي انضمت إلى هذه الاتفاقية إلى ما قبل مؤتمر بكين عام 1995م مائة وثلاثا وثلاثين دولة [6].

وتُعد هذه الاتفاقية من أخطر الاتفاقيات المتعلقة بالمرأة، أولا لأنها تعتبر الدين شكلا من أشكال التحيز ضد المرأة؛ وثانيا لأن فيها رسما لنمط الحياة في مجالاتها المختلفة (السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والتعليمية، والفكرية، وغيرها من مجالات الحياة) بالمنظور الغربي لحقوق المرأة، القائم على ركيزتي الحرية التامة والمساواة المطلقة، ولذلك كانت توصيات مؤتمرات المرأة اللاحقة تنطلق من هذه الاتفاقية وتعدها دستورها الأعلى، وثالثا لأنها الاتفاقية الوحيدة الملزمة للدولة التي توقّع عليها بتنفيذ بنودها وعدم التحفظ على أي بند منها[7].

مضمون سيداو:

تتألف اتفاقية سيداو من ديباجة وثلاثين (30) مادة في ستة أجزاء، منها أربع عشرة مادة إجرائية تشكل في مجموعها قيدا ملزما بدقة وإحكام لضمان حتمية التطبيق لكل من صادق عليها، وقد وضعت مواد (من 1-16) كمنهاج للقضاء على التمييز بين الرجل والمرأة في كل مجالات الحياة[8].

ومواد هذه الاتفاقية يمكن تلخيصها فيما يلي[9]:

الجزء الأول (المواد من 1-6): على الدول الأطراف اتخاذ كافة التدابير المناسبة، لتقدم المرأة من خلال إجراءات قانونية وإدارية، من أجل تعديل أنماط السلوك الاجتماعية والثقافية.

الجزء الثاني (المواد من 7-9): حماية حقوق المرأة في مجال الحياة السياسية والعامة ومساواتها مع الرجل، كما تمنح للمرأة وأطفالها حقوقا متساوية مع الرجل في الجنسية.

الجزء الثالث (المواد من 10-14): القضاء على التمييز في التعليم والعمل والصحة وفي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وضمان حقوق المرأة الريفية.

الجزء الرابع (المواد 15-16): حيث نجد المادة (15) تطالب بالتساوي التام بين المرأة والرجل في الشؤون القانونية، أما المادة (16)، فهي خاصة بالتشريعات الأسرية، وتُعد هذه المادة من أخطر مواد الاتفاقية على الإطلاق، لكونها تتضمن كل ما يمس الأسرة كمؤسسة ونظام، كما أنها تمثل نمط الحياة الغربي، الذي تفرضه على الشعوب، وقد دعت هذه المادة إلى المساواة المطلقة بين الذكر والأنثى.

الجزء الخامس (المواد من17-22): كيفية تنفيذ الاتفاقية، وذلك من خلال تشكيل لجنة للقضاء على التمييز ضد المرأة لمراقبة الاتفاقية وتقديم الدول تقارير حول تبنيها[10].

الجزء السادس (المواد من 23-30)، تعالج بنود اتفاقية سيداو مسألة إدارة الاتفاقية.

وبما أن هذه المواد تتعارض في معظمها مع نصوص الشريعة الإسلامية، نجد الكثير من الدول قد اعتمدت أسلوب التحفظ، ومثال ذلك: البحرين تحفظت على المواد (2، 2/9، 4/15، 1/16،29)، والجزائر تحفظت على المواد (2، 2/9، 4/15، 1/29)[11].

2- مؤتمر السكان و التنمية القاهرة 1994م:

عقد هذا المؤتمر في القاهرة عام 1994م، بدعوة من الأمم المتحدة وإشراف مباشر لها، وشارك فيه مندوبون من مختلف دول العالم، وقد كان هذا لمؤتمري السكان في بوخارست 1974[12]، ونيومكسيكو 1984م، وقد تناول المؤتمر موضوع المرأة بشكل أساسي، كغيره من المؤتمرات التي تناولت المرأة، ابتداء من المؤتمر العالمي الأول للمرأة وكان شعاره "رفع التمييز ضد المرأة"، وقد عقد في مكسيكو سيتي عام 1975م[13]، ومرورا بمؤتمر كوبنهاجن عام 1980م[14]، ومؤتمر بكين 1995م، ووصولا إلى مؤتمر الإسكان والإعمار 1996م، وكل هذه المؤتمرات تنطلق من أهداف محددة، وتحكمها فلسفة واحدة، وتلتزم استراتيجية طويلة المدى في تطوير وسائلها، وتستظل بمظلة الأمم المتحدة، وحراسة النظام الدولي العالمي الجديد بكل ما يمتلك من قدرات مالية، وسلطان سياسي قاهر، قادر على أن يفرض ما يريد من مبادئ وقيم.

تجدر الإشارة إلى أن اختيار مصر لعقد مؤتمر السكان والتنمية له دلالات منها: الاستفادة من موقع مصر وسمعتها الإسلامية وريادتها الفكرية، لإسباغ نوع من الشرعية والمقبولية على المؤتمر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى موقع مصر بجوار إسرائيل وفي هذا إشارة واضحة في أن ضمان أمن إسرائيل جزء من مخطط الحد من النسل، وقد شاركت منظمات إسرائيلية في المؤتمر فعلا[15].

وقد تطرق كسابقيه إلى قضية المساواة بين الجنسين وأفرد لها فصلا مستقلا، ويعتبر من المؤتمرات التي أثيرت فيه كثير من الأمور المخالفة للشرائع السماوية وللفطرة السليمة[16].

3- مؤتمر بكين:

عند التحدث عن المؤتمرات النسوية لا يمكن تجاهل المؤتمر الأهم في التاريخ النسوي حتى الآن وهو مؤتمر بكين المعني بالمرأة والذي عقدته الأمم المتحدة في العاصمة الصينية بكين، في الفترة 4-15 سبتمبر 1995م – حيث أيقظ منهاج عمل المؤتمر تلك الوثنية القديمة[17]، من سباتها وطرحها لتلتزم بها دول العالم وتضمنها في دساتيرها، حيث نصت المادة (12) من ذلك المنهاج على تمكين المرأة والنهوض بها، بما في ذلك الحق في حرية الفكر والضمير والدين والمعتقد على نحو يسهم في تلبية الاحتياجات المعنوية والأخلاقية والروحية والفكرية للنساء والرجال[18].

وقد وضعت خطة عمل للمؤتمر اشتملت على 362 فقرة توصي بالإجراءات اللازمة حول المعوقات الرئيسة أمام تقدم المرأة، والتي ضُمّت في 12 مجال ذو اهتمام حاسم وتم تبنيها بالإجماع، وهي: الفقر، التعليم والتدريب، الصحة، العنف، النزاع المسلح، الاقتصاد، صنع القرار، الآليات المؤسسية، حقوق الإنسان، وسائط الاتصال، البيئة، والطفلة[19].

وقد ساعد هذا المؤتمر على ربط الحركات النسوية الكبرى والمنظمات الدولية بالحركات النسوية المحلية في كل دول العالم، كما استحدث هذا المؤتمر نشيطات نسويات محليات يحملن فكرا نسويا جديدا، يختلف بصورة كبيرة عن الأفكار القديمة التي طرُحت من قبل قاسم أمين وتوابعه.

ويعتبر هذا المؤتمر متميزا عن المؤتمرات الأخرى التي تبنتها الأمم المتحدة، حيث دعت فيه بصراحة وبوضوح إلى العديد من الأمور التي فيها مخالفة الشريعة الإسلامية، بل مخالفة للفطرة التي فطر الله الناس عليها[20].

بل يمتد الأمر إلى صناعة الرجل الجديد الذي يؤمن بتلك الأطروحات النسوية ويتفهم الأدوار الجديدة التي ستلعبها المرأة، فهو يعي فلسفة المخادنة وحق المرأة في تلبية احتياجاتها، ويتفهم إدارة المرأة لشؤونه وقوامتها عليه، ولعل مصطلح اغتصاب الزوجات[21] يوضح هذا الأمر، الذي ينقل قيادة العملية الجنسية إلى المرأة، والزوج المخالف للقواعد التي تحددها الزوجة يتعرض للعقوبة، وإن كان الأمر أوشك أن يدخل في بيروت إلى حيز التنفيذ، فإن باقي الدول العربية والإسلامية يتم الضغط عليها من أجل سن قوانين تعاقب الزوج الذي يخالف قواعد زوجته بالحبس، تحت مسمى "العنف ضد المرأة"[22].

كما نجد المنظمات النسوية هي أول من يحث على تطبيق بنود مؤتمر بكين لذلك لا نستغرب حينما نجد منظمة مثل (رابطة المرأة العربية) - والتي اختيرت لتكون منسقة للنشاط الأهلي العربي للاشتراك في المؤتمر الدولي الرابع للمرأة في بكين- تقوم بعمل العديد من المشاريع في وقت واحد، وقد أطلقت على إحدى مشاريعها اسم" مساندة الجمعيات الأهلية المصرية نحو تنفيذ مقررات مؤتمر بكين"، الذي يستهدف عدة فئات منها: صناع القرار أنفسهم والإعلام وهيئات الحكم المحلي والجمعيات والفئات المختلفة للمرأة[23].

كما أن المرأة في ظل الأطروحات النسوية يمكنها الاستغناء عن الرجل اقتصاديا، ومن ثم تسقط قوامته عليها، والتي تدخل في أركانها إنفاق الرجل عليها، بل يمتد الاستغناء عن الرجل إلى الاستغناء الجنسي من خلال الدعوة الصريحة للسحاق والمعروفة "بالنسوية السحاقية"، لذا فقد تم حذف مصطلح (sex) والذي يصنف الإنسان بيولوجيا إلى ذكر وأنثى، وأحل محله في كافة وثائق الامم المتحدة ومن ثم الاتفاقات الدولية ومن بعدها الدساتير والقوانين المحلية لكل دولة، مصطلح" الجندر"(gender)، ومن ثم نجحت الحركة النسوية في تضمين الشواذ جنسيا في الخطاب العالمي الرسمي وغير الرسمي[24].

4- بعض الجوانب الإيجابية لهذه الاتفاقيات:

هناك الكثير من الإيجابيات التي جاءت بها هذه المواثيق نذكر منها:

- إعطاء المرأة حق التعليم والعمل والصحة وغيرها، ففي المادة (10) من اتفاقية سيداو والتي تنص على أن لا يحول حائل مبني على التفرقة الجنسية أو الدينية يمنع المرأة من حقها في التعليم .
- إعطاء المرأة خاصة المرأة الريفية حقوقها المهضومة، ودعوتها إلى المشاركة التنموية.
- أما المادة (6) فهي تدعو الدول إلى مكافحة استغلال المرأة في الدعارة، واتخاذ التدابير اللازمة للتصدي لجميع أشكال الاتجار بها.
- كما نصت المادة (7) على اتخاذ الدول جميع التدابير لممارسة المرأة لحقوقها السياسية.
- مطالبة هذه المواثيق بالمساواة بين المرأة والرجل في العمل والأجر وكذلك سلامة ظروف العمل.

ثانيا: أهم القرارات والجوانب المتعلقة بالمرأة والتي تدعو لها هذه المواثيق

1- الجانب العقدي:

رسخ الغرب فكرة العداء بين الدين وتحرير المرأة، وشكلت هذه الفكرة العدائية قطاع غير قليل من المبشرات للأفكار التحريرية، فنجد على سبيل المثال "سوزان موللرأوكين" صاحبة كتاب النساء في الفكر السياسي الغربي تقول: "من الواضح أن الإيمان والعقيدة ليس لهما أهمية كبيرة بالنسبة للمرأة، فالعقيدة

تستعبدها من خلال الخضوع والاستسلام، وهذا الإعلان يشبه عقيدة الإسلام التي ترى أن المرأة لا روح لها!!"[25].

وهذا الكلام إنما يدل على عداء متجذر في الأعماق نحو الإسلام، وقد نصت المادة الثانية عشرة (12) من إعلان منهاج العمل[26] الصادر عن مؤتمر بكين على "تمكين المرأة والنهوض، مما في ذلك الحق في حرية الفكر والضمير والدين والمعتقد على نحو يسهم في تلبية الاحتياجات المعنوية والأخلاقية والروحية والفكرية للنساء والرجال"[27].

فالمرأة وفق ما جاء في هذه المادة، لها الحرية المطلقة في الدين والمعتقد، فلا رقيب ولا ضابط لاختياراتها العقدية، فهي حرة فيما تعتقده، أو ما تريد أن تعتقده، كما أن لها كامل الحرية في تبديل عقيدتها كلما أرادت ذلك.

وقد أخذت وثيقة بكين في التشديد العقدي في أكثر من مادة، حيث نصت المادة الثانية والثلاثون (32) على "مضاعفة الجهود لضمان تمتع جميع النساء والفتيات اللاتي يواجهن عقبات متعددة تحول دون تمكينهن والنهوض بهن سبب عوامل مثل الأصل العرقي أوالسن أو اللغة أو الانتماء أو الثقافة أو الدين"، وهنا تربط الأمم المتحدة بين تحرير المرأة والمعبر عنها بـ "التمكين والنهوض"، وبين الدين كقبة من عقبات هذا التحرر، لذلك نجد الوثيقة تشدد على موقفها من الدين والعقيدة، وذلك من خلال المادة الرابعة والعشرين (24) والتي تقول: "الحق في حرية الفكر والعقيدة والدين، حق غير قابل للتصرف، ويجب أن يتمتع به الجميع... بيد أن من المسلم به أن أي شكل من أشكال التطرف يمكن أن يؤثر سلبا على المرأة"[28].

2- الجانب الأخلاقي والاجتماعي

الدعوة إلى الزنا و توفير خدمات الصحة الجنسية للمرأة: وهذا تحت مسمى حرية العلاقة الجنسية حيث نصت الفقرة (96) من المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة على أنه " تشمل حقوق الإنسان للمرأة حقها في أن تتحكم وأن تبت بحرية ومسؤولية في المسائل المتصلة بحياتها الجنسية، بما في ذلك صحتها الجنسية والإنجابية، وذلك دون إكراه أو تمييز أو عنف، وعلاقات المساواة بين الرجال والنساء في مسألتي العلاقات الجنسية والإنجاب، بما في ذلك الاحترام الكامل للسلامة المادية للفرد، تتطلب الاحترام المتبادل والقبول وتقاسم المسؤولية عن نتائج السلوك الجنسي"[29].

كما حث هذا المؤتمر- بكين- في الفقرة (83/ك) على: "إزالة الحواجز القانونية والتنظيمية والاجتماعية التي تعترض التثقيف في مجال الصحة الجنسية والإنجابية في إطار برامج التعليم الرسمي بشأن مسائل الصحة النسائية"[30].

في سياق اصطلاح تحرير المرأة طرحت الأمم المتحدة في وثائقها اصطلاح "تعليم الجنس"، حيث قامت بمطالبة الحكومات بتضمين مناهج "تعليم الجنس" في المناهج التعليمية لدولها، وتعليم الجنس هي الترجمة الصحيحة للمصطلح الإنجليزي الوارد في وثائق الأمم المتحدة النسوية (Education of sex)، وليس الثقافة الجنسية كما يتم الترويج لها عندنا، والفرق كبير بين المصطلحين، لأن ما يطالبون به مطبق عمليا طبقا للأجندة النسوية في بعض الدول الغربية من خلال تعليم المراهقين الجنس، وكيفية ممارسة ما أطلقوا عليه "الجنس الآمن"[31].

أما وثيقة مؤتمر السكان والتنمية فهي تدعو كذلك إلى إباحة الجنس وحرية ممارسته بشرط أن يكون مأمونا، أي لا يؤدي إلى إنجاب ولا إلى أمراض تناسلية، لكافة الأعمار من غير فرق بين المراهق والناضج،

ومن غير فرق بين متزوج وغيره، وركزت على حقوق المراهقين في الجنس وممارسته، بل توفير المعلومات الجنسية[32].

وينبغي للحكومات أن تسهل على الأزواج والأفراد تحمل المسؤولية عن صحتهم الإنجابية[33]، تقول الوثيقة في هذا الجانب: "يجب أن تزيل البلدان العوائق القانونية والتنظيمية والاجتماعية التي تعترض سبيل توفير المعلومات والرعاية الصحية والجنسية والتناسلية للمراهقين"[34]، وتشجيع التطوير المناسب للحياة الجنسية المسؤولة[35].

وإذا ما تمعنا كلمة "الأفراد" التي وردت في النص، نجد المقصود منها ممارسة الجنس لغير المتزوجين.

كما تدعو الوثيقة إلى الحرية الجنسية للمرأة، حيث تقول بشأن ذلك: "إن تحسين مركز المرأة يعزز قدرتها على صنع القرار على جميع المستويات في مجالات الحياة كلها، وبخاصة في مجال الجنس والإنجاب"[36]، وهذا يعني قدرة المرأة على اتخاذ القرار في ممارسة الجنس، ولو كان عن طريق العلاقات الجنسية المحرمة كالزنا والشذوذ.

في حين لا تعد الأمم المتحدة ممارسة العلاقة الجنسية خارج نطاق الزواج عنفا ضد المرأة، بل على العكس تشجع عليه، وتُعد زواج الفتاة تحت سن الثامنة عشرة عنفا ضدها!![37].

والحرية الجنسية هنا لا تقتصر على العلاقة بين الذكر والأنثى، بل تشمل كذلك العلاقة بين المتماثلين، والذي يؤدي إلى الاكتفاء بهذه العلاقة عن الشريك الطبيعي[38]، وفي ذلك مخالفة صريحة لحكم القرآن الكريم في تحريم الزنا والعلاقات غير المشروعة بين الرجال والنساء حيث يقول سبحانه: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ (80) إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ (81)﴾ (الأعراف: 80-81).

كما تدعو هذه القرارات إلى توفير خدمات الصحة الجنسية والإنجابية للمرأة، حيث تنص الفقرة (108/س) على" دعم وتعجيل البحوث العملية المنحى بشأن الوسائل ذات الأسعار المناسبة، والتي تتحكم فيها المرأة للوقاية من فيروس نقص المناعة البشرية والأمراض الأخرى التي تنتقل عن طريق الاتصال الجنسي"[39].

والناظر إلى هذه المواد من وجهة النظر القرآنية والإسلامية يجد أنها تمثل دعوة سافرة إلى الإباحية وممارسة الفاحشة، عبر ما تدعو إليه من المساواة بين الرجال والنساء في حرية الممارسة الجنسية، التي صرحت بحق المرأة في ممارسة الزنا، والعمل على نشر الثقافة الجنسية في برامج التعليم الرسمي.

ولم تقتصر قرارات هذه المؤتمرات على إباحة الزنا، بل دعت إلى حماية حقوق الزناة المصابين بالأمراض التي تنتقل عن طريق الاتصال الجنسي، حيث نصت المادة (108/أ) من قرارات المؤتمر العالمي الرابع على " كفالة مشاركة النساء، ولا سيما المصابات بفيروس نقص المناعة البشرية/ الإيدز أو غيره من الأمراض التي تنتقل عن طريق الاتصال الجنسي، أو المتأثرات بذلك الوباء الجائح، في جميع عمليات صنع القرار، المتصلة بوضع وتنفيذ ورصد وتقييم السياسات والبرامج المتعلقة بفيروس نقص المناعة البشرية (الإيدز) والأمراض الأخرى التي تنتقل عن طريق الاتصال الجنسي"[40]، مع ضرورة حماية جميع أشكال الأسرة ومنها: الأسر التي تنشأ بين رجلين، أو بين امرأتين، أو بين رجل وامرأة بدون زواج شرعي، ومعنى ذلك إباحة اللواط والسحاق والزنا، وحماية ذلك بالقانون[41].

فجملة هذه القرارات تدعو إلى توفير الخدمات الصحية الجنسية للمرأة، بهدف تقنين الزنا وتوسيع دائرته، والتشريع قد أمرنا بالابتعاد عنه، والتشديد في محاربته، كي لا تشيع الفاحشة لقوله تعالى: ﴿لزَّانِيَةُ

وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (النور: 02).

المساواة التامة بين الجنسين: حيث حثت اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة الدول الأطراف فيها، في المادة (2/أ) على "تجسيد مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في دساتيرها الوطنية أو تشريعاتها الأخرى، إذا لم يكنهذا المبدأ قد أدمج فيها حتى الآن، وكفالة التحقيق العملي لهذا المبدأ من خلال القانون والوسائل المناسبة الأخرى"[42].

وقد أكّد على ذلك المؤتمر العالمي الرابع في الفقرة (205/أ) التي تدعو إلى " تيسير صياغة وتنفيذ السياسات الحكومية المتعلقة بالمساواة بين المرأة والرجل، ووضع الاستراتيجيات والمنهجيات الملائمة"[43]، وهذا ما أكدته أيضا الفقرة (177/ب) حيث تنص على "تعيين المرأة في المناصب القيادية، ومناصب صنع القرارات، والمناصب الإدارية، وتوفير برامج تدريبية، كل ذلك على قدم المساواة مع الرجل".

إلغاء قوامة الرجل على المرأة: سواء كانت المرأة زوجة أو بنتا، فلا يحق للرجل أن يمارس عليهما دوره القيادي، حيث نصت المادة (108/هـ) من قرارات المؤتمر العالمي الرابع على: "استحداث برامج واستراتيجيات متعددة القطاعات تراعي نوع الجنس لإنهاء تبعية المرأة والبنت من الناحية الاجتماعية وضمان تمكينها ومساواتها من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية"[44]، كما أن الفقرة (83/ح) والتي تنص على "تنمية التدريب على القيادة وفرص ممارسة هذه القيادة أمام جميع النساء لتشجيعهن على الاضطلاع بأدوار قيادية" تهدف إلى إسقاط قوامة الرجل على المرأة، وتمكينها من ممارسة دور قيادي داخل البيت وخارجه[45].

المساواة بين الرجل والمرأة في إيقاع الطلاق: أكدت اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة على تساوي الرجل والمرأة في الحقوق والمسؤوليات أثناء الزواج وعند فسخه[46]، إذ تهدف سيداو إلى المساواة التامة بين الرجل والمرأة، وإعطاء حق الطلاق للزوج يعتبر مظهر من مظاهر دونية المرأة، وهذا يؤكد النظرة القاصرة لهذه الاتفاقية، وعدم استيعابها لأحكام الشريعة ومقاصدها.

2- الجانب التعليمي:

تغيير الصورة النمطية للرجل والمرأة في المناهج الدراسية: إن اختصاص المرأة برعاية الأسرة وتوفير احتياجات الزوج والأولاد، واختصاص الرجل بالعمل خراج المنزل للحصول على الدخل اللازم للإنفاق على الأسرة، يثبت وجود عدم المساواة في تقسيم الأدوار[47]، وهذا ما ركزت عليه اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، المادة (10/ج)، والمؤتمر العالمي الرابع، في الفقرة (72) ونصها: "يكون خلق بيئة تعليمية واجتماعية يعامل فيها النساء والرجال والبنات والبنون على قدم المساواة، ويشجعون على تحقيق إمكاناتهم الكاملة، مع احترام حريتهم فيما يتعلق بالفكر والضمير والدين والعقيدة، وتعزز فيها الموارد التعليمية الصور غير النمطية للنساء والرجال، فعالا في القضاء على أسباب التمييز ضد المرأة واللامساواة بين الرجل والمرأة"[48]، كما تدعو هذه القرارات إلى تغيير الاتجاهات التي تعزز تقسيم العمل على أساس نوع الجنس، بغية تعزيز مفهوم تقاسم المسؤوليات الأسرية في العمل وفي المنزل، لا سيما فيما يتعلق برعاية الأطفال وكبار السن"[49] ، كما أن الرجل يسيطر على الموارد ذات القيمة اقتصاديا واجتماعيا، ومن ثمّ يحتكر صنع القرار في الأسرة[50]، وكذلك ما يؤكد تغيير الصورة النمطية للرجل والمرأة، ما جاء في الفقرة (107/ج) على أنه لا بد من " تشجيع الرجل على تحمل نصيبه بالتساوي في رعاية الأطفال والعمل داخل البيت"[51]، وهذه القرارات تهدف إلى تغيير الأدوار المنوطة بالرجل والمرأة، حيث

يصبح الرجل كالمرأة يطبخ ويغسل ويرعى الأطفال، وفي المقابل تخرج المرأة للعمل، حتى وإن كان العمل شاقا لا يتناسب مع أنوثتها وطبيعتها.

تشجيع التعليم المختلط: وقد دعت إلى ذلك اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة في المادة (10/ج) والتي تنص على" القضاء على أي مفهوم نمطي عن دور الرجل ودور المرأة على جميع مستويات التعليم وفي جميع أشكاله عن طريق تشجيع التعليم المختلط وغيره من أنواع التعليم التي تساعد في تحقيق هذا الهدف، ولا سيما عن طريق تنقيح كتب الدراسة والبرامج المدرسية وتكييف أساليب التعليم"[52].

وهذا الاختلاط لا يقتصر على المجال التعليمي فقط، حيث دعت الفقرة(108/ك)، من قرارات المؤتمر العالمي الرابع إلى أن يكون في مجالات الحياة العامة، حيث تنص على: "إيلاء الاهتمام الكامل لتعزيز قيام علاقات بين الجنسين"[53]، وهذا يتنافى مع ما شرعه الإسلام من منع الاختلاط بين الرجال والنساء، ومنع قيام صداقات بين الجنسين، لما يترتب عليها من مفاسد لا تحمد عقباها.

3- الجانب الاقتصادي:

المساواة في الميراث: يرى مصطلح تحرير المرأة من خلال الأمم المتحدة أن أي تقسيم للمواريث لا يخضع لقاعدة المساواة التامة والاقتسام المتساوي بين الأشقاء يُعد نوعا من التمييز ضد المرأة، وعليه إلغاء أية تشريعات تتعارض مع نظرة الأمم المتحدة لتقسيم المواريث[54].

وقد نددت اتفاقية سيداو بظلم المرأة في الميراث، فنادت بأن ترث المرأة نفس نصيب الرجل، حيث تنص المادة (13): "تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في المجالات الأخرى للحياة الاقتصادية والاجتماعية لكي تكفل لها، على أساس تساوي الرجل والمرأة، نفس الحقوق ولا سيما: الحق في الاستحقاقات الأسرية[55]

تدعو (الفقرة 165/هـ) إلى: "سن تشريعات والاضطلاع بإصلاحات إدارية لمنح المرأة المساواة مع الرجل في الحقوق في الموارد الاقتصادية، بما في ذلك الحصول على ملكية الأراضي وغيرها من أشكال الملكية والسيطرة عليها، وإلى الائتمان والميراث والموارد الطبيعية"[56]. وفي نفس المؤتمر نجد الفقرة (274/د) تدعو صراحة إلى" إزالة ما تواجهه الطفلة من غبن وعقبات فيما يتعلق بالإرث، حتى يتمتع كل الأولاد بحقوقهم دون تمييز، وذلك عن طريق جملة أمور، منها القيام بسن وإنفاذ التشريعات التي تضمن لهم المساواة في حق الخلافة، وتكفل لهم المساواة في أن يرثوا، بغض النظر عن جنس الطفل"[57].

الدعوة إلى مساواة المرأة بالرجل في نوعية العمل: أكدت اتفاقية القضاء على أشكال التمييز ضد المرأة على أن للمرأة "الحق في اختيار المهنة والعمل"، وأي عمل تريده المرأة فهو لها ، ومن أمثلة ميادين العمل التي ينبغي مشاركة المرأة فيها كالرجل تماما، ما ذكرته الفقرة (232/م) من قرارات المؤتمر العالمي الرابع، وهو " ضمان أن يكون للمرأة نفس ما للرجل من حق في أن يكن قاضيات أو محاميات أو في تقلد غير ذلك من وظائف المحاكم، وكذلك الحق في أن تصبح ضابطة في الشرطة، وضابطة في السجون والمعتقلات، بين جملة وظائف أخرى"[58]، فهذه القرارات تدعو المرأة إلى دخولها كافة ميادين العمل بغض النظر عن مدى قدرة المرأة على القيام بها، أو موافقتها لطبيعتها وأنوثتها.

4- الجانب السياسي:

أصدرت الأمم المتحدة في معاهداتها واتفاقياتها السياسية قرارات تهتم بموضوع مشاركة المرأة السياسية، ودعت هذه القرارات إلى تبني مفهوم التمييز الإيجابي.

دعوة المرأة في صنع القرار على كافة المستويات: لقد دعت اتفاقية سيداو إلى المساواة بين الرجل والمرأة في القضايا السياسية، فنصت في مادتها السابعة (7) على: "حق المشاركة في صياغة سياسة الحكومة وتنفيذ هذه السياسة، وفي شغل الوظائف العامة وتأدية جميع المهام العامة على جميع المستويات الحكومية"[59]، وهذا ما دعا إليه كذلك المؤتمر العالمي الرابع في الفقرة (190/ز)، وتنص على: "تشجيع زيادة مشاركة النساء في عملية صنع القرار على جميع المستويات"[60].

كما جاءت الفقرة (142/ب) من قرارات المؤتمر العالمي الرابع لتأكيد هذا أيضا، فدعت إلى" تعزيز دور المرأة وكفالة تمثيلها على قدم المساواة على جميع مستويات صنع القرار في المؤسسات الوطنية والدولية التي قد تصنع السياسة أو تؤثر عليها فيما يتعلق بالمسائل المتصلة بحفظ السلام والدبلوماسية الوقائية والأنشطة ذات الصلة"[61]، وهذا يعني دفع المرأة إلى المشاركة السياسية على شتى ضروبها، هذه المشاركة التي تكون على حساب وظيفتها الأسمى وهي الأمومة ورعاية شؤون بيتها، كما أن فيها تجاهلا لطبيعة المرأة العاطفية، بما لا يتناسب مع متطلبات السياسة من رباطة الجأش والحزم.

إشراك المرأة في زعامة الأحزاب السياسية وتولي المناصب الإدارية العليا: حيث دعا المؤتمر العالمي الرابع الأحزاب السياسية في الفقرة (191/ج) إلى "النظر في إدخال قضايا نوع الجنس في برامجها السياسية واتخاذ تدابير لتكفل أن يكون بوسع المرأة المشاركة في زعامة الأحزاب السياسية على قدم المساواة مع الرجل"[62].

إن جملة القرارات التي تدعو إليها هذه المؤتمرات تعمل على تحرير المرأة بالمفهوم الغربي، والتحرر من كل قيد أو عقيدة أو دين، وذلك عبر الدعوات المخالفة للشريعة الإسلامية، كالدعوة إلى الحرية الجنسية والإباحية، وإلى المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، والتماثل التام بينهما وغيرها من التجاوزات، وهذا في جملته مناقض لأحكام الإسلام التي نظمت شؤون المرأة، والغريب في هذه الاتفاقيات والمؤتمرات، هو أنها تنادي بالحريات لكنها في المقابل تضغط على الدول لتطبيق بنودها حتى وإن تعارضت مع دينها وهُويتها، فأين الحرية التي تنادي بها، وأين حقوق الإنسان فيما تدّعي وتزعم؟

ويمكن تلخيص ما تدعو إليه هذه المواثيق فيما يلي:

1- اتفاقية سيداو:

- إلغاء تعدد الزوجات.
- إبطال منع المسلمة من الزواج بغير المسلم.
- إلغاء مبدأ الولاية؛ حيث نجد البند (أ) يتجاهل مسألة الولاية على البنت قبل الزواج[63]، وإلغاء مبدأ قوامة الرجل على المرأة لتتساوى مع الرجل.
- التزام الزوجة بالتشارك مع الزوج في الإنفاق على المنزل، وإلغاء النفقة الشرعية.
- التساوي في الميراث.
- إلغاء قاعدة الطلاق والوفاة، وإلغاء الطلاق بإرادة الزوج.
- إباحة الطلاق ومساواة الجندر[64]، إعطاء كل الحقوق للشواذ، كما أباحت الاتصال الجنسي بدون زواج (الزنا).
- المساواة التامة بين الجنسين في الزواج، عند العقد وأثناء الزواج وعند فسخه، وكذا حق اختيار الزوج وحقوق الولاية والقوامة والوصايا على الأولاد وحق اختيار اسم الأسرة[65]، وهذا يعني توفير المساواة

للمرأة مع الرجل في ميدان الأحوال الشخصية والأسرية، حيث نوقشت فيها قضايا مختلفة متعلقة بالأسرة[66].

2- مؤتمر السكان والتنمية:

- رفع ولاية الآباء على أبنائهم وبناتهم من حيث الرقابة الأخلاقية والاحتفاظ بسلوكيات المراهقين الشخصية في سرية عن آبائهم، وهذه دعوة إلى الحرية الشخصية التي نادت بها الثورة الفرنسية من قبل.
- المساواة بين الذكر والأنثى في الميراث.
- الدعوة إلى ما أسموه الإجهاض الآمن من منطلق صحة التكاثر - قتل الجنين- وجعل الإجهاض مباحا، واعتبروه حق من حقوق المرأة ، فهو وسيلة من وسائل صحتها وسعادتها وتمكينها!! وقد نوقش هذا الموضوع مدة ثلاثة أيام دون الوصول إلى اتفاق وصيغة تحظى بالاجماع[67].
- إباحة الجنس وحرية ممارسته بشرط أن يكون مأمونا، أي لا يؤدي إلى إنجاب ولا إلى أمراض تناسلية، لكافة الأعمار من غير فرق بين المراهق والناضج، ومن غير فرق بين متزوج وغيره، وركزت على حقوق المراهقين في الجنس وممارسته، بل توفير المعلومات الجنسية وما يسمى بـــsex Education[68].

3- **مؤتمر بكين**:

- الدعوة إلى الحرية والمساواة بمفهومها المخالف للإسلام، والقضاء التام على أي فوارق بين الرجل والمرأة، ومعنى ذلك فرض فكرة حق الإنسان في تغيير هويته الجنسية من ذكر إلى أنثى أو العكس.
- الدعوة إلى فتح باب العلاقات الجنسية المحرمة شرعا، ومن ذلك: السماح بحرية الجنس، والتنفير من الزواج المبكر، والعمل على نشر وسائل منع الحمل، والحد من خصوصية الرجال، وتحديد النسل، والسماح بالإجهاض المأمون، والتركيز على التعليم المختلط بين الجنسين في سن مبكر، وتسخير الإعلام لتحقيق هذه الأهداف، والاعتراف رسميا بالشواذ والمخنثين والمطالبة بإدراج حقوقهم ضمن حقوق الإنسان.
- التركيز على الخدمات الصحية التناسلية والجنسية، وكيفية معالجة الأمراض الجنسية وبخاصة (الإيدز) ومنع الحمل، والحصول على أطفال بالتبني أو تأجير الأرحام.
- إعلان الإباحية، وسلب قوامة الإسلام على العباد، وسلب ولاية الآباء على الأبناء، وقوامة الرجال على النساء.

ويمكن القول أنه: "بالرغم من العمل الجاد لهذه المواثيق والمعاهدات الدولية، ومحاولة فرض بنودها على الشعوب تجاوزا منها على الأعراف والتقاليد والثقافات والمعتقدات، فإنها لم تصل بعد إلى ما تصبوا إليه ألا وهي تحقيق كل الأهداف التي سطرتها - وإن حققت بعضها – وكذا محاولة إطلاق الحريات، وفرض المساواة المطلقة بين الرجال والنساء، غير أنها لم تصل إلى ما رسمت وخططت له، فاصطدمت أهدافها المسطرة بأرض الواقع، وقوبلت معظمها بالرفض من طرف الشعوب الإسلامية خاصة، ومن بين أسباب فشل المؤتمرات في تحقيق كل أهدافها نذكر[69]:

1- الأحادية في التخطيط والتنفيذ، وتجاهل آراء جزء كبير من سكان العالم، للتشكيك في شرعية تلك المواثيق الدولية كما يجري تأويلها حاليا.

2- التناقض بين ما تدعوا إليه هذه الاتفاقيات وما يحصل في أرض الواقع، ففيما تدعي هذه المؤتمرات أنها تحمي الحريات وتدافع عن الحقوق تعتدي التوصيات على الخصوصيات الحضارية والثقافية والاجتماعية

لكل أمة، ويتحول المؤتمر الدولي "قبل انعقاده وبدء المداولات فيه إلى ساحة اعتداء مباشر على الحريات الشخصية والاجتماعية التي يزعم الطرف المتعدي أنه يريد حمايتها".

3- تجاهل مطالب واعتراضات فئة كبيرة من النساء، حيث ظلت المنظمات الدولية لفترة طويلة تحدد مشكلات النساء المسلمات، ضاربة عرض الحائط باعتراضات النساء المسلمات، بل إنها أقدمت على اختيار نساء مسلمات يتخذن مواقف تستحسنها النساء الغربيات كناطقات بلسان المسلمات جميعا وأغدقت عليهن الأموال والجوائز".

4- هذه المؤتمرات تقوم على فكرة مخالفة - من حيث الأصل- للإسلام حيال طبيعة المرأة ووظيفتها في الحياة.

ثالثا: سبل مواجهة هذه المواثيق

لقد كانت مخاطر هذه الاتفاقيات كثيرة، مقارنة بالجانب الإيجابي، وللتصدي لهذا التيار الجارف نقترح بعض الحلول منها:

- إقامة المؤتمرات والندوات والمؤسسات الإسلامية؛ وذلك بغرض الرد على المؤتمرات العالمية الخاصة بالمرأة، والتوصيات الصادرة منها، وتبيين خطورتها على المرأة المسلمة، وفضح الاتفاقيات التي تتم بين الدول حول موضوع المرأة.
- استغلال الوسائل الإعلامية لتوعية المرأة المسلمة، والعمل على إنشاء إذاعات إسلامية، ومكتبة عامة تضم العديد من الكتب والأبحاث الإسلامية تخص المرأة؛ مجهزة بمختلف الوسائل، مع إعداد كوادر إعلامية تربوية من النساء مدربة تدريبا جيدا، وهذا بهدف نشر الوعي الإسلامي لدى المرأة، لتدرك مكانتها وحقوقها وواجباتها.
- إنصاف المرأة وإعطائها حقوقها كاملة، من خلال ما جاء به الدين الإسلامي.
- وضع الاعتبارات الدينية موضع اهتمام، وعدم استبدالها بقوانين تتنافى وأحكام الشريعة السمحة.
- العمل على القيام بمبادرة مضادة لهذه المواثيق، وذلك من خلال منظمات وجمعيات غير حكومية، بهدف إنصاف وتوعية المرأة المسلمة.

خاتمة:

من خلال هذه الدراسة توصلت إلى النتائج التالي:

- هذه المواثيق نشأت نتيجة لظروف اقتصادية واجتماعية وسياسية ودينية ألمت بالمرأة الغربية، قد استمدت قراراتها من هيئة منظمة الأمم المتحدة.
- إن الخطر الذي يكمن في إقامة المؤتمرات وتوقيع الاتفاقيات، هو إلزام الدول المنتمية إلى عضويتها على التوقيع عليها، وتنفيذها بمعزل عن تشريعات هذه الدول، بما في ذلك التشريعات الدينية.
- تُعد أحكام الاتفاقيات الدولية في التشريعات الداخلية للدول، اعتداء على خصوصيات هذه الدول، خاصة الدول الإسلامية التي تستمد أحكامها من الدين الإسلامي.
- إدراج قضايا المرأة في هذه المواثيق، وربطها بمصطلح التحرير المزعوم، بحيث تركز هذه البنود على المرأة الفرد، متجاهلة المجتمع الذي تعيش فيه.
- هذه القرارات تهدف في المقام الأول إلى ضرب المجتمع الإسلامي في نواته الأساسية، والمتمثلة في المرأة والأسرة، حيث ترمي إلى طمس وإلغاء الأحكام الشرعية المتعلقة بهما، وتفرض على الأسرة المسلمة نمط الحياة الغربي المتحرر من القيم والمبادئ.

- إن القرارات التي تدعو إليها هذه المواثيق الدولية كالدعوة إلى حرية التامة، والمساواة المطلقة بين الجنسين، كلها تندرج ضمن تطبيق العولمة الثقافية وفرضها على المسلمين.
- نشر العداء بين الرجل والمرأة، وتوسيع دائرة الصراع بينهما، وتحويلهما من كائنين متكاملين، إلى كائنين متماثلين ومتنافرين.
- تناقض هذه المواثيق مع طبيعة المرأة وفطرتها، ذلك أن الاختلاف الوارد بين الرجل والمرأة في بعض الأحكام، يتناسب واختلاف الرجل والمرأة في الخلقة والطبيعة.
- إن كفالة حقوق المرأة لا يتأتى بالمساواة المطلقة كما تدعي المواثيق الدولية، وإنما يكون بالرجوع إلى الشريعة الإسلامية، وحسن تطبيق الأحكام المتعلقة بها.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم
- اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، هيئة ومنظمة الأمم المتحدة، 1979م.
- اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل، اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة "سيداو" رؤية نقدية من منظور شرعي، الأورمان، الجيزة، مصر، ط5، 1435هـ.
- الهيثم زعفان وآخرون، الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية، دار الكتب المصرية، مصر، ط1، 1427هـ.
- الهيثم زعفان، المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية، دار الكتب المصرية، مصر، ط1، 1430 هـ-2009م.
- تقرير المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، القاهرة، 1994م.
- حسين سليمان جاد، وثيقة مؤتمر السكان والتنمية، رؤية شرعية، وزارة الأوقاف القطرية،1996م.
- حميدة على جابر، التحفظات على اتفاقية سيداو - الدول العربية أنموذجا-، مجلة الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والاجتماع، كلية الإمارات للعلوم التربوية، الإمارات العربية المتحدة، دبي،ع54، 2020م.
- رائد جميل عكاشة، الأسرة في ظل التغيرات المعاصرة، دار الفتح، ط1، 1436هـ/2015م.
- رندة فؤاد خصاونة، موقف القرآن الكريم من الدعوات المعاصرة لتحرير المرأة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، قسم أصول الدين، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، الأردن،2003م.
- زينب محمد ابراهيم كساب، اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو) ومدى تطابقها مع الرؤية الإسلامية، المؤتمر العلمي الثاني للشر، صيعة والاجتهاد: تحديات تطبيق الشريعة وإقامة الدين في المجتمعات المعاصرة، جامعة الجزيرة، معهد إسلام المعرفة، السودان، 2017م.
- ساجدة عفيف عتيلي، المرأة المسلمة حرية تنقلها وسكنها بين الشريعة الإسلامية واتفاقية سيداو، مركز باحثات لدراسات المرأة، الرياض، ط1، 1438هـ-2017م.
- سوزان موللرأوكين، النساء في الفكر السياسي الغربي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2005م.
- فؤاد بن عبد الكريم آل عبد الكريم، المرأة المسلمة بين موضات التغيير وموجات التغرير، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 1425هـ-2004م.
- مثنى أمين الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1425هـ-2004م.
- مشاعل حلفان عبد الله آل عايش، الأثر العقدي والفكري على المرأة المسلمة من اتفاقية السيداو، بحث مقدم لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير، قسم: العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية الشريعة وأصول الدين، جامعة الملك خالد، المملكة العربية السعودية، 1436هـ-2015م.
- منال محمود المشني، حقوق المرأة بين المواثيق الدولية وأصالة التشريع الإسلامي، دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الدولية الخاصة بحقوق المرأة، دار الثقافة، عمان، د.ط، 2001م.

- نهى القاطرجي، المرأة في منظومة الأمم المتحدة-رؤية إسلامية-، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1426هـ-2006م.
-عبد الكبير العلوي المدغري، المرأة بين أحكام الفقه والدعوة إلى التغيير، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط1، 1420هـ/1999م.
-وثيقة المؤتمر العالمي الرابع بكين، مجموعة وثائق الأمم المتحدة المعنية بالمرأة، الأمم المتحدة، نيويورك، 1995م.

الهوامش:

[1]- نهى القاطرجي، المرأة في منظومة الأمم المتحدة-رؤية إسلامية-، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1426هـ-2006م، ص3.

[2]- اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل، اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة "سيداو" رؤية نقدية من منظور شرعي، الأورمان، الجيزة، مصر، ط5، 1435هـ، ص10.

[3]- فؤاد بن عبد الكريم آل عبد الكريم، المرأة المسلمة بين موضات التغيير وموجات التغرير، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 1425هـ-2004م، ص16.

[4]- زينب محمد إبراهيم كساب، اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو) ومدى تطابقها مع الرؤية الإسلامية، المؤتمر العلمي الثاني للشر، صيعة والاجتهاد: تحديات تطبيق الشريعة وإقامة الدين في المجتمعات المعاصرة، جامعة الجزيرة، معهد إسلام المعرفة، السودان، 2017م، ص03.

[5]- مشاعل حلفان عبد الله آل عايش، الأثر العقدي والفكري على المرأة المسلمة من اتفاقية السيداو، بحث مقدم لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير، قسم: العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية الشريعة وأصول الدين، جامعة الملك خالد، المملكة العربية السعودية، 1436هـ-2015م، ص 11.

[6]- نهى القاطرجي، المرأة في منظومة الأمم المتحدة-رؤية إسلامية-، مرجع سابق، ص 184.

[7]- فؤاد بن عبد الكريم آل عبد الكريم، المرأة المسلمة بين موضات التغيير وموجات التغرير، مرجع سابق، ص 13.

[8]- ساجدة عفيف عتيلي، المرأة المسلمة حرية تنقلها وسكنها بين الشريعة الإسلامية واتفاقية سيداو، مركز باحثات لدراسات المرأة، الرياض، ط1، 1438هـ-2017م، ص 139.

[9]- هيئة ومنظمة الأمم المتحدة، اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ص 1-23

[10]- منال محمود المشني، حقوق المرأة بين المواثيق الدولية وأصالة التشريع الإسلامي، دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الدولية الخاصة بحقوق المرأة، دار الثقافة، عمان، د ط، 2001م، ص89-90.

[11]- حميدة على جابر، التحفظات على اتفاقية سيداو-الدول العربية أنموذجا-، مجلة الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والاجتماع، كلية الإمارات للعلوم التربوية، الإمارات العربية المتحدة، دبي، ع54، 2020م، ص107.

[12]- عقد هذا المؤتمر في رومانيا - بوخارست- سنة 1974م، ودام أسبوعين من المناقشات الحادة بين 136 دولة أعضاء في الأمم المتحدة، ورغم أن المؤتمر هو من المؤتمرات السكانية، إلا أن قضايا المرأة قد أدرجت فيه، ومما جاء فيه: -الدعوة إلى مساواة المرأة بالرجل، - الدعوة إلى تحديد النسل وتخفيض المرأة لمستوى خصوبتها. ينظر: نهى القاطرجي، المرأة في منظمة الأمم المتحدة، مرجع سابق، ص177.

[13]- عقد عام 1975م، حيث اعتبرت الجمعية العامة للأمم المتحدة ذلك العام (عام المرأة الدولي)، وأقيم في ذلك المؤتمر العالمي الأول للمرأة، قبل ذلك التاريخ كانت هناك اتفاقيات ومعاهدات لها تعلق بالمرأة، ولكنها غير ملزمة مثل: اتفاقية المساواة في الأجور بين العمال والعاملات 1951م، والاتفاقية =الخاصة بالحقوق السياسية للمرأة 1952م،والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية 1966م، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية 1966م، والإعلان الخاص بالقضاء على التمييز ضد المرأة 1967م، وإعلان طهران لحقوق الإنسان سنة 1968م.ينظر: فؤاد بن عبد الكريم، المرأة المسلمة بين موضات التغيير وموجات التغرير، مرجع سابق، ص11.

[14]-عقد بالدانمارك عام 1980م، وكان هدفه متابعة خطة عمل مؤتمر مكسيكو سيتي، وقد عقد هذا المؤتمر تحت شعار:" عقد الأمم المتحدة للمرأة العالمية، المساواة، والتنمية والسلم"، ومن أبرز ما جاء فيه: إلغاء التمييز ضد النساء وتثبيت المساواة بين المرأة والرجل في الدساتير الوطنية والقانونية والتشريعات الأخرى، والهدف الأسمى لهذا المؤتمر هو حمل جميع الأمم على تغيير تشريعاتها من أجل الوصول إلى المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة. ينظر: عبد الكبير العلوي المدغري، المرأة بين أحكام الفقه والدعوة إلى التغيير، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط1، 1420هـ/1999م، ص 17.

[15]- مثنى أمين الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1425هـ-2004م، ص290-292.

[16]- نهى القاطرجي، المرأة في منظمة الأمم المتحدة، مرجع سابق، ص181.
[17]- وثنية: مصطلح جامع للكثير من الأديان التعددية التي تعتقد في قداسة الأرض والطبيعة، ومن ثم جاء الربط بينها وبين نزعة الحفاظ على البيئة، وتروق الوثنية بصورة واضحة للحركة النسوية التي تعتقد في جوهرية الاختلاف بين الرجل والمرأة، والنسوية المهتمة بالبيئة، لأنها في هذه السياقات تمثل العودة إلى الاتحاد بالأرض الأم أو مبدأ الإلهة، والعودة إلى القيم الأمومية، مثل: احترام العالم الطبيعي، والقيم الأنثوية، ومن الشخصيات البارزة في هذا المزيج من الوثنية والنسوية الكاتبة الامريكية "ستارت" التي تدعو إلى ديانة تتركز حول عبادة إلهة مؤنثة تجعل المقدس هو النفس والعالم الطبيعي، وذلك في عدد من مؤلفاتها مثل الرقصة الحلزونية. ينظر: الهيثم زعفان وآخرون، الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية، دار الكتب المصرية، مصر، ط1، 1427هـ، ص 11-12.
[18]- المرجع نفسه، ص 13.
[19] - رندة فؤاد خصاونة، موقف القرآن الكريم من الدعوات المعاصرة لتحرير المرأة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، قسم أصول الدين، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، الأردن،2003م، ص83.
[20] - رندة فؤاد خصاونة، موقف القرآن الكريم من الدعوات المعاصرة لتحرير المرأة، مرجع سابق، ص83.
[21]- مصطلح جديد للحركة النسوية، فكل امرأة تريد أن تشبع رغبتها بطريقة معينة، حتى وإن كانت تخالف الشريعة، ورفض الزوج تلبية تلك الرغبة، فإن ذلك يعد في نظر الحركة النسوية اغتصابا للزوجة، وكذلك الأمر إذا ما دعى الزوج زوجته وهي مكرهة، فإن ذلك يعد اغتصابا يستوجب السجن، وتشرع لبنان الآن في قانون يعاقب الزوج على تلك الممارسات. ينظر: الهيثم زعفان وآخرون، الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية، مرجع سابق، ص 13.
[22]- المرجع نفسه، ص 13-14.
[23]- محمد فخري، قراءة في فاعليات الحركة النسوية المصرية، دار الكتب المصرية، مصر، ط1، 1427هـ، ص 108.
[24]- الهيثم زعفان وآخرون، الحركة النسوية وخلخلة المجتمعات الإسلامية، مرجع سابق، ص15.
[25]- سوزان موللرأوكين، النساء في الفكر السياسي الغربي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2005م، ص187.
[26]- منهاج العمل: اعتمده المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة في 15 سبتمبر 1995، وتعقد له تقييمات تتبعية كل خمس سنوات، ترفع فيها الحكومات والمنظمات غير الحكومية تقاريرها، توضح فيها حجم تطبيقاتها لهذا المنهاج في مجتمعاتها. الهيثم زعفان، المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية، ص84.
[27]- الهيثم زعفان، المصطلحات الوافدة، ص 84؛ وثيقة المؤتمر العالمي الرابع للمرأة بكين: مجموعة وثائق الأمم المتحدة المعنية بالمرأة، الأمم المتحدة، نيويورك، 1995م.
[28]- الهيثم زعفان، المصطلحات الوافدة، ص 85.
[29]- الأمم المتحدة، المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة، بكين، الصين، 4-15 سبتمبر، 1995، ص 47.
[30]- المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة، مرجع سابق، ص41.
[31]- الهيثم زعفان، المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية، مرجع سابق، ص92-93.
[32]- مثنى أمين الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مرجع سابق، ص295.
[33]- تقرير المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، القاهرة، 1994، الفصل السابع - باء/7-20، ص49.
[34]- حسين سليمان جاد، وثيقة مؤتمر السكان والتنمية، رؤية شرعية، وزارة الأوقاف القطرية،1996م، ص 56
[35]- تقرير المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، القاهرة، 1994، الفصل السابع - دال/7-36، ص 53.
[36]- تقرير المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، القاهرة، 1994م، الفصل الرابع - ألف/1-4، ص24.
[37]- اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل، اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة "سيداو" رؤية نقدية من منظور شرعي، مرجع سابق، ص75.
[38]- رندة فؤاد خصاونة، موقف القرآن الكريم من الدعوات المعاصرة لتحرير المرأة، مرجع سابق، ص 85.
[39]- المؤتمر العالمي الرابع، مرجع سابق، ص60.
[40]- المؤتمر العالمي الرابع، مرجع سابق، ص 58.
[41]- نهى القاطرجي، المرأة في منظمة الأمم المتحدة، مرجع سابق، ص181.
[42]- اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة – سيداو-، مرجع سابق، ص2.
[43]- المؤتمر العالمي الرابع، مرجع سابق، ص 111.
[44]- المرجع نفسه، ص98.
[45]- رندة فؤاد خصاونة، موقف القرآن الكريم من الدعوات المعاصرة لتحرير المرأة، مرجع سابق، ص87.
[46]- اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، هيئة ومنظمة الأمم المتحدة، المادة 16(1/ج)، ص17؛ رندة فؤاد خصاونة، موقف القرآن الكريم من الدعوات المعاصرة لتحرير المرأة، مرجع سابق، ص90.

[47]- نهى القاطرجي، المرأة في منظمة الأمم المتحدة، مرجع سابق، ص416.
[48] -المؤتمر العالمي الرابع، مرجع سابق، ص 35.
[49]- المؤتمر العالمي الرابع، مرجع سابق، ص101
[50]- نهى القاطرجي، المرأة في منظمة الأمم المتحدة، مرجع سابق، ص 416.
[51]- المؤتمر العالمي الرابع، الفقرة (107/ج)، ص 55.
[52]- اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ص5.
[53]- المؤتمر العالمي الرابع، ص 59.
[54]- الهيثم زعفان، المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية، مرجع سابق، ص 89.
[55]- اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، هيئة ومنظمة الأمم المتحدة، المادة 13/أ، ص14.
[56]- المؤتمر العالمي الرابع، ص90.
[57]- المرجع نفسه، ص 144.
[58]- المرجع السابق، ص 125.
[59] - نهى القاطرجي، المرأة في منظمة الأمم المتحدة، مرجع سابق، ص 429.
[60]- المؤتمر العالمي الرابع، ص 105
[61]- المرجع نفسه، ص 76.
[62]- المؤتمر العالمي الرابع، ص 106.
[63]- نهى، القاطرجي، المرأة في منظمة الأمم المتحدة، مرجع سابق، ص 226.
[64]- الجندر: يعني رفض الاختلاف الجوهري الطبيعي بين الرجل والمرأة، فالإنسان يحدد نوعه وهويته حسب شعوره وليس كما خلقه الله تعالى، فإذا خلق الإنسان ذكر ويشعر أنه أنثى فهويته الجندرية أنثى، فيتوجه جنسيا نحو ذكر فيكونان شاذين ذكرين، وإذا كانت قد خُلقت أنثى وتشعر أنها ذكر، فستتوجه جنسيا نحو أنثى فتكونان سحاقيتين. ينظر: رائد جميل عكاشة، الأسرة في ظل التغيرات المعاصرة، دار الفتح، ط1، 1436هـ/2015م، ص 445.
[65]- نهى القاطرجي، المرأة في منظمة الأمم المتحدة، ص225.
[66]- مشاعل حلفان، الأثر العقدي والفكري على المرأة المسلمة من اتفاقية سيداو، مرجع سابق، ص 107-113.
[67]- مثنى أمين الكردستاني، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مرجع سابق، ص 298.
[68]- المرجع نفسه، ص 295.
[69]- نهى القاطرجي، المرأة في منظمة الأمم المتحدة، مرجع سابق، ص 197.

مجلة الإحياء، المجلد 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 165-176
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

السياحة الدينية والسياحة الإسلامية: أصولها ومظاهرها ومقوماتها

Religious tourism and Islamic tourism: Its origins, manifestations and components

د/ الطيب قديم
Tayeb GUEDIM
مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة (CRSIC) – الأغواط
t.guedim@crsic.dz

تاريخ الإرسال: 2023/04/25 تاريخ القبول: 2024/01/31

الملخص:
السياحة ظاهرة إنسانية واجتماعية عرفها الإنسان منذ القدم، تقوم على تنقل الفرد من مكان إلى آخر طلبا للرزق، أو لتحقيق رغبات أخرى كالترفيه والترويح عن النفس أو للتجارة وغيرها، وقد يكون الجانب الديني والعقائدي والروحي واحدا منها. وتعتبر اليوم واحدة من الأنشطة التي أصبحت تعتمد عليها الكثير من الدول من أجل زيادة مداخيلها، وعرفت أنماطا مختلفة وشملت مجالات متعددة، من بينها السياحة الدينية والسياحة الإسلامية أو السياحة الحلال.

وفي هذه الدارسة سنحاول أن نبين مفهوم السياحة الدينية والسياحة الإسلامية أو السياحة الحلال، لمعرفة الفرق بين المفهومين، وإبراز الامتداد التاريخي للسياحة الدينية وعراقتها، مقابل حداثة السياحة الإسلامية والسياحة الحلال، وإبراز مظاهرها عند بعض شعوب الحضارات القديمة مثل مصر وشبة الجزيرة العربية والهند، وعند الإغريق، وفي الديانة اليهودية والمسيحية قبل ظهور الإسلام.

الكلمات المفتاحية: سياحة دينية؛ امتداد تاريخي؛ سياحة إسلامية؛ مظاهر؛ مقومات.

Abstract:

Tourism is a human and social phenomenon that man has known since ancient times. It is based on the movement of the individual from one place to another in search of livelihood, or to fulfill other desires such as entertainment, trade, etc. The religious, ideological and spiritual aspect may be one of them. Today, it is considered one of the activities that many countries have become dependent on in order to increase their revenues, and it has known different patterns and included various fields, including religious tourism, Islamic tourism, or halal tourism.

In this study, we will try to explain the concept of religious tourism and Islamic tourism or halal tourism, to know the difference between the two concepts, and to highlight the historical extension of religious tourism and its antiquity, in contrast to the modernity of Islamic tourism and halal tourism, and to highlight its manifestations among some peoples of ancient civilizations such as Egypt, the Arabian Peninsula and India, and among the Greeks , and in Judaism and Christianity before the advent of Islam.

Key words: Religious Tourism; Historical Extension; Islamic Tourism; Appearances; Components.

مقدّمة:

يشهد قطاع السياحة في الكثير من الدول الإسلامية وغير الإسلامية نموا سريعا ورواجا كبيرا، ويظهر ذلك من خلال العدد الكبير لتنقلات الأفراد في مختلف مناطق العالم، وما له من آثار على مختلف المجالات، وخاصة على الاقتصاد والمجتمع وعلى الجانب الثقافي والحضاري، فقد تكون رسالة حضارية وجسرا للتواصل بين مختلف الثقافات والمعارف الإنسانية للأمم والشعوب.

وتعتبر السياحة من القطاعات التي لها أهمية بالغة، حيث تساهم في عملية التنمية، خاصة إذا كانت الدولة تمتلك مقوماتها المتعددة والمتنوعة، كالطبيعية والجغرافية والتاريخية والأثرية، وغيرها من المقومات التي تجعل منها منطقة جذب سياحي.

وفي هذه الدراسة سنركز على أحد أوجه السياحة، وهي السياحة الدينية من أجل أن نبين بأنها موجودة منذ العصور القديمة عند مختلف الشعوب والحضارات، وفي مختلف المعتقدات والديانات والشرائع قبل الإسلام، وعند المسلمين والتي عُرفت بالسياحة الإسلامية أو السياحة الحلال.

فهل كانت هناك سياحة دينية عند شعوب الحضارات القديمة؟ وما هي مظاهرها؟ وماذا نقصد بالسياحة الإسلامية وما هي مقومات تحقيقها؟

وللإجابة على هذه الإشكالية ولدراسة الظاهرة، سنحدد مفهومي السياحة الدينية والسياحة الإسلامية الحلال، مع إعطاء نماذج عن السياحة الدينية عند بعض شعوب الحضارات القديمة على اختلاف عقائدهم، لنبين بأن السياحة الدينية موجودة عبر مختلف العصور التاريخية، لنصل في النهاية إلى السياحة الإسلامية وإمكانية تجسيدها.

1- تعريف السياحة:

السياحة من الناحية اللغوية هي الضرب في الأرض، والمشي والتنقل من مكان إلى آخر، سواء إقليميا أو وطنيا أو دوليا، لإشباع رغبات وحاجات معينة ولأهداف متنوعة، ويكون هذا التنقل لفترة قصيرة ومحدودة وتكون أقل من سنة واحدة، لأنها إذا زادت عن هذه المدة تصبح هجرة.

أما اصطلاحا فلا يوجد تعريف موحد ودقيق، فقد تكون للترويح عن النفس كالترفيه والاستجمام، أو لأغراض أخرى كالتجارة والعلاج، أو لكسب المعارف وغيرها.

وهي أيضا أي سفر أو تنقل مهما كانت طبيعته (حج، مهمة، عمل، دراسة، ملتقى، ترفيه، استجمام، تجارة، رياضة ...) لفترة زمنية قصيرة.

والسياحة نشاط بشري قديم، عرفتها الشعوب المختلفة في العصور القديمة، حيث اشتهرت بين علماء الإغريق الذين كانوا يجولون مختلف البلدان والممالك، للتعرف على ثقافات أهلها وتقاليدهم، بما فيها الطقوس الدينية والمعتقدات، وفي الفترة الإسلامية أيضا ظهر عدد من الرحالة كابن حوقل وابن بطوطة وغيرهم، حتى وإن أخذت رحلاتهم طابعا علميا[1].

ويُذكر أنه في الحضارة القديمة لبلاد ما بين الرافدين تضمنت شريعة حمورابي إشارات عن التنظيم السياحي، كفرض ضريبة على الزائرين والداخلين إلى مدينة بابل، وهذا ما يوحي بأن السياحة موجودة منذ القدم.

2- أهمية السياحة:

تعتبر السياحة بمختلف أنواعها ومجالاتها قطاعا منتجا، فمن الناحية الاقتصادية لها دور هام في زيادة الدخل الوطني (مصدر من مصادر الدخل)، إضافة لما توفره للمجتمع من فرص، كالشغل واستقطاب لليد

العاملة وتنشيط التجارة، ومختلف الخدمات ذات الصلة بها، ولهذا فقد أصبحت السياحة من الموارد الاقتصادية الهامة للكثير من الدول العربية، مثل تونس والمغرب ومصر، والأوربية مثل فرنسا وإيطاليا وإنجلترا وغيرهم من الدول[2].

ومن الناحية الاجتماعية والثقافية والحضارية فهي تساهم في نشر الثقافات، وفي التواصل بين مختلف الشعوب والمناطق، والتعرف على عاداتها وتقاليدها وأنماط معيشتها، وتساهم في انتقال المعارف الإنسانية، وبالتالي الرقي بالفرد والمجتمع.

3- السياحة الدينية:

السياحة الدينية هي واحدة من مجالات الأنشطة السياحية التي تعرف رواجا كبيرا في زمننا هذا، لكن الأصل التاريخي لهذا النشاط قديم قدم الزمان، حيث أن العامل الديني والرغبة في زيارة الأماكن المقدسة دفع أعدادا كبيرة من الناس على اختلاف آلهتهم ومعتقداتهم وديانتهم إلى السفر والتنقل بعيدا عن أماكن إقاماتهم وأوطانهم طمعا في رضى الآلهة وتلقي بركات الكهنة[3]، فهي بذلك ضاربة في أعماق التاريخ موغلة في القدم، وهي مرتبطة بظهور الدين والمعتقد، وبالتالي يصعب تحديد بدايتها بدقة[4]، وأما من ناحية مصطلح السياحة الدينية في حد ذاته فهو حديث العهد، لكن هذا لا يعني أن ظاهرة السياحة الدينية نفسها حديثة، لأنها نشأت مع نشأة الدين ووُجدت مع وجوده.

ويمكن أن يُطلق على السياحة لفظ الحج، لأنها تقوم على زيارة الأماكن المقدسة، بغض النظر عن الديانة أو المعتقد في حد ذاته، لأن لكل ديانة مؤسساتها الدينية الخاصة بها، كالمعابد وحائط المبكى بالنسبة لليهود، والكنائس والأديرة بالنسبة للمسيحيين، والمساجد والزوايا بالنسبة للمسلمين، بالإضافة إلى المزارات الأخرى كالأضرحة، وتكون بغرض ممارسة طقوس وعبادات مرتبطة بالديانة (الحج إلى مكة وزيارة بيت المقدس مثلا).

ومن جهة أخرى قد لا ترتبط السياحة الدينية بممارسة الشعائر أو الطقوس فقط، فيمكن أن تكون من أجل الاطلاع على الديانات والمعتقدات الأخرى، خاصة إذا كانت هناك آثار تاريخية، كزيارة المسلمين للمساجد التاريخية في مختلف مناطق العالم، لاستحضار عظمة الفتوحات وتاريخ الحضارة الإسلامية، وكذلك زيارتهم للمعابد القديمة والكنائس قصد الاستكشاف والاطلاع على فنون العمارة، وفي المقابل زيارة غير المسلمين للمساجد مثلا (حتى وإن لم يسمح لهم بدخولها إلا في بعض الحالات) قصد دراستها، أو للاطلاع على خصوصيات العمارة الإسلامية، وغالبا ما يكون هذا مرتبطا بالمساجد التاريخية كمسجد القيروان بتونس، ومسجد الكُتبية بمراكش بالمغرب الأقصى، ومسجد محمد الفاتح بإسطنبول، أو المساجد المعاصرة كمسجد الحسن الثاني بالمغرب الأقصى[5]، والمسجد الأعظم بالجزائر الذي أنشأ حديثا، أي أن مثل هذه الزيارات ليس لها هدف أو طابع ديني عقائدي.

وعموما فإن ظاهرة زيارة الأماكن المقدسة عرفها الإنسان عبر مختلف العصور، وكانت هذه الأماكن ولا زالت تجذب أعدادا كبيرة من الزوار، وهذا ما أدى في كثير من الأحيان إلى تطور المدن وتوسعها، حيث كانت الوظيفة الدينية عاملا مهما في نشوء عدة مدن (تنشأ وتتطور حول المعابد)[6].

والسياحة الدينية في الكثير من الأحيان تكون شاقة ومكلفة، وقد تحفوها الكثير من المخاطر، لكن السائح الحاج يقوم بها وفي نفسه رضى وطُمأنينة، لأنه يهدف بها إلى تلبية حاجات ورغبات روحية، دينية، وكل فرد حسب معتقده[7]، وتكون الرغبة تجاهها نابعة من القلب والوجدان، وليست لمجرد التسلية أو المتعة والإثارة، وليس بالضرورة أن تكون هذه السياحة مقيدة بموسم أو بوقت معين، كما لا ترتبط بضرورة توفر

شروط الجذب السياحي والخدمات ووسائل الترفيه والراحة كباقي أنواع السياحة والأسفار الأخرى، لأن السائح لغرض ديني عقائدي لا تثنيه صعوبات التنقل والترحال من مكان إلى آخر، ولا تحول بينه وبين الزيارات المقدسة والمعابد والأضرحة وغيرها أي صعوبات مهما كانت طبيعتها[8]، إلا إذا كانت قوة قاهرة تمنعه مثلما حدث مع جائحة كورونا مؤخرا.

وقد تتحول السياحة الدينية إلى الأنواع الأخرى بعد الانتهاء من المناسك أو الطقوس، كزيارة بعض المعالم الدينية قصد التعرف عليها، أو من أجل الترفيه والترويح عم النفس، أو التعرف على عادات وتقاليد المناطق التي تتم زيارتها، أو للاطلاع على الإرث التاريخي والحضاري، وقد يجتاز الأمر حتى إلى إلى السياحة الجنسية[9]، إذا كانت عقيدة السائح تسمح بذلك.

4- السياحة الدينية عند شعوب الحضارات القديمة

1.4- السياحة الدينية في مصر القديمة: يعتبر الدين في مصر القديمة المحور الأساسي في حضارتها، لذلك عرفت وجود عدد كبير من المعابد التي تقام فيها الاحتفالات السنوية للآلهة، وكانت هذه المعابد تستقطب الكثير من الوافدين[10]، ومن بين الآلهة التي حظيت والحج الإله أوزيريس **Osiris**، وهو سيد الأبدية وإله الموتى والعالم الآخر في مصر القديمة، وهو من أهم المعبودات المصرية بشكل عام، بالرغم من أنه لم ضمن الأرباب الرئيسيين في الكون[11]، وكان معروفا أكثر من جميع الآلهة المصرية، ولم يكن أوزيريس إلها معظما في البداية، لكن قصته وعلاقته بالحياة والموت جعلته من أهم الآلهة المصرية، وأصبح إلها للموتى، وهناك من اعتبره محور الديانة المصرية، وتُنسب إليه كل التطورات التي تحدث على سطح الأرض طول السنة[12]، ويمكن إرجاع شهرته إلى بقاء عبادته قرابة ألفي سنة، حيث استمرت حتى ظهور المسيحية[13]، وقد انتشرت العقيدة الأوزيرية مع بداية الأسرة السادسة، وكان الملك المتوفى يتحد معه في العالم الآخر ويصبح أوزيرا، ثم امتدت هذه العقيدة بشكل كبير في عصر الانتقال الأول، واشتهرت مدينتا بوزيرس (أبو صير بنا) في الدلتا وأبيدوس (العرابة المدفونة محافظة سوهاج) في الصعيد كمركزين رئيسيين لعبادته، وارتبط أوزير بالعديد من الاحتفالات والأعياد الدينية، من بينها عيد يعرف بـــ الطلعة الكبرى أو الخروج الكبير، الذي يقام في أبيدوس في الشهر الأول للفيضان في مطلع العام، حيث يتوافد الحجاج لإحياء هذا العيد، وكثيرا ما كان الزائرون يقدمون لوحات نذرية صغيرة عُرفت باسم لوحات أبيدوس، والتي عُثر على الكثير منها في المنطقة، وعلى الطريق المؤدية إلى المقبرة، والتي عُرفت بطريق الاحتفالات[14]، وكان الوافدون يقدمون القرابين والهدايا ويقيمون الموائد، آملين أن يلحقوا بأوزيريس عند موتهم، وكان ذلك تعبيرا عن طلبهم للخلود[15].

كما شهدت مصر وجود احتفالات خاصة بالآلهة وأخرى بالأموات، فالإله آمون مثلا له عيدان أصولهما في طيبة، الأول هو عيد الأويت (عصر رمسيس الثالث)، وهو عبارة عن رحلة للآلهة آمون وموت وخنسو من معابدهم في الكرنك إلى معبد الأقصر، ثم يعودون، وكان مركب الإله آمون مقتصرا على الملك، والمراكب الصغيرة الأخرى خاصة بكبار الموظفين، ويصطحبهم في رحلتهم هذه عدد كبير من سكان طيبة ومن الجيش والكهنة، سواء على الماء أو على اليابسة، وتتخلل هذه الرحلة طقوس احتفالية إلى أن يصل الموكب إلى معبد الأقصر، أين يتم تقديم القرابين.

أما العيد الثاني للإله آمون يكون في الوادي في الدير البحري، تتم فيه زيارة المعبد الجنائزي لحتشبسوت، وبعده يقام عيد السد لتتويج الملك في منف، وهناك احتفالات وأعياد أخرى مثل احتفال الاجتماع الجميل في إدفو، واحتفال النصر في مشير، ويتم خلالها تقديم القرابين وإقامة الطقوس المختلفة[16].

ولم يكن المصريون القدامى وحدهم من يقومون بهذه الزيارات والطقوس وتقديم القرابين للآلهة، فقد ذُكر بأن الإسكندر الأكبر عندما حل بمصر قام بزيارة إلى واحة سيوة، بهدف التقرب من آلهة مصر وكهنتها، واستقبله كهنة معبد سيوة في موكب احتفالي بهيج، وهو بدوره تقدم ووزع الهدايا على الكهنة، وطلب الإذن لمقابلة آمون، وإكراما له سُمح له بذلك، وبهذا فقد أخذت هذه الرحلة طابعا مقدسا، وبما أن الرحلات والأعياد والاحتفالات المذكورة قد أخذت طابعا دينيا فيمكن اعتبارها إحدى مظاهر السياحة الدينية في مصر القديمة[17].

2.4- في شبه الجزيرة العربية (هجرات إبراهيم عليه السلام): من المعروف أن سيدنا إبراهيم عليه السلام كان حنيفا مسلما، أي أنه مال عن عبادة الوثنية ومظاهر الشرك بالله ووقف في وجهها[18]، فظهرت بذلك الحنيفية، وأصبح دين سيدنا إبراهيم هو دين التوحيد، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (آل عمران: 67)، ومن هنا يمكن القول أن ديانة سيدنا إبراهيم (ديانة التوحيد) هي أصل الشرائع السماوية التي جاءت بعدها.

وظهرت ديانته في بلاد الحجاز قبل ظهور الوثنية، فقبل مجيء سيدنا إبراهيم بديانته كان أهل بابل يعبدون الأصنام والأوثان، لذلك كان من الصعب عليهم تقبل الديانة الجديدة، خاصة وأن ابوه آزر كان من بين عبدة الأصنام ونحاتيها والمتاجر بها، فاراد أن يخرجه من هذا الضلال، لكن أباه امتنع، بل وهدده بالرجم والطرد إن استمر في هذه الدعوة[19]، ولم ينجح إبراهيم في إقناع والده وقومه، لكن استمر في دعوتهم- واستمروا في مجادلته - من أجل أن يُفهمهم بأن هذه الأشياء لا تستحق أن تكون أربابا وآلهة تُعبد، وذلك بالدليل الواقعي والمنطقي، وبالحجة واليقين[20]، وفي هذا قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً ۖ إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (74) وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (75) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (76) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (77) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (78) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (79) وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ ۚ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ ۚ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا ۗ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ(80)﴾ (الأنعام: 74-80)، واستمر إبراهيم عليه السلام يدعوهم وينصحهم من أجل إبطال عبادتهم الوثنية، وجعلهم يتطلعون إلى عبادة الخالق الواحد، وذلك بعد أن حطم أصنامهم، وأقام عليهم الحجة بأنها غير قادرة حتى على الدفاع وحماية نفسها، لكن بقيت فئة متعنتة ومتمسكة بضلالها ووثنيتها، خاصة من علية القوم ومن الطبقة الحاكمة، فأمروا بحرقه، لكنه نجا بفضل الله تعالى.

وفي إطار دعوته إلى التوحيد تواجه سيدنا إبراهيم مع أحد الملوك الذين ادعوا الربوبية (نمرود)، حيث حاوره وانتصر عليه إبراهيم، فآمنت بدعوته طائفة وكفرت طائفة أخرى[21]، وقد وردت هذه الحادثة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (258)﴾ (البقرة: 258).

وأمام هذه المواجهات والمخاطر قرر إبراهيم عليه السلام الهجرة مع الفئة التي آمنت بدعوته من بابل إلى بلاد الشام، ثم إلى مصر ثم إلى فلسطين، ولأن زوجته سارة كانت عاقرا تزوج بهاجر التي أنجبت له إسماعيل، ثم أوحى إليه الله عز وجل بالهجرة إلى وادي القرى بالحجاز، فنزل في مكان البيت الحرام، وترك

زوجته هاجر وولده إسماعيل في هذه الصحراء القاحلة، وقفل راجعا امتثالا لأمر الله تعالى، لكنه دعى ربه فاستجاب له، حيث أنعم الله تعالى على السيدة هاجر بينبوع من الماءُرف بزمزم، في موضع بين الصفا والمروة، فتحولت المنطقة من صحراء قاحلة إلى تجمع بشري لعد أن طلب الوافدون من السيدة هاجر أن تسمح لهم بالإقامة في الوادي[22]، وفي هذه الحادثة قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الْأَصْنَامَ (35) رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ ۖ فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي ۖ وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (36) رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ (37)﴾ (إبراهيم: 35-37)، وكان سيدنا إبراهيم يتردد عليهما من فلسطين، وأمره الله تعالى بتطهير البيت، ولما كبر إسماعيل أمرهما الله عز وجل بأن يرفعا قواعد البيت، فأقاما قواعد الكعبة، ثم أمره الله تعالى أن يدعو الناس إلى الحج، وبهذا أصبحت القبائل العربية تتوافد على مكة من كل حدب وصوب لأداء مناسكهم[23]، ولممارسة الأنشطة الأخرى كالتجارة وغيرها.

وكان الحج إلى مكة يتم في أشهر معينة من السنة، وهي شوال وذو القعدة وذو الحجة، وعندما تبدأ رحلة الحج كان العرب يتوافدون إلى سوق عكاظ، وتُقام صبح هلال ذي القعدة إلى أن يمضي عشرين يوما، ثم يقام سوق ذي المجاز ثمانية أيام، ثم يتوجهون إلى منى[24]، وهذه الرحلات قد تدخل فيما يعرف بالسياحة الدينية في شبه الجزيرة العربية في القديم.

3.4- السياحة الدينية عند الإغريق: ذكرنا سابقا أن الإغريق في العصور القديمة قد اشتهر بعض علمائهم من أذين كانوا يجوبون مختلف البلدان والممالك للتعرف على ثقافات أهلها وتقاليدهم، بما في ذلك الطقوس الدينية والمعتقدات، أما داخليا فقد عرفت بلاد اليونان عدة أماكن كانت عبارة مرزارات إضافة إلى المعابد التي كان بقصدها الحجاج، وأهمها معبد الإله زيوس Zeus على جبل أولمبيا[25]، وهذا كان يعرف بأنه كبير آلهة الأولمب[26]، وهو رب السماء وإله الأحوال الجوية الذي يُنزل المطر والبرق والرعد والصاعقة، وأقيمت له عدة تماثيل، أهمها التمثال الذي نحته فيدياس في أولمبيا، وهو مكسو بالذهب والعاج[27]، وكانت الأعياد تقام له في أولمبيا كل أربع سنوات في منتصف الصيف لمدة خمسة أيام، وبدأت سنة 776 ق.م.

وهذه الأعياد الأولمبية كانت تبدأ بالمواكب الدينية وتقديم القرابين للإله زيوس، ثم تبدأ المباريات والمنافسات الرياضية بمختلف أنواعها، حتى أنها شملت منافسات بين الصبيان فقط، كما كانت هذه الألعاب منافسة للشعراء والخطباء لعرض إنتاجهم الشعري والفكري ولمناقشة الأمور العامة، وكانت مناسبة أيضا لعقد صفقات التجارة.

وأقيمت هذه الألعاب في أولمبيا لقداستها، واستمرت حتى سنة 394 ميلادي، وهو تاريخ إلغائها في عهد الإمبراطور ثيودوسيوس الكبير بسبب المسيحية، وبذلك فقدت الأعياد الأولمبية مبررها الديني فانتهت واندثرت معها أولمبيا[28]، بعد أن كانت وجهة يقصدها الحجاج للتقرب للإله زيوس، ولقضاء مآربهم الأخرى.

ومما تم ذكره نفهم أن تنقل اليونانيين إلى هذه المنطقة لحضور هذه الأعياد قد أخذ في البداية طابعا دينيا، أي هي سياحة دينية، ثم انتقلت إلى أهداف أخرى وهي الثقافية والأدبية والرياضية وحتى التجارية.

4.4- السياحة في الديانة الهندية: من المعروف عن المعتقدات الهندية بأنها متعددة ومتنوعة ولها عدد كبير من الآلهة والمعبودات، وأهمها البوذية والهندوكية أو الهندوسية، ولهذه الديانات مزارات يحج

إليها الأفراد والجماعات، وأهمها تلك المتصة بحياة بوذا، ويوجد عدد منها على أنهار سهل الهند العظيم، وغالبا ما تكون الأماكن المقدسة على نهر أو فوق جبل، أهمها نهر الغانج، ويعتقد الهنود بأنه هبط إلى الأرض، لذلك أصبح من بين طقوس الحج عندهم هو الاستحمام في هذا النهر، وكذلك في مناطق التقاء الأنهار بنهر الغانج[29]، وهناك طقوس واحتفالات قد تقام طوال السنة أو خلال مواسم ومناسبات معينة، حيث عرفت الديانة الهندوسية على سبيل المثال وجود عدة أعياد بلغت حوالي سبعين عيدا، معظمها غير مشهورة (محلية مختصة ببعض الطوائف)، وما اشتهر منها هو ستة أعياد فقط، ويحتفل بها في معظم أنحاء البلاد، وهي: ديوالي (عيد الشمع)، راخي (رمزا للمودة والمحبة)، قاسانت بانشامي (عيد الربيع)، هولي، دوسيراه، وعيد مهاكامب الذي يُحتفل به في بعض المدن الشهيرة مثل هاردوار وإله أباد وأوجين وناسك، ويكون مرة في كل اثني عشرة سنة، ويتم فيه الاستحمام في النهر المقدس (الغانج)، ويرمز هذا العيد إلى أصل الإنسان وخلوده[30]، وحسب المعتقد فإن هناك شجرة الخلد التي تمنح الخلود للبشرية، حيث وضعت الآلهة رحيق هذه الشجرة في إناء لحفظه، لكن الشياطين اطلعت على الرحيق فنشبت معارك بينها وبين الآلهة، وسقط خلالها الرحيق أربع مرات في البلدان التي تحتفل بهذا العيد، وهذا الاحتفال أصبح يستقطب أعدادا كبيرة من الجماهير القادمة من مختلف المناطق للمشاركة في هذا العيد في هذه المدن، وخلاله يقوم الوافدون بممارسة طقوسهم كالصيام والاستحمام في نهر الغانج، ويخرج الرهبان وسط موكب عظيم ويقدمون العشاء الرباني للجماهير المحتشدة على طول الطريق[31].

وتوافد الأفراد والجماعات على هذه المناطق وتحملهم وعثاء السفر ومشاقه ومشاركتهم في الاحتفالات في هذه المدن، وممارستهم للطقوس الدينية المرتبطة بالاستحمام والاغتسال في النهر المقدس يمكن أن ندخله في إطار السياحة الدينية.

من جهة أخرى نجد أن الهنود كانوا يستحمون يوميا كتدبير صحي، لتطهير أجسادهم من النجاسة، إلا أن هذا التدبير أصبح له بعدا دينيا، لذلك تم بناء برك وأحواض مقدسة، وتم جعل الكثير من الأنهار مقدسة، وساد الاعتقاد أن الاستحمام في هذه الأماكن يطهر الجسم والروح معا، لذلك أصبح الناس يستحمون بالملايين في كل صباح، خاصة في نهر الغانج، وأصبحت مدينة بنارس هي المدينة المقدسة في الهند، ومقصدا لملايين الحجاج والوافدين الذين قدموا من جميع أنحاء البلاد للاستحمام في النهر المقدس[32].

وعموما فإن أهداف الهنود وخاصة أتباع الهندوسية من الحج هو الوفاء بالنذور وإرضاء الإله، أو لطلب المساعدة من أجل الزواج أو المال، وبعد أن يفرغوا من الطقوس يسجل الكاهن إسم الحاج.

5.4 - الحج في الديانة اليهودية والنصرانية قبل الإسلام:

1.5.4- السياحة الدينية عند اليهود: توجد عند اليهود ثلاث أوقات تجمع فيها الاحتفالات مع الحج، وهي مناسبة الأسفار الخمسة للنبي موسى عليه السلام، وهي عيد الفصح اليهودي في ذكرى الخروج من مصر، وعيد الحصاد احتفالا بإعطائهم القانون على جبل سيناء، وعيد المظلة واحتفال بنهاية السنة، وقد فرض على الذكور المقيمين بالقدس الحج والاحتفال بتلك المناسبات الثلاثة[33]، حيث كان على كل يهودي ذكر بالغ زيارة بيت المقدس مرة كل أسبوع تبدأ من يوم الجمعة[34].

وقبل سنة سبعين ميلادية كان اليهود يحجون إلى بيت المقدس، وبعد تخريب الهيكل أصبحوا يحجون إلى مناطق أخرى خارج فلسطين[35]، مثل العراق الذي توجد به الكثير من المزارات اليهودية كضريح حزقيال (ذي الكفل)، ومزار الضرحة لأنبياء اليهود الثلاثة (دانيال وحنين وعزير)، ومعبد التوراة في منطقة العشار في البصرة، وهذه المزارات تقصدها الطائفة اليهودية من مختلف مناطق العالم[36].

2.5.4- السياحة الدينية عند المسيحيين: لم تظهر فكرة الحج عند أتباع الديانة المسيحية إلا في القرن الثاني ميلادي، وكان في البداية إلى بيت المقدس، ومع منتصف القرن الرابع ميلادي أصبح يوجد ما لا يقل عن تسعة وعشرين مزارا يقصدها المسيحيون، وأهم المناطق التي يحجون إليها هي الأراضي المقدسة في فلسطين(*) وفي روما وفي مناطق مختلفة من أوربا وآسيا، وأُقيمت على طول طرق رحلاتهم أماكن للخدمات التي يحتاج إليها الزوار والحجاج، وقد تعددت أسباب شهرة هذه المزارات، فهناك ما لها علاقة بالسيد المسيح، ومنها ما توجد بها قبور لرجال دين مسيحيين، أو مناطق وقعت بها حوادث مسيحية هامة، خاصة في ظل الاضطهادات التي تعرض لها المسيحيون في الكثير من الأحيان وفي مناطق عديدة، كما أن أماكن الحج عند المسيحيين هي عبارة عن مزارات أكثر منها أماكن للحج كما في الإسلام، ولا يوجد أيضا إتفاق بين الطوائف المسيحية حول الأماكن التي تجب زيارتها وتُشد الرحال إليها(37).

5 - السياحة الدينية عند المسلمين: سياحة دينية أم سياحة إسلامية حلال؟

من بين أنماط السياحة التي فرضت نفسها في الكثير من الدول الإسلامية ما تعرف بالسياحة الإسلامية أو السياحة الحلال، وعند ذكر لفظ السياحة الإسلامية أو الحلال يتبادر مباشرة إلى أذهان الكثير منا ما يعرف بالسياحة الدينية، وهذا المفهوم قد يكون غير صائب، لأن السياحة الدينية القائمة على زيارة الأماكن المقدسة - مهما كانت طبيعة الديانة والمعتقد وقدسية المكان والوجهة - تعود إلى العصور القديمة، وقد وُجدت عند أغلب شعوب الحضارات القديمة، أي قبل ظهور الإسلام، وبعضها لازالت مستمرة إلى يومنا هذا.

وعند المسلمين لا يمكن أن نسميها سياحة دينية، والأجدر أن نسميها سياحة إسلامية أو سياحة حلال كما هو شائع، لأن السياحة الدينية عموما ليست حلالا بالضرورة، لأنها موجودة عند مختلف الشعوب، على اختلاف أديانهم ومعتقداتهم كالمسيحية واليهودية والبوذية والهندوسية وغيرها، وبالتالي فالسياحة الحلال مرتبطة بالمسلمين بالدرجة الأولى، والمقصود بها السياحة التي لا تتعارض مكوناتها مع أحكام الشريعة الإسلامية، وليس شرطا أن تكون مرتبطة بالعبادات وأداء المناسك كالحج والعمرة، أو زيارة بيت المقدس(**)، لأنه لا يمكن أن نطلق اسم سائح على من قصد الحج والعمرة.

وعندما يسافر المسلم إلى بلد غير إسلامي لا يمكن أيضا القول أن سياحته ليست حلالا، أو أن سفره لهذه البلدان منافي لتعاليم الإسلام وضوابطه، لأن الذي يحرم السياحة هو الممارسات والسلوكيات المنافية للشرع الإسلامي، وليست الوجهة في حد ذاتها، فقد تكون الوجهة السياحية بلد إسلامي لكن السائح يرتاد الأماكن التي بها محرمات، كالملاهي والحانات وأماكن الاختلاط وغيرها، وقد يتناول الأغذية والمشروبات المحرمة، ففي هذه الحالة فإن سياحته ارتبطت بانتهاك المحرمات، بالرغم من أنه في بلد إسلامي، والعكس فقد يسافر السائح إلى بلد غير إسلامي ويبتعد عن كل ما هو حرام سواء في الشرب أو الأكل وعن النظر إلى المحرمات، وبالتالي فسياحته شرعية.

ومنه فالسياحة الإسلامية الحلال هي كل سياحة مهما كان نوعها أو طبيعتها أو هدفها لا تُرتكب فيها ممارسات وسلوكيات منافية للإسلام، ويتم فيها الالتزام بالقيم الإسلامية.

وجاءت معظم التعريفات المتعلقة بالسياحة الإسلامية الحلال بحصر مدلولها في نطاق تجنب المحرمات واتقاء الشبهات، أو تضفي عليه مواصفات السياحة الدينية المحضة، مما يضيق نطاق السياحة الحلال ويحصرها في فئة معينة متمثلة في المتدينين، والواقع أن لمصطلح الحلال مدلولا أوسع، إذ يعبر

عن نمط حياة يتجاوز حدود المأكل والمشرب، ليرتقي بالإنسان إلى مستوى الالتزام في السلوكيات ورؤى تعبر عن القيم الإنسانية[38].

وتعرف السياحة الإسلامية الحلال في السنوات الأخيرة نموا وتزايدا سريعا لأنها تناسب الملتزمين، ذلك أن بعض الفنادق والمنتجعات السياحية في الكثير من الدول الإسلامية أصبحت تحرص على عدم تقديم أي برامج أو وجبات وأطعمة أو أنشطة منافية للشريعة الإسلامية[39].

واستطاعت السياحة الإسلامية أن تمتد إلى عدة بلدان بعد أن كانت محصورة في دول الخليج العربي وماليزيا، وحققت فيها نجاحات، حيث أصبحت الفنادق والهياكل السياحية تتبنى نظام الخدمات الحلال، ومن أهم الدول التي تطورت فيها السياحة الحلال هي تركيا وماليزيا والبوسنة والهرسك وسنغافورة وسيريلانكا وسويسرا وجنوب إفريقيا وأستراليا والهند وإنجلترا والفلبين وتايلاند ودبي وإندونيسيا، وتمكنت هذه الدول بفضل سياسة التنويع السياحي من استقطاب أعداد كبيرة ومتزايدة من السياح المسلمين الذين يبحثون عن المتعة في حدود أحكام الشريعة الإسلامية[40].

وكما ذكرنا آنفا فإن السياحة الإسلامية الحلال مرتبطة بالفرد المسلم بالدرجة الأولى، ويمكن أن تستهدف أيضا الأشخاص غير المسلمين على الصعيد العالمي، لاعتبارات عديدة مثل التسعير العادل والسلام والأمن والبيئة الودية للأسرة والنظافة، وغيرها من الأمور المحفزة، والتي تعتبر عامل جذب واستقطاب للسياح[41]، وقد تحمل رسالة ثقافية ودينية، فالتواصل والاحتكاك الذي يحصل بين المجتمعات هو من بين سبل التعرف على الإسلام والمجتمعات الإسلامية، فهو بهذا من سبل الدعوة، وذلك بمراعاة الضوابط الشرعية في السياحة وعند الترويج لها.

وعموما فإن السياحة الإسلامية ليست ضربا من السياحة الدينية كما يعتقد البعض، بل هي سياحة يتم خلالها الابتعاد عن المحرمات وتجنب المسلمين كل ما يمكن أن يعرضهم لمخالفة الشرع.

1.5- مقومات تحقيق سياحة إسلامية: حتى تكون هناك سياحية إسلامية حقيقية يجب التقيد بما يلي:

- توفير بيئة مريحة للأسرة المسلمة لأن السفر غالبا ما يكون في الإطار العائلي، وتقديم خدمات للسياح المسلمين تتناسب مع متطلباتهم واحتياجاتهم، دون التعرض إلى أي موقف محرج أو يتعارض مع مبادئهم وقناعاتهم، وأن تكون الخدمات السياحية والمنتجات المقدمة غير متعارضة مع الشريعة الإسلامية، فلا يمكن أن نسمي سياحة إسلامية تلك التي تروج لأنشطة سياحية تقوم على العري والرقص والاختلاط المحرم، وبيع الخمور والسماح بشربها وغيرها من المحرمات، لذلك يجب منع هذه الأمور، وعلى المسلم الابتعاد عن أماكنها لما فيها من خطر على الدين والأخلاق[42].
- توفير الأطعمة والوجبات الحلال، والمشروبات غير المحرمة في الشريعة الإسلامية، لأن هذا أهم عنصر قد يؤرق السائح المسلم، خاصة إذا سافر لدولة غير إسلامية، حيث يصعب عليه الحصول على أطعمة حلال، وخاصة اللحوم، فإما أن يكون لحم خنزير أو يكون لحم الأنعام لكن لم تتوفر فيه شروط الذبح الصحيحة وفق القواعد الإسلامية، كالطهارة والبسملة والذبح وليس الصعق وغيره، كما هو معمول به في أغلب الدول غير الإسلامية.
- توفير أماكن للوضوء والطهارة وتجهيزها، إضافة إلى توفير وتخصيص أماكن وقاعات للصلاة، باعتبارها ثاني ركن من أركان الإسلام، حتى يشعر السائح بالطمأنينة ويتمكن من إقامة فرائضه في أوقاتها[43].
- الجولات السياحية يجب أن يتوافق محتواها وبرامجها مع المبادئ الإسلامية[44]، كما يجب منع الترويج لسفر قصد تعظيم بقعة معينة كمسجد أو زاوية أو مزار وغيرها، إلا للمساجد الثلاثة التي أمر بها النبي

محمد ﷺ، وهي المسجد الحرام والمسجد النبوي والمسجد الأقصى[45]، إلا إذا كان طابع الزيارة بحث علمي أو أثري وغيرها من الأسباب غير العقائدية، إضافة إلى تجنب الترويج لزيارة أماكن المعذبين التي وقع فيها خسف أو مسخ أو هلاك لبعض الأمم السابقة والبائدة، بسبب كفرهم بالله عز وجل.

خاتمة:

من خلال ما تم ذكره نفهم بأن السياحة الدينية موجودة منذ القديم حتى ولو لم تكن معروفة بمفهومها الحالي، وهي تختلف من منطقة إلى أخرى حسب طبيعة المعتقد ونوعه، وبالرغم من أن هذه المزارات كانت مقصودة ونشطة في العصور القديمة إلا أن أغلبها زالت بزوال المعتقدات القديمة، وبقيت آثار الكثير منها، وهذه الآثار يمكن توظيفها حاليا في السياحة، لكن ليس بهدف ديني تعبدي وعقائدي، بل من أجل التعريف بالتراث التاريخي الديني لمختلف الدول والمناطق، مع العلم أن بعض الطقوس والمعتقدات التي كانت سائدة في العصور القديمة لا زالت موجودة عند بعض الشعوب حتى يومنا هذا، أما عند المسلمين فأصبحت تعرف بالسياحة الإسلامية أو السياحة الحلال، وهي السياحة التي لا تتعارض مكوناتها مع أحكام الشريعة الإسلامية.

ولتطوير السياحة الإسلامية الحلال يجب تكثيف الجهود من طرف جميع الأطراف الفاعلة لتجسيد هذا النمط السياحي وتطبيقه على أرض الواقع، بتوفير الدعائم السياسية لهذا النشاط، حتى تكون بديلا عن السياحة التقليدية، ووسيلة لحماية أفراد المجتمع من الممارسات اللاأخلاقية والسلوكيات المنافية للشريعة، لأن الممارسات الشائعة في السياحة التقليدية لا تتوافق لا مع الشريعة ولا مع طبيعة المجتمعات العربية والإسلامية. ويتميز هذا الموضوع بالحساسية وصعوبة التطبيق لذا فإن تحدياته كبيرة وتتطلب جرأة وإرادة سياسية قوية، وما زاد من صعوبته تعدد أبعاد هذا النمط السياحي وتشابك وتداخل مضامينه وكذا مسؤولياته لأنه مرتبط بالسياسة والاقتصاد والمجتمع والدين والأخلاق.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

- أحمد عبد الغفور عطار، الديانات والعقائد في مختلف العصور، مكتبة المهتدين، مكة، ج 1، 1981.
- الطاهر ذراع، الديانات القديمة في شبه الجزيرة العربية، عين الباي، قسنطينة، الجزائر، 2008.
- إيرمان أدولف، ديانة مصر القديمة، ترجمة عبد المنعم أبو بكر ومحمد أنور شكري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997.
- بلبالي عبد الرحيم، الاستثمار في السياحة الإسلامية بالجزائر الواقع والمأمول، Journal of Management Organizations and Strategy، المجلد 2، عدد 1، 2020.
- بوزنر جورج وآخرون، معجم الحضارة المصرية القديمة، ترجمة أمين سلامة، ط 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996.
- الحبيب ثابتي والجيلالي بن عبو، ترقية منتجات السياحة الحلال في الجزائر بين الفرص الاستثمارية والمحاذير الشرعية، المجلة العالمية للتسويق الإسلامي، المجلد 2، العدد 1، الهيئة العالمية للتسويق الإسلامي، المملكة المتحدة، 2013.
- حسن الرزاز، السياحة الدينية في مصر، مؤسسة دار الشعب، القاهرة، 1999.
- حسن محسن، السياحة الدينية في العراق الواقع والمأمول (دراسة وصفية)، مركز البيان للدراسات والتخطيط، بغداد، 2018.
- خزعل الماجدي، المعتقدات الإغريقية، دار الشروق، الأردن، 2004.
- خديجة عرقوب، مقومات نجاح السياحة الحلال في ماليزيا، مجلة البشائر الاقتصادية، المجلد 4، عدد 1، 2018.
- خوجلي مصطفى محمد، السياحة الدينية، كلية التربية للبنات، المدينة المنورة.

- داوود سليمان صلاح وعبود كاظم عبد الستار، أثر المراقد الدينية على نمو السياحة الدينية (مدينة بغداد نموذجا)، مجلة العميد، مجلد 6، عدد 22، بغداد، 2017.
- ديورانت ول وايريل، قصة الحضارة الهند وجيرانها، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، مجلد 1، ج 3.
- رجب عبد الحميد الأثرم، دراسات في تاريخ الإغريق وعلاقته بالوطن العربي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا، 1996.
- سعد عبود سمار، الديانة الوثنية عند العرب قبل الإسلام في كتب الحديث الشريف، مجلة أبحاث ميسان، مجلد 05، عدد 10، 2009.
- سعاد عون الله، واقع تنمية السياحة الإسلامية في الدول الأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي، مجلة العلوم الإدارية والمالية، المجلد 06، عدد 02 ،2022.
- شافية شارن، حضارة مصر الفرعونية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009.
- عصمت نصار، الفكر الديني عند اليونان، ط 2، دار الهداية، القاهرة، 2005.
- عبد الهادي مصطفى عبد الهادي شلايل، السياحة الدينية في الضفة الغربية وقطاع غزة دراسة في جغرافية السياحة، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية، غزة، 2014.
- مصطفاوي الطيب وبدروني عيسى، السياحة الحلال الصناعة التي تنمو بسرعة، تجارب ناجحة، مجلة شعاع للدراسات الاقتصادية، المجلد 3، عدد 1، 2019.
- نور الدين عبد الحليم، الديانة المصرية القديمة المعبودات، الأقصى للطباعة والتجارة والتوريدات، القاهرة، ج1، 2014.

الهوامش:

[1]- مصطفى محمد خوجلي، السياحة الدينية، كلية التربية للبنات، المدينة المنورة، ص 02.
[2]- محسن حسن، السياحة الدينية في العراق الواقع والمأمول (دراسة وصفية)، مركز البيان للدراسات والتخطيط، بغداد، 2018، ص 07.
[3]- حسن الرزاز، السياحة الدينية في مصر، مؤسسة دار الشعب، القاهرة، 1999، ص 15.
[4]- صلاح داوود سليمان وعبد الستار عبود كاظم، أثر المراقد الدينية على نمو السياحة الدينية (مدينة بغداد نموذجا)، مجلة العميد، مجلد 6، عدد 22، بغداد، 2017، ص 151.
[5]- مصطفى محمد خوجلي، المرجع السابق، ص 01 -02.
[6]- صلاح داوود سليمان وعبد الستار عبود كاظم، أثر المراقد الدينية على نمو السياحة الدينية، ص 152.
[7]- مصطفى محمد خوجلي، المرجع السابق، ص 02.
[8]- محسن حسن، المرجع السابق، ص 10.
[9]- مصطفى محمد خوجلي، المرجع السابق، ص 01.
[10]- نفسه، ص 03.
[11]- عبد الحليم نور الدين، الديانة المصرية القديمة المعبودات، الأقصى للطباعة والتجارة والتوريدات، القاهرة، ج1، 2014، ص 102.
[12]- أدولف إيرمان، ديانة مصر القديمة، ترجمة عبد المنعم أبو بكر ومحمد أنور شكري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997، ص 48-49.
[13]- جورج بوزنر وآخرون، معجم الحضارة المصرية القديمة، ترجمة أمين سلامة، ط 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996، ص 72.
[14]- عبد الحليم نورالدين، المرجع السابق، ص 104- 106.
[15]- مصطفى محمد خوجلي، المرجع السابق، ص 03.
[16]- شافية شارن، حضارة مصر الفرعونية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزاير، 2009، ص 95- 96.
[17]- حسن الرزاز، المرجع السابق، ص 15- 16.
[18]- الطاهر ذراع، الديانات القديمة في شبه الجزيرة العربية، عين الباي، قسنطينة، الجزائر، 2008، ص 50.
[19]- الطاهر ذراع، المرجع السابق، ص 52- 54.
[20]- أحمد عبد الغفور عطار، الديانات والعقائد في مختلف العصور، مكتبة المهتدين، مكة، ج 1، 1981، ص 68.
[21]- الطاهر ذراع، المرجع السابق، ص 56- 57.

[22]- الطاهر ذراع، المرجع السابق، ص 58- 59.
[23]- الطاهر ذراع، المرجع السابق، ص 60
[24]- سعد عبود سمار، الديانة الوثنية عند العرب قبل الإسلام في كتب الحديث الشريف، مجلة أبحاث ميسان، مجلد 05، عدد 10، 2009، ص 92.
[25]- مصطفى محمد خوجلي، المرجع السابق، ص 02-03.
[26]- قامت الديانة الإغريقية في العصور التاريخية على تعدد الآلهة التي انقسمت إلى مجموعتين حسب أهميتها ومميزاتها، وهي آلهة الأولمب وعددها ثلاثة عشر، والآلهة الأخرى، وتعيش آلهة الأولمب فوق جبل الأولمبيوس تحت حكم رب الأرباب زيوس (رجب عبد الحميد الأثرم، دراسات في تاريخ الإغريق وعلاقته بالوطن العربي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا، 1996، ص 88).
[27]- عصمت نصار، الفكر الديني عند اليونان، ط 2، دار الهداية، القاهرة، 2005، ص 64.
[28]- خزعل الماجدي، المعتقدات الإغريقية، دار الشروق، الأردن، 2004، ص 340-341.
[29]- مصطفى محمد خوجلي، المرجع السابق، ص 02-03.
[30]- محمد إسماعيل الندوي، الهند القديمة حضاراتها ودياناتها، دار الشعب، القاهرة، 1970، ص ص 284-288.
[31]- نفسه، ص 291.
[32]- ول وايريل ديورانت، قصة الحضارة الهند وجيرانها، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، مجلد 1، ج 3، ص 226-227.
[33]- مصطفى محمد خوجلي، المرجع السابق، ص 04-05.
[34]- الطاهر ذراع، المرجع السابق، ص 93.
[35]- مصطفى محمد خوجلي، المرجع السابق، ص 05.
[36]- محسن حسن، المرجع السابق، ص 09-10.
* فلسطين هي من المناطق الهامة التي تشتهر بأهميتها الدينية نظرا للمواقع الدينية اتي تحتويها، وأصبحت مقصدا للمسيحيين من أجل أداء شعائرهم وطقوسهم الدينية، فالرغبة في زيارة الأماكن المقدسة كانت ولا تزال قائمة لأعداد متزايدة من السياح، ولا شك أن تدفق السياح سنويا إلى فلسطين المحتلة يفسره رغبة المسيحيين الوافدين من العديد من دول العالم في زيارة الأماكن ذات الأهمية الدينية في القدس وبيت لحم والناصرة. (عبد الهادي مصطفى عبد الهادي شلايل، السياحة الدينية في الضفة الغربية وقطاع غزة دراسة في جغرافية السياحة، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية، غزة، 2014، ص 01)
[37]- مصطفى محمد خوجلي، المرجع السابق، ص 05-06.
** بالرغم من القيود المفروضة على السياح والحجاج العرب والمسلمين فإن المزارات ادينية الإسلامية تعد محور إهتمام المسلمين في مختلف بقاع الأرض، وقد تقلصت أعداد الوافدين المسلمين إلى الأراضي الفلسطينية بشكل ملحوظ، خاصة بعد وقوع الضفة الغربية وقطاع غزة تحت الاحتلال الصهيوني. (عبد الهادي مصطفى عبد الهادي شلايل، المرجع السابق، ص 01)
[38]- ثابتي الحبيب وبن عبو الجيلالي، ترقية منتجات السياحة الحلال في الجزائر بين الفرص الاستثمارية والمحاذير الشرعية، المجلة العالمية للتسويق الإسلامي، المجلد 2، العدد 1، الهيئة العالمية للتسويق الإسلامي، المملكة المتحدة، 2013، ص04.
[39]- مصطفاوي الطيب وبدروني عيسى، السياحة الحلال الصناعة التي تنمو بسرعة، تجارب ناجحة، مجلة شعاع للدراسات الاقتصادية، المجلد 3، عدد 1، 2019، ص 27.
[40]- ثابتي الحبيب وبن عبو الجيلالي، المرجع السابق، ص06.
[41]- بلبالي عبد الرحيم، الاستثمار في السياحة الإسلامية بالجزائر الواقع والمأمول، Journal of Management Organizations and Strategy، المجلد 2، عدد 1، 2020، ص64.
[42]- عون الله سعاد، واقع تنمية السياحة الإسلامية في الدول الأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي، مجلة العلوم الإدارية والمالية، المجلد 06، عدد 02 ،2022، ص178.
[43]- عرقوب خديجة، مقومات نجاح السياحة الحلال في ماليزيا، مجلة البشائر الاقتصادية، المجلد 4، عدد 1، 2018، ص 73-74.
[44]- بلبالي عبد الرحيم، المرجع السابق، ص66.
[45]- عون الله سعاد، المرجع السابق، ص178.

مجلة الإحياء، المجلد 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 177-194
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

إشكالية اجتماع وصفي الأخذ والإعطاء في زكاة الفطر
دراسة فقهية مقارنة

The problem of a descriptive meeting of giving and receiving In zakat al-fitr Comparative jurisprudence study

د/ محمد روابحية
Mohamed ROUABHIA
جامعة الجزائر 1
m.rouabhia@univ-alger.dz

تاريخ الإرسال: 2022/11/04 تاريخ القبول: 2023/01/22

الملخص:
هذه الورقة البحثية تناولت إشكالا فقهيا يتعلق بزكاة الفطر، وهو حكم اجتماع وصف الأخذ والإعطاء في زكاة الفطر، وتبيّن من خلاله أن الفقهاء في ذلك على فريقين، مجيز ومانع، فمن أجازه وهم جمهور الفقهاء لا يمتنع عندهم أن يكون الشخص الواحد آخذا لزكاة الفطر، ومعطيا لها في الوقت نفسه، وخالفهم في ذلك آخرون، فجعلوا ذلك ممتنعا لاعتبارات مختلفة، والأظهر من القولين هو ما ذهب إليه الجمهور.
الكلمات المفتاحية: زكاة؛ الآخذ؛ المعطي؛ الفقير؛ الغني.

Abstract:
This research paper dealt with a jurisprudential problem related to zakat al-fitr، which is the rule of the meeting of the description of taking and giving in zakat al-fitr, and it was found through it that the jurists in this regard are of two groups, permissible and prohibitive. It has at the same time, and others disagreed with them in that, so they made it impossible for different considerations, and the clearer of the two sayings is what the public went to.
Keywords: Alms; taker; giver; poor; rich.

المقدّمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلّم وبارك على سيّدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد، فإن زكاة الفِطْر من محاسن الشريعة الإسلامية التي تُفاخر بها هذه الأمة؛ لأن نفعها يعود على المُعطي المزكّي، والفرد الآخذ، والمجتمع كلّه.

فأما على الآخذ فظاهر من جهة ترفّقه بها وإصلاح شأنه منها، وأما على المُعطي فهي صدقة من جملة الصدقات، يبتغي بها المرء زكاة نفسه وماله، قال الله جلّ وعلا: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: 103]، وأما على المجتمع كلّه فهي تقوّي الصِّلة بين أفراد المجتمع، وتُحكِم الرابطة بين الفقير والغنيّ، وهذه المعاني وإن كانت مجتمعة في زكاة المال غير أنّها تتأكّد في صدقة الفطر؛ لأن يوم

الفطر يوم فرحة عامة للمسلمين، فناسب أن يكون هذا السُّرور للناس جميعا كما هم مسلمون جميعا، ويوم العيد لهم جميعا، فلا يختص به أحد أو طائفة من الناس دون غيرهم.

ولمّا كان لهذه الصدقة وعاءٌ تجب فيه ومعه، واشتهر بين الناس أنها تجب للفقير، لا سيّما في المجتمعات التي يكثر فيها الفقر، يتوجّه إشكال يحسُن الجواب عليه، وهو: هل يصح أن تكون صدقة الفطر واجبة على الفقير، وواجبة له في الوقت نفسه؟ وإن كان كذلك، فهل هذا الذي عليه العمل بين المسلمين، أم أنه من المغفول عنه؟

وسنحاول في هذا البحث بمشيئة الله تعالى الإجابة عن هذا التساؤل، بعرض رأي فقهائنا من مختلف المذاهب في ذلك، وما يستند إليه كل رأي.

وقد اقتضت طبيعة هذا البحث أن يكون في أربعة مطالب، أوّلها في بيان من تجب عليه، وثانيها في بيان من تجب له، وثالثها في العلاقة بين الآخِذ والمُعطي، وآخِرُها في المقارنة بين اتجاهات الفقهاء في العلاقة بين الآخذ والمعطي، والله المعين على تيسيرها وإتمامها.

المطلب الأول: في بيان من تجب عليه زكاة الفطر.

وللفقهاء في ذلك مذاهب واتجاهات تفصيلها وبيانها على النحو التالي:

القول الأول: أن زكاة الفطر يُشترط لها اليسار والغنى، ولا تجب إلا على الغنيّ، وهو الذي يملك النصاب الذي تجب معه زكاة المال، ولا تجب على من يبلغ درجة الغنى من الفقراء والمساكين، وهو مذهب الحنفية[1]، ومال إليه ابن العربي المالكي في عارضة الأحوذي[2]، وابن رشد الحفيد[3].

وقال العبدري: (ولا يحفظ هذا عن أحد غير أبي حنيفة)[4].

القول الثاني: أن زكاة الفطر لا يُشترط لها ملك النصاب الذي تجب معه زكاة المال، وهو مذهب جمهور الفقهاء.

وهل ذلك معتبر بما يكون فوق ما يحتاجه لنفسه ومن تلزمه مُؤنته من مسكن ودابة وثياب؟ جمهور الفقهاء على اعتباره خلافا المالكية.

جاء في مواهب الجليل: (وعُلم من هذا أن المذهب لا يعتبر ما قالته الحنفية من أنها لا تجب إلا على من يملك نصابا خارجا عن مسكنه وأثاثه، بل تجب على من له دار محتاج إليها أو عبد محتاج إليه، أي: لخدمته أو كتب محتاج إليها أن يبيع ذلك لأداء زكاة الفطر، فتأمّله)[5].

وفي معونة أولي النهى: (ومحل وجوب الإخراج على جميع من تقدم إذا (فضل عن قوته، و) عن قوت (من تلزمه مؤنته يوم العيد وليلته بعد حاجتهما) اي: حاجة المخرج وحاجة من تلزمه مؤنته (لمسكن وخادم ودابة وثياب بذلة ونحوه) كالفراش واللحاف والمخدة)[6].

وفي العزيز، للرافعي: (فالمعسر لا زكاة عليه، وكل من لم يفضل عن قوته، وقوت من في نفقته ليلة العيد ويومه ما يخرجه في الفطرة فهو معسر، ومن فضل عنه ما يخرجه في الفطرة من أي جنس كان من المال فهو موسر، ولم يصرح الشافعي ﷺ وأكثر الأصحاب في ضبط اليسار والإعسار إلا بهذا القدر، وزاد الإمام فاعتبر في اليسار أن يكون قدر الصاع فاضلا عن مسكنه، وعبده الذي يحتاج إليه في خدمته)[7].

ثم اختلف هؤلاء أيضا على مذاهب:

المذهب الأول: من أطلق الوجوب، بحيث لا يشترط لوجوبها عندهم اليَسار، بل تجب على كل من مَلَك يوم الفطر فاضلا عن قُوته وقُوت عياله وإن كان فقيرا لا يجد فوق ما يؤدّيه، وهذا ضابط اليسار والغنى

عندهم[8]، ولا يتعلق ببلوغ النصاب، وهو مذهب المالكية[9]، والشافعية[10]، والحنابلة[11]، وبه قال إسحاق بن راهويه، وأبو ثور، وابن حزم[12].

المذهب الثاني: من لم يشترط النصاب، وقيّد الوجوب بقيد، واختلف في تحديده على أقوال، كلّها في مذهب مالك.

فقيل: يخرج زكاة الفطر من لا تلحقه في إخراجها مضرة من فساد معاشه، أو جوعه، أو جوع عياله، فعلى هذا فلو فَضل له من قوته صاع أو أكثر وكان إذا أخرجها يلحقه الإجحاف في معاشه لا يجب عليه إخراجها، وهو قول في مذهب مالك[13].

وهذا القول صرّح به القاضي عبد الوهاب، والباجي، وجعله كقول الشافعي، وكأنّهما فهِما أن هذا القيد مخصّص بالضرورة، ولم يوافقا عليه.

وقيل: الحدّ الذي تجب وتسقط به من حال اليسر والفقر، أن من كانت تحِلّ له سقطت عنه، وهو قول ابن الماجشون، ورواية في مذهب مالك[14]، واختارها ابن العربي[15].

جاء في كتاب ابن الموّاز: (قيل له إن كانت له عشرة دراهم فأخرج زكاة الفطر أيأخذ منها، قال: أيخرج ويأخذ؟ لا، إذا كان هكذا فلا يأخذ، قيل: إذا كانت له عشرة دراهم فلا يأخذ منها، قال: ليس هذا حد معلوم).

وفي العتبية أن هذه الرواية رجع عنها مالك للرواية المشهورة المتقدّمة[16]، وجعل ابن بطال هذه الرواية كمذهب الحنفية![17].

وقيل: إنما تجب إذا كان عنده قوت شهر أو نصفه مثلاً[18].

وقد لخّص الإمام ابن بشير هذا الخلاف بطريقة أخرى فقال:

(وهل تجب على الفقير أم لا؟ لا خلاف في المذهب أنا لا نشترط في الخطاب بها ملك النصاب؛ لأنها طهرة للأبدان وإرفاق بجزء يسير لا يشترط في وجوب الإرفاق به ملك النصاب، وهل تجب على الفقير إذا وجد زائداً على قوت يومه؟ قولان:

المشهور: وجوبها، وأنه إن قدر على السلف تسلَّف أيضًا، وهذا لأنّ المفهوم من قوله ﷺ: «أغنُوهم في هذا اليوم» اشتراك الكل في مقدار القوت.

والثاني: أنها لا تجب على من هذه حالته، لأنه لا يحتمل حال المواساة، ومن كان فقيرًا إلى هذا المقدار فابتداؤه بإغناء نفسه آكد عليه.

وإذا قلنا بهذا القول فما المُراعى في حاله؟ قولان:

أحدهما: أن كل من تحلُّ له صدقة الفطر لا يجب عليه إخراجها، إذ لا فائدة في أن يأخذها ثم يخرجها.

والثاني: أن من يجُحف به في معيشته وحاله فلا يجب عليه إخراجها.

ولعلَّ هذين القولين يرجعان إلى معنى واحد)[19].

أدلة المذاهب والأقوال:

وسنعرض أوّلا أدلّة الحنفية القائلين باشتراط الغنى المعتبر بالنصاب، وأدلة الجمهور الذين لا يشترطون ذلك، ثم نعرض أدلة من رأى تحديد الوجوب بمحددات أخرى.

أدلة القول الأول: (اشتراط الغنى المعتبر بالنصاب).

1- عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذا ﷺ على اليمن، قال: «ادعُهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأنّي رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلِمهم أنّ الله قد افترض عليهم خمس

صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلِمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم، تُؤخذ من أغنيائهم وتُردّ على فقرائهم»[20].

وعن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «ليس فيما دون خمس أوَاق صدقة، وليس فيما دون خمس ذَوْد صدقة، وليس فيما دون خمس أوسُق صدقة»[21]. والأوقية أربعون درهما.

وجه الدلالة: أنه جعل حد الغنى مائتي درهم، فوجب اعتبارها دون غيرها، وجعل الناس صنفين، صنفا يُؤخذ منهم، هو الغنيّ، وصنفا يُردّ عليهم، هو الفقير، فلم يجز أن يجعل الفقير مأخوذا منه كما لم يجز أن يُجعل الغنيّ مردودا عليه[22]، ولا أن يثبت صنفا ثالثا يَعطون ويَأخذون[23].

ونوقش من وجهين:

أ- أنه محمول على زكاة الأموال[24].

ب- أن النبي ﷺ قصد به تنزيه الفقراء، فلم يجُز أن يُعدَل به عما قُصد له[25].

2- عن جابر ﷺ قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ ببيضةٍ من ذهب أصابها من بعض المعادن، فقال: يا رسول الله، خذ هذه منّي صدقة، فوالله ما أصبحتُ أملِك غيرَها! فأعرَض عنه، ثم أتاه من شِقِّه الأيمن فقال مثل ذلك، فأعرَض عنه، ثم أتاه من شِقِّه الأيسر، فقال له مثل ذلك فأعرَض عنه، ثم قال له الرابعة، فقال: هاتِها مُغضَبا، فحذفه بها حَذْفةً لو أصابه لشَجّه، ثم قال: «يأتي أحدُكم بماله لا يملِك غيرَه فيتصدّق به، ثم يقعُد بعد ذلك يتكفّف الناس، إنما الصدقة عن ظَهر غِنى، خُذ الذي لك لا حاجة لنا به». فأخذ الرجل ماله فذهب [26].

وفي رواية لأبي هريرة ﷺ مرفوعا: «خيرُ الصدقة ما كان عن ظهر غِنى، وابدأ بمن تعُول»[27].

وجه الدلالة من وجهين[28]:

أ- أن الصدقة في قوله ﷺ «إنما الصدقة» معرّفة بالألف واللام، فهي تتناول الجنس، فلا صدقة إلا وهي داخلة في اللفظ، فانتفى بذلك وجوب الصدقة على الفقير.

ب- أنّ النبيّ ﷺ بيّن في هذا الخبر المعنى الذي من أجله لم تُقبل صدقته، وهو أنه يحتاج بعدَها إلى الناس، وهذه العلة موجودة في صدقة الفطر، فنفت وجوبها.

وقوله: «خير الصدقة» يدل على ذلك أيضا؛ لأن الصدقة لو وجبت على الفقير كانت صدقة النافلة من الغني خيرا منها، وهذا لا يجوز؛ لأن قوله: «إن أحدكم يتصدّق بجميع ماله ثم يقعد يتكفف الناس»؛ إنكار لهذا الفعل، وعند المخالف هذا واجب[29].

ونوقش بأنه محمول على زكاة المال[30].

3- عن ابن عمر ﷺ، قال: فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر، وقال: «أغنُوهم في هذا اليوم»[31].

وجه الدلالة: أنه دلّ على أن زكاة الفطر وجبت لإغناء الفقير، والإغناء من غير الغنيّ لا يكون[32]، فهو خطاب للأغنياء، ولو وجبت على الفقراء لقال: وليغن بعضهم بعضا[33].

4- أنّ صدقة الفطر لما كانت فرضًا مُبتدَأ لا لسبب من جهة العبد، وجب أن لا تلزم إلا الغنيّ، قياسًا على زكاة المال، وفارقت النذر من قبل أن وجوبه تعلّق بقوله، ليس بمبتدأٍ من قِبل الله تعالى[34].

5- أن الفقير محلّ الصَّرف إليه، فلا يجب عليه الأداء؛ كالذي لا يملك إلا قوت يومه وهذا؛ لأن الشرع لا يَرِد بما لا يفيد، فلو قلنا بأنه يأخذ من غيره ويؤدّي عن نفسه كان اشتغالا بما لا يفيد[35].

أدلة القول الثاني: (عدم اشتراط الغنى المعتبر بالنصاب)

1- عن ابن عمر ﷺ قال: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر، صاعا من تمر أو صاعا من شعير، على العبد والحر، والذكر والأنثى، والصغير والكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة»[36].

وجه الدلالة أن النبي ﷺ أطلق، ولم يفرّق بين أن يكون واجدا للنصاب أو غير واجد[37].

ونوقش بأن الشرط الذي تعلق به الوجوب غير مذكور بإجماع؛ لأن المعتبر عند الحنفية الغنى، والمعتبر عند الجمهور الفاضل عن كفايته مقدار ما يخرجه، وإذا تعلق الوجوب بصفة مذكورة أجمعوا عليها لم يجز الرجوع إلى ظاهره[38].

وهذا الإطلاق في الأحاديث مقيّد بأحاديث وردت تفيد التقييد بالغنى، وهو مصروف إلى المعنى الشرعي والعرفي له، وهو من يملك نصابا، منها قوله ﷺ: «لا صدقة إلا عن ظهر غنى»[39].

ويجاب عنه بأن اعتبار الفاضل عن كفايته وإن لم يذكر إلا أنه مستفاد من القواعد العامة بأن الوجوب لا يكون إلا بعد حصوله كفايته، وكفاية من تلزمه مؤونته، ومن الإطلاق في هذه النصوص والمقيّدة أيضا بيوم الفطر[40].

2- عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث، وطعمة للمساكين، فمن أدّاها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة، ومن أدّاها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات»[41].

وجه الدلالة أنّ وجوبها لما ثبت مطهَرة للصائم، فمعنى المطهَرة لا يختلف بالغنى والفقر[42].

وقد يناقش بأنه مطهَرة خاصة بالغني، كما أن زكاة المال مطهَرة أيضا، وهي خاصة بالغنيّ.

3- عن ابن عمر ﷺ، قال: فرض رسول الله ﷺزكاة الفطر، وقال: «أغنُوهم في هذا اليوم»[43].

وجه الدلالة منه أن المخاطب غنيٌّ بقوت يومه، ولم يفرّق بين أن يكون المأمور غنيا أو فقيرا[44]، فصاحب الشرع أمر بإغناء السُؤّال في يوم العيد، ومن لم يكن عنده فضل عن قوت يوم العيد هو أحق بإغناء نفسه، أما إن فضل عنده فضل فيلزمه الإخراج، وإن لم يملك نصابا، لأنه قد حصل له غناء هذا اليوم، فاحتمل ماله المواساة[45].

وقال الشوكاني: (وظاهر الأحاديث الواردة بأن زكاة الفطر طُهرة للصائم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين، وما ورد من الأمر بإغناء الفقراء في هذا اليوم، يدلاّن على أن المعتبر وجود قوت هذا اليوم، فمن وجده ووجد زيادة عليه أخرجها عن الفطرة، ومن لم يجد إلا قوت اليوم فلا فطرة عليه)[46].

4- أنه واجد لما يتصدّق به فضلا عن حاجته فيلزمه الأداء كالموسِر وهذا؛ لأن صدقة الفطر تشبه الكفارة دون الزكاة حتى لا يعتبر فيها الحول، وفي الكفارة يعتبر تيسير الأداء دون الغنى، فكذلك في زكاة الفطر[47].

5- أنها لو تعلّقت بالغِنى لما تحدّدت، ولَكَثُرت بكثرته كسائر الزكوات، ولما لم يكن كذلك كانت كالكفارة[48].

6- أنه حق مال لا يزيد بزيادة المال، فلا يعتبر وجوب النصاب فيه كالكفارة، وكجزاء الصيد وفدية الأذى[49].

ونوقش بأن القطع في السرقة لا يزيد بزيادة المال، ولا يجب إلا في نصاب مقدّر[50].

وقد يجاب عنه بأن القطع في السرقة سببه أخذ مال الغير من حِرز، وليس وجود المال نفسه.

ورُدّ بأن الكفارة تجب بمعنى من جهة المكلّف، فلا تقف على الغنى كالنذر، والفطرة تجب بإيجاب الله تعالى ابتداء، ويعتبر فيها الملك، ولا تقف على الفقر، كالزكاة[51].

وأما ما استدلّ جمهور الفقهاء من إطلاق الحكم في الإيجاب على كل من وجد فاضلا يومها عن قوته وقوت عياله، فهي نفسها الأدلة الدالة على عدم اشتراط النصاب أو الغنى، يضاف إليها ما ورد من خصوص الأدلة الدالّة على عمومها في الفقير.

وهو ما ورد عن ابن أبي صُعير أن النبي ﷺ قال: «أدّوا صاعا من بر أو قمح على كل اثنين، صغيرٍ أو كبيرٍ، حُرٍّ أو عبدٍ، ذكرٍ أو أنثى، غنيّ أو فقير، أما غنيُّكم فيزكّيه الله تعالى، وأما فقيرُكم، فيردّ الله تعالى عليه أكثر مما أعطاه»[52].

قال الخطّابي: (فيه بيان أنها تلزم الفقير إذا وجد ما يؤدّيه، ألا تراه يقول وأما فقيركم فيرد الله عليه أكثر مما أعطاه؛ فقد أوجب عليه أن يؤدّيها عن نفسه مع إجازته له أن يأخذ صدقة غيره)[53].

ونوقش بأنه محمول على ما كان في الابتداء ثم انتسخ بقوله ﷺ: «إنما الصدقة ما كانت عن ظهر غِنى» أو هو محمول على الندب بدلالة قوله في آخره «أما غنيُّكم فيزكّيه الله، وأما فقيرُكم فيُعطيه الله أفضل مما أعطى»[54]، ومعناه أن الفقير إذا تبرّع بها ابتغاء لمرضاة الله تعالى، فإن الله يجازيه في الدنيا بأن يردّ عليه أكثر مما أعطاه، وفي الآخرة بالثواب الجزيل[55]، ولما جعل الأداء زكاة للغني ووعد الفقير بالمضاعفة، ولو كانا متساويين في الوجوب كانت زكاة لهما[56].

وأما من قيّد الوجوب وحدّده بما لا تلحَق المزكّي فيه مضرة في إخراجها من فساد معاشه، أو جوعه، أو جوع عياله، فدليله ومستنده في ذلك أنه إذا لحقه ضرر فذلك يُحوِجه إخراجها إلى الطلب، وهو مناقض لوجوبها؛ لأن الغرض به الاستغناء عن الطلب[57].

وأما من قيّد الوجوب وحدّده بمن لا يحل له أخذها، فدليله ومستنده في ذلك قول النبي ﷺ: «أغنُوهم في هذا اليوم» ومفهومه أنها مواساة ممن هو غنيّ لمن هو يتكفف[58].

وأما من قيّد الوجوب وحدّده بمن ملك قوت شهر أو نصفه مثلاً فهو استحسان بتقدير ما لا يلحق المُخرِج معه ضرر ومشقّة وحرج، فهو لا يختلف عما تقدّم من الأقوال إلا من جهة التقدير والتحديد.

المطلب الثاني: في بيان من تجب له زكاة الفطر.

اختلف الفقهاء في مصرف زكاة الفطر، فمنهم من جعلها كمصرف زكاة المال في الجملة، وبه قال جمهور الفقهاء من الحنفية[59]، والشافعية[60]، والحنابلة[61]، ومنهم من خصّها بالفقير والمسكين، وبه قال المالكية[62]، واختاره ابن تيمية من الحنابلة[63].

فاتفق الفقهاءُ كلّهم على أن الفقير والمسكين من مصارف الزكاة وإن اختلفوا فيما سواهما، ثم اختلفوا في حد وضابط هذا الفقير أو المسكين الذي يأخذها.

القول الأول: أن الفقير أو المسكين هو نفسه الفقير في زكاة المال، ولكنه مقيّد بالذي لم يملك نصابا تجب فيه زكاة المال، وبه قال الحنفية[64].

جاء في بدائع الصنائع: (وأما الغنى الذي يحرم به أخذ الصدقة وقبولها فهو الذي تجب به صدقة الفطر والأضحية، وهو أن يملك من الأموال التي لا تجب فيها الزكاة ما يفضل عن حاجته وتبلغ قيمة الفاضل مائتي درهم من الثياب والفرش والدور والحوانيت والدواب والخدم زيادة على ما يحتاج إليه كل ذلك للابتذال والاستعمال لا للتجارة والإسامة، فإذا فضل من ذلك ما يبلغ قيمته مائتي درهم وجب عليه صدقة الفطر والأضحية وحرُم عليه أخذ الصدقة)[65].

القول الثاني: أن الفقير أو المسكين[66] من تحِلّ له زكاة المال، وهو الذي يجد ما لا يكفيه مطلقا، وإن كان ممن يجب عليه زكاة الفطر، وهو مذهب الشافعية[67]، والحنابلة[68]، والمالكية في المشهور[69].

قال سحنون، لابن القاسم: (أرأيتَ من تحل له زكاة الفطر أيؤديها في قول مالك؟ قال: نعم. قلتُ (سحنون): فالرجل يكون محتاجا أيكون عليه صدقة الفطر؟ قال: قال لي مالك: إن وجد فيؤدّ)[70].

وقال الشافعي: (ولا بأس أن يؤدي زكاة الفطر ويأخذها إذا كان محتاجا)[71].

وقال أبو داود السجستاني: (سمعت أحمد سئل عن الفقير عليه زكاة الفطر؟ قال: إذا كان عنده قوت يومه فما فضل عنه ليؤدي)[72].

القول الثالث: أن الفقير الذي تحلّ له زكاة الفطر الذي لم يأخذ منها في يومه ذلك، وهو من عدِم قوت يومه، وهو رواية في مذهب مالك[73].

قال ابن بشير: (وقد اختلف في صفة من يحلُّ له أخذها على قولين: أحدهما: أنه من يحلُّ له أخذ الزكاة، والثاني: أنه الفقير الذي لم يأخذ منها في يومه ذلك. وعلى القول الأول يجوز أن يعطى أكثر من صدقة إنسان واحد، وعلى القول الثاني لا يجوز أن يأخذ أكثر من ذلك)[74].

فأما ذهب إليه الحنفية بتقييدهم الفقير أو المسكين الذي لم يملك نصابا تجب فيه زكاة المال، فمستندهم فيه أن الناس إما أغنياء أو فقراء، ومن لم يكن غنيّا فهو فقير، والغني تجب عليه، والفقير تجب عليه، وقد تقدّمت حججهم في اشتراط الغنى المعتبر بالنصاب لمن تجب عليه، وهي نفسها دليلهم على اشتراط الفقر المعتبر بما دون النصاب لمن تجب له.

وأما ما ذهب إليه جمهور الفقهاء بتقييد الفقير أو المسكين بالذي تحِلّ له زكاة المال مطلقا، وإن كان ممن يجب عليه زكاة الفطر، فمستندهم في ذلك إطلاق النصوص الدالة على صرفها للفقراء من غير تقييد، وقد تقدم ذكرها.

وقال ابن رشد الجدّ: (ووجهه أنه مسكين، فجاز أن يأخذ صدقة الفطر قياسا على سائر المساكين وإن كان هو ممن دفعها؛ وإذا جاز دفعها إليه، فهو أولى من غيره بما تبيّن من فضله؛ إذ دفع الزكاة مع مسكنته وحاجته، قال الله عز وجل: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: 9]، فهذا وجه استحسان قول مالك لذلك)[75].

وأما ما ذهب إليه المالكية في رواية بتقييدهم الفقير بالذي لم يأخذ منها في يومه ذلك، وهو من عدِم قوت يومه، فمستندهم فيه ظاهر قوله ﷺ: «أغنُوهم في هذا اليوم»، فكان القصد: غناهم ذلك اليوم، والقصد بما سواها من الزكوات ما يغنيه عما يحتاج من النفقة والكسوة في المستقبل[76].

فكأنّ الفقير على هذا الرأي يختلف عن الفقير في زكاة المال لهذا المعنى.

والمحصّل من هذا كلّه أن الفقير ممن تجب له زكاة الفطر باتفاق المذاهب، غير أن هذا الفقير في مذهب جمهور الفقهاء هو ذاته الفقير في زكاة المال، وإن كان ممن تجب عليه أيضا.

وخالف في ذلك الحنفية فقالوا إن الفقير الذي تجب له زكاة الفطر هو ذاته الفقير في زكاة المال، لكنه الذي لم يبلغ ما لديه من المال نصابا تجب معه الزكاة.

وخالف هؤلاء جميعا المالكيةُ في رواية فجعلوا الفقير في زكاة الفطر مختلفا عن الفقير في زكاة المال، وأن الفقير فيها فقط من عَدِم قوت يوم الفطر، ولم يأخذ منها في ذلك اليوم، حتى يغتني الناس جميعا في ذلك اليوم، ويُحالَ الفقراء عن المسألة.

المطلب الثالث: العلاقة بين الآخِذ والمُعطي في زكاة الفطر

مما تقدّم بيانه وشرحه في المبحثين السابقين يتبيّن أن العلاقة بين آخذ الزكاة ومُعطيها تتمثل في اتّجاهين اثنين:

الاتجاه الأول: وهو من يرى أن من تجب عليه زكاة الفطر لا تجب له؛ لأنها تجب للمواساة، ومن وجبت له هو أهلٌ لأن يُواسَى، وليس ممن يُواسِي، فالعلاقة على هذا الرأي بين الآخِذ والمُعطي علاقة عكسية، ويمثّل هذا الاتّجاه المذهب الحنفي، والمالكي في غير المشهور على اختلاف في تحديده.

وهؤلاء يرون التنافي بين إيجاب الزكاة على المكلّف وجوبها لها في آن واحد،

جاء في الأصل: (قلت: أرأيت الرجل يكون محتاجا تحل له الصدقة، هل يجبّ عليه صدقة الفطر وعلى عياله؟ قال: لا)[77].

(وسئل مالك: عمن دفع زكاة الفطر، أيدفع إليه منها؟ فأنكر ذلك وقال: كيف تدفع إلى من دفع؟ لا أرى ذلك، ثم رجع عنها بعد ذلك، فقال في نعم: إني لأستحب ذلك - إذا كان محتاجا)[78].

ولهذا كان هذا التنافي من جملة أدلتهم على نفي إيجابها على غير الغني المالك للنصاب.

قال السرخسي (483هـ): (الفقير محل الصرف إليه فلا يجب عليه الأداء، كالذي لا يملك إلا قوت يومه وهذا؛ لأن الشرع لا يرد بما لا يفيد، فلو قلنا بأنه يأخذ من غيره ويؤدي عن نفسه كان اشتغالا بما لا يفيد)[79].

الاتجّاه الثاني: وهو من يرى أن من تجب عليه زكاة الفطر قد تجب له وقد لا تجب؛ لأنها قد تجب على الفقير كما تجب له، فلا علاقة على هذا الرأي بين الآخذ والمعطي، ويمثّل هذا الاتّجاه جمهور الفقهاء من الشافعية، والحنابلة، والمالكية في مشهور المذهب.

(قال سحنون: أرأيت من تحل له زكاة الفطر أيؤديها في قول مالك؟ قال: نعم. قلت (سحنون): فالرجل يكون محتاجا أيكون عليه صدقة الفطر؟ قال: قال لي مالك: إن وجد فيؤدّ)[80].

وقال الشافعي: (ولا بأس أن يؤدي زكاة الفطر ويأخذها إذا كان محتاجا)[81].

وهؤلاء لا يرون تناقضا ولا تنافيا بين أن يجتمع في المكلّف الوصفان، فإذا وَجد فاضلا عن يوم وليلته وجبت عليه زكاة الفطر؛ لتحقق سبب الوجوب فيه، بحيث يؤدّيها إلى غيره من الفقراء والمساكين، ويجوز له أخذ الزكاة بوصف الفقر أيضا.

المطلب الرابع: المقارنة بين اتجاهات الفقهاء في العلاقة بين الآخذ والمعطي.

تبيّن مما تقدّم عرضه في العلاقة بين الآخذ والمعطي في زكاة الفطر، أن ثمة اتجاهين في ذلك ينبنيان على اجتماع وصف الأخذ والإعطاء في الشخص الواحد أم لا، فمنهم من قَبِله، ومنهم من ردّه واعتبره منافيا.

فمن اعتبر هذا الاجتماع من المنافاة أشكل عنده أن تجب الزكاة على من وجد صاعا فقط فاضلا عن قوته وقوت عياله؛ إذ إخراج من هذا حاله زكاة الفطر وإيجابه عليه حرج ظاهر، ولأجل هذا لما اقتصر هؤلاء على هذا القدر من التنافي، جعلوا الحدّ الفاصل بين من تجب له ومن تجب عليه ألاّ يكون في إخراجها وإيجابها عليه ما يوقعه في الضرر والمشقة والعَنَت، وعليه فقد تجب الفطرة عند هؤلاء على فقير إذا وجد فاضلا عن قوته وقوت عياله ولم يكن في إلزامه بها ضِيق وحرج من غير تقدير معيّن لذلك، وقد لا تجب على هذا الفقير إذا كان في إلزامه بها ضِيق وحرج.

فوجه التنافي عند هؤلاء فقط في هذا الوجه وهو إيجابها على فقير يبلغ به الفقر مبلغ الضِّيق والمشقّة في إخراجها.

ووسّع آخرون هذه المنافاة في إيجابها على من يجوز له أخذها، وحصروا التنافي في هذا الوجه، ولذلك كان الفقير الذي يجوز له أخذها عندهم لا تجب عليه.

ومن هؤلاء من جعل هذا الضابط هو الحدّ الفاصل بين من تجب له أو تجب عليه، ومنهم (الحنفية) جعل ضابطا آخر هو ملك النصاب المعتبر في وجوب زكاة المال، وهو الفاصل أيضا بين الغنيّ والفقير.

ولم تكن -عند جمهور الفقهاء- هذه المنافاة معتبرة أو لم تكن في حيّز التنافي أن تجب زكاة الفطر على من يجوز له أخذها، ولو كان في إيجابه وإلزامه بها حرج وضِيق، وذلك لأنّ المعوّل عليه ومحطّ النظر عندهم هو حال الفقراء جميعا في ذلك اليوم تحديدا، فلما كان هذا الجانب من النظر هو المغلّب، لم يراع هؤلاء ما يقتضيه طرد هذا المذهب.

وأصل المسألة عائد إلى الخلاف في حمل النصوص الدالة على وجوب زكاة الفطر على ظاهرها، فاقتضى ذلك إيجابها على كل من مَلَك صاعا فاضلا عن قوته، أو إلى استصحاب النصوص الدالة على أن اعتبار الغنى في الصدقة، وتقييد تلك الظواهر بها.

فمن أجرى تلك الظواهر وأبقاها على ذلك (وهم جمهور الفقهاء) أوجب الزكاة على كل فقير مطلقا وإن أوقعه ذلك في الضِّيق بعد إخراج ذلك الصاع؛ إذ القصد من مشروعية هذه الزكاة استواء الناس في مقدار القوت في هذا اليوم، وهو المفهوم من ظاهر حديث: «أغنُوهم في هذا اليوم»[82]، فكان القصد: غناهم ذلك اليوم، والقصد بما سواها من الزكوات ما يغنيه عما يحتاج من النفقة والكسوة في المستقبل، فلذلك اختلفت زكاة المال عن زكاة الفطر[83]، فكأنهم يرون زكاة الفطر خارجة عن أصل أخذ الفقير من الغنيّ، مع ما أفاده ظاهر حديث ابن أبي صعير ﷺ في جواز أخذها من الفقير.

فهذه هي الاعتبارات المغلّبة في النظر عند جمهور الفقهاء.

وأما الحنفية، فقد أجروا زكاة الفطر على أصلهم في زكاة المال، حيث تجب على الغنيّ للفقير، والأصل في الفقير الأخذ، والأصل في الغنيّ الإعطاء، كما تفيده نصوص كثيرة في هذا الباب، وكان الحدّ الفاصل عند هؤلاء هو النصاب المعتبر في زكاة المال، وقوّى ذلك عندهم من لحظ التنافي الحاصل في طرد قول المخالف، بإيجابه الزكاة على من يجوز له أخذها.

وتوسّط المالكية في أحد القولين لدفع هذا التنافي فجعلوا من تحِلُّ له صدقة الفطر لا يجب عليه إخراجها؛ إذ لا فائدة في أن يأخذها ثم يخرجها[84].

ولم يكن هذا الموضع محل إشكال عندهم في قول آخر، فقصروا الواجب على من لا يجد مشقة وضررا بإخراجها؛ لأن من هذا حاله لا يحتمل حال المواساة، ومن كان فقيرًا إلى هذا المقدار فابتداؤه بإغناء نفسه آكد عليه[85].

والذي يظهر - والعلم عند الله تعالى- أن منطلق النظر في هذه المسألة مع استنطاق معاني النصوص في هذا الباب في إجراء زكاة الفطر على زكاة المال، واستصحاب ما يجب فيها.

فإن قلنا إن القصد في زكاة الفطر هو ذاته في زكاة المال كما يقوله الحنفية فهذا القول أسلم وأبعد عن الإشكالات، ولكن ظواهر النصوص الواردة في هذا الباب لا تساعده، وهو يستند إلى استصحاب ما ورد في زكاة المال، وتقييد تلك الظواهر بها.

وإن قلنا إن القصد في زكاة الفطر مختلف عنه في زكاة المال على ما تقدّم بيانه وإيضاحه، وهو الذي تقتضيه ظواهر النصوص الواردة في زكاة الفطر تحديدا، وتقوّيه أيضا بعض النصوص كحديث ابن عمر وابن أبي صُعير وإن اختُلف في ثبوتها مع كونها زكاة وطُهرة للأنفس والأبدان = فتقييد هذا القول بعدها بألاّ يكون على مُخرِجها ضيق أو بأن لا يكون ممن حلّت له فيه ضعف؛ لأن هذه المعاني أقوى وأرجح من هذه الاعتبارات وإن كان صحيحة في نفسها، وهو الذي يظهر رُجحانه وقُربه، وإن كان في الرأي المخالف قوّةٌ كما هو ظاهر.

وعليه فالذي يجب التنبّه له أن من يأخذ زكاة الفطر من الناس اليوم فليس ذلك بمُسقِط عنه الزكاة، بل يجب عليه أن يُخرجها أيضا، وقد يغفُل كثير من الناس عن هذا فيتوهّم أن الزكاة ما دامت تحلّ له فليست فرضا عليه، وليس الأمر كذلك عند جمهور الفقهاء على ما بيّناه وشرحناه، والله تعالى أعلم، وهو الموفّق لا ربّ سِواه.

نتائج البحث:

مجمل ما يمكن تسجيله من نتائج في هذه الدراسة ما يلي:

1- أن الحنفية مخالفون لجمهور الفقهاء باعتبار الغنى المقدّر بالنصاب لوجوب زكاة الفطر، بينما جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة لا يشترطون امتلاك النصاب.

2- أن ذلك معتبر عندهم جميعا بما يكون فوق ما يحتاجه لنفسه ومن تلزمه مؤنته من مسكن ونحوه، خلافا المالكية الذي لا يعتبرون ذلك.

3- أن الفقهاء مختلفون أيضا في اجتماع وصف الأخذ والإعطاء في زكاة الفطر، فمنهم من أجازه وهم جمهور الفقهاء، ومنهم من منعه وهم الحنفية، ورواية عند المالكية.

4- أن من منع الجمع بين وصف الأخذ والإعطاء في زكاة الفطر، منهم من كان سبب المنع عنده أن زكاة الفطر عنده كزكاة المال، تجب على الغني الذي يملك النصاب للفقير الذي لا يملكه، وهم الحنفية، فكان المنع نتيجة لأصلهم هذا، ومنهم من كان سبب المنع عنده هو اعتبار هذا الاجتماع من قبيل التنافي الذي يجب دفعه، وهو قول المالكية في رواية.

5- أن الذي ترجّح للباحث هو مذهب جمهور الفقهاء الذي يجوّز اجتماع الوصفين في زكاة الفطر، والواجب تذكير الناس بهذا الحكم، لئلا يغفلوا فيتوهّموا أن الأخذ من زكاة الفطر يبيح تركها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلّم على سيدنا محمد وآله وسلم.

قائمة المصادر والمراجع

- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان= صحيح ابن حبان، لمحمد بن حبان، أبو حاتم، البُستي (ت354هـ)، ترتيب: علي بن بلبان الفارسي (ت739 هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ.
- أحكام القرآن، أحمد بن علي أبو بكر الجصاص ت370هـ، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العرب، بيروت، 1405 هـ
- الأحكام الوسطى، عبد الحق بن عبد الرحمن الأزدي، الأشبيلي، المعروف بابن الخراط (ت581 هـ)، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة الرشد، الرياض، 1416هـ.
- الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي ت 683هـ، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1356 هـ
- اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية، لابن عبد الهادي (ت744هـ)، تحقيق: سامي جاد الله، دار عطاءات العلم، الرياض، ط3، 1440هـ.
- الإرشاد إلى سبيل الرشاد، محمد بن أحمد بن أبي موسى الشريف الهاشمي (ت428هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة.
- الإشراف على نكت مسائل الخلاف، عبد الوهاب بن علي بن نصر أبو محمد البغدادي ت 422هـ، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط1، 1420هـ.
- الأصل (المعروف بالمبسوط)، لأبي عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت189هـ)، تحقيق: محمَّد بوينوكالن، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1433هـ.
- الأم، محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي ت 204هـ، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، 1410هـ.
- الإنصاف إلى معرفة الراجح من الخلاف، لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: عبد الله التركي، دار عالم الكتب، الرياض، ط2، 1426هـ - 2005م.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري ت970هـ، دار الكتاب الإسلامي، ط2، بدون تاريخ.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد ت595هـ، دار الحديث، القاهرة، بدون طبعة، 1425هـ.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي ت587هـ، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ.
- البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لعمر بن علي المعروف بابن الملقن (ت 804هـ)، تحقيق: مصطفى أبو الغيظ وآخرين، دار هجر للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1425هـ.
- البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني اليمني الشافعي ت558هـ، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، ط1، 1421 هـ.
- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي ت520هـ، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1408هـ.
- التبصرة، أبو الحسن علي بن محمد اللخمي ت478هـ، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، منشورات وزارة الأوقاف القطرية.
- التجريد، أحمد بن محمد أبو الحسين القدوري (ت428 هـ)، تحقيق: محمد أحمد سراج، علي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة، ط2، 1427هـ.
- تحفة المحتاج في شرح المنهاج مع حواشي الشرواني والعبادي، أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي (974هـ)، روجعت وصححت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى لمصطفى محمد، بدون طبعة، 1357هـ.

- التفريع، عبيد الله بن الحسين بن الحسن بن الجلاب البصري (ت 378هـ)، تحقيق: حسين الدهماني، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408هـ.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي (ت463هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرين، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.
- التنبيه على مبادئ التوجيه، إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير التنوخي المهدوي (ت بعد 536هـ)، تحقيق: محمد بلحسان، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 1428هـ.
- تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، محمد بن أحمد بن عبد الهادي ت744هـ، تحقيق: سامي جاد الله وعبد العزيز الخباني، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1428هـ.
- التهذيب في فقه الإمام الشافعي، الحسين بن مسعود البغوي (ت510هـ)، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ.
- التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب، خليل بن إسحاق أبو المودّة الجندي ت767هـ، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
- الجامع لمسائل المدونة، وشرحها وذكر نظائرها وأمثالها، محمد بن عبد الله بن يونس أبو بكر الصقلي (ت 451هـ)، تحقيق: مجموعة من الباحثين في رسائل جامعية، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى.
- الجوهرة النيرة، أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزَّبِيدِيّ اليمني الحنفي (ت800هـ)، المطبعة الخيرية، ط1، 1322هـ
- حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، أحمد بن محمد الطحطاوي (ت 1231هـ)، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ.
- الحاوي الكبير، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي (ت450هـ)، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ-1999 م.
- حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، لأبي بكر محمد بن أحمد الشاشي (ت507هـ)، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، مكتبة نزار الباز، ط2، 1418هـ.
- الدر المختار مع رد المحتار على الدُّر المختار (حاشية ابن عابدين)، لابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين (ت1252هـ)، دار الفكر، بيروت، ط2، 1412هـ.
- الذخيرة، أحمد بن إدريس أبو العباس شهاب الدين القرافي (ت 684هـ)، تحقيق: محمد حجي وغيره، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م.
- روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، عبد العزيز بن إبراهيم المعروف بابن بزيزة (ت673 هـ)، تحقيق: عبد اللطيف زكاغ، دار ابن حزم، ط1، 1431هـ.
- سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد ماجه القزويني، ت273هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.
- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود الأزدي السِّجِسْتاني (ت275هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا.
- سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني (ت 385هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ.
- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي ت458هـ، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ.

- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني (ت 1250هـ)، دار ابن حزم، ط1.
- الشامل في فقه الإمام مالك، بهرام بن عبد الله الدميري (ت 805هـ)، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، المكتبة التوفيقية.
- شرح ابن بطال على البخاري، علي بن خلف بن عبد الملك أبو الحسن الشهير بابن بطال (ت 449هـ)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 1423هـ.
- شرح الخِرَشي على مختصر خليل المسمَّى: فتح الجليل على مختصر خليل، لمحمد بن عبدالله الخرشي المالكي، متوفى 1101هـ، مع حاشية العدوي، دار الفكر، بيروت.
- شرح الزركشي على متن الخرقي، لشمس الدين أبو عبد الله الزركشي، دراسة وتحقيق: عبد الملك بن دهيش، مكتبة النهضة الحديثة، الأولى، 1412هـ - 1991م.
- شرح مختصر الطحاوي، أحمد بن علي أبو بكر الجصاص الرازي (ت 370هـ)، تحقيق: سائد بكداش وجماعة آخرون، دار البشائر الإسلامية، ط1، 1431هـ.
- صحيح ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري ت311هـ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت.
- طرح التثريب في شرح التقريب، عبد الرحيم بن الحسين أبو الفضل زين الدين العراقي ت806هـ، وأكمله ابنه: أحمد أبو زرعة، ت826هـ، دار إحياء التراث العربي.
- عارضة الأحوذي شرح صحيح الترمذي، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري (ت 543هـ)، دار الكتب العلمية.
- العزيز شرح الوجيز، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني (ت656هـ)، تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ.
- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس (ت616 هـ)، تحقيق: حميد لحمر، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1423هـ.
- العلل الواردة في الأحاديث النبوية، لعلي بن عمر الدارقطني. تحقيق: محفوظ الرحمن، دار طيبة، الرياض، ط1، 1405هـ.
- الفروع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لمحمد بن مفلح المقدسي، (ت 763هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الأولى 1424هـ.
- القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري (ت 543هـ)، تحقيق: الدكتور محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م.
- الكافي في فقه أهل المدينة، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي (ت463هـ)، تحقيق: محمد ولد ماديك، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط2، 1400هـ.
- كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس البهوتي، (ت1051هـ)، تحقيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، المملكة العربية السعودية.
- كفاية النبيه في شرح التنبيه، أحمد بن محمد بن علي، نجم الدين، المعروف بابن الرفعة ت710هـ، تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، ط1، 2009م.
- المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت 483هـ)، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، 1414هـ.
- المجموع، شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت676هـ)، دار الفكر
- المحرَّر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لعبدالسلام بن عبدالله بن تيمية الحراني، ت652هـ، مكتبة المعارفن

الرياض، ط2 1404هـ -1984م.
- المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري (ت456هـ)، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- المحيط البرهاني في الفقه النعماني، محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مَازَةَ ت616هـ، تحقيق: عبد الكريم الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ.
- المدونة الكبرى، لسحنون عبدالسلام بن سعيد التنوخي، ت240هـ، دار الكتب العلمية، الأولى، 1415هـ - 1994م.
- المُذهب في ضبط مسائل المذهب، محمد بن راشد القفصي (ت736هـ)، تحقيق محمد الهادي أبو الأجفان، دار ابن حزم، بيروت، ط1.
- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن سلطان محمد، نور الدين الملا الهروي القاري (ت 1014هـ)، دار الفكر، بيروت، ط1، 1422هـ.
- مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، أبو داود السِجستاني (ت 275هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله، مكتبة ابن تيمية، مصر، ط1، 1420هـ
- المستدرك على الصحيحين، لأبي عبدالله محمد بن عبدالله المعروف بالحاكم النيسابوري، ت405هـ، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.
- مسند أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي وغيرهما، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1420هـ.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، = صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري (ت261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، = صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري (ت261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الحميري اليماني الصنعاني ت211هـ، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403هـ.
- معالم السنن لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي، (ت388هـ)، المطبعة العلمية، حلب، ط1، 1351هـ.
- معونة أولي النهى شرح المنتهى، محمد بن أحمد الفُتوحي الشهير: بابن النجار (ت972هـ)، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله دهيش.
- المعونة على مذهب عالم المدينة، للقاضي عبدالوهاب بن علي بن نصر المالكي، ت422هـ، تحقيق: محمد حسن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 1418هـ.
- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت620هـ)، تحقيق: عبد الله التركي، عبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض.
- المقدمات الممهدات لبناء ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات، والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي ت 520هـ، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408هـ.
- الممتع في شرح المقنع، زين الدين المُنَجَّى بن عثمان التنوخي الحنبلي (ت٦٩٥ هـ)، تحقيق: عبد الملك بن دهيش، ط3، 1424هـ، مكتبة الأسدي، مكة المكرمة.
- المنتقى شرح الموطا، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ت474هـ)، مطبعة السعادة ، بجوار محافظة مصر، ط1، 1332هـ.
- المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت476هـ)، دار الكتب العلمية.
- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب الرُّعيني المالكي (ت954هـ)، دار الفكر، ط3، 1412هـ.

- نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، محمود بن أحمد بدر الدين العيني (ت 855هـ)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1429هـ.
- نصب الراية لأحاديث الهداية، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي (ت 762هـ)، تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط1، 1418هـ.
- نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين (ت478هـ)، تحقيق: عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، جدة.
- الهداية على مذهب أحمد، محفوظ بن أحمد، أبو الخطاب الكلوذاني (ت 510هـ)، تحقيق: عبد اللطيف هميم، ماهر الفحل، مؤسسة غراس، ط1، 1425هـ.
- الهداية في شرح البداية، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (ت 593هـ)، تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الهوامش:

(1) ينظر: مختصر الطحاوي، مع شرحه للجصاص (354/2)، المبسوط (102/3)، مختصر القدوري، مع شرحه الجوهرة النيرة (132/1)، بدائع الصنائع (69/2)، الهداية (113/1)، المحيط البرهاني (410/2)، الاختيار لتعليل المختار (123/1)، كنز الدقائق مع شرحه البحر الرائق (270/2).

(2) قال في عارضة الأحوذي (144/3): (والمسألة له (أبو حنيفة) قوية؛ فإن الفقير لا زكاة عليه ولا أمر النبي ﷺ بأخذها منه، وإنما أمر بإعطائها له، وحديث ثعلبة لا يعارض الأحاديث الصحاح ولا الأصول القوية، وقد قال «لا صدقة إلا عن ظهر غنى وابدأ بمن تعول» وإذا لم يكن هذا غنيا فلا تلزمه الصدقة). وسيأتي له رأي آخر في كتابه القبس، وقد يُجمع بينهما بأن وفاقه لأبي حنيفة في سقوطها عن الفقير فقط مع مخالفته له في تقييد الغنى بالنصاب.

(3) قال في بداية المجتهد (41/2): (وليس من شرط هذه الزكاة الغنى عند أكثرهم ولا نصاب، بل أن تكون فضلا عن قوته وقوت عياله. وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا تجب على من تجوز له الصدقة؛ لأنه لا يجتمع أن تجوز له وأن تجب عليه، **وذلك بيّن**). ويقال في توجيه اختياره ما قيل في اختيار ابن العربي.

(4) ينظر: المجموع (113/6).

(5) مواهب الجليل (366/2).

(6) معونة أولي النهى (273/3).

(7) العزيز (158/3). وانظر: نهاية المحتاج (115/3).

(8) عبّر بعض الفقهاء باشتراط اليسار، وحدّوه بما فضل عن قوت ذلك اليوم وليلته، جاء في عقد الجواهر (241/1): (وهي: الإسلام، الحرية، واليسار، فلا زكاة على كافر ولا رقيق ولا معسر، وهو الذي لا يفضل له عن قوت يومه صاع....)، وفي الكافي، لابن عبد البر (321/1): (ومن طلع له الفجر من يوم الفطر وليس له بعد قوت عياله ما يؤدي به زكاة الفطر **فهو معسِر** ولا زكاة عليه، فإن أيسر بها بعد لم تجب عليه. **وقد قيل: إنها تجب على الغني والفقير، ومعناه عندنا إذا قدر عليها الفقير كما وصفنا**). ونفاه آخرون من الفقهاء، ولا تنافي بين التعبيرين؛ إذ المثبت هو اليسار المقدّر بهذا القدر، وعلى هذا لا يخفى ما في التعبير باليسار من تجوّز، والمنفيّ هو اليسار الذي يبلغ النصاب الذي تجب معه زكاة المال كما يقول الحنفية، وفي نهاية المطلب (401/3): (أما اليسار الذي اعتبره الأئمة في الفطرة، فليس معناه ملك النصاب الزكاتي، خلافاً لأبي حنيفة، ثم الذي ذكره الأئمة في تفسير اليسار، أنهم قالوا: إذا فضل عن قوت المرء وقوت من يقوته صاعٌ، أخرجه...).

(9) ينظر: التفريع (164/1)، الكافي (321/1)، المقدمات (334/1)، بداية المجتهد (41/2)، مختصر ابن الحاجب، مع التوضيح (366/2)، الذخيرة (160/3)، القوانين الفقهية (ص:75)، الشامل (191/1)، مواهب الجليل (366/2)، شرح الخرشي مع حاشية العدوي (233/2).

(10) ينظر: الحاوي (372/3)، المهذب (301/1)، حلية العلماء (101/3)، نهاية المطلب (401/3)، البيان (352/3)، التهذيب (120/3)، العزيز (158/3)، المجموع (111/6)، كفاية النبيه (7/6)، تحفة المحتاج (312/3).

(11) ينظر: الإرشاد (ص:141)، الهداية، للكلوذاني (ص:142)، المغني (308/4)، المحرر (226/1)، الممتع (750/1)، الفروع (211/4)، الإنصاف (84/7)، معونة أولي النهى (274/3).

(12) ينظر: المحلى (264/4)، البيان (352/3)، المغني (308/4)، المجموع (113/6).

(13) ينظر: المعونة (433/1)، المنتقى (186/2)، التبصرة (1109/3)، البيان والتحصيل (483/2)، عقد الجواهر (241/1)، روضة المستبين (487/1)، القوانين الفقهية (ص:75)، التوضيح (366/2)، الشامل (191/1)، مواهب الجليل (366/2)، حاشية العدوي على شرح الخرشي (228/2).

(14) ينظر: التبصرة (1109/3)، المقدمات (334/1)، عقد الجواهر (241/1)، روضة المستبين (487/1)، القوانين الفقهية (ص:75)، التوضيح (366/2)، الشامل (191/1)، مواهب الجليل (366/2).

(15) قال في القبس (476/1): (وأما اعتبار النصاب فيها فهو مذهب أبي حنيفة، وذلك ساقط لأن النبي ﷺ ذكر فرضها مطلقا، وأخَذَها من كل أحد، ولو اعتُبر فيها النصاب لوجبت فيه كسائر الصدقات. فإن قيل فما تجدون فيها؟ قلنا: هي مسألة اجتهادية ليس فيها نص ولا لها نظير، فمن بقي عنده بعد أدائها قوت يومه فليخرجها إن قدر من قبله، وإن لم يقدر فليس وراء ذلك أصل يرجع إليه، ولا دليل يعوّل عليه، بيد أني تعلقت بذلك بنكتة، وذلك أن النبي ﷺ قال: (من سأل وله ما يغنيه جاءت مسألته خدوشا في وجهه يوم القيامة، قيل: وما يغنيه؟ قال: أوقية)، **فيشبه أن يقال: كل من تحِلّ له المسألة فلا يُخرِجها، ومن حرُمت عليه يُخرِجها**).

(16) ينظر: البيان والتحصيل (482/2).

(17) ينظر: شرح ابن بطال على البخاري (561/3)، التبصرة (1109/3)، المقدمات (334/1)، القبس (476/1)، عقد الجواهر (241/1)، روضة المستبين (487/1)، القوانين الفقهية (ص:75)، التوضيح (366/2)، الشامل (191/1)، مواهب الجليل (366/2).

(18) ينظر: الجامع لمسائل المدونة (340/4)، الشامل (191/1)، مواهب الجليل (366/2).

(19) التنبيه على مبادئ التوجيه (934/2)، وتبعه في ذلك ابن راشد القفصي في كتابه المُذهب في ضبط مسائل المذهب (476/1).

(20) أخرجه البخاري في صحيحه (1395)، ومسلم في صحيحه (31).

(21) أخرجه البخاري في صحيحه (1405)، ومسلم في صحيحه (979).

(22) ينظر: الحاوي (372/3).

(23) ينظر: أحكام القرآن، للجصاص (182/2)، التجريد (1402/3).

(24) ينظر: الحاوي (372/3).

(25) ينظر: الحاوي (372/3).

(26) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه (2441)، وابن حبان في صحيحه (3372).

(27) أخرجه البخاري في صحيحه (1426).

(28) ينظر: شرح مختصر الطحاوي (355/2).

(29) ينظر: التجريد (1402/3).

(30) ينظر: المغني (308/4).

(31) أخرجه الدارقطني في سننه (2133)، والبيهقي في السنن الكبرى (310/8)، وأعلاّه بتفرّد أبي معشر السندي، وهو ضعيف، ينظر: العلل، للدارقطني (343/12)، البدر المنير (620/5).

(32) ينظر: البحر الرائق (270/2).

(33) ينظر: التجريد (1403/3).

(34) ينظر: شرح مختصر الطحاوي (355/2).

(35) ينظر: المبسوط (102/3).

(36) أخرجه البخاري في صحيحه (1503)، ومسلم في صحيحه (984).

(37) ينظر: شرح ابن بطال على البخاري (561/3)، البيان (352/3).

(38) ينظر: التجريد (1405/3).

(39) ينظر: مرقاة المفاتيح (1297/4).
(40) وانظر: طرح التثريب (66/4).
(41) أخرجه ابن ماجه في سننه (1827)، وأبو داود في سننه (1609)، وصححه الحاكم في المستدرك (1488)، وصححه ابن الملقّن في البدر المنير (618/5).
(42) ينظر: بدائع الصنائع (70/2)، الذخيرة (160/3).
(43) أخرجه الدارقطني في سننه (2133)، والبيهقي في السنن الكبرى (310/8)، وأعلاّه بتفرّد أبي معشر السندي، وهو ضعيف، ينظر: العلل، للدارقطني (343/12)، البدر المنير (620/5).
(44) ينظر: شرح ابن بطال على البخاري (561/3).
(45) ينظر: شرح الزركشي على الخرقي (543/2).
(46) السيل الجرار (ص:267).
(47) ينظر: المبسوط (102/3).
(48) ينظر: الذخيرة (160/3).
(49) ينظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف (415/1)، الحاوي (372/3)، المنتقى (186/2)، المغني (308/4).
(50) ينظر: التجريد (1403/3).
(51) ينظر: التجريد (1406/3).
(52) أخرجه أحمد في مسنده (68/39)، وأبو داود في سننه (1619) من حديث النعمان بن راشد عن الزهري عن ثعلبة بن أبي صُعير عن أبيه. وهو حديث متكلم فيه لضعف النعمان بن راشد، ولما فيه اضطراب واختلاف في إسناده وصلا وإرسالا، وفي متنه، وقد ضعفه الإمام أحمد، والدارقطني، وابن عبد البرّ، وعبد الحق الإشبيلي، وآخرون. قال مهنا بن يحيى الشامي: (ذكرت لأحمد حديث ثعلبة بن أبي صعير؛ في صدقة الفطر؛ نصف صاع من بر، فقال: ليس بصحيح، إنما هو مرسل، يرويه معمر، وابن جُريج، عن الزُّهْري، مُرسلًا، قلت: من قبل من هذا؟ قال: من قبل النعمان بن راشد، ليس بقوي في الحديث، وضعف حديث ابن أبي صعير. وسألته عن ابن أبي صعير، أمعروف هو؟ قال: من يعرف ابن أبي صعير، ليس هو بمعروف)، وذكر الفقير فيه أيضا تفرّد به النعمان بن راشد، تارة يذكره وتارة لا يذكره، وقد خالفه ابن جريج عند عبد الرزاق في المصنف (5955)، وبكر بن وائل عند أبي داود في سننه (1620)، فلم يذكراها. ينظر: العلل للدارقطني (39/7)، التمهيد (329/14)، الأحكام الوسطى (174/2)، تنقيح التحقيق (96/3)، نصب الراية (407/2).
(53) معالم السنن (52/2).
(54) ينظر: المبسوط (102/3).
(55) ينظر: نخب الأفكار (219/8).
(56) ينظر: التجريد (1404/3).
(57) ينظر: المعونة (433/1)، التبصرة (1109/3).
(58) ينظر: التبصرة (1109/3).
(59) ينظر: البحر الرائق (275/2)، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح (ص:724)، الدر المختار مع حاشية ابن عابدين (368/2).
(60) ينظر: الأم (74/2)، المهذب (312/1)، التهذيب (199/5)، البيان (405/3)، المجموع (187/6).
(61) ينظر: الإرشاد (ص:141)، المغني (314/4)، شرح الزركشي (546/2)، الإنصاف (137/7)، كشاف القناع (53/5)، معونة أولي النهى (271/3).
(62) ينظر: التفريع (165/1)، عقد الجواهر (241/1)، مواهب الجليل(377/1)، شرح الخرشي مع حاشية العدوي (233/2).
(63) ينظر: الفروع (239/4)، الإنصاف (137/7)، اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية، لابن عبد الهادي (ص:42).
(64) ينظر: المبسوط (102/3)، الهداية (113/1)، الجوهرة النيرة (132/1)، البحر الرائق (270/2).
(65) بدائع الصنائع (48/2).
(66) والخلاف بين المسكين والفقير أيهما أحوج مشهور، ولا أثر له في مسألتنا.
(67) ينظر: الحاوي (488/8)، المهذب (314/1)، التهذيب (189/5)، البيان (408/3).

(68) ينظر: المغني (308/9)، المحرر (222/1)، الإنصاف (205/7)، كشاف القناع (117/5).
(69) ينظر: عقد الجواهر (241/1)، مواهب الجليل (377/1)، شرح الخرشي مع حاشية العدوي (233/2).
(70) المدونة (384/1).
(71) الأم (70/2).
(72) مسائل أحمد، رواية أبي داود (ص:124).
(73) ينظر: التبصرة (1109/3)، البيان والتحصيل (482/2)، التنبيه على مباديء التوجيه (934/2)، عقد الجواهر (241/1)، القوانين الفقهية (ص:76)، مواهب الجليل(377/1).
(74) التنبيه على مباديء التوجيه (934/2).
(75) ينظر: البيان والتحصيل (482/2).
(76) ينظر: التبصرة (1109/3).
(77) ينظر: الأصل (251/2).
(78) العتبية مع شرحها البيان والتحصيل (482/2).
(79) ينظر: المبسوط (102/3).
(80) ينظر: المدونة (384/1).
(81) ينظر: الأم (70/2).
(82) ينظر: التنبيه على مبادئ التوجيه (934/2).
(83) ينظر: التبصرة (1109/3).
(84) ينظر: التنبيه على مبادئ التوجيه (934/2).
(85) ينظر: التنبيه على مبادئ التوجيه (934/2).

مجلة الإحياء، المجلد 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 195-220
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الإكراه وأثره على إرادة المستكره وأفعاله في الفقه الجنائي الإسلامي

The Coercion and its impact on the Will and Actions of the Coerced in Islamic Criminal jurisprudence

أ/ يوسف غوتي[1]
Youef GHOUTI
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة
ghoutiyoussef@gmail.com
أ.د/ عبد الحق ميحي
Abdelhaq MIHI
كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة1
abdelhaqmihi@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2023/07/09 تاريخ القبول: 2024/01/21

الملخص:
يتمحور موضوع المقال الموسوم بـ: "الإكراه وأثره على إرادة المستكره وأفعاله في الفقه الجنائي الإسلامي" حول دراسة تأثير الإكراه على إرادة المستكره وتصرفاته، وكيفية التعامل مع حالات الإكراه في الفقه الجنائي الإسلامي، حيث يعتري الإكراه في سياسة التشريع الجنائي الإسلامي حالتين من التأثير على إرادة وحرية الاختيار لدى الفرد، ومن ثم في تقدير تبعته أو مسؤوليته الجنائية، خصوصا في الجرائم القصدية التي تقوم على القصد الجنائي، ومدي إمكانية توافر أو انعدام القصد الجنائي في الجرائم الواقعة تحت الإكراه، فيؤثر في سياسة التجريم والعقاب، بحسب هامش الإرادة وحرية الاختيار لدى الشخص المستكره ودرجة اضطراره، فإذا كان الإكراه معدما لرضا الشخص مفسدا لاختياره، كان إكراها ملجئا تاما، فلا تقع على المستكره في هذه الحالة التبعة الجنائية، وتباح أفعاله المحظورة التي ارتكبها مضطرا، وقد لا يكون للإكراه أي اعتبار أو أثر في تقدير مسؤولية المستكره، فنكون أمام إكراه غير الملجأ، يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار، فلا يكون له تأثير من ناحية التجريم والعقاب، فيتحمل الشخص بالتالي التبعة أو المسؤولية الجنائية عن أفعاله ويعاقب عليها.
وتلخصت نتائج البحث في أن أحكام المستكره تختلف باختلاف أحواله، كما يختلف حكم إتيان الأفعال المحظور في الفقه الجنائي الإسلامي، باختلاف نوع ودرجة جسامة الإكراه، وتوافر القصد الجنائي من عدمه.
الكلمات المفتاحية: الإكراه؛ المستكره؛ الإكراه الملجئ؛ الإكراه غير الملجئ؛ التبعة الجنائية.

Abstract:
The article titled "Coercion and Its Impact on the Will of the Perpetrator and Their Actions in Islamic Criminal Jurisprudence" focuses on studying the impact of coercion on the will of the perpetrator and their actions, and how to handle cases of coercion in Islamic criminal jurisprudence. Coercion affects the will and freedom of choice in two scenarios within Islamic

[1]- المرسل المؤلف.

criminal legislation, which in turn influences the assessment of criminal responsibility, especially in intentional crimes. It also affects the policy of criminalization and punishment, based on the extent of will and freedom available to the coerced individual and the degree of compulsion they face. If coercion completely eliminates consent and impairs choice, it is considered complete refuge, absolving the perpetrator of criminal liability. Prohibited actions committed under such duress are allowed, and coercion does not impact the determination of the perpetrator's responsibility. In the case of incomplete non-refuge coercion, where consent is eliminated but choice is not impaired, it does not affect criminalization and punishment. The person bears the consequences and criminal responsibility for their actions. The research findings indicate that the rulings regarding coercion differ based on circumstances, as well as the judgment on the commission of prohibited actions in Islamic criminal jurisprudence, depending on the type and severity of coercion and the presence of criminal intent.
Key words: Coercion; Perpetrator; Complete refuge coercion; Incomplete non-refuge coercion; Criminal liability.

مقدّمة:

قد تحيط بالفاعل ظروف تؤثر على إرادته باعتبارها مناط تحمل التبعة أو المسؤولية الجنائية، فتعدم رضاه وتفسد اختياره فتجعله معيبا أو ناقصا غير كامل، فيرتكب الفاعل المحظور دون انصراف قصده إليه ولا إلى تحقيق النتيجة الإجرامية المترتبة عنه، ويعبر عنها بالإكراه الملجئ أو التام، فلا تقع على الفاعل المستكره في هذه الحالة المسؤولية الجنائية، وتباح أفعاله المحظورة التي ارتكبها مضطرا، وقد تحيط بالفاعل ظروف تعدم رضاه ولا تبطل اختياره أو تفسده، ويعبر عنها بالإكراه غير الملجئ أو الناقص، فلا تأثير للإكراه في هذه الحالة على أفعال وتصرفاته فيتحمل بالتالي التبعة أو المسؤولية الجنائية على أفعاله، ويعاقب عليها.. فللإكراه أثر على التصرفات القولية والفعلية للمستكره، عالجتها أحكام الفقه الإسلامي بمختلف مذاهبه.

الإشكالية:

وهي محاول الإجابة على السؤال الآتي: ما مدى تأثير حالة الإكراه على الإرادة الحرة لدى المستكره؟ وأثره على الأحكام الفقهية. وذلك من خلال الإجابة على الأسئلة الفرعية الآتية.

- ما هي حقيقة الإكراه في الفقه الإسلامي وما حده؟
- أساس التبعة الجنائية في الفقه الإسلامي، ودور الإرادة في الأهلية الجنائية ومن ثم في تحمل التبعة الجنائية.
- بيان أثر الإكراه على الأفعال، ومدى تأثيره على إرادة المستكره وحرية اختياره، وانعكاس ذلك على قصد العدوان وجودا وعدما، وبالتالي على تكييف الجريمة والعقوبة المقررة لها.
- ما المعتبر من الإكراه وما الغير معتبر منه؟ وأثره على الأحكام الفقهية.
- وهل الإكراه مانع من موانع التبعة الجنائية أو سبب من أسباب الإباحة؟

أهمية الدّراسة:

يعد موضوع الإكراه وأثره على إرادة المستكره وأفعاله في الفقه الجنائي الإسلامي، موضوعا هاما في الفقه الجنائي الإسلامي، وتكمن أهميته في فهم كيفية تأثير الإكراه على إرادة المستكره، ومدى تأثيره على تصرفاته وحرية اختياره ونتائج ذلك من الناحية الشرعية، وما المعتبر منه وما الغير معتبر، وأثر ذلك على التبعة الجنائية التي تطال المستكره من جهة، وتحديد الجرائم التي ارتكبها تحت الإكراه من جهة أخرى، والتي لا أثر للإكراه عليها، أو التي يؤثر عليها الإكراه من حيث الإباحة، أو من حيث العقاب دون التجريم، وهذا كله يساهم في تحقيق العدالة وحماية الحقوق الفردية للأشخاص.

الدّراسات السابقة في الموضوع:

لقد تناولت في هذا البحث، حالة الإكراه في الفقه الجنائي دون المدني، وعلاقتها بالإرادة وحرية الاختيار لدى المستكره، ومدي إمكانية توافر أو انعدام قصد العدوان في الجرائم الواقعة تحت الإكراه، وأثر حالة الإكراه في نشوء الجرائم القصدية أو العمدية، وتأثيرها في سياسة التجريم والعقاب في الفقه الإسلامي، وحدود التبعة الجنائية للمستكره، ولم أقف في حدود جهدي على من تناول الإكراه من هذه الزاوية، إلا أن الإكراه في العموم من المواضيع التي تطرق إليها الباحثون كل من زاويته المرصودة، ونذكر من هذه البحوث والدراسات:

- "أثر الإكراه في القصاص والحدود في الشريعة الإسلامية" للباحث: عبد العزيز بن سعد الخلاف (مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1976-1977)، تناول فيها الباحث، عن ماهية الإكراه، ثم عقد فصلا ذكر فيه عدة مسائل بخصوص، أثر الإكراه في القصاص، والحدود، من الناحية الفقهية المقارنة بين المذاهب الإسلامية، فكانت الرسالة سردا للآراء الفقهية في مختلف المسائل والفروع الفقهية، ولم يتعرض لجانب قصد العدوان وأثر الإكراه في وجوده وعدمه، وأثره في تحمل التبعة الجنائية في الفقه الإسلامي من طرف المستكره، بشكل مستقل ومؤصل.

- "أثر الإكراه على الأفعال المحرمة في الفقه الإسلامي"، لـ لعريبي حسين، (مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1، كلية العلوم الإسلامية، 2012- 2013)، حيث تناولت المذكرة ماهية الإكراه، وأثره على الأفعال المحرمة، مع سرد لآراء فقهاء المذاهب حوله في شكل دراسة مقارنة بينها، كما تطرق الباحث إلى بحث أثر الإكراه في إسقاط الإثم والمؤاخذة، وأنه يصح تكليف المكره لفهمه للخطاب؛ لأن الإكراه لا يعدم الأهلية بالكلية، ولكنه ينقصها، ويبقى المكره مكلفا.

- " أحكام الإكراه وتطبيقاته في الفقه الإسلامي "، لـ تيسير محمد برمو، (دار النوادر، دمشق، ط1، 1433)، وأصله رسالة علمية تقدم بها المؤلف لنيل درجة الماجستير بجامعة دمشق كلية الشريعة، الكتاب تناول فيه المؤلف أحكام الإكراه في الفقه الإسلامي، مقارنة مع القانون السوري، تطرق فيه إلى القواعد العامة التي تحكم الإكراه، من خلال تعريفه وشروطه، وأثره في التكليف وعلى المسؤولية المدنية عند المذاهب الأربعة، ومن وجهة نظر القانون، ثم ذكر بعد ذلك أثر الإكراه في التصرفات الشرعية والحسية، وفي صحة العبادات والمعاملات، ثم أثره في الجنايات والحدود، وختمه بالإكراه والقضاء في مسائل الإقرار وشهادة الزور، دون التعرض لأثر حالة الإكراه في نشوء الجرائم القصدية أو العمدية، وحدود التبعة الجنائية للمستكره.

أما الإضافة في هذا البحث، فتتمثل في بيان أثر الإكراه على الأحكام القضائية، ودوره في نشوء الجرائم القصدية أو العمدية، ومدى تأثيره في سياسة التجريم والعقاب في الفقه الإسلامي، وحدود التبعة الجنائية للمستكره.

أهداف البحث: تهدف هذه الدراسة إلى:

- تعزيز الفهم والوعي بأثر الإكراه على إرادة المستكره وأفعاله في الفقه الجنائي الإسلامي، ومدى تأثيره على الإرادة وحرية الاختيار لدى الأشخاص، ومن ثم أثره في تقدير تبعتهم الجنائية.
- توضيح كيفية التعامل مع حالات الإكراه المختلفة، ومدى توافر أو انعدام قصد العدوان في الجرائم التي تقع تحت حالة الإكراه، في ضوء الأحكام الشرعية المتعلقة بها.
- تحليل تأثير الإكراه على سياسة التجريم والعقاب في الفقه الجنائي الإسلامي، بناء على نوع ودرجة الإكراه وجسامته، مع تقديم أمثلة ومسائل فقهية توضيحية، ومحاولة تطوير المفاهيم والأطر القانونية المتعلقة به، في إطار السياسة التشريعية للفقه الجنائي الإسلامي.

المبحث الأول: ماهية الإكراه:

سنحاول أن نتناول في هذا المبحث ماهية الإكراه، وذلك بالتطرق لمفهومه لغة وشرعا، ثم نتعرض لأقسامه وشروطه، من خلال ثلاثة مطالب مقسمة إلى فروع على النحو الآتي.

المطلب الأول: تعريف الإكراه:

من أهم وأخطر ما يؤثر في إرادة الإنسان وينقص منها وقد يعدمها الاكراه، الذي ينحرف بالإرادة عن مسارها الطبيعي المشروع إلى ما يخالف ذلك، فيقدح في سلامة حرية الاختيار للفاعل، ويعد الإكراه حالة من حالات الاضطرار، وسنتناول مفهوم الإكراه من الناحية اللغوية ثم من الناحية الشرعية.

الفرع الأول: الإكراه في اللغة:

الإكراه في اللغة: هو حمل أحدهم على فعل ما يكره أي ضد إرادته ورضاه، وهو من كره، يكره، كرها، ومنه أكره ويكره إكراها، ومفعوله مكرها، أكرهه على فعل شيء إذا أجبره وأرغمه عليه. وأكرهته على الأمر إكراها حملته عليه قهرا، قال تعالى: ﴿طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [التوبة: 53]، ولفظ الإكراه مشتق من الكره وفيه لغتان، بضم الكاف وفتحها، يقول بن منظور: "الكره بالضم ما كان من الفاعل على المشقه كقوله تعالى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾، وبالفتح إذا أكره الفاعل على الشيء من غير إرادته واختياره"[1]، ويرى الفيومي[2] أن الكره بالفتح المشقة وبالضم القهر، وقيل بالفتح الإكراه وبالضم المشقة، وأكرهته على الأمر إكراها حملته عليه قهرا، يقال فعلته كرها بالفتح أي إكراها، وقال الزبيدي[3]: "الكره بالفتح فعل المضطر، فلا اختيار للفاعل فيه، وبالضم فعل المختار، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾"، فمعناه ومدلوله اللغوي يدور حول الإجبار وإلجاء شخص على فعل ما يكره دون اختياره ورضاه ودون طواعية فالأصل فيه على خلاف الحب والطاعة والرضا.

الفرع الثاني: تعريف الإكراه في الفقه الإسلامي

اختلفت تعاريف فقهاء الشريعة الإسلامية في تعريف الإكراه، إلا أنها تدور كلها حول حمل الشخص على ما يكره دون رضاه، وعلى هذا يتطابق المعنى الفقهي للإكراه مع المعنى اللغوي تماما، وسنعرض لأهم هذه التعاريف، فقد جاء في البحر الرائق أن: "الإكراه هو فعل يفعله الإنسان بغيره فيزول به الرضا أو يفسد به اختياره، من غير أن تنعدم به الأهلية في حق المكره أو يسقط عنه الخطاب"[4]، أي حمل الإنسان جبرا على ما يكره، بالوعيد، فيعدم رضاه ويفسد اختياره، وهو من أجمع تعاريف للإكراه، وعرفه ابن شاس المالكي في عقد الجواهر بقوله: "الإكراه، ما فعل بالإنسان مما يضره أو يؤلمه من ضرب أو تخويف، كان ذلك من سلطان أو غيره"[5]، أي صرف الشخص عن متعلقات إرادته، من اختيار ورضا، مما ينفي عنه القصد فيما يقدم عليه، وعرفه الإمام ابن حجر رحمه الله بقوله: "الإكراه إلزام الغير بما لا يريده"[6]، أما

الجرجاني فقد عرفه بأنه: "حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد"[7]، وعرفه أيضا في موضع آخر بالإشارة إلى غاية المستكره منه، وهي دفع ضرر أشد، وشرطه إعدام الرضا لدى المستكره، بالجبر والإلزام، فقال بأنه: "الإلزام والإجبار على ما يكرهه الإنسان، طبعا أو شرعا، فيقدم على عدم الرضا، ليرفع ما هو أضر"[8]، وعرفه من الشافعية الإمام التفتازاني بقوله: "هو حمل الغير على أن يفعل مالا يرضاه، ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه"[9]، أي أن الإكراه عنده، هو إلزام عن غير اختيار، تنعدم معه إرادة الشخص المستكره، أما من المتأخرين فقد عرفه الإمام مصطفى الزرقا بقوله: "الإكراه هو الضغط على إنسان بوسيلة مؤذية أو بتهديده بها لإجباره على فعل أوترك"[10]، وعرفه الإمام أبو زهرة بقوله: "هو حمل الشخص على فعل أو قول لا يريد مباشرته"[11]، فالملاحظ على هذه التعاريف أنها متقاربة المعنى وان اختلفت في الصياغة والتركيب، حيث تشير إلى معنى متقارب حول مفهوم الإكراه والذي يدور حول إقدام الفاعل على ارتكاب فعل مكرها تحت التهديد والضغط، فيؤثر على رضاه ويحدث عيبا في إرادته ويضيق على حرية اختياره.

والمقصود بالرضا، الرغبة في الفعل والارتياح إليه، والاختيار هو التمكن من ترجيح فعل الشيء أو تركه[12]، فالمكلف حين يقدم على الفعل يكون بين حالتين: إما مختارا راضيا أو مكرها فاقدا لصفة الرضا، دون حرية الاختيار، الذي يكون بين الصحة والفساد، والذي يختلف بحسب قدرته على الامتناع عن إتيان الفعل، وإمكانية اجتناب وتفادي الضرر الذي يهدده في حياته وجسمه وماله. وعليه يمكننا أن نعرف الإكراه على أنه: "تهديد مادي أو معنوي يلحق الفاعل في حياته أو في سلامته الجسدية أو في ماله، يجبره على إتيان محظور دفعا لضرر متوقع، أو رفعا لضرر حال تكون الإرادة معه معيبة".

فالفاعل لم يأت الفعل أو يمتنع عن إتيانه لولا الوعيد والترهيب الذي صدر ضده من طرف آخر، اتقاء لضرر ينشأ عن ذلك، ولهذا نجد كما سبق الإشارة إليه في تعريف فقهاء الشريعة الإسلامية للإكراه، أنهم يحرصون على التعبير عنه بلفظ الإجبار أو الحمل، إشارة إلى ارتكاب الفاعل للفعل المحظور على سبيل الإكراه والاضطرار، فرارا من أن يلحقه أذى من الشخص المكره له. بيد أنه يلزم أن يكون الخطر أو الأذى الذي يتهدد الشخص على قدر من الجسامة والخطورة، بحيث يؤثر في اختيار المستكره نفسه، بين أن يتحمل الأذى، أو أن يقدم على الفعل من باب ارتكاب أخف الضررين.

المطلب الثاني: أقسام الإكراه في الفقه الإسلامي

ينقسم الإكراه من حيث جسامة الخطر الذي يتهدد المستكره إلى قسمين، الإكراه الملجأ تام، والإكراه غير الملجأ الناقص[13]، وتبيانهما في الفرعين الآتيين.

الفرع الأول: الإكراه الملجأ

ويسمى التام أو الكامل، وهو الإكراه الناتج عن الإلجاء والاضطرار المادي، فيكون الإكراه حسياً، بأن تقع وسيلة الإكراه على الجسم كالقتل والضرب الذي يخشى معهما تلف النفس أو عضو من أعضاء الجسم، وحكم هذا النوع من الإكراه أنه يعدم الرضا ويفسد الاختيار فيجعله معيبا أو ناقصا غير كامل، لأنه يستند إلى اختيار المكرِه لا الفاعل أي المستكره، فالفاعل كالأداة في يد المكره فينتفي قصده إلى تحقيق النتيجة فهو مثل السيف في يد ضاربه.

الفرع الثاني: الإكراه غير الملجأ

ويسمى القاصر أو الناقص، وهو الإكراه النفسي، الذي يستهدف نفسية الفاعل بتهديده وتوعده في نفسه أو جسده أو عرضه أو حريته، إذا امتنع عن تنفيذ ما يؤمر بتنفيذه مكرها، فهو إكراه يوجب الألم فقط دون إتلاف النفس أو قطع عضو كالإكراه الملجأ، وإنما هو خوف الحبس أو الضرب، وحكم هذا الإكراه أنه

يعدم الرضا ولا يبطل الاختيار أو يفسده، لأن الفاعل هنا مستقل القصد عن مكرهه، ولا يخش معه تلف نفسه أو عضو من أعضاء جسمه، كما أن تأثيره لا يكون إلا في التصرفات والأفعال التي يحتاج فيها إلى الرضا.

المطلب الثالث: شروط الإكراه في الفقه الإسلامي

شروط تحقق الإكراه في الفقه الإسلامي، والتي يرى وجوب توافرها ليكون الإكراه معتبرا ومنتجا لأثره الشرعي، منها ما يرجع إلى المكره ومنها ما يرجع إلى المستكره، ومنها ما يرجع إلى الإكراه عينه (المكره عليه ومنها ما يرجع إلى المكره به)، وتتلخص هذه الشروط في الآتي:

الفرع الأول: شروط طرفي الإكراه

وهما: المكره الآمر الذي اتجهت إرادته لارتكاب الفعل وتحقيق نتيجته الإجرامية عن طريق إكراه الغير، والمستكره المباشر للفعل المحظور، خضوعا لإرادة المكره.

أولا: شروط المكره: يشترط في المكره القدرة على الإكراه، أي أن يكون قادرا على التهديد والوعيد وتنفيذه متمكنا منه، وإلا فهو هذيان ولا عبرة به، ويرى الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه أن الإكراه لا يتحقق إلا من السلطان لأن القدرة لا تكون بلا منعة، والمنعة للسلطان، ولأن غير السلطان لا يقدر على تحقيق ما أوعد به، وإن رأى صاحباه غير رأيه في أن الإكراه يقدر عليه كل متغلب[14]، وهو خلاف ناشئ لاختلاف الزمان وتغير الأحوال. وهو ما ذهب إليه ابن قدامة من الحنابلة والذي يرى أن الإكراه يكون من قادر بسلطان أو تغلب[15]، فالإكراه يتحقق ممن له القدرة على إنفاذه ولا فرق بين من في يده السلطة أو كان متغلبا، وقد قال الزيلعي أن شرط الإكراه قدرة المكره على تحقيق ما هدد به سواء كان سلطانا أو لصا[16].

ثانيا: شروط المستكره[17]: وهو الشخص الي وقع عليه الإكراه من المكرِه، ويشترط فيه:

- أن يكون عاجزا عن الخلاص أو دفع الإكراه عنه بأية وسيلة كانت، كالهروب مثلا أو الاستغاثة... فإذا كان قادرا على دفع الإكراه بأي وسيلة أو كان لا يخاف من تهديد المكرِه فالإكراه في حقه في هذه الحالة غير معتبر، وكذلك إن غلب على ظنه أن المكرِه لن ينفذ ما هدد به، لأن غلبة الظن حجة عند تعذر اليقين. أما إذا وقع في نفسه أن المكرِه سينفذ ما هدده به، فارتكب الفعل المحظور تحت تأثير ذلك الخوف، فيكون الإكراه في هذه الحالة معتبرا، جاء في المدونة أن الضرب والتهديد بالقتل والتهديد بالضرب والتخويف الذي لا شك فيه إكراه[18].
- أن يغلب على ظن المستكره، أن التهديد سيقع عاجلا حال امتناعه عن تنفيذ ما أكره عليه غير آجل، وهو رأي جمهور الشافعية[19]، لأنهم يرون أن المستكرَه، له في حالة الإكراه الآجل إمكانية ليجد مخرجا مما هو فيه، كما أن المكرَه يكون عاجزا عن دفع الضرر الحال العاجل ولا يكون هذا في حال الآجل، بالإضافة إلى أن الوعيد في حال التأجيل غير متيقن الوقوع، بخلاف مذهب الجمهور الذين يرون أن الإكراه يتحقق في العاجل والآجل، فما دام خوف المستكره مقترن بتهديد المكرِه له مع غلبة الظن بإلحاق الضرر به، فلا عبرة إذا بأن يكون هذا التهديد واقعا في العاجل أو الآجل.
- أن يكون المستكره ممتنعا عما أكره عليه قبل الإكراه، فلو أكره شخص على شرب الخمر وهو في حالة سكر نتيجة تعاطيها قبل أن يكره، فإنه لا يعتبر مكرَها على شربها.

الفرع الثاني: شروط الإكراه عينه

منها ما يرجع إلى المكره عليه ومنها ما يرجع إلى المكره به.

أولا: ما يرجع إلى المكره عليه: وهو الفعل الذي أكره المكره المستكره على فعله أو إتيانه، كإكراهه على كلمة الكفر أو قتل نفس معصومة أو إتلاف مال الغير، ويشترط فيه ألا يكون المكره عليه مستحقا على المستكره، أي ألا يكون الفعل المهدد به مشروعا، كتهديد المرتكب لجناية القتل العمد بالقصاص أو تهديد شخص بقطع اليد الذي يوجبه حد السرقة... فهذا ليس بإكراه. كما يشترط أن يكون الفعل المكره عليه معينا، أي محددا وليس متعددا، وإلا لا يعد إكراها عند الشافعية[20]، لما فيه من التخيير والإكراه ينافي التخيير، بعكس الحنفية والمالكية[21]، الذين لا يرون تنافيا بين الإكراه والتخيير، فلا يشترطون أن يكون المحل المكره عليه معينا، فلو أكره الشخص على طلاق إحدى زوجتيه ففعل كان مكرها، فهو وإن أكره على إحدى الأمرين على غير تعيين، إلا أنه على الحقيقة أكره على معين، أما الحنابلة[22]، فلا يشترطون التعيين في المحل المكره عليه إن كان طلاقا، فإن أكره على طلاق إحدى زوجاته دون تعيين تحقق الإكراه، ولا يرون تحقق الإكراه في المحل المكره عليه الغير معين في القتل، فلو أكره الشخص على قتل أحد الرجلين زيد أو عمر دون تعيين ففعل لم يكن مكرها.

ويبدو أن رأي الجمهور هو الراجح بعدم اشتراط التعيين مطلقا، لأن معنى الإكراه متحقق في كلتا الحالتين، سواء تعين محل الإكراه أم لم يتعيين، كما أن النتيجة التي سعى إليها المكره من إكراه المستكره متحققة في الحالتين، وما دام الضر المهدد به واقع على المستكره أو سيقع عليه بغلبة الظن.

ثانيا: ما يرجع إلى المكره به: وهو أية وسيلة أو طريقة يعتمدها المكرِه لحمل المستكره على تنفيذ ما يكره، وشرطه غلبة الظن لدى المستكره أن المكره سيلحق به الضرر إذا لم ينفذ ما أكرهه عليه، سواء بإتلاف نفسه أو إحدى أعضائه بالضرب والجرح، أو ماله بإتلافه أو سرقته أو تشويه سمعته، أو أن يهدد المستكره بإلحاق الضرر بأحد الأشخاص الذين يهمه أمرهم، كالتهديد بخطف أحد أبنائه أو سجنه.

كما يشترط أن يكون المهدد به أشد خطراً على المستكره مما أكره عليه[23]، فإذا كان المهدد به أقل خطرا من المكره عليه، فلا إكراه في هذه الحالة، كأن يهدد المكره المستكره مثلا بالضرب اليسير، كالصفع على الوجه إذا لم يحرق منزل الغير أو يتلف ماله... فهذا لا يعد إكراها دفعا لأشد الضريين بتحمل أدناهما. أما إذا تساوى المكره به مع المكره عليه في السبب والنتيجة، فلا يتحقق الإكراه، للقاعدة الفقهية الضرر لا يزال بضرر مثله[24]، فلا يجوز لمن أكره على القتل بالقتل أن يقتل، إذا كان قتله مسلماً بغير وجه حق، أو كأن يهدد المكره المستكره بقوله: إذا لم تقتل نفسك قتلتك، أو قوله له اقطع يدك وإلا قطعتها لك، ونحوه.

المبحث الثاني: حكم الإكراه على الأفعال المجرمة أو المحظورة في الفقه الإسلامي

من خلال تتبع الفقهاء رحمهم الله لنصوص الشرع، وجدوا أن تصرفات المستكره الفعلية، تنقسم من جهة الحكم إلى ثلاثة أقسام، ذلك أن تصرفاته تختلف من حال إلى آخر، ومع اختلاف الأحوال يختلف الحكم، فالقسم الأول تصرفات رفع الشارع العقوبة عن مرتكبها وأبقى على حرمة وتجريم الفعل أو السلوك ولم يبحه، والقسم الثاني تصرفات ليس لحالة الإكراه أي تأثير عليها، فلم يبحها الشارع ولم يرفع العقوبة عن مرتكبها. والقسم الثالث تصرفات تعتبر حالة الإكراه فيها سببا من أسباب الإباحة، فأباح الشارع ارتكابها عند توفر حالة الإكراه، وعليه يختلف الحكم الشرعي في إتيان الأفعال المحظورة، باختلاف نوع ودرجة جسامة الإكراه، وسنتطرق إلى توضيح ذلك على النحو الآتي.

المطلب الأول: حكم حالة الإكراه في جرائم الحدود.

أي ما يباح من الأفعال في حق المستكره، ولما كان الإكراه من أنواع وأوجه الضرورة، فإن الضابط في الاعتداد بالإكراه في الأحكام، هو الموازنة والترجيح بين الأخذ بالضرورة وعدم الأخذ بها، وحيث كان الإكراه ملجئا بخوف تلف النفس أو العضو فيعدم الرضا والاختيار، كان ارتكاب الأفعال المحظورة مباح، وترفع التبعة الجنائية "المسؤولية الجنائية" عن المستكره، لأن الضرورة التي اشترطها الشارع للإباحة أصبحت متحققة، قال سبحانه وتعالى: ﴿... فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ...﴾ [البقرة: 173]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿... إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِۗ﴾ [الأنعام: 119]، وإلا يؤثم المستكره إذا ألقى بنفسه إلى التهلكة، قال تعالى: ﴿... وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ وَ أَحۡسِنُوٓاْ...﴾ [البقرة: 195]، كما أن من أكره إكراها تاما على محظور، أصبح فعله فرضا عليه. وأما في حالة الإكراه الناقص غير الملجأ، والذي يكون بالحبس والضرب... والذي لا يخش معه الهلاك، فلا عبرة به، فلا يقدم الشخص على المحظور المحرم ولا يباح له، لأن الضرورة التي تبيح له ذلك غير متوفرة وإنما ارتكب المحرم المكره عليه لدفع الغم والكرب الذي يلحق به لا غير. ومن جرائم الحدود التي يباح فيها الفعل المحرم ويرفع فيها الإكراه التبعة الجنائية عن المستكره ما يأتي:

الفرع الأول: الإكراه في جرائم المطعومات أو المأكولات

مثل شرب الخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير... حيث أباحت الشريعة الإسلامية إتيانها عند الإكراه عليها، ورفعت عنها حكم الحرمة أو صفة التجريم، إذ أن حرمتها ثابت بالنص يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ) [المائدة: 90]، ويقول أيضا سبحانه وتعالى:(إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحۡمَ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦۖ ﴾ [النحل: 115]، يقول شمس الأئمة السرخسي" تناول الميتة عند الضرورة جائز له شرعا... ولا ضرورة في حالة الاختيار"[25]، لأن الاختيار يمكن الفاعل من الترجيح بين الإتيان بالفعل وتركه مع القدرة على ذلك، فإن كان إكراها ملجئا يعدم الرضا لدى المستكره ويفسد اختياره، فإتيانها مباح ولا إثم عليه، لقوله سبحانه وتعالى: ﴿... إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِ...﴾ [الأنعام: 119]، ولا يتحمل بذلك التبعية الجنائية، يقول ابن حزم رحمة الله عليه: "فمن أكره على شرب الخمر أو أكل الخنزير أو الميتة... فمباح له أن يأكل ويشرب ولا شيء عليه لأحد"[26]، ولم يبح سحنون من المالكية تناول هذه المحرمات إلا خوفا من القتل دون القطع، ويرى أن الصبر على القتل خير في هذه الحالة[27]. أما الإكراه غير الملجأ أو الناقص، فهذا لا يفسد حرية الاختيار، وعليه لا يباح للشخص تناول هذه المحرمات ويأثم إذا اقترفها، لأنه إكراه غير ملجئ لصاحبه وله القدرة على تحمله، جاء في العناية شرح الهداية:" إذا أكره على أن يأكل الميتة، أو يشرب الخمر بحبس، أو ضرب يسير لا يخاف منه تلف النفس أو العضو أو قيد، لم يحل له الإقدام على ذلك"[28].

الفرع الثاني: الإكراه في جريمة السرقة

السرقة من الأفعال المحرمة شرعا، يقول ﷺ: (... كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ: دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعِرْضُهُ)[29]، والسرقة تحت الإكراه الملجأ التام ترفع عن صاحبها العقوبة ولا يسأل جنائيا، مع بقاء حرمة فعل السرقة، فترفع العقوبة عن المستكره، ويبقى أصل حرمة السرقة، أما إذا كان الإكراه غير الملجأ والناقص، فلا ترفع في هذه الحالة العقوبة ويتحمل الفاعل التبعة الجنائية.

الفرع الثالث: حالة الإكراه على الردة

كما رخص الشارع الحكيم في الأقوال عند الإكراه، ومنها التلفظ بما يدل على الكفر... حيث يحمل المستكره على كلمة الكفر، فتجري على لسانه مع اطمئنان قلبه بالإيمان، فمن أكره على كلمة الكفر جاز له أن يتلفظ بها وهو مطمئن القلب سليم العقيدة، ولا يحكم بردته، يقول سبحانه وتعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [النحل: 106]، ولأن الإكراه لا سلطان له على الباطن، وإنما سلطته على الظاهر[30]، يقول ابن القيم:" ومن تدبر مصادر الشرع وموارده، تبين له أن الشارع ألغى الألفاظ التي لم يقصد المتكلم بها معانيها، بل جرت على غير قصد منه، كالنائم والناسي والسكران والجاهل والمكره والمخطئ"[31].

ومن العلماء من قال بأنه لا يجوز أن تجري كلمة الكفر على لسان المستكره إلا تورية عن الشيء بالشيء، وإلا كان كافرا بنطقه لكلمة الكفر، وقال ابن العربي المالكي: وهو الصحيح. لأن المعاريض لا سلطان للإكراه عليها فإذا قيل للمستكره: اكفر بالنبي عليه الصلاة والسلام، فيقول: كفرت بالنبي ويريد المكان المرتفع من الأرض، أو إذا أكره على القول بخلق القرآن، فيقول: القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وعدهن بأصابعه وقال: هذه الأربع مخلوقة وهو يقصد أصابعه الأربعة وليس الكتب السماوية، وكل هذا يعد تورية وليس كفرا صريحا. وقد فرق الكاساني[32] بين المستكره على الإيمان والمستكره على الكفر، فحكم بإيمان المستكره على الإيمان ولم يحكم بكفر وردة المستكره على الكفر، حيث يبرر هذا بأن الإيمان: "في الحقيقة تصديق والكفر في الحقيقة تكذيب، وكل ذلك عمل القلب، والإكراه لا يعمل على القلب... إلا أن عبارة اللسان جعلت دليلا على التصديق والتكذيب ظاهرا حالة الطوع، وقد بطلت هذه الدلالة بالإكراه فبقي الإيمان منه والكفر محتملا، فكان ينبغي أن لا يحكم بالإسلام حالة الإكراه مع الاحتمال، كما لم يحكم بالكفر فيها بالاحتمال إلا أنه حكم بذلك. إنما قبلنا ظاهر إيمانه مع الإكراه ليخالط المسلمين فيرى محاسن الإسلام فيئول أمره إلى الحقيقة، وإن كنا لا نعلم بإيمانه لا قطعا ولا غالبا... فيكون أدعى لتحقيق إسلامه وهذا ظاهر في أمر الله تعالى للمسلمين بامتحان المهاجرات بعد وجود ظاهر الإيمان منهن فقال سبحانه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٖ فَٱمۡتَحِنُوهُنَّۖ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّۖ﴾ [الممتحنة : 10]، وهذا ليتأكد ويظهر لنا إيمانهن بالدليل فقال تعالى: ﴿فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ فَلَا تَرۡجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلۡكُفَّارِۖ﴾ [الممتحنة: 10]"، وهو رأي فقهي دعوي حسن.

وقد اشترط المالكية والحنفية أن يكون الإكراه ملجئا تاما ليصبح واقعا، فقد أجاز المالكية للمستكره التلفظ بكلمة الكفر في حال الخوف من إتلاف النفس بالموت فقط، ولم يجيزوه في حال الخوف من إتلاف العضو[33]. أما الشافعية فعندهم وجهان في المسألة، أولاهما أنه يأثم إذا تلفظ بكلمة الكفر حفظا وصيانة لنفسه، وثانيهما أنه لا يجب، والأصل فيه استحباب الصبر كما هو مذهب الجمهور. وقد صلب الصحابي خبيب رضي الله عنه، ولم يظهر كلمة الكفر، فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم بسيد الشهداء.

ومنه الاعتراف تحت الإكراه أثناء استجواب المتهم، أو ما يسمى بالاعتراف القسري، وهو حمل المتهم بالإكراه على الاعتراف بالقوة، فلا يعول عليه، وغير معتبر وليس له قيمة من الناحية الشرعية أمام القضاء، حيث يعتبر باطلاً فلا يترتب عليه شيء وهذا ما عليه جمهور الفقهاء[34]، من الحنفية والمالكية والشافعية الحنابلة، فقد أبطلوا إقرار الشخص المستكره بما لم يرتكبه، دفعا لما يقع عليه من الإكراه، فإقرار المتهم المستكره على نفسه بالقتل أو السرقة أو القذف، يعتبر لاغيا لا يستوجب قيام الحد أو القصاص عليه، واستدلوا على ذلك بأن الإقرار اختيار، والمخبر عنه يحتمل الوجود والعدم، وبوجود الإكراه ينتفي وتنعدم

الحقيقة، فالمستكره لا يستبعد منه الكذب والتزوير في إقراره تحت ظرف الإكراه، تفاديا لما سيلحقه من الوعيد من طرف المكره، أو التخلص من الأذى الواقع عليه ولذا لا يترجح الصدق عنده.

فالاعتراف أو الإقرار في حالة الإكراه تشوبه التهمة في صحته فيرد، روى عن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله: "ليس الرجل بأمين على نفسه إذا جوعته أو ضربته أو أوثقته"[35]، خصوصا ما كان منه في الحدود والقصاص، ولأن الإكراه شبهة تدرأ به الحدود، فالإقرار يجب أن يكون طوعاً وعن إدراك وإرادة حرة، و إلا فلا يقبل لقيام داع الكذب فيه، فالإكراه لا يتحقق إلا على فعل يمتنع عنه المستكره، أما إذا كان بفعله وإرادته الحرة فلا إكراه[36]، وعلى هذا، فإن جمهور الفقهاء يتجهون إلى عدم الأخذ بالإعتراف القسري تحت الإكراه، لأنه يؤثر في إرادة المتهم المستكره، فيفسد اختياره ويعدم رضاه، متى خاف على نفسه الهلاك بتهديده بمختلف وسائل الإكراه كاستعمال العنف أو التعذيب، وهذا ما رجحه ابن عرفة بقوله: "فإن أكره المتهم على الإقرار من حاكم أو غيره، ولو بسجن أو قيد فلا يلزمه شيء منهما، فالذي أكره على الإقرار بقتله فأقر.. فلا يقع... إلا أن يقر بعد الإكراه آمنا، وهو المشهور والأوفق بقواعد الشرع"[37].

المطلب الثاني: حكم حالة الإكراه في جرائم القصاص وحد الزنا

وهو ما يضل محرما ولو في حالة الإكراه، فلا يباح ولا يرخص فيه، وسنتناول الجريمة الموجبة للقصاص وهي إتلاف النفس بغير حق، وحد الزنا الذي أدرجناه مع الجريمة الموجبة للقصاص لأخذ حالة الإكراه في كلتيهما نفس الحكم.

الفرع الأول: إتلاف النفس بغير حق

وهو مما لا يجوز للمستكره ارتكابه سواء كان تحت الإكراه الملجئ التام، أو الإكراه غير الملجئ الناقص، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإسراء : 33]، وهو محل اتفاق بين العلماء، ويلحق به إتلاف عضو من أعضاء الجسد، لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: 58]. يقول صاحب التيسير: "إن خوف تلف النفس أو العضو، لا يكون سببا لرخصة قتل الغير أو قطع عضوه وإن كان عبده، لاستحقاقهما الصيانة، واستوائهما في الاستحقاق، فلا تسقط إحدى الحرمتين للأخرى "[38]، فلا يجوز للإنسان إلحاق الضرر بالغير بما يدفعه عن نفسه، فنفس غيره ونفسه في استحقاق الصيانة وخوف التلف سواء، ولا تأثير للإكراه عليها مطلقا، ولا يبيح التصرف المحرم فيها حتى وإن كان ملجئا تاما، لأن الإكراه لا يرفع الحرمة ولا يمح الإثم، وهذه المحظورات مما لا تحتمل الإباحة مطلقا، ويتحمل المستكره التبعة الجنائية على جرائمه، فالمالكية والشافعية والحنابلة يقولون بوجوب القصاص على المستكره[39]، لوجود القتل منه حقيقة، فهو المباشر للقتل على الحقيقة، والمكره متسبب وهما في الحكم سواء، فسقط حكم الإكراه لاجتماع مفسدتين مجردتين عن المصلحة، حيث اجتمع التهديد بالقتل تحت الإكراه، وارتكاب جناية القتل دفعا لضرر القتل أو فوات النفس، فتعارضت الحرمتين، ووجب دفع ظلم الظالم، وإلا على المستكره الصبر، للقاعدة الفقهية" الضرر لا يزال بمثله "[40]، ويقول العز بن عبد السلام موضحا اجتماع المفاسد المجردة عن المصالح: "إذا اجتمعت المفاسد المحضة فإن أمكن درؤها درأنا، وإن تعذر درء الجميع درأنا الأفسد فالأفسد.. فإن تساوت فقد يتوقف وقد يتخير... ولا فرق في ذلك بين مفاسد المحرمات والمكروهات..."[41]، ويرى زفر من الحنفية، أنه يقتص من المستكره، لأن القتل وجد منه حقيقة حسا ومشاهدة، وإنكار هذا جحود، والمكره ما كان إلا متسببا ولا قصاص على المتسبب[42].

الفرع الثاني: الزنا وهتك العرض

الإكراه على الزنا في حق الرجل، الأصل أنه لا يرخص له في ذلك بحال، وإن كان الإكراه ملجئا تاما، مثله مثل قتل مسلم بغير حق، ومن فعله فعليه الإثم، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 32]، فدلت الآية على فحش الزنا، وإدراك العقول البشرية ذلك بفطرتها السليمة قبل نزول النص الحكيم، وهو مذهب الحنفية والشافعية والحنبلية والظاهرية[43]. أما المالكية فلا يجيزون الزنا تحت الإكراه غير الملجئ، كالإكراه بالتهديد بالسجن... أما الإكراه الذي يخشى معه إتلاف النفس أو العضو، فهو يسقط إثم الزنا وحده[44]. وقد ذكر الصاوي[45] أن الترخيص بالزنا للمستكره لا يكون إلا عن خوف القتل إذا توافر شرطان، الأول: أن تكون المرأة طائعة، والثاني: أن تكون خلية من زوج أو سيد.

أما الإكراه على الزنا في حق المرأة، فيرخص لها الزنا مع الإكراه عند عامة العلماء، لأنه لا يتصور منها إلا التمكين، والصبر لها أفضل[46]. فالعار يلحق بالمفعول به (الزنا أو اللواط) ولا يمكن تلافيه، وهو شر من القتل أو الموت جوعا، لأنه فساد في نفسه وعقله ودينه وعرضه، وانتقد الكاساني التفريق بين الرجل والمرأة في الزنا، فلم يجوز الرخصة فيه لكليهما، لأن فعل الزنا كما يتصور من الرجل بالإيلاج، يتصور أيضا من المرأة بالتمكين، فاحتمل الوصف بالحظر والحرمة[47].

ونرى بأنه لا يجوز الزنا تحت الإكراه الملجأ أو غير الملجئ سواء للرجل أو المرأة، وإتلاف النفس أهون بكثير من إلحاق العار وتلويث الشرف، كما أن الثواب عليه عظيم، يقول رسول الله ﷺ: "... وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ"[48]، فأفاد الحديث الشريف، أن من قُتل دفاعا عن عرضه وشرفه، ممن أراد بامرأته ومحارمه سوء فدافع عنهم فهلك، فله عند الله تعالى أجر الشهداء، وهذا الحديث أصل عند الفقهاء فيما يسمى بدفع الصائل، وبلغة القانون يسمى بالدفاع الشرعي.

المبحث الثالث: أثر الإكراه في تحمل التبعة الجنائية في الفقه الإسلامي.

الإكراه غير الملجئ، تأثيره يقع على التصرفات أو الأفعال التي تشترط الرضا لقيامها، فهو أساسها كالبيع والزواج... وخصوصا ما تعلق منها بالمعاملات المالية، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: 29]. أما حكم الإكراه الملجأ التام وأثره الشرعي على التبعة الجنائية" المسؤولية الجنائية " فيختلف باختلاف نوع الجريمة المرتكبة[49]، وذلك من حيث تحميل المستكره التبعة الجنائية عن فعله الذي ارتكبه تحت الإكراه، أو رفعها عنه، كالآتي: جرائم لا أثر للإكراه عليها فيبقيها على أصلها من التجريم، ولا يجيز اقترافها، ويتحمل المستكره الذي ارتكبها التبعة الجنائية، وجرائم يؤثر عليها الإكراه من حيث الإباحة، وجرائم يؤثر عليها الإكراه من حيث العقاب، وليس التجريم، فيبقى على أصله[50]، وتختلف التبعة الجنائية لدى مرتكبها بين التبعة الجنائية والتبعة المدنية أي التعويض. وسنتناول في كل حالة نوعا واحدا من الجرائم الواقعة تحت الإكراه، مع توضيح مدى تأثير الإكراه على إرادة وحرية اختيار المستكره.

المطلب الأول: أساس ومحل التبعة الجنائية في الفقه الإسلامي:

الأساس الذي تقوم عليه التبعة الجنائية " المسؤولية الجنائية " في الفقه الإسلامي، هو تحمل الشخص المدرك بكامل إرادته نتائج أفعاله، وإذا فقد قدرته على الإدراك وحرية الاختيار، فلا يتحمل التبعة الجنائية حينئذ، وهذا ما أشار إليه الحديث الشريف: "إِنَّ اللَّهَ قَدْ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ "[51]. وينبني أساس التبعة الجنائية في الفقه الإسلامي على ثلاثة عناصر هي:

أولا: أن يرتكب الشخص فعلا أو سلوكا محظورا، يوصف بأنه جريمة، في الفقه الإسلامي.

ثانيا: أن يتمتع الشخص أو الفاعل بكامل حريته في اختيار ما يقدم عليه من أفعال، أو يحجم على إتيانها، أي يكون مختارا بين الفعل والترك غير مكره على أحدهما.

ثالثا: أن يتمتع الشخص بالإدراك التام للعناصر المشكلة لفعله الإجرامي المحظور، الذي سيرتكبه.

ففي هذه الحالة يكون الإنسان مسؤولا مسؤولية جنائية تامة على أفعاله، متى توافرت فيه هذه الشروط الثلاث. فالإنسان الطبيعي الحي العاقل البالغ، هو محل هذه المساءلة أو التبعة الجنائية، وذلك لتمتعه دون الحيوان والجماد بخاصيتي الإدراك وحرية الاختيار، المشكلة لإرادته الواعية والسليمة، والتي تجعل منه شخصا مكلفا، ذا أهلية جنائية، مسؤولا عن أفعاله وتصرفاته.

المطلب الثاني: جرائم لا أثر للإكراه عليها

وهي الأفعال التي لا يكون للإكراه أي أثر عليها، ويظل محرم اقترافها وإن وقعت تحت حالة الإكراه، فلا يباح ولا يرخص اقترافها بداع الإكراه. والإباحة تختلف عن الرخصة، إذ أن الإباحة تقلب الحرام حلالا، وتزيل عنه صفة الحرمة، أما الرخصة فتمنع الإثم ويظل الفعل حراما[52]. فالإباحة تسقط الإثم عن الفاعل وترفع التبعة الجنائية عنه، لأن الفعل المجرم أصبح مباحا، ورفعت عنه صفة التجريم أو التحريم. أما الرخصة فهي ترفع التبعة الجنائية عن الفاعل لأنها تبيح الفعل في حالة الإكراه... ويبقى الفعل على أصله من التحريم. وسنمثل لهذه الحالة بجريمة القتل.

الفرع الأول: أثر الإكراه على التبعة الجنائية في جريمة القتل:

ومن الجرائم أو الأفعال الحسية التي تبقى على حرمتها في حالة الإكراه، سواء الملجأ التام أو غير الملجئ الناقص، فلا يباح ولا يرخص فيه، جريمة القتل أو ما يسمى بإتلاف النفس، أو قطع عضو من أعضاء الجسم لشخص ما، فقد اتفق فقهاء الشريعة الإسلامية الغراء، على حرمة الاعتداء على النفس بالإتلاف أي القتل وما في حكمها، وقد نقل القرطبي في هذا الإجماع، فقال رحمه الله: "أجمع العلماء على أن من أكره على قتل غيره، لا يجوز له الإقدام على قتله ولا انتهاك حرمته بجلده أو غيره، ويصبر على البلاء الذي نزل به، ولا يحل له أن يفدي نفسه بغيره "[53]، وأن فعل أو جريمة القتل تحت الإكراه لا يعف المستكره من العقاب، ويتحمل التبعة الجنائية على فعله، ولا عبرة بالإكراه، ولم يكن له فيما فعله عذر، لعظم حرمة النفس وخطرها، لقوله تعالى: (وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ) [الإسراء: 33]. كما لا يجوز للمستكره الاعتداء على عضو من أعضاء أحدهم، ولا يحق له الدفع بعذر الإكراه ليعفى من العقاب، فحكمه حكم من اعتدى على شخص بإزهاق روحه بالقتل.

الفرع الثاني: حدود التبعة الجنائية في الفعل المحرم مع الإكراه

ففي هذا النوع من الأفعال التي يرتكبها المستكره تحت الإكراه، سواء كان إكراها ملجئا أو غير ملجئ، فلم يعتد الفقهاء بحالة الإكراه، واعتبروها أفعالا مجرمة، وقالوا بتحميل المستكره التبعة الجنائية على فعله الذي ارتكبه تحت الإكراه وأبقوا على أصل حرمتها كما في الحالات العادية مع الجزاء المقرر لها. فالإكراه عندهم في هذه الحالة غير معتبر ولا يبيح المحظور للأسباب الآتية.

أولا: الإكراه ليس من أسباب الإباحة: ومثاله الإجهاض وهو: "إنهاء الحمل بإزالة الجنين النامي في رحم المرأة الحامل "[54]، فقد وقع اتفاق فقهاء المذاهب على عدم جواز إجهاض الجنين وحرمته عند نفخ الروح فيه بعد تمام أربعة أشهر، أي بعد مائة وعشرين يوما من علوق مني الرجل في رحم المرأة، وعدوه جريمة على نفس بشرية موجبة للغرة، لقوله ﷺ في حديث ابن عباس: "إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبْعَثُ اللهُ مَلَكًا فَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ وَيُقَالُ

لَهُ: اكْتُبْ عَمَلَهُ وَرِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ"[55]، وعدوه الفقهاء اعتداء على حياة قائمة معصومة، ولا يتصور قيام أي سبب يبيح الإجهاض بعد هذه المرحلة من تطور الجنين، يقول الإمام القرافي المالكي: "لا خلاف أن الجنين في بطن أمه حي بعد الأربعة أشهر"[56]، فبنفخ الروح في الجنين يصبح نفسا مكرمة، فالروح جوهر مستقل وبها تكون حياة البدن وحركته[57]، لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14]، فينتقل الجنين من صورته الحسية أي تكونه المادي إلى صورته المعنوية من الشعور والتفكير والخيال... فلو تعرضت الأم لإجهاض جنينها بإلجائها عن طريق الإكراه، فلا يجوز لها أن تجهض ما في بطنها بسببه سواء كان إكراه ملجئا أو غير ملجئ، فلا عبرة للإكراه في هذه الحالة، وذهب المالكية إلى عدم الجواز مطلقا وهو قول لبعض الحنفية وبعض الشافعية وبعض الحنابلة، يقول الدردير: "لا يجوز إخراج المني المتكون في الرحم ولو قبل الأربعين يوما، وإذا نفخت فيه الروح حرم إجماعا"[58]، وهو المعتمد عند المالكية. فقتل النفس المعصومة لا يحتمل الإباحة تحت أي ظرف، حتى لو كان فيه هلاك الأم يقول ابن نجيم الحنفي: "امرأة حامل اعترض الولد في بطنها ولا يمكن إلا بقطعه أرباعا ولو لم يفعل ذلك يخاف على أمه من الموت فإن كان الولد ميتا في البطن فلا بأس به وإن كان حيا لا يجوز، لأن إحياء نفس بقتل نفس أخرى لم يرد في الشرع"[59]، ورجح الرملي من الشافعية تحريمه بعد نفخ الروح مطلقاً[60]، فالنفس الآدمية فوق الإكراه والأعذار مهما كانت ملجئة، وحتى عند تعارض المفاسد والمصالح، فالجنين بعد نفخ الروح فيه يصبح نفسا بشرية يستلزم احترامها وحفظ حرمتها، ويشملها قوله تعالى: ﴿... وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: 151]، فلا يجوز التضحية بنفس معصومة لإنقاذ نفس أخرى، حتى لا يحل لمن أكره على القتل أن يقتل، مهما كانت درجة الإكراه، وهذا بلا خلاف بين الفقهاء[61]، جاء في مجموع الفتاوى: "إسقَاطُ الحمل حرام بإجماع الْمسلمين وهو من الْوأْد الَّذي قَال اللّه فيه: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ (8) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ (9)﴾"[62].

وعليه فالتبعة أو المسؤولية الجنائية تنشأ بسبب التعدي بالإجهاض، واعتباره جناية لأنه اعتداء على نفس معصومة، محرم الاعتداء عليها، وقد حمل الفقهاء على اختلاف مذاهبهم الضمان على الأم المتسببة في إجهاض ابنها بأي وسيلة كانت، كشرب دواء يجهضها أو الاستعانة بطبيب لإجراء عملية الإجهاض بطريقة غير شرعية[63]... لأنها ألقته متعدية فيجب عليها ضمانه[64]، والمتسبب ضامن إن كان متعديا، بل تضمن ولو لم تكن متعدية لأنها أحدثت ضرر في نفس معصومة، ولا ترث من الغرة لأنها قاتلة متعمدة، والراجح عند المالكية وبعض الشافعية القصاص، ولا غرة في ذلك إلا أن يعفى عنه فتجب الغرة فقط، لأنها دية، ولا كفارة في ذلك، لتوافر قصد العدوان أو العمد لدى المعتدي، سواء بالتسبب أو المباشرة، وكذلك يرى ابن جزم في قتل الجنين عمدا بعد نفخ الروح فيه، جناية قتل عمد، وأهله بين خيرتين: إما القود، وإما الدية، أو المفاداة[65]، والجنين إذا أسقط واستهل صارخا صار في عداد الأحياء، فتجب الدية، لأن استهلال الجنين المجهض موجب للدية لفقد الغرة باستهلاله، وهو مذهب الجمهور الذين لا يرون القصاص، لعدم تصورهم القصد أو العمد في هذه الجريمة بخلاف المالكية، فهم يرون أن جناية الإجهاض قد تكون شبه عمد أو خطئ، لأنهم معرفة قصد العدوان يتوقف على العلم بوجود الجنين وحياته، وهذا بعيد المنال، ونحن نطمئن لرأي المالكية بإمكانية توافر قصد العدوان في جريمة الإجهاض، واعتبارها جريمة قصدية أو عمدية، متى توافرت الأدلة والقرائن على انصراف إرادة الجاني لارتكاب جريمته وتحقيق نتيجته الإجرامية، وهي هلاك الجنين بالموت، كما أن العلم بوجود الجنين والوقوف على حياته متيسر اليوم، بحكم تطور الطب

والوسائل العلمية التي يعرف بها ذلك. ولا قصاص على الأب المكره أو الأم المستكرهة في جريمة الإجهاض، وإن توافر العمد أو قصد العدوان، وذلك لعدم وجوب القصاص على الأصل إذا قتل الفرع، لأن الأصل كان سببا في وجود الفرع، فلا ينبغ أن يكون سببا في إعدام أصله، لقوله عليه الصلاة والسلام: "لا يقتل بالولد الوالد"[66].

وتعليل عقاب المرأة المستكره على فعل الإجهاض، أن فعلها يوصف بأنه جريمة قتل عمد، لأن المستكرهة قتلت المجني عليه ظلما وهو الجنين، استبقاء لنفسها بقتل غيرها، ونجاة لها من الضرر الذي سيلحقه بها المكره سواء كان الزوج أو أهله أو أهلها... وبالتالي تسأل عن جريمة القتل العمد، ولا يعتد بانتفاء الرضا أو انعدام حرية الاختيار لدى الفاعلة، ولا تأثير لانعدام الإرادة على الإباحة أو الرخصة.

ثانيا: الإكراه سبب من أسباب تخفيف العقوبة[67]: الإمام أبو حنيفة ومحمد بن الحسن الشيباني[68]، لا يرون القصاص على المستكره إكراها ملجئا تاما، وإنما يوجبان عليه التعزير بما يراه الإمام مناسبا، لقوله ﷺ: "عفوت عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[69]، والعفو عن الشيء عفو عن مقتضاه، فكان مقتضى ما أكره عليه عفوا[70]، فالمستكره كآلة القتل في يد المكره، يستخدمها في جريمته، فكان من العدل أن تلحق عقوبة القصاص بمن استخدم الآلة لارتكاب الجريمه، ولأن القاتل هو المكره الدافع على القتل وليس المستكره، فلا يجوز لهذا الأخير قتل معصوم الدم، لينجو هو، ويجعل النفوس المعصومة وقاية لنفسه[71]، بل الواجب عليه أن يصاب في نفسه صابرا، ولا يتعرض لحياة غيره.

- وإن كان الإكراه غير الملجأ، وجب القصاص على المستكره بلا خلاف[72]، لأن الإكراه غير الملجأ الناقص، يسلب الاختيار أصلا فلا يمنع وجوب القصاص.
- العقوبة دائماً تكون حيث تكون الجناية عمداً، فإن وقعت الجناية خطأ، فالخطأ مرفوع إثمه، وآية ذلك حديث رسول الله ﷺ: "عفوت عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[73].

فاختلاف الفقهاء حول من يجب عليه القصاص، مرده اختلافهم على من تقع عليه التبعة الجنائية.

المطلب الثالث: جرائم يؤثر عليها الإكراه من حيث الإباحة

فبتوافر حالة الإكراه، تنتقل الأفعال المحظورة من دائرة التحريم والحظر إلى دائرة الإباحة، مادام أن فعل الإكراه يمس المستكره مباشرة، ولا يتعداه إلى غيره، وتبيان ذلك في فرعين على النحو الآتي:

الفرع الأول: أثر الإكراه على التبعة الجنائية في جريمة تعاطي المواد المخدرة أو المؤثرات العقلية

هناك نوع من الجرائم إذا ارتكبها المستكره تحت الإكراه، تصبح مباحة وتزول عنها صفة التجريم، وبالتالي لا يتحمل مرتكبها أي تبعة جنائية، كشرب الخمر مثلا، فقد حرمت الشريعة الإسلامية الغراء تناولها، لقوله سبحانه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [المائدة: 90]، فلا يجوز للمسلم تناول هذا المحرم في حالة السعة والاختيار وبإرادته الحرة، ولكن أباحت تناوله في حالة الإكراه، وفي حكمها، تعاطي المواد المخدرة أو المؤثرات العقلية، كالحشيش والأفيون والكوكايين.. قياسا على علة تحريم الخمر، كونها تشترك معه في تخدير الجسم وتعطيل العقل، ومدعاة لارتكاب الفواحش الأخرى، كالقتل وهتك الأعراض... يقول ﷺ: "ما أسكر كثيره فقليله حرام"[74]، والمخدرات على اختلاف أنواعها كالحشيش... وما أشبه، لها حكم المسكر[75]، فلو ألجأت حالة الإكراه المستكره إلى تعاطي المواد المخدرة أو المؤثرات العقلية، لإنقاذ نفسه من الهلاك أبيح له ذلك ويؤثم تركه، جاء في بيان المعاني: "أما من أكره على شرب الخمر... فليس له أن يأخذ بالعزيمة، بل يجب عليه الأخذ بالرخصة، وإذا قتل ولم يأخذ بالرخصة، فهو آثم"[76]، وفي حكمها تعاطي المواد المخدرة أو

المؤثرات العقلية، فالإكراه والاضطرار في هذه الحالة له أثر في حكم المحظور، فالاضطرار كما يقول القرطبي في تفسيره الجامع: "لا يخل أن يكون بإكراه من ظالم أو جوع في مخمصة"[77]، لقوله تعالى: ﴿... فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ..﴾ [البقرة: 173]، أي في أكل ذلك[78]. وقد أجمع الفقهاء على أن للمستكره إكراها ملجئا تاما، أن يتناول المحرمات الشرعية، ما اضطره وحمله على ذلك إكراه ملجئ، دفعا عن نفسه الهلاك، وتعاطي المواد المخدرة أو المؤثرات العقلية، من ذلك القبيل.

الفرع الثاني: حدود التبعة الجنائية في الفعل المباح بالإكراه

الإكراه الملجئ التام يبيح شرب الخمر ولا يوجب الحد على المستكره، لأنه نوع من الاضطرار الطارئ على الأحوال العادية التي يحرم فيها شرب الخمر، والإكراه الملجئ يبيح ذلك، لقوله سبحانه وتعالى: ﴿... إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِۗ..﴾ [الأنعام: 119]، والضرورة تكون بإكراه وبغير إكراه.

أولا: الإكراه سبب للإباحة: الشافعي والظاهرية ورواية عن أبي يوسف، يقولون بإباحة الفعل المحظور تحت الإكراه المعتبر، وهو الإكراه الملجأ، لأنه لا اختيار البته للمستكره فيه، فهو ليس محلا للتكليف لزوال القدرة[79]، فانتفاء القدرة والاختيار لدى المستكره يمنع عنه التكليف، لأن القادر على فعل الشيء هو من يملك الإرادة بين الفعل والترك وحرية الاختيار بينهما، والتبعة الجنائية يتحملها كاملة المكره، كما أن صيانة النفس في حالة الإكراه واجب، ومن ترك الأكل في هذه الحالة، كان كمن ترك الأكل الحلال اختيارا حتى هلك، فكان بامتناعه ساعيا في إهلاك نفسه[80]، فأكل الميتة في حالة الإكراه والضرورة بمنزلة المذكى في حال السعة، جاء في بيان المعاني: "أما من أكره على شرب الخمر أو أكل لحم الميتة أو الخنزير ومما هو دون المكفرات كالربى والقمار، فليس له أن يأخذ بالعزيمة، بل يجب عليه الأخذ بالرخصة، وإذا قتل ولم يأخذ بالرخصة فهو آثم"[81]، من باب فعل ما أكره عليه الشخص، رعاية لأكبر المصلحتين ودرءا لأكبر المفسدتين، عملا بالقاعدة الشرعية:" إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما"[82]، فقالوا تدفع أعظم المفسدتين بارتكاب أدناهما، لأن المفاسد تراعى نفيا، كما أن المصالح تراعى إثباتا على قول الفقهاء.

ثانيا: الإكراه مانع للتبعة الجنائية: يعتبر المستكره إكراها ملجئا صاحب اضطرار، والاغتصاب هو ارتكاب فعل الزنا بالإكراه، وهو أشد حرمة من الزنا لتوافر الإكراه، والمرأة المستكرهة على فعل الزنا لا إثم عليها، لقول الله تعالى: ﴿...إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ..﴾[الأنعام: 119]، والإكراه حالة من حالات الاضطرار ومن معانيه، وقوله عليه الصلاة والسلام: "إِنَّ اللَّهَ قَدْ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ"، وأيضا روي عن عبد الجبار بن وائل عن أبيه قال: "اسْتُكْرِهَتِ امْرَأَةٌ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ، فَدَرَأَ عَنْهَا الْحَدَّ وَأَقَامَهُ عَلَى الَّذِي أَصَابَهَا"[83]، وفي سنن ابن ماجه: "أتي عمر رضي الله عنه بامرأة جهدها الْعطش، فمرت علَى راع فَاستسقت فأَبى أن يسقيها إلا أن تمكنه من نفسها، ففعلت، فشَاور الناس في رجمها، فقال علي رضي الله عنه: هذه مضطرة، أرى أن نخلي سبيلها، ففعل"[84]، فلفظ الاغتصاب، يحمل في دلالته معنى الإكراه الملجأ التام، والمغتصبة غير مؤاخذة به ويسقط عنها الحد، لانعدام رضاها وفساد اختيارها، يقول الإمام الشافعي رواية عن الأمير الصنعاني: "الاستدلال بأن الله تعالى لما وضع الكفر عمن تلفظ به حال الإكراه، وأسقط عنه أحكام الكفر، كذلك سقط عن المكره ما دون الكفر، لأن الأعظم إذا سقط، سقط ما هو دونه بطريق الأولى"[85]، فلا تقوم التبعة أو المسؤولية الجنائية على الضحية المغتصبة، تحت الإكراه الملجأ التام، الذي يعدم إرادتها ورضاها، لأن الشخص المستكره الفاقد للإدراك والإختيار، لا يكون محلا للمساءلة عن أفعاله، فإذا ثبت أن الوطء قد حصل نتيجة لقوة لا تستطيع دفعها، أو تهديد بإتلاف نفسها أو

فيما معناه، ففي هذه الحالة ينتفي توافر القصد الجنائي لديها، ولا تقوم الجريمة في حقها، وبالتالي لا تتحمل أية تبعة جنائية أو عقوبة، ومن هنا لا ير جمهور الحنفية[86] والمالكية[87] والشافعية[88] والحنبلية[89] والظاهرية[90]، أية تبعة جنائية على المستكره، فلا يجب عليه الحد، لأن الحد عقوبة زاجرة للفاعل، وفي حالة الإكراه هو فعل مباح للاضطرار دفعا للهلاك، كما يرون بأن الفعل المحظور المرتكب تحت الإكراه يبقى على حرمته ولا يباح، وإنما ترتفع التبعة الجنائية على المستكره ولا يقام عليه الحد، وكما يقول الزركشي: "الإكراه يسقط أثر التصرف"[91]، وذلك لانعدام التكليف بسبب انتفاء حرية الاختيار لديها، أي عدم توافر إرادة ارتكاب الجريمة، التي هي أساس قيام قصد العدوان "القصد الجنائي العمد" إذ لا وجود له اذا جردنا الإنسان من إرادته الحرة[92]، يقول سبحانه تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاح فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: 05]، وبالتالي يدرء الحد عنها، لقيام شبهة في إثبات الركن المعنوي للجريمة في صورة قصد العدوان أو القصد الجنائي، ويعلل السرخسي، سبب تحمل المكره للتبعة الجنائية وإيقاع العقوبة به، بقوله:" والأصل فيه قوله تعالى: ﴿... يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ...﴾ [القصص: 04]، فقد نسب الله الفعل إلى المعين، وهو ما كان يباشر صورة، ولكنه كان مطاعا فأمر به، وأمره إكراه... لأن الْمُكْرَهَ صار كالآلة "[93]، فهو يرى أن قصد العدوان متوفر لدى المكره، لأنه أراد الفعل ونتيجته الإجرامية، أما المستكره فعدم حرية الاختيار، وأجبر على ارتكاب العدوان دون رضاه ورغما عن إرادته.

المطلب الرابع: جرائم يؤثر عليها الإكراه من حيث العقاب لا التجريم

هذا النوع من الجرائم، يباح للمستكره الإقدام عليها إذا حمله عليها إكراه ملجئ تام، إلا أنه لو يصبر على الإكراه، يكون خيرا له مثوبة عند ربه، ومثلها الإكراه على إفساد مال الغير.

الفرع الأول: أثر الإكراه على المسؤولية الجنائية في جريمة إفساد مال الغير

إن أكره الشخص على إتلاف مال مسلم بما يخاف منه على نفسه أو على عضو من أعضائه، وسعه أن يفعل ذلك، لأن مال الغير يستباح للإكراه وللضرورة الملجئة المتحققة، فيرى ابن حزم[94] أن المستكره يباح له أكل مال الغير عند الإكراه، وهذا في الأكل والشرب مثلا، لأن حاله حال المضطر، لقوله تعالى: ﴿... فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغ وَلَا عَاد فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ..﴾ [البقرة: 173]، أما لإفساد مال الغير فلا يجوز، لأن النصوص الشرعية لم تبح للمستكره أن يدفع عن نفسه ظلما بظلم غيره ممن لم يتعد عليه، وإنما الواجب عليه دفع الظالم أو قتاله، لقوله تعالى: ﴿... وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِۚ..﴾ [المائدة: 02].

الفرع الثاني: حدود التبعة الجنائية في الفعل المرخص به مع الإكراه

إفساد مال الغير في حالة الإكراه يباح، مع بقاء أصل التحريم والأخذ فيه بالعزيمة أفضل، مع اختلاف في تحمل المسؤولية المدنية والمتمثلة في الضمان.

أولا: الرخصة المبيحة: يرى الأحناف أن الحرمة باقية على أصلها مع وجود الرخصة، وللتيسير على العباد ورفع الحرج عنهم، جرى ترخيص هذا الفعل على معنى رفع المساءلة إن وجدت، وتحقق الضمان إن كان له وجه[95]. فالفعل غير مشروع، وقد أبيح للإكراه الملجأ للمضطر، بدليل وجوب ضمان ما أتلفه المستكره، يقول سلطان العلماء من الشافعية: "إذا اضطر إلى أكل مال الغير أكله، لأن حرمة مال الغير أخف من حرمة النفس، وفوات النفس أعظم من إتلاف مال الغير ببدل، وهذا من قاعدة الجمع بين إحدى المصلحتين وبذل المصلحة الأخرى"[96]، والحنابلة يبيحون إتلاف مال الغير للإكراه، مع وجوب الضمان[97].

ثانيا: التبعة أو المسولية المدنية: وتسمى في الفقه الإسلامي بالعهدة، ويرخص للمستكره تحت حال الإكراه الملجأ التام إتلاف مال الغير، دون الإكراه غير الملجأ الناقص، فمال الغير يستباح في هذه الحالة لأن الضرورة الملجئة متحققة، وقد اختلف الفقهاء هل يضمن المستكره ما أتلف أم لا؟

1- الإكراه مانع من موانع التبعة أو المسؤولية المدنية: فالحنفية[98] قالوا بعدم ضمان المستكره ما أتلفه بتعديه على مال الغير فهو أشبه بالآلة، وإنما المكره هو الضامن، ويستدل صاحب تبيين الحقائق على ذلك بقوله: " والدليل على أن الآمر- المكره - هو المستعمل له والمأمور - المستكره - جار على موجب طبعه، أن ضمان المال المتلف يجب على الآمر، ولولا أنه هو المتلف بالاستعمال لما وجب عليه، فعلم بهذا أن الإتلاف منسوب إلى الآمر، وأن المأمور آلة له إذ لا وجه لنسبته إليه"[99]، فالمكره عندهم مباشر لفعل الاعتداء على مال الغير وليس متسبب، وإذا اجتمع المباشر والمتسبب على فعل الإتلاف، تحمل المكره ضمان المتلف باعتباره مباشرا للفعل وليس متسببا، والمستكره مسلوب الإرادة فاقد للرضا، وكل ما هو آلة لغيره فليس عليه الضمان، وفي هذا يقول البغدادي من الحنفية: "وإن أكره على إتلاف مال مسلم بأمر يخاف على نفسه أو على عضو من أعضائه، وسعه أن يفعل ذلك ولصاحب المال أن يضمن الآمر، لأن المكرَه آلة للمكره فيما يصح آلة له، والإتلاف من هذا القبيل ذكره في الهداية، قال في الخلاصة، وأما حكم الضمان فكل شيء لا يصلح أن يكون آلة لغيره فالضمان على الفاعل"[100]، فالإكراه يبيح إتلاف مال الغير مع الضمان، وهو رأي المالكية، إلا أنهم لم يعفوا المستكره من الضمان وتحمل المسؤولية المدنية، إلا أن الضمان عندهم في حق المكره أوكد وأولى من المستكره، يقول خليل بن إسحاق في التوضيح: "في مسألة الإكراه أن المغصوب منه يطلب المكره أولا، فإذا غرم لم يرجع على المكره المباشر، لأن المتسبب في مسألة الإكراه مقدم في الضمان على المباشر"[101]، وقول عند الشافعية[102] حيث يرفعون المسؤولية عن المستكره عند إتلاف مال الغير في حالة الإكراه الملجأ، لوجود الإباحة من الشارع، ويلزمون المكره بالضمان لقاعدة "أنه لا تجتمع إباحة وضمان"، ووافقهم الحنابلة في أحد الرأيين[103].

2- الإكراه ليس مانعا للتبعة أو المسؤولية المدنية: ورأي يرى أن المستكره يسأل مدنيا عن الأضرار التي تسبب فيها وعليه الضمان، وإن أعفي من العقوبة، لأن حالة الإكراه لا تبيح عصمة المحل المعتدى عليه، فالأصل عصمة الدماء والأموال، فإن أبيح الفعل المحظور تحت الإكراه فهذا لا يرفع العصمة عن المحل المعتدى عليه، ووجب على المستكره التعويض على الأضرار التي تسبب فيها للغير. وهذا إشارة إلى أن الإكراه لا يبيح إتلاف مال الغير، يقول عبد القادر عودة:" فحكم المسئولية المدنية في حالة الضرورة هو حكمها في حالة الإكراه، فالمضطر مسئول مدنياً كلما كان فعله محرماً، ولو رفعت عنه العقوبة"[104]. وبعض من الشافعية والحنابلة يحملون التبعة أو المسؤولية على المكره والمستكره معا ويوجبون عليهما الضمان قياسا على الدية[105]، لأن الإكراه كما يقول الماوردي: "شبهة تدرأ بها الحدود ولا تدفع بها الحقوق"[106]، فالضمان على المكره والمستكره، باعتبار المكره متسبب والمستكره مباشر، فهما سواء في الحكم.

والرأي الأول أقرب للصواب وروح العدالة، القائل بتحميل المكره التبعة المدنية، وجوب الضمان عليه، ورفع المسؤولية عن المستكره، لأنه مسلوب الإرادة مقيد في اختياره، فلا حكم لمباشرته مع الإكراه الملجئ التام، لأن الإكراه قد نقل حكم فعل الإعتداء من المستكره إلى المكره، وعليه يكون الضمان على المكره الآمر وليس على المستكره المباشر، فإنه قد أكرهه بأمر ملجئ مقترن بوعد بالإضرار.

الخاتمـــــة

وفي الأخير نخلص إلى أهم النتائج التي تم التوصل إليها، مع توصيات وهي كالآتي:

- الإكراه من الأفعال التي تحرمها الشريعة الإسلامية وتعاقب عليها، ولا تجيز إجبار الغير على فعل المحظور تحت أي ظرف، دون إرادته ورضاه واختياره.
- الإكراه يندرج ضمن عوراض الأهلية المكتسبة والخارجة عن إرادة الإنسان، والتي تؤثر في الحكم على تصرفات المكلفين من حيث التجريم والعقاب.
- الإكراه نوعان، نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الإكراه الملجأ أو التام، وإكراه يعدم الرضا ولا يبطل أو يفسد الاختيار، وهو الإكراه غير الملجأ أو الناقص.
- للإرادة دور أساسي في مجال التبعة أو المسؤولية الجنائية، سواء في الجرائم القصدية " العمدية " أو الغير قصدية " الغير عمدية ".
- أحكام المستكره تختلف باختلاف أحواله، فأحكامه في حالة الإكراه على المأكولات والمشروبات، غير أحكامه في حالة إتلاف النفس بالقتل، أو بإتلاف إحدى أعضاء جسم الضحية، أو في حالة الزنا... وليس حكمه في حالة الإكراه الملجأ التام، كحكمه في حالة الإكراه غير الملجأ الناقص.
- يختلف حكم إتيان الأفعال المحظور في الشريعة الإسلامية باختلاف نوع ودرجة جسامة الإكراه، فتكون الأفعال المحظورة مباحة في حالة الإكراه الملجأ التام، ولا يتحمل المستكره التبعة الجنائية في حال ارتكابها، مع بقاء حرمتها. ويتحمل المستكره في حال إتيان الأفعال المحظورة التبعة الجنائية أو المدنية، كما في حال إتلاف مال الغير، وذلك في حالة الإكراه غير الملجأ، إلا أن هناك جرائم مثل: قتل النفس أو الزنا تبقى على حرمتها، ولا ترتفع التبعة الجنائية على المستكره الذي ارتكبها، سواء تحت الإكراه الملجأ أو غير الملجأ، وتطبق عليه العقوبة المقررة لذلك.
- يمكن تعزيز النقاش والتحليل الفقهي المتعلق بالإكراه، وتطوير المفاهيم والأطر القانونية المتعلقة به في سياق الفقه الجنائي الإسلامي.

وقد حاولنا جاهدين إلقاء الضوء على مسائل الإكراه في شقه الجنائي، وإن لم نقف على جميع تفاصيله، لأننا أردناه عرضا موجزا، دون النظرة المعمقة التفصيلية والتأصيلية لمسائله وفروعه الفقهية.

توصيات الدراسة:

وفي الختام نوصي بالآتي:

- أوصي الطلبة والباحثين بالاهتمام أكثر بموضوع، الإكراه وأثره على الإرادة، خصوصا ما تعلق بالقصد الجنائي، ومدى تأثره بالإكراه، وجودا وعدما، وتقدير درجته، وأثر كل ذلك على المسؤولية أو التبعة الجنائية للمتهم.
- ضرورة سن قوانين رادعة، في حق كل من يثبت تورطه في إكراه الغير، على ارتكاب المخالفات الشرعية والقانونية، خصوصا فيما تعلق منها بجرائم الحدود والقصاص، أو الجنايات والجنح بالنسبة للقانون الوضعي، وذلك لجسامتها وخطورتها، ولما تمثله من تهديد للمجتمع في أمنه واستقراره وسلامة أفراده، وتشديد العقوبة على من يتخذ إكراه الغير وسيلة لتحقيق أغراضه وأهدافه الشخصية.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

1- مالك بن أنس (ت 179هـ)، المدونة، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، 1994.

2- يحيى بن زياد الفراء (ت 207 هـ)، كتاب فيه لغات القران، تحقيق: جابر بن عبد الله السريع، د.ط، د.ت.

3- أحمد بن حنبل (ت 241هـ)، مسند الإمام أحمد: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، طبعة أولى، 2001.

4- محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ)، صحيح البخاري، تحقيق جماعة من العلماء، دار طوق النجاة، د.ط، د.ت.

5- مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون طبع، 1955.

6- محمد بن يزيد (ت 273هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد، دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت.

7- سليمان بن الأشعث (ت 275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، د.ت.

8- محمد بن عيسى (ت 279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، طبعة ثانية، 1975.

9- عبد الله بن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ)، النوادر والزيادات على مَا في المدونة من غيرها من الأُمهات، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، طبعة أولى، 1999.

10- إسماعيل بني حماد الفارابي (ت 393هـ)، الصحاح تاج اللغة العربية، تحقيق: احمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، طبعة رابعة، 1987.

11- علي بن محمد الماوردي (ت 450هـ)، الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة، دون طبعة، د ت.

12- علي بن محمد الماوردي (ت 450هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، طبعة أولى، عام 1999.

13- علي بن أحمد بن حزم (ت 456هـ)، المحلى بالآثار، تحقيق: عبد الغفار سليمان، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.

14- محمد بن أحمد السرخسي (ت 483هـ)، المبسوط ، مطبعة السعادة، مصر، د.ط، د.ت.

15- محمد بن عبد الحميد الأسمندي (ت 552هـ)، طريقة الخلاف في الفقه بين الأئمة الأسلاف، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، القاهرة، طبعة ثانية، 2007.

16- أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة ثانية، 1986.

17- عبد الله بن نجم بن شاس(ت 616هـ)، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق: حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، طبعة أولى، 2003.

18- عبد الله ابن قدامة (ت 620هـ)، المغني، تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الطباعة والنشر، الرياض، طبعة ثالثة، 1997.

19- عبد الله بن قدامة(ت 620هـ)، عمدة الفقه، تحقيق: أحمد محمد عزوز، المكتبة العصرية، د.ط، 2004.

20- عز الدين بن عبد السلام (ت 660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ط، 1991.

21- محمد بن أحمد القرطبي (ت 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، طبعة ثانية، 1964.

22- يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، طبعة ثالثة، 1991.

23- عبد الله بن مودود (ت 683هـ)، الاختيار لتعليل المختار، مطبعة الحلبي، القاهرة، د.ط، 1937.

24- أحمد بن تيمية (ت 728هـ)، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، د.ط، 2004.

25- عبد العزيز بن أحمد(ت730ه)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت.

26- محمد بن أحمد إبن جزي (ت 741هـ)،، القوانين الفقهية، د.ط، د.ت.
27- عثمان بن علي الزيلعي (ت 743هـ)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، طبعة أولى، 1314هـ.
28- محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت 751هـ)، إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان، تحقيق عمر سليمان الحفيان، مؤسسة الرسالة، بيروت، طبعة أولى، 2004.
29- محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت 751هـ)، مفتاح دار السعادة، ومنشور ولاية العلم والإرادة، دارالكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
30- محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت 751هـ)، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، دار عطاءات العلم، الرياض، د.ط، 2019.
31- محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت 751هـ)،إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولى، 1991.
32- أحمد بن محمد الفيومي (ت 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.
33- عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت 772هـ)، نهاية السول شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، طبعة أولى، 1999.
34- خليل بن إسحاق (ت 776هـ)، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم، الناشر مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، طبعة أولى، 2008.
35- محمد بن محمد البابرتي (ت 786هـ)، العناية شرح الهداية، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، مصر، طبعة أولى، 1970.
36- مسعود بن عمر التفتازاني (ت 792هـ)، التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، د.ط، **عام** 1957.
37- محمد الزركشي (ت 794هـ)، المنثور في القواعد الفقهية، تحقبق: تيسير فائق، وزارة الأوقاف الكويتية، طبعة ثانية، **عام** 1985.
38- عبد الرحمن بن رجب (ت 795هـ)، تقرير القواعد وتحرير الفوائد المشهور بـ قواعد ابن رجب، تحقيق: أبو عبيدة مشهور، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، طبعة أولى، 1419هـ.
39- علي بن محمد الجرجاني (ت 816هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، طبعة أولى، 1983.
40- أحمد بن علي بن حجر(ت852 هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
41- عبد الرحمن السيوطي (ت 911هـ)، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، 1983.
42- محمد بن محمد الحطاب (ت 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، طبعة ثالثة، 1992.
43- محمد أمين بادشاه (ت 972هـ)، تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه، دار الفكر، بيروت، 1996.
44- أحمد بن حجر الهيتمي(ت 974هـ)، الفتاوى الفقهية الكبرى، المكتبة الإسلامية، دون طبع ، دون تاريخ
45- محمد الشربيني (ت 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، طبعة أولى، عام 1994.
46- محمد الرملي (ت 1004هـ)،نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، طبعة أخيرة، 1984.
47- غانم البغدادي (ت 1030هـ)، مجمع الضمانات، دار الكتاب الإسلامي، دون طبع، دون تاريخ.
48- منصور البهوتي (ت 1051هـ)، شرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، بيروت، طبعة أولى، 1993.
49- محمد البهوتي (ت 1088هـ)، حاشية الخلوتي على منتهى الإرادات، سامي الصقير، محمد اللحيدان، دار النوادر، سوريا، طبعة أولى، 2011.
50- محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت 1182هـ)، سبل السلام شرح بلوغ المرام، تحقيق: عصام الصبابطي، عماد السيد، دار الحديث، القاهرة، طبعة خامسة، 1997.
51- محمد مرتضى الزبيدي (ت 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، د.ط، 2001.

52- أحمد بن محمد الصاوي (ت 1241هـ)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، تصحيح أحمد سعد، مكتبة مصطفى الحلبي، د.ط، 1952.
53- محمد أمين بن عابدين (ت 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، طبعة ثانية، د.ت.
54- زين الدين بن إبراهيم بن نجيم (ت 1252هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، طبعة ثانية، د.ت.
55- عبد القادر بن ملا حويش (ت 1398هـ)، بيان المعاني، مطبعة الترقي، دمشق، طبعة أولى، 1965.
56- إبراهيم بن محمد، أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مجلة الحكمة، بريطانيا، طبعة أولى، 2002.
57- أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، طبعـــة ثانية، 1989.
58- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية: الموسوعة الفقهية الكويتية، دار السلاسل، الكويت، طبعـة ثانية، 1404 هـ.
59- حسين لعريبي، أثر الإكراه على الأفعال المحرمة في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير في العلوم الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر1، 2012 – 2013.
60- محمد أبو زهرة، الجريمة، دار الفكر العربي، القاهرة، دون طبع، عام 1998.
61- محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقـاتهـا في المذاهب الأربعـة، دار الفـكـر، دمشـق، طبعة أولى، 2006.
62- محمد إمام، أساس المسؤولية الجنائية في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه، كليه الحقوق، جامعه الإسكندرية، د.ط، د.ت.
63- محمد نعيم، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، دار النفائس، الأردن، طبعة أولى، 1996.
64- محمد عساف، القصد وأثره في تحديد درجة المسؤولية الجنائية، ماجستير فقه وأصوله، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، د.ط، 1995.
65- محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان، طبعة سابعة، 1981.
66- مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، طبعة ثانية، 2004.
67- عبد السلام التونجي، مؤسسة الإباحة في الشريعة الإسلامية ، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طبعة أولى، د.ت.
68- عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
69- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، سورية، دمشق، طبعة رابعة، د.ت.
70- إبراهيم كافي دونمز، حكم الرخصة وتتبع الرخص في الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة ، العدد الثامن، ج 08، د.ت.
71- https://gynuity.org

الهوامش:

[1]- يحيى بن زياد الفراء: كتاب فيه لغات القران، ضبط وتصحيح جابر بن عبد الله السريع، د ط، د ت، د دار، ص 35. وانظر أيضا الفارابي: إسماعيل بني حماد، الصحاح تاج اللغة العربية، تحقيق احمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 04، 1987، ج 6، ص 2247.

[2]- أحمد بن محمد الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د ت، ج 02، ص 532.

[3]- محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، وزاره الإرشاد والأنباء، الكويت، د ط، 2001، جزء 36، ص 485.

[4]- زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، د ت، ط 02، ج 08، ص 80.

[5]- عبد الله بن نجم بن شاس (ت 616هـ)، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق: حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، طبعة أولى، 2003، ج 02، ص 519.

[6]- أحمد بن علي إبن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، د ط، د ت، ج 12، ص 311.

[7]- علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1983، ص 33.

[8]- علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، (م. ن)، ص 33.

[9]- مسعود بن عمر التفتازاني: التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، د ط، 1957، ج 02، ص 390.

[10]- مصطفى الزرقا: المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط 02، 2004، جزء أول، ص 452.

[11]- محمد أبو زهرة: الجريمة، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، 1998، ص 370.

[12]- مصطفى الزرقا: المدخل الفقهي العام، (م. ن)، جزء أول، ص 451.

[13]- أضاف الأحناف إستحسانا، قسما ثالثا وهو الإكراه الأدبي، الذي يعدم الرضا بالكلية، ويبقي على الاختيار صحيحا فلا يعدمه، كالتهديد بحبس أحد الأصول أو الفروع.

[14] - انظر: أبو بكر بن مسعود الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 02، 1986، ج 07، ص 176. محمد أمين بن عابدين: رد المحتار على الدر المختار، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 02، 1966، ج 06، ص 129. محمد بن أحمد السرخسي: المبسوط، المرجع السابق، ج 09، ص 59.

[15]- عبد الله بن قدامة: المغني، تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الطباعة والنشر، الرياض، طبعة ثالثة، 1997، جزء 10، ص 353.

[16]- عثمان بن علي الزيلعي: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، ط 01، 1314هـ، ج5، ص 182.

[17]- استعملنا مصطلح المستكره للدلالة على من وقع عليه فعل الإكراه أخذا بقوله عليه الصلاة والسلام "... وما استكرهوا عليه"، وفاعل الإكراه استعملنا للدلالة عليه مصطلح المكرِه بكسر الراء.

[18]- مالك بن أنس: المدونة، دار الكتب العلمية، ط 01، 1994، ج 02، ص 437.

[19]- الشربيني: محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط 01، 1994، ج 04، ص 471. والسيوطي: عبد الرحمن، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار الكتب العلمية، ط 01، 1983، ص 209. وعبد العزيز بن أحمد: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت، ج 04، ص 382.

[20]- عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، المرجع السابق، ص 210. وأحمد ابن حجر الهيثمي: الفتاوى الفقهية الكبرى، المكتبة الإسلامية، د ط، د ت، ج 04، ص 179.

[21]- عبد الله ابن أبي زيد القيرواني: النَّوادر والزِّيادات على مَا في المدَوَّنة من غيرها من الأُمهاتِ، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 01، 1999، ج 10، ص 304. والكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (م. س)، ج 07، ص 184.

[22]- عبد الله ابن قدامة: المغني، المرجع السابق، ج 10، ص353. والبهوتي: منصور، شرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، بيروت، ط 01، 1993، ج 03، ص 262.

[23]- وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلّته، دار الفكر، سوريَّة، دمشق، ط 04، د ت، ج 06، ص 4435.

[24]- محمد الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، ط 01، 2006، ج 01، ص217.

[25]- محمد بن أحمد السرخسي: المبسوط، مطبعة السعادة، مصر، د ط، د ت، ج 10، ص 197/196.

[26]- علي بن أحمد ابن حزم: المحلى بالآثار، المحقق:عبد الغفار سليمان، دار الفكر، بيروت، د ط، د ت، ج01، ص 21.

[27]- محمد بن أحمد ابن جزي: القوانين الفقهية، د.ط، د.ت، ص 151.

[28]- محمد بن محمد البابرتي: العناية شرح الهداية، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، مصر، ط 01، 1970، ج 09، ص 239.

[29]- صحيح مسلم، ج 4، ص 1986، حديث رقم: 2564، وسنن ابن ماجه، ج 2، ص 1298، حديث رقم: 3933. وسنن أبي داود، ج 07، ص 244، حديث رقم: 4882. ومسند الإمام أحمد، ج 13، ص 159، رقم الحديث: 7727.

[30]- محمد بن عبد الله بن العربي: أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، طبعة ثالثة، 2003، ج 03، ص 160.

[31]- محمد بن أبي بكر إبن قيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولى، 1991، ج3، ص 79.

[32]- أبو بكر بن مسعود الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (م. س)، ج 07، ص 178.

[33]- محمد بن أحمد بن جزي: القوانين الفقهية، (م. س)، ص 151.

[34]- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (م. س)، ج7، ص190. والبابرتي: محمد، العناية شرح الهداية، المرجع السابق، ج9، ص235، وإبن عرفة: محمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، د ط، د ت، ج 04، ص 345، والرملي: محمد بن أبي العباس، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، ط أخيرة، 1984، ج5، ص 71. والبهوتي: محمد، حاشية الخلوتي على منتهى الإرادات، سامي الصقير، محمد اللحيدان، دار النوادر، سوريا، ط 01، 2011، ج7 ص 310، وابن قدامة: عبد الله، المغني، المصدر السابق، ج12، ص 360.

[35]- عبد الله بن قدامة: المغني، (م. س)، ج 12، ص 360.

[36]- عبد الله بن مودود: الاختيار لتعليل المختار، مطبعة الحلبي، القاهرة، د ط، 1937، ج 02، ص 105.

[37]- ابن عرفة: محمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (م. س)، 04، ص 345.

[38]- محمد أمين بادشاه: تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه، دا الفكر، بيروت، 1996، ج 02، ص 313.

[39]- محمد بن محمد الحطاب: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثالثة، عام 1992، ج 04، ص 46. عبد الله بن قدامة: المغني، (م. س)، ج 11، ص 455. وعبد الله بن قدامة: عمدة الفقه، تحقيق: أحمد محمد عزوز، المكتبة العصرية، د.ط، 2004، ص 129.

[40]- مصطفى الزرقا: شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، سوريا، ط 02، عام 1989، ص 195.

[41]- عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ط، 1991، ج 01، ص93.

[42]- علاء الدين الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (م. س)، ج 07، ص 197.

[43]- علاء الدين الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (م. س)، ج 07، ص 177.

[44]- محمد بن عبد الله بن العربي: أحكام القرآن، (م. س)، ج 03، ص 51.

[45]- أحمد بن محمد الصاوي: حاشية الصاوي على الشرح الصغير، تصحيح أحمد سعد، مكتبة مصطفى الحلبي، د.ط، 1952، ج 01، ص 452

[46]- علاء الدين الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (م. س)، ج 07، ص 177. وابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار عطاءات العلم، الرياض، عام 2019، ص 49.

[47]- علا الدين الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (م. س)، ج 07، ص 178.

[48]- سنن أبي داود، ج 4، ص 246، رقم الحديث: 4772. سنن الترمذي، ج 7، ص 151، رقم الحديث: 1421. مسند أحمد، ج 03، ص 190، رقم 1652.

[49]- الجريمة: "محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد أو تعزير" الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 322.
[50] - انظر محمد عساف: القصد وأثره في تحديد درجة المسؤولية الجنائية، ماجستير فقه وأصوله، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 1995.
[51]- ابن ماجه: محمد بن يزيد، السنن، تحقيق محمد فؤاد، دار إحياء الكتب العربية، د ط، د ت، باب طلاق المكره والناسى، من كتاب الطلاق، رقم الحديث: 2043، ج 01، ص 659. قال الألباني: حديث صحيح.
[52]- وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدليه، (م. س)، ج 04، ص 2604.
[53]- محمد بن أحمد القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 03، 1964، ج 10، ص 183.
[54]- https://gynuity.org
[55]- صحيح البخاري: ج 04، ص 111، حديث رقم: 3208. وصحيح مسلم: ج 04، ص 2036، حديث رقم: 2643.
[56]- أحمد القرافي: الذخيرة، تحقيق: محمد حجي وسعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، طبعة أولى، 1994، الجزء الثاني، ص 470.
[57]- إبراهيم بن محمد: أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مجلة الحكمة، بريطانيا، ط 01، 2002، ص 318.
[58]- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية: الموسوعة الفقهية الكويتية، دار السلاسل، الكويت، ط 02، من 1404 - 1427هـ، ج 02، ص 52.
[59]- زين الدين بن نجيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط 02، د.ت، ج 08، ص 233.
[60]- محمد بن أبي العباس الرملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، المرجع السابق، 1984، ج 08، ص 443.
[61]- محمد نعيم: أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، دار النفائس، الأردن، ط 01، 1996، ص 194.
[62]- أحمد بن تيمية: مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، د ط، 2004، ج 34، ص 160.
[63]- الزيلعي: الحقائق، ج6، ص 142، وابن نجيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (م. س)، ج 8، ص 391، والحطاب: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، (م. س)، ج6، ص 258، والماوردي: الحاوي الكبير، (م. س)، ج 12، ص 405. والبهوتي كشاف القناع عن الإقناع، (م. س)، ج 10، ص 518.
[64]- زين الدين بن نجيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (م. س)، ج 8، ص 391.
[65]- علي بن أحمد ابن حزم: المحلى بالآثار، (م. س)، ج 11، ص 238.
[66]- ابن ماجة: محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، الجزء 02، ص 888، حديث رقم: 2661.
[67]- انظر: إبراهيم كافي دونمز: حكم الرخصة وتتبع الرخص في الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، د ط، د ت، العدد 08، ج 08، ص 175.
[68]- ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (م. س)، ط 02، د ت، ج 08، ص 80. والكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (م. س)، ج 07، ص 179.
[69]- علا الدين الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (م. س)، ج 07، ص 180.
[70]- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (م. س)، ج 06، ص 4446.
[71]- إبن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د ت، ج 02، ص 19. ومحمد بن عبد الحميد الأسمندي: طريقة الخلاف في الفقه بين الأئمة الأسلاف، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط 02، 2007، ص51. ومحمد بن أحمد القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، (م. س)، الجزء العاشر، ص 183.
[72]- علا الدين الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (م. س)، ج 07، ص 180.
[73]- علا الدين الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (م. ن)، ج 07، ص 180.

[74]- أحمد بن حنبل: المسند، شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط 01، 2001، ج 11، ص 256، حديث رقم: 6674.
[75]- عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، (م. س)، ج 01، ص 582.
[76]- عبد القادر بن ملا: بيان المعاني، مطبعة الترقي، دمشق، ط 01، 1965، ج 4، ص 253.
[77]- محمد القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، المرجع السابق، ج 02، ص 225.
[78]- محمد علي الصابوني: مختصر تفسير ابن كثير، دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان، ط 07، 1981، ج 01، ص 150.
[79]- عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي: نهاية السول شرح منهاج الوصول، (م. س)، ص 66.
[80]- حسين لعريبي: أثر الإكراه على الأفعال المحرمة في الفقه الإسلامي، ماجستير في العلوم الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1، 2012 – 2013، ص 102.
[81]- عبد القادر بن ملا: بيان المعاني، مطبعة الترقي، دمشق، ط 01، عام 1965، ج 04، ص 253.
[82]- محمد الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، ط بعة أولى، 2006، جزأ أول، ص 230. وأحمد الزرقا: شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، 02، 1989، ص 201. ومحمد الزركشي: المنثور في القواعد الفقهية، تحقيق: تيسير فائق، وزارة الأوقاف الكويتية، 02، 1985، ج 01، ص 348.
[83]- سنن ابن ماجه، ج 8، ص 375، حديث رقم: 16935.
[84]- سنن ابن ماجه، ج 8، ص 411، حديث رقم: 17050.
[85]- محمد بن إسماعيل الصنعاني: سبل السلام شرح بلوغ المرام، تحقيق: عصام الصبابطي، عماد السيد، دار الحديث، القاهرة، طبعة خامسة، 1997، ج 02، ص 259- 260.
[86]- السرخسي: المبسوط، (م. س)، ج 24، ص 31. والكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (م. س)، ج 07، ص 39.
[87]- محمد بن محمد الحطاب: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، (م. س)، ج 06، ص 318.
[88]- علي بن محمد الماوردي: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 01، عام 1999، ج 13، ص 408.
[89]- عبد الله بن قدامة: المغني، (م. س)، ج 12، ص 499.
[90]- علي بن أحمد بن حزم: المحلى بالآثار، (م. س)، ج 07، ص 203.
[91]- محمد الزركشي: المنثور في القواعد الفقهية، (م. س)، ج 01، ص 188.
[92]- محمد إمام: أساس المسؤولية الجنائية في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية، دكتوراه، كليه الحقوق، جامعة الإسكندرية، د.ط، د.ت، ص 475-476.
[93]- السرخسي: المبسوط، (م. س)، ج 24، ص 75.
[94]- ابن حزم، المحلى بالآثار، (م. س)، ج 07، ص 20.
[95] - عبد السلام التونجي: مؤسسة الإباحة في الشريعة الإسلامية، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط 01، د ت، ص 98.
[96] - عز الدين بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ط، عام 1991، جزأ أول، ص 94.
[97]- محمد بن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان، تحقيق عمر سليمان الحفيان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 2004، ص 72.
[98]- محمد أمين بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، (م. س)، ج 06، ص 140.
[99]- عثمان الزيلعي: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، ط 01، عام 1314 هـ، ج 05، ص 187.
[100]- غانم البغدادي: مجمع الضمانات، دار الكتاب الإسلامي، د ط، د ت، ص 205.
[101]- خليل بن إسحاق: التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم، الناشر مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط 01، 2008، ج 06، ص 508.

[102]- ابن عبد السلام: عز الدين، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، المرجع السابق، ج 02، ص 155. والنووي: يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، ط 03، 1991، ج 09، ص 142.

[103]- عبد الرحمن بن رجب: تقرير القواعد وتحرير الفوائد المشهور بـ قواعد ابن رجب، تحقيق: أبو عبيدة مشهور، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط 01، 1419، ج 02، ص 603. ومحمد ابن قيم: إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان، (م. س)، ص 72.

[104]- عودة: عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي، بيروت، د ط، د.ت، ج 01، ص 581.

[105]- عبد الرحمن بن رجب: تقرير القواعد وتحرير الفوائد المشهور بـ قواعد ابن رجب، (م. س)، ج 02، ص 603.

[106]- الماوردي: الحاوي الكبير، المرجع السابق، ج 13، ص 88.

مجلة الإحياء، المجلد: 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 221-234
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"

وأثرها في عملية زرع أعضاء الخنزير في جسم الإنسان

Transferring pig organs and implanting them In the human body، according to the rule “Necessities permit prohibitions”

طالب دكتوراه توفيق حياهم
TOUFIK HAYAHEM
كلية العلوم الإسلامية ـ جامعة باتنة 1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
Toufikhayahem80@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2023/06/07 تاريخ القبول: 2024/01/21

الملخص:
من معالم رفع الضيق والحرج في شريعتنا أنها أباحت للمضطر ما كان في أصله محرما، إذا بلغ حد الاضطرار ولم يجد ما يغنيه من الحلال، وقد أمرت بحفظ النفس البشرية من الهلاك ولو بمحرم عند الضرورة، وعليه فقد أجاز الكثير من علمائنا نقلَ وزرعَ أعضاء الحيوان ولو كان نجسا كالخنزير في جسم الإنسان إذا أُمن الضرر، ولا يؤثر ذلك في صحة الصلاة، لأنَّ مقام الاضطرار يختلف عن مقام الاختيار، مع التنبيه إلى ضرورة التنظيم المحكم لكيفية الاستفادة من الثروة الحيوانية تفاديا لانقراضها.
الكلمات المفتاحية: الضرورة؛ زرع الأعضاء؛ الضروريات الخمس؛ الطهارة والنجاسة؛ رفع الحرج.

Abstract:
One of the features of removing distress and embarrassment in Islam (Sharia) law is that it gives permission to the forced person to have (what was originally forbidden) if he reached the limits of necessity and did not find what suffices him from Halal (the lawful). Our Sharia commanded to protect the human soul from destruction، even with a forbidden thing(s)/action(s)when necessary، accordingly، many of our scholars (Imams) permitted the transfer and cultivation the organs of the animal، even if it is impure، like a pig in the human body، if it is harmless(not harmful) and this does not affect the validity of the prayer;because the situation of compulsion differs from the situation of choice، also، with tight organization of how to benefit from animals' wealth in order to avoid its extinction.
Key words: necessity; cultivation and transferring of organs; the five necessities; purity and uncleanness/impurity; lifting the embarrassment.

مقدّمة:

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيدنا وحبيبنا محمد، وعلى آله وصحابته أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد...

إن عملية زرع الأعضاء في الإنسان هي من الخطورة والأهمية بمكان، لكونها تصرفٌ في جسم الإنسان الذي كرمه الله عز وجل من بين سائر المخلوقات.

وبعد تقدم العلم تقدما رهيبا ظهرت نوازل لم تكن من قبل، والتي من بينها زراعة الأعضاء ونقلها، وهذه الزراعة قد تكون من إنسان إلى آخرَ حي، ثم إن المنقول عنه قد يكون حيا أو ميتا، ولصعوبة الحصول على الأعضاء الإنسانية أو ندرتها رأى الطب الحديث إمكانية نقل العضو كذلك من حيوان ليزرع في إنسان، ومن ثم لجا الطب الحديث إلى مثل هذه العمليات لصعوبة التداوي بالطرق العادية أو الأدوية الكيمياوية، كما أن الحيوان منه ما هو نجس ومنه ما هو طاهر، فالطاهر لا إشكال في التداوي به.

ومن ثَم قام نقاش علمي قوي بين كون الإنسان مكرما وخليفة لله في أرضه قد سُخر الكون بما فيه لمصلحته وضرورة حفظ البدن بنفي الأمراض عنه، وبين كون الحيوان المتبرع منه نجسا، إذ نص الأطباء على أن أفضل الأعضاء وأكثرها مناسبة لجسم الإنسان هي أعضاء الخنزير، فتترتب على ذلك عدة مسائل، منها حكم صلاة المتبرَع له، وإذا كان من الحيوانات النجسة ما هو أنسب وأنجع لنقل وزرع أعضاءه في الإنسان كالخنزير فإننا تطرقنا للإشكال الرئيسي المطروح في بحثنا هذا:

ما هو أثر قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) على عملية زرع أعضاء الخنزير في جسم الإنسان؟

وللإجابة عن هذا الإشكال لابد من بيان:

ما هو مفهوم القاعدة المذكورة؟ وما معنى الضرورة وما أقسامها وما حكم كل قسم؟ وموقف كبار الأطباء من هذه العملية؟ وما حكم هذه العملية من خلال القاعدة؟

كل هذه التساؤلات حاولنا الإجابة عنها من خلال هذا المقال.

أهمية الدراسة: يمكن أن نرجع أهمية الدراسة على وجه العموم إلى ما يلي:

- إن مبحث الضرورة من المواضيع المهمة في علم الفقه وأصوله وقواعده نظرا لحاجة الناس إلى فهمه وإعماله في شؤون حياتهم بهدف رفع الحرج عنهم.
- أهمية الفهم الصحيح للقواعد الفقهية من أجل الدقة في تنزيل الحكم الشرعي.
- الحاجة الماسة لفهم مسائل زراعة الأعضاء، وبالخصوص من الحيوانات التي يحرم أكلها كالخنزير لعلاقتها ببعض العبادات، علاوة على كونه من المسائل المعاصرة، ولا يخفى على أحد انتشارُ الأمراض التي ألجأت الناس إلى عملية زراعة الأعضاء.

أهداف البحث: تهدف هذه الدراسة إلى ما يلي:

- بيان صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، وأنها تتسم برفع الحرج عن المكلفين.
- تفصيل بعض مسائل الضرورة وبيان أنواعها وحكم كل نوع.
- بيان كلٍ من الموقف الشرعي والطبي حول مسألة زراعة أعضاء الخنزير في جسم الإنسان بناء على هذه القاعدة الفقهية.
- رفع الحرج عن المكلفين خاصة المرضى بتسهيل عملية الزرع والتي أرقت ملايين البشر.

الدراسات السابقة:

قبل ذكر بعض الدراسات السابقة يجدر التنبيه إلى أن غالب البحوث في الموضوع قد تناولت حكم التداوي بالمحرم والنجس عموما ومن الدراسات التي تناولت زرع أعضاء الخنزير:

التداوي بأجزاء الخنزير، دراسة فقهية، للدكتور حسان بن جاسم الهايس، وهو بحث منشور بمجلة البحوث الفقهية والقانونية- قسم الشريعة بجامعة تبوك- العدد السابع والثلاثون أبريل 2022-1443هـ، تناول فيه الباحث حرمة لحم الخنزير ونجاسته ثم حكمَ التداوي بأجزائه حال الاختيار والضرورة، وخلص فيه إلى جواز التداوي بأجزاء الخنزير حال الضرورة وذكر لذلك قيودا.

النقاش الفقهي والأخلاقي حول زراعة كُلْيَة خنزير في جسم إنسان: العلاقة بين الممارسة العلمية والقِيم الحاكمة في المجتمع، وهو بحث منشور في موقع مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق التابع لكلية الدراسات الإسلامية- جامعة حمد بن خليفة، ضمن مجال: الأخلاق الطبية والحيوية، بتاريخ: 2021/11/16، تطرق فيه الباحث للسياق التاريخي لهذا الحدث العلمي، كما أن غالب جوانب بحثه أخلاقية بحتة وتكلم عن بيع وشراء الخنزير من الناحية الفقهية، مركزا على دور الإسلام المهم في تقييم مثل هذه الأحداث العلمية.

وهذه الدراسات وغيرها مفيدة جدا، جزى الله أصحابها كل خير، غير أني في بحثي هذا قد ركزت على بعض أحكام الضرورة فقط وأثرها في هذه العملية، مع عدم إهمال الجانب الطبي من خلال نقل نتائج العديد من التقارير والبحوث الطبية التي تناولت حيثيات هذه العملية خاصة ما يتعلق بأثر الزرع على جسم الإنسان سلبا أو إيجابا.

المنهج المتبع:

سلكت منهج الاستقراء في جمع المادة العلمية سواء ما يتعلق بالجانب الطبي أو الجانب الفقهي، مع الاعتماد على المنهج المقارن بين آراء الفقهاء.

خطة الدراسة:

انتهجت في هذا المقال الخطةَ التالية:

مقدمة

المطلب الأول: مفهوم القاعدة.

الفرع الأول: معنى الضرورة والإباحة والحظر.

الفرع الثاني: مستند القاعدة ومعناها الإجمالي.

الفرع الثالث: أقسام الضرورة وحكم كل قسم منها.

المطلب الثاني: حكم زرع أعضاء الخنزير في جسم الإنسان من خلال قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات".

الفرع الأول: تمهيد حول نقل وزراعة الأعضاء.

الفرع الثاني: نجاح عملية الزرع.

الفرع الثالث: الخلاف القائم حولها بين الأطباء العالميين.

الفرع الرابع: الحكم الشرعي للمسألة من خلال قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات".

خاتمة.

المطلب الأول: مفهوم القاعدة

إن من أهم خصائص الشريعة الإسلامية الرحمة والرفق بالمكلفين، فهي مبنية على التيسير والتخفيف ورفع الحرج عنهم، قال الله جل وعلا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107)، وقد يطرأ للمكلفين ما يوقعهم في الحرج والضيق، لأجل هذا أباحت الشريعة للمكلف رفع الحرج ودفعَه عن نفسه ولو بمحظور إذا بلغ حد الاضطرار ولم يجد وسيلة أخرى يدفع بها الضرر عن نفسه، عبر الفقهاء عن ذلك بقاعدة جليلة من القواعد الكلية للشريعة الإسلامية، وهي قولهم (الضرورات تبيح المحظورات).

الفرع الأول: معنى الضرورة والإباحة والحظر

أولا: الضرورة لغة واصطلاحا

الضرورة لغة: الضاد والراء ثلاثة أصول، أحدها خلاف النفع، يقال: اضطر فلان إلى كذا من الضرورة[1]، وقد (اضطر) إلى الشيء أي ألجئ إليه[2].

أما اصطلاحا: فحد الضرورة أن يخاف على نفسه الهلاك[3]، وبناء على هذا التعريف فإنها تشمل الموت وخوف المرض، والمشقة الشديدة[4]، فالموت هو الهلاك المحقَق والمرض كفساد عضو إنما هو طريق للهلاك والموت.

ثانيا: المباح والمحظور

أما المباح فهو المأذون فيه فعلا أو تركا[5]، وقد يتغير حكمه بحسب مقضى الحال، والمحظور الحرام وهو: (ما في تركه الثواب وفي فعله العقاب) وإن شئت قلت: ما نهى عنه نهياً جازما[6]، فيجب على المكلف تركه وإلا أثم.

الفرع الثاني: مستند القاعدة ومعناها الإجمالي

أولا: أدلة القاعدة

دل على اعتبار هذه القاعدة والعمل بها أدلة كثيرة، منها قول الله جل وعلا: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة: 173)، دلت الآية على أن من ألجاته الضرورة إلى المحظور فلا إثم عليه، كخشية الهلاك أي الإفضاء إلى الموت أو المرض، فالجائع مثلا يأكل من المحرمات «إن لم يجد مباحا» أكلا يُغنيه عن الجوع وينجيه من الهلاك[7].

ثانيا: المعنى الإجمالي للقاعدة

الأصل في المكلف أن يلتزم بالأحكام الشرعية التي كلفه الله جل وعلا بها، فيفعل المأمور ويجتنب المحظور، وقد يعرِضُ للمكلف من الضرر ما لا يستطيع دفعَه إلا بوقوعه فيما حرم الله عز وجل أصالةً، فينقلب ذلك المحظور في حق المكلف مباحا بضوابط شرعية.

فإذا وُجدت ضرورة كخوف الموت أو المرض أُبيح للمكلف فعل المحظور كأكل الميتة عند المخمصة وإساغة اللقمة بالخمر والتلفظ بكلمة الكفر للإكراه وكذا إتلاف المال وأخذ مال الممتنِع عن أداء الدين بغير إذنه ودفع الصائل ولو أدى إلى قتله[8].

فيجوز في حال الضرورة ما لا يجوز في غيرها من الحالات الأخرى، والميزان في ذلك هو الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد والموازنة بين المصالح والمفاسد فيُرجح أعظمهما نفعا ويُدفع أعظمهما شرا[9].

ولا يشترط أن يصل إلى حال يشرف فيها على الموت فإن اللجوء إلى الضرورة حينئذ لا يفيده والظن كالعلم كما نص على ذلك العلماء[10].

الفرع الثالث: أقسام الضرورة وحكم كل قسم منها

لما كان محتملا ومتوقعا من بعض المكلفين أنه قد يستعمل الضرورة في غير وجهها الشرعي ليكون ذلك ذريعة لفعل محظور أو ترك واجب؛ بين العلماء أقسامها لإظهار ما يؤثر منها في تغيير الأحكام الشرعية وما لا يؤثر.

القسم الأول: ضرورة يجب فعلها، كأكل الميتة عند خوف التلف والهلاك[11].

القسم الثاني: ضرورة يباح فعلها، كقول كلمة الكفر[12]، وكون المكلف تحت الإكراه لا يصير ذلك مباحا، بل ينفي عنه الإثم، أي أن المراد بالإباحة هنا: رفع الإثم والمؤاخذةِ الأخروية، ويجوز للمكلف الصبر أخذا بالعزيمة.

القسم الثالث: ضرورة يحرم فعلها، كالإكراه على قتل المسلم فلا خلاف بين الأمة أنه إذا أكره على القتل لا يحل له أن يفدي نفسه بقتل غيره؛ ويلزمه أن يصبر على البلاء الذي ينزل به[13]، ولا تبيح الضرورة هذا النوع مطلقا.

وعليه فليس كل ضرورة تباح شرعا، كما قد يجب العمل بها وقد يحرم، ومرجع ذلك إلى الأصول والأدلة الشرعية، مع مراعاة المصالح والمفاسد.

المطلب الثاني: حكم زرع أعضاء الخنزير في جسم الإنسان من خلال قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"

الفرع الأول: تمهيد حول عملية نقل وزراعة الأعضاء

هذه القضية هي من الأهمية بمكان، كيف لا؟ وهي تصرف في جسم الإنسان الذي كرمه الله من بين سائر المخلوقات، وقد اتفقت الشرائع على حرمة بدن الآدمي كما جعلت الشريعة حفظ البدن من الضروريات الخمس.

ولقد بين الطب الحديث من خلال بحوثه وندواته الحاجة الماسة إلى هذه القضية تنظيرا وتطبيقا، ولسنا نسلط الضوء في ميدان البحث الطبي على مسألة النقل من إنسان لإنسان آخر، بل النقل من حيوان لإنسان هو كذلك من الموضوعات الشائكة التي أثارت جدلا واسعا طبيا وفقهيا.

وما لجا إليها الطب إلا لندرة المتبرعين من الآدميين إذ إن عدد المتبرعين غالبا يكون أقل بكثير من عدد المحتاجين لها، كما أنه يَسهل الحصول عليها من الحيوان، على أن يكون زرع هذا العضو في الإنسان لا يؤدي الى رفضه من قبل الجسم الإنساني، مع عدم وجود أي إمكانية للعدوى بين البشر بسبب ذلك العضو، وهذا ما دفعهم إلى العمل على تهجين الخنازير، بعد القيام بتعديل وراثي فيها يجعل جسم الإنسان أكثر قابلية لها[14]، وهو ما ذكره العديد من المتخصصين ومنهم جيمس غلاغير مراسل الصحة والعلوم لبي بي سي نيوز ومقدم برنامج Inside Health على الراديو في العديد من لقاءاته ومقالاته[15].

وهذه المسألة يصلح أن نقول فيها أنها نازلة من النوازل المعاصرة، والتي لا وجود لها في كتب المتقدمين، وهذا ما يتطلب تكاتفَ جهود الأطباء للنظر في إمكانيتها والكشف عن آثارها سلبا أو إيجابا والعمل على تطويرها وتقليل مضارها هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تتطلب جهودَ الفقهاء وعلماء الشريعة لتبيين حكم الله فيها وفق ما تقتضيه أصول الاستنباط والاستدلال.

الفرع الثاني: نجاح عملية الزرع

بالرغم من وجود عدة محاولات لزراعة أعضاء الحيوان في الإنسان والتي يتم رفضها في الغالب من طرف جسم الإنسان، إلا أن ضجةً إعلامية حصلت وقد تداولتها العديد من المنصات والمحطات الإعلامية مفادُها: نجاح جراحين أمريكيين قاموا بزراعة كلية خنزير في جسم الإنسان، بينما فريق آخر من الأطباء نجحوا في استخدام خنزير معدل وراثيا لِئلاَّ يرفضَه جسمُ الإنسان، كما صرح الطبيب المسؤول عن الزراعة بعد ذلك أن أعضاء الخنزير المعدل جينيا يمكن أن تكون مصدرا مستداما متجددا في ميدان الطب، مثل الطاقات المتجددة تماما[16]، يقوم هذا العمل (وهو التعديل الوراثي) على التشريح والزرع ومن ثم مراقبة الجسد والعضو المزروع فيه، عن طريق العمل المخبري الذي يكشف لنا مدى التشابه والاختلاف بين الأعضاء البشرية و الأعضاء الحيوانية، وبفضل الطب التجريبي يتم فرض التشابه والتوافق بين جسم الإنسان والعضو المزروع[17].

وبناءً عليه نؤكد أنَّ نجاح الأطباء والعلماء مستقبلاً في تطوير هذا الميدان والعمل على إحداث تقنيات تعمل على رفع نسبة نجاح مثل هذه العمليات سوف يعني الكثير بالنسبة لميدان جراحة وزراعة الأعضاء مِما يعمل على إنقاذ حياة المرضى في الوقت الذي يعاني فيه الكثير منهم وربما يواجهون الموت للشح الحاصل في الأعضاء البشرية[18].

الفرع الثالث: الخلاف القائم حولها بين الأطباء العالميين

إلا أنه قد حصل خلاف بين الأطباء العالميين حول هذه القضية، حيث أن خبراء الزرع لايزال الخلافُ قائما عندهم بين القبول ومنهم الجراحة إيمي فريدمان وهي المسؤول الطبي الرئيسي في إحدى منظمات شراء الأعضاء في منطقة نيويورك الكبرى كما أشارت إلى الحاجة الإنسانية الماسة لتربية أكبر عدد ممكن من الخنازير، وفريق آخر رفض أو تحفظ مثل الطبيب ديفيد كلاسين وهو من كبار الأطباء الأمريكيين واصفا إياه بأنه مجال معقد، وبالرغم من كل هذا فإننا نؤكد وجودَ تفاؤل كبير حول هذه النقلة النوعية في الميدان الطبي الحديث[19].

الفرع الرابع: الحكم الشرعي للمسألة من خلال قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"

ينبغي أن ننبه إلى ضرورة التفريق بين الحيوان الطاهر والنجس، فالحيوان الذي يُنقل منه العضو قد يكون طاهرا وقد يكون نجسا، فإن كان طاهرا فلا حرج في الانتفاع بأعضائه بالزرع في بدن الإنسان، لدلالة الأحاديث الصحيحة على مشروعية التداوي من الأمراض، فهو أمر مطلوب شرعا، دلت عليه نصوص كثيرة منها ما رواه أسامة بن شريك رضي الله عنه، (أنه جاء أعرابي إلى رسول ﷺ فقال: يا رسول الله أنتداوى؟ فقال ﷺ: نعم، فإن الله لم ينزل داءً إلا أنزل له شفاء، علمه من علمه وجهله من جهله)[20]، وفي لفظ آخر، قالت الأعراب يا رسول الله أنتداوى؟ فقال رسول الله ﷺ: نعم عباد الله، تداووا فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء، إلا داء واحدا، قالوا: يا رسول الله ما هو؟ قال: الهرم[21]، واستحباب التداوي هو قول الكثير من أهل العلم ومنهم الإمام الشافعي[22]، وقد نص الإمام ابن القيم على أن التداويَ لدفع المرض لا ينافي التوكل، كالأكل لدفع الجوع والشرب لدفع العطش، بل هو من صميم التوكل لأنه أخذ بالأسباب التي نصبها الله عز وجل مقتضيات لمسبباتها، وخلَص إلى أن ترك التداوي يقدحُ في توكل العبد على ربه واعتماد القلب عليه في دفع ما يضره في دينه ودنياه[23].

وكذلك الأحاديث الدالة على مشروعية التداوي بكل دواء ما لم يكن حراما كاستعمال النجاسة في التداوي، فقد روى أحمد وأصحاب السنن عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: قال ﷺ: إن الله أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام[24].

وإن كان نجسا كالخنزير فالأصل في ذلك الحرمة بسبب نجاسته، حيث يترتب عن ذلك أحكام كثيرة، منها حكم صلاة المكلف المنتفع بهذا العضو.

والقول بنجاسة الخنزير نجاسةً عينية في جميعِ أجزائه هو مَذهَبُ الجُمهورِ: الحنفيَّة[25]، والشافعيَّة[26]، والحنابلة[27]، وهو قولٌ للمالكيَّة[28].

لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ (الأنعام: 145)، ومعنى الرجس: النجس[29].

وحُكيِ فيه الإجماعُ، ذكره النوويُّ عن ابن المنذِر، واعترض على ذلك بكون الإمام مالك يرى طهارةَ الخِنزيرِ ما دام حيًّا[30].

ولعل الاتفاق المذكور إنما هو في ميتة الخنزير مراعاة لخلاف مالكٍ القائل بطهارته حيا، ويظهر هذا من كلام ابن رشد في بداية المجتهد عند ذكره لأنواع النجاسات المتفق عليها وذكر منها لحمَ الخِنزير بأيِّ سببٍ اتَّفق أن تذهَبَ حياتُه[31].

والإجماع بإطلاقٍ فيه نظرٌ؛ لمخالفة الإمام مالك إذ يقول بطهارته حيا.

وإذا عُلم أن مقام الاختيار المتفق فيه على الحرمة يختلف عن مقام الاضطرار فقد وقع نزاع بين العلماء في حكم زرع الأعضاء من الخنزير للإنسان عند الاضطرار، تخريجا على اختلافهم في حكم التداوي بأجزاء الخنزير على قولين:

القول الأول: الجواز، وهو قول عند **الحنفية**[32]، وقول عند **الشافعية**[33].

وممن أفتى بالجواز من المعاصرين الشيخ **علي جمعة**[34]، والشيخ الأزهري الدكتور **عصام تليمة**[35] وغيرهم.

ومن أدلتهم:

أولا: قول الله جل وعلا: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام: 145).

فقد عدد الله جل وعلا المحرمات ومنها أكل لحم الخنزير، ثم أتبعه بوصف مؤذن برفع الإثم وحرج التحريم وهو كونه غفورا رحيما لمن اضطر إلى استعمال تلك المحرمات[36]، وهو معنى قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة: 182).

ثانيا: عن عبد الرحمان بن طرفة أن عرفجة بن أسعد قطع أنفه يوم الكُلاب، فاتخذ أنفا من ورق فأنتن عليه، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم فاتخذ أنفا من ذهب[37]، وقد أورد الإمام أبو داود هذا الحديث في بَاب: مَا جَاءَ فِي رَبْطِ الْأَسْنَانِ بِالذَّهَبِ[38]، وذلك لأن الذهب لا ينتن في بدن الإنسان، فمع حرمته على الرجال إلا أن الشرع أذن فيه للضرورة إن كان غيره لا يؤدي الغرضَ عنه ولا يقوم مقامه كالفضة[39]، ومعلوم طبيا أن أعضاء الخنزير أنسب الأعضاء لجسم الإنسان ولا يقوم غيرها مقامها، ولا يؤدي مقصودها.

القول الثاني: الحرمة، وهو مَذهَبُ الجُمهورِ: **الحنفيَّة**[40]، **والمالكيَّة**[41]، **والحنابلة**[42]، وقول عند **الشافعيَّة**[43]، واختاره **ابن تيمية**[44] والظاهر أنه حرم التداوي بأكل لحمه أو شحمه وهو مختلف تمام الاختلاف

عن زرع عضو منه في الإنسان، وهذا ظاهر من تحريمهم التداوي بالمحرم عموما وكذا حرمة الانتفاع بالنجس ولو للتداوي.

ومن أدلتهم في ذلك:

أولا: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ (الأنعام: 145)، قالوا: ومعنى الرجس: النجس كما تقدم، فلا يحل الانتفاع بالنجس في أي حال من الأحوال ولو للتداوي، كما لا تصح صلاة من في بدنه شيء من النجاسة.

ثانيا: عن أبي هُريرةَ رَضِيَ اللهُ عنه قال: (نهَى رسولُ الله ﷺ عنِ الدَّواءِ الخَبيثِ)[45]، والخنزير خبيث باتفاق الفقهاء.

وأُجيب عن هذا بما يلي:

إن قيل إن صلاة المنتفع بهذا العضو باطلة لوجود النجاسة في بدنه، فإن هذا لا يستقيم، لأن حال الاضطرار يختلف عن حال الاختيار، ويمكن أن تقاس هذه النجاسة (أي العضو المستفاد من الخنزير ونحوه) على نجاسة موضع الحدث في المخرجين ودم البراغيث، فتصح الصلاة مع وجودها وتكون في حكم العدم[46].

وأما خبث الخنزير فهو في تناول لحمه بالأكل، وهو المقصود من إضافة لفظ اللحم للخنزير، حيث يستفاد منه أن المحرم هو أكل لحمه، فاللحم إنما يُتناول بالأكل وأما باقي الأحوال التي تستعمل فيها أجزاءه هو فيها كسائر الحيوانات الأخرى[47]، وعليه فلا تلازم بين حرمة أكله وحرمة الانتفاع بجزء منه.

ثالثا: عن أبي وائلٍ، أنَّ رجلًا أصابه الصَّفَر[48]، فنُعِت له السَّكَر[49]، فسأل عبدَ الله عن ذلك، فقال: (إنَّ اللهَ لم يجعلْ شِفاءَكم فيما حرَّمَ عليكم)[50]، ولا خلاف في حرمة أكل لحم الخنزير.

وأُجيب عن هذا: بنفس الجواب الثاني السابق، على أن الجواز قد قيده القائلون به بشرط عدم قدرته على طاهر يقوم مقامه[51].

وتُحمل أحاديث النهي على التداوي بالمحرم فيما لا يكون فيه الشفاء، أما إذا كان فيه شفاء فلا بأس به قياسا على حل شرب الخمر للعطشان وكذا أكل الميتة للضرورة ودفعا للهلاك[52]، والمرجع في ذلك أهل الاختصاص وهم الأطباء.

ومن صرح بجواز التداوي بجميع النجاسات سوى المسكر قد حملوا أحاديث النهي على عدم الحاجة إليه بأن يكون هناك ما يغني عنه ويقوم مقامه من الأدوية الطاهرة، وعلى النهي عن التداوي بالمسكر وعلى التداوي بالحرام من غير ضرورة[53]، وهذا أيضا ظاهر من قولهم بإباحة التداوي بالمحرم عموما وكذا جواز الانتفاع بالنجس ولو للتداوي.

ويحسن بنا في هذا المقام أن نسلط الضوء على مقاصد النهي عن أكل لحم الخنزير، حيث إن لله الحكمة البالغة في تحريم الأطعمة التي ورد النهي عنها، وما ذلك إلا لما فيها من الضرر على العباد لخبثها، ومعلوم أن الضرر يناسب التحريم، وهذا راجع لكون التكاليف الشرعية موضوعة لمصالح العباد.

وتحريم لحم الخنزير لم يرد نص يبين الحكمة منه، غير أن المقصد الأكبر من اجتناب أكله هو الامتثال تعبدا لله جل وعلا وكفى به من مقصد جليل، ومع ذلك فقد ذكر العلماء تعليلات عديدة لتحريمه، ومنها: أنه يُذهب الغيرة والأنفة لكونه معدوم الغيرة على عرضه[54]، والغذاء يؤثر في جسم الإنسان فيتخلق بأخلاقٍ وصفاتٍ من جنس ذلك الغذاء، ومن أبرز طباع الخنزير الحرص واللهث الشديد على تناول كل ما هو خبيث[55].

وكشف الطب الحديث أضرارا كثيرة ناتجة عن تناول لحمه؛ كمرض الزحار الزقي وداء الويل اليرقاني المتسبب في نزيف الكبد والكلية وأمراض القلب، وأمراض خطيرة في الأمعاء والمعدة بما فيها الإمساك والآلام الحادة، ويسبب كذلك التهاب الدماغ وغيرها من الأمراض المستعصية[56].

هذا بعض ما ذكره أهل العلم وأهل الطب من أسباب النهي عن أكل لحم الخنزير والأضرار المترتبة عن ذلك، وهنا ترد إشكالية جوهرية، هل المتبرعُ له في مأمن من هذه الأضرار والمخاطر علما أن العضو المزروع يصير جزءا من جسده؟

إذا سلمنا يقينا بكون تناول لحمه مضرا ببدن الإنسان، لأن الله ما حرمه إلا لحكمة، فإن المؤيدين لهذه العملية من أهل الطب الحديث أكدوا أن وجود عضو الخنزير في بدن الإنسان بعد تعديله وراثيا يختلف عن أكله، حيث يلتحم هذا العضو في بدن الإنسان، لأن الخنزير الذي يأتي منه العضو قد تم تعديله وراثيًا مسبقًا، لإضفاء الطابع الإنساني عليه بطريقة ما، وهذه خطوة أساسية لمنع رفضها بمجرد زراعتها، وبالتالي تفادي كل الأضرار التي تضر بالبدن[57].

والراجح هو القول بجواز زرع أعضاء الخنزير في جسم الإنسان إذا احتاج إلى ذلك ولم يجد بديلا عنه، لقوة أدلتهم ووضوح دلالتها على المقصود.

وكون عدم البديل شرطا مهما لأنه توجد الكثير من الحالات لا يمكن فيها الزرع البشري، فيصير كل من المريض والطبيب أمام خيارين الموت أو زرع قلب الخنزير، وهو ما حصل فعلا مع ديفيد بينيت البالغ من العمر 57 سنة، بعد معاناته من أزمة قلبية وعدم انتظام في ضربات القلب، والذي قرر اللجوء إلى هذه العملية مصرحا أنها خياره الأخير، أجرى هذه العملية الطبيب بارتلي غريفيث[58].

وإن قيل إن هذا فيه تعد على الحيوان وامتهان له؟! فالجواب أن حفظ النفس البشرية مقدم على غيرها، وضرر هلاكِ الإنسان أخطر من ضرر هلاك الحيوان، لأجل هذا نص بعض الفقهاء زيادةً على القاعدة السابقة (.. بشرط عدم نقصانها)، قالوا: ليخرج ما لو كان الميتُ نبيا، فإنه لا يحل أكله للمضطر؛ لأن حرمته أعظم في نظر الشرع من مهجة المضطر[59]، وعليه فإن عظيم الشأن يُفَدى بمن هو دونه في ذلك، ويمكن أن تُخَرج كذلك على قاعدة أخرى، وهي (الضَّرَرُ الْأَشَدُّ يُزَالُ بِالْأَخَفِّ)، وتَقْيِيدُ الْقَاعِدَةِ أَيْضًا بِمَا لَوْ كَانَ أَحَدُهُمَا أَعْظَمَ ضَرَرًا مِنْ الْآخَرِ؛ فَإِنَّ الْأَشَدَّ يُزَالُ بِالْأَخَفِّ[60].

ومن الناحية الطبية تفيد التقارير أن العمر الطبيعي للخنزير ثلاثون عاما، وحجم أعضاءه أقرب لحجم الأعضاء البشرية، كما يمكن تربيته بسهولة، وهو ما يوفر لنا حلا مثيلا لأزمة نقص الأعضاء، لهذا أكدت مديرة معهد زراعة الأعضاء الشامل في جامعة ألاباما والباحثة جيمي لوك أن هذه العملية هي أفضل حل لتفادي المخاطرة بإنسان آخر عن طريق الزرع من إنسان لإنسان، كما وصفتها بأنها ستغير قواعد اللعبة في تاريخ الطب[61].

وعليه، يجوز للمكلف إذا ألجأته الضرورة أن ينتفع بأعضاء الحيوان النجس نقلا وزراعة ولو كان هذا الحيوان خنزيرا وهو من باب التداوي[62] دفعا للضرر والهلاك عن نفسه، لأنها من الضروريات الخمس التي أمرت الشريعة بحفظها وصيانتها.

ونحن وإن رجحنا الجواز؛ فهذا لا يعني غلق باب التبرع، بل من الجدير التنبيه إلى أفضلية أعضاء الإنسان في عملية الزرع، وأن تبرع المسلم لأخيه هو عمل يُتقرب به إلى الله؛ وضرب من ضروب الصدقة الجارية التي تنفع المسلمَ في دنياه وأخراه.

خاتمة:

وفيها أهم النتائج والتوصيات.

النتائج:

- الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، وها هي تواكب التطور الطبي وتعطي حكما لكل النوازل من خلال المجهودات التي يبذلها الفقهاء وأهل الاجتهاد تنسيقا مع أهل الاختصاص لأجل تنزيل الحكم على النازلة.
- حثت الشريعة على ضرورة حفظ النفس البشرية واعتبرتها من الكليات الخمس.
- جواز الاستفادة من أعضاء الحيوان النجس كالخنزير للضرورة الملحة والحاجة الماسة، نظرا لقلة المتبرعين وكثرة من يحتاج لتلك الأعضاء من المرضى.
- زراعة أعضاء الخنزير في جسم الإنسان يختلف تماما عن أكل لحمه في الحكم والآثار المترتبة عن كل منهما.
- ترجيح القول بالجواز لا يعني غلق باب التبرع، بل هو من أعظم أعمال البر.
- القول بجواز الاستفادة من أعضاء الحيوان لا يفهم منه الإخلال بالمنظومة الحيوانية تفاديا لانقراض الأنواع المستفاد من أعضائها.

التوصيات:

- العلم التام بأنواع الضرورات وأقسامها وما يجب منها وما يحرم وما يباح، لئلا يقع المكلف في محظور ظنا منه أنه في حال الاضطرار، أو يُفوت على نفسه حفظَها وصيانتَها خوفا وتحرزا من الحرام.
- ضرورة الاهتمام بالنوازل وتأصيلها من الناحية الفقهية.
- عند عملية الزرع إن ترتب عليه ضرر لابد وأن يكون هذا الضرر أقل من الضرر المترتب على عدم إجرائها أو فعلها.
- ضرورة الانسجام بين الفقه الشرعي وكل التخصصات والميادين الأخرى.
- العمل على تطوير مجال زراعة الأعضاء لحاجة البشرية إليها.

إن حصل ونجح الطب في هذا المجال نجاحا تاما ينبغي إحداث جهات مختصة لمحاربة المتاجرة غير المنتظمة بالثروة الحيوانية وأي تساهل وتهاون في ذلك يؤدي إلى خلل في الطبيعة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيدنا وحبيبنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

تفاسير القرآن:

- ابن جرير الطبري (ت: 310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ-2000م.
- القاضي محمد ابن العربي (ت: 543هـ)، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1424هـ - 2003م.
- أبو حيان الأندلسي (ت: 745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، تاريخ: 1420هـ.
- أبو حفص ابن عادل الحنبلي (ت: 775هـ)، اللباب في علوم الكتاب، المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ -1998م.
- الطاهر بن عاشور (ت: 1393هـ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ.

كتب اللغة:

- أحمد ابن فارس (ت: 395هـ)، مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ- 1979م.
- مجد الدين ابن الأثير (ت: 606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، 1399هـ- 1979م.
- زين الدين الرازي (ت: بعد 666هـ)، مختار الصحاح، لمحقق: يوسف الشيخ محمد، دار المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط5، 1420هـ- 1999م.

كتب السنة وشروحاتها:

- الإمام أحمد بن حنبل (ت: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ - 2001م.
- محمد بن إسماعيل البخاري (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
- أبو داود السجستاني (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
- أبو عمر ابن عبد البر (ت: 463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ.
- أبو زكريا النووي (ت: 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.
- محمد أشرف العظيم آبادي (ت: بعد 1310هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، دار الكتب العلمية، بيروت.

كتب الفقه والأصول والقواعد الفقهية:

- محمد بن عبد الله الخرشي (ت: 1101هـ)، شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة، بيروت.
- أبو عبد الله المواق (ت: 897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ-1994م.
- أبو العباس الصاوي المالكي (ت: 1241هـ)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف.
- أبو العباس القرافي (ت: 684هـ)، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب.
- أبو العباس القرافي (ت: 684هـ)، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م.
- أبو الوليد ابن رشد (ت: هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ 2004م.
- شمس الدين الشربيني (ت: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ 1994م.
- علاء الدين المرداوي (ت: 885هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي.
- زين الدين ابن نجيم (ت: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2.
- موفق الدين ابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، تاريخ: 1388هـ- 1968م.
- أبو زكريا النووي (ت: 676هـ)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر.

- أبو بكر الكاساني (ت: 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1406هـ 1986م.
- أحمد ابن تيمية (ت: 728هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، تاريخ: 1416هـ 1995م.
- شهاب الدين القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب.
- حسن العطار (ت:1250 هـ)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية.
- زين الدين ابن نجيم (ت: 970هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ - 1999م.
- الصادق الغرياني، تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية من خلال كتابي إيضاح المسالك وشرح المنهج المنتخب، دار البحوث للدراسات الإسلامية، وإحياء التراث، ط1، 1423هـ 2002م.
- محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1427هـ - 2006م.
- محمد الأمين الشنقيطي (ت: 1393هـ)، مذكرة في أصول الفقه، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط5، 2001 م.

المقالات والبحوث:

- جلال الدين معيوف، عبد الرحمن بلعالم، مداخلة بعنوان: أحكام زراعة الأعضاء من الحيوانات المحرمة، الملتقى الدولي: قضايا طبية معاصرة في الفقه الإسلامي، نابلس، فلسطين.
- د. محمد غالي، النقاش الفقهي والأخلاقي حول زراعة كُلْيَة خنزير في جسم إنسان: العلاقة بين الممارسة العلمية والقِيم الحاكمة في المجتمع، مقال علمي، ضمن مجال: الأخلاق الطبية والحيوية، تاريخ النشر: 2021/11/16، تاريخ الاطلاع: 22 ماي 2023.
- هشام إبراهيم الخطيب، الوجيز في الطب الإسلامي، دار الأرقم، الأردن، تاريخ النشر: 1985.
- أحمد البحيري، مقال: نقل الأعضاء من الحيوان إلى الإنسان جائز شرعا، جريدة: المصري اليوم، العدد 1733، مصر، 2009 م.
- عبد الحليم حفينة، زراعة كلية خنزير في جسم إنسان "تنعش" آمال ملايين، سكاي نيوز عربية، تاريخ النشر: 22 أكتوبر 2021، تاريخ الاطلاع: 22 ماي 2023.
- محمد غالي، النقاش الفقهي والأخلاقي حول زراعة كُلْيَة خنزير في جسم إنسان: العلاقة بين الممارسة العلمية والقِيم الحاكمة في المجتمع، موقع مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، كلية الدراسات الإسلامية ـ جامعة حمد بن خليفة، ضمن مجال: الأخلاق الطبية والحيوية، تاريخ النشر: 2021/11/16، تاريخ الاطلاع: 22 ماي 2023.
- عصام تليمة، مقال: حكم زراعة عضو من الخنزير في جسد الإنسان، موقع الجزيرة، بتاريخ: 19 نوفمبر 2021، تاريخ الاطلاع: 23 ماي 2023.

المراجع الأجنبية:

- Un cœur de porc greffé sur un humain aux États-Unis; TF1 | Reportage C. Bayle Publié le 11 janvier 2022 à 13h19، mis à jour le 11 janvier 2022 à 16h00; 05/06/2023.
- Catherine Rémy, Le cochon est-il l'avenir de l'homme ; Les xénogreffes et l'hybridation du corps humain; 05/06/2023.
- James Gallagher, La xénotransplantation : les porcs sont-ils l'avenir des transplantations d'organes .Inside Health، BBC Radio 417:mars 2022; Bbc news afrique 05/06/2023.

الهوامش

[1]- أحمد ابن فارس، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ 1979م، ج3 ص360.

[2]- أبو عبد الله الرازي، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، ط5، المكتبة العصرية، بيروت، 1420هـ 1999م، ص183.

[3]- محمد بن عبد الله الخرشي، شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة، بيروت، ج 3 ص28.

[4]- أبو العباس الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف، ج4 ص59.

[5]- حسن العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، ج1 ص224.

[6]- محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط5، 2001م، ص27.
[7]- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ج2 ص120-121.
[8]- زين الدين ابن نجيم، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ 1999م، ص73.
[9]- محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2006م، ج1 ص297.
[10]- الخرشي، شرح مختصر خليل، ج3 ص28.
[11]- الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، ج 2 ص 183.
[12]- ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص73.
[13]- أبو بكر ابن العربي، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1424هـ 2003م، ج3 ص 160.
[14]- جلال الدين معيوف، عبد الرحمن بلعالم، أحكام زراعة الأعضاء من الحيوانات المحرمة، ضمن المؤتمر الدولي: قضايا طبية معاصرة في الفقه الإسلامي، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، ص9.
[15]- James Gallagher، La xénotransplantation : les porcs sont-ils l'avenir des transplantations d'organes .Inside Health، BBC Radio 417:mars 2022; Bbc news afrique
[16]- عبد الحليم حفينة، زراعة كلية خنزير في جسم إنسان "تنعش" آمال ملايين، سكاي نيوز عربية، تاريخ النشر: 22 أكتوبر 2021، تاريخ الاطلاع: 22 ماي 2023.
[17]- Catherine Rémy، Le cochon est-il l'avenir de l'homme ; Les xénogreffes et l'hybridation du corps humain
[18]- محمد غالي، النقاش الفقهي والأخلاقي حول زراعة كُلْيَة خنزير في جسم إنسان: العلاقة بين الممارسة العلمية والقِيم الحاكمة في المجتمع، موقع مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، كلية الدراسات الإسلامية ـ جامعة حمد بن خليفة، ضمن مجال: الأخلاق الطبية والحيوية، تاريخ النشر: 2021/11/16، تاريخ الاطلاع: 22 ماي 2023.
[19]- عبد الحليم حفينة، مرجع سابق.
[20]- الإمام أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ 2001م، رقم الحديث: 18456، ج30 ص399/398.
[21]- أحمد بن حنبل، المسند، رقم الحديث: 18454، ج30 ص395/394.
[22]- أبو زكريا النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، ج14 ص191.
[23]- شمس الدين ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، 1415هـ 1994م، ج4 ص14.
[24]- أبو داوود، سنن أبي داوود، باب في الأدوية المكروهة، رقم الحديث: 3874، ج4 ص7.
[25]- أبو بكر الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط 2، 1406هـ 1986م، ج1 ص63.
[26]- أبو زكريا النووي، المجموع شرح المهذب، مع تكملة السبكي والمطيعي، دار الفكر، ج2، ص568.
[27]- علاء الدين المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، ط2، ج1 ص310.
[28]- أبو عمر ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ، ج1 ص320.
[29]- ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ 2000م.
[30]- النووي، المجموع شرح المهذب، ج2 ص568.
[31]- أبو الوليد ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث – القاهرة، 1425هـ 2004م، ج1 ص83.
[32]- زين الدين ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2، ج1 ص122.
[33]- النووي، المجموع شرح المهذب، ج9 ص53.
[34]- جلال الدين معيوف، عبد الرحمن بلعالم، أحكام زراعة الأعضاء من الحيوانات المحرمة، نقلا عن: أحمد البحيري، مقال: نقل الأعضاء من الحيوان إلى الإنسان جائز شرعا، جريدة: المصري اليوم، العدد 1733، مصر 2009م، ص21.
[35]- عصام تليمة، مقال: حكم زراعة عضو من الخنزير في جسد الإنسان، موقع الجزيرة، بتاريخ: 19 نوفمبر 2021.

[36]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج8 ص141.
[37]- أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، باب ما جاء في ربط الأسنان بالذهب، رقم الحديث: 4232، ج4 ص92.
[38]- أبو داود، سنن أبي داود، ج4 ص92.
[39]- محمد أشرف العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415هـ، ج11 ص198.
[40]- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج5 ص144.
[41]- أبو العباس القرافي، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م، ج4 ص112.
[42]- موفق الدين ابن قدامة المقدسي، المغني، مكتبة القاهرة، تاريخ: 1388هـ-1968م، ج9 ص423.
[43]- النووي، المجموع شرح المهذب، ج9 ص50.
[44]- أحمد ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، تاريخ: 1416هـ- 1995م، ج24 ص 270 -271.
[45]- رواه أبو داود، السنن، باب في الأدوية المكروهة، رقم الحديث: 3870، ج4 ص66.
[46]- شهاب الدين القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، ج1 ص161.
[47]- ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، سنة 1984، ج6 ص90.
[48]- وهو اجتماعُ الماءِ في البَطنِ، كما يَعرِض للمُستسقى، والصَّفَر أيضًا: دودٌ يقعُ في الكَبِد وشراسيف الأضلاع، فيَصفَرُّ عنه الإنسانُ جدًّا، وربما قتَلَه، ينظر: مجد الدين ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، 1399هـ 1979م، ج3 ص36.
[49]- والسَّكَر (بفتَح السِّين والكافِ): هو الخَمرُ المعتصر من العِنَب، ينظر: النهاية، لابن الأثير ج2 ص383.
[50]- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، رواه مُعلَّقًا قبل حديث (5614)، ج7 ص110.
[51]- النووي، المجموع شرح المهذب، ج3 ص138.
[52]- ابن نجيم، البحر الرائق، ج1 ص122.
[53]- النووي، المجموع شرح المهذب، ج9 ص53.
[54]- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، تاريخ: 1420هـ، ج2 ص115.
[55]- أبو حفص ابن عادل الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ -1998م، ج7 ص188.
[56]- هشام إبراهيم الخطيب، الوجيز في الطب الإسلامي، دار الأرقم/ الأردن، تاريخ النشر: 1985، ص219/218.
[57]- Un cœur de porc greffé sur un humain aux États-Unis; TF1 | Reportage C. Bayle Publié le 11 janvier 2022 à 13h19، mis à jour le 11 janvier 2022 à 16h00
[58]- Un cœur de porc greffé sur un humain : 5 minutes pour comprendre une (prouesse) Par Aubin Laratte Le 11 janvier 2022 à 13h03
[59]- ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص73.
[60]- ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص75.
[61]- محمد الحداد، زراعة الأعضاء: هل تنقذ الحيوانات البشر؟ مقال نشر على موقع: العربي الجديد، 28 يناير 2022.
[62]- الصادق الغرياني، تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية من خلال كتابي إيضاح المسالك للونشريسي وشرح المنهج المنتخب للمنجور، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 1423هـ 2002م، ص321.

مجلة الإحياء، المجلد 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 235-256
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

فعالية الشفافية في مكافحة الفساد الإداري والمالي
- دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون الوقاية من الفساد ومكافحته رقم 01/06 –

The effectiveness of transparency in combating Administrative and financial corruption
- Comparative study between Islamic jurisprudence and anticorruption low n° 01/06 -

طالبة دكتوراه فريحة بوشباط
Fariha BOUCHEBBAT
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
fariha.bouchebbat@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2023/06/26 تاريخ القبول: 2024/01/31

الملخص:
يهدف هذا المقال إلى بيان مدى فعالية الشفافية في مكافحة الفساد الإداري والمالي، باعتبارها تعد من أهم المبادئ التي تقوم عليها الدولة الحديثة، وتسعى إلى ترسيخ أسسها داخل الإدارة العامة، نظرا لكونها تتيح للمواطنين المشاركة الفعالة في تسيير شؤونهم العامة عن طريق اطلاعهم على السياسات، والاستراتيجيات، والبرامج المتعلقة بمصالحهم. فالشفافية في القطاع العام تعد معيارا محوريا من معايير رشاد الحكم، وأداة فعالة لمجابهة كل أنواع الفساد، وتحقيقها يستلزم متطلبات منها ما هو عام، ومنها ما جاء به قانون الوقاية من الفساد ومكافحته، ضف إلى آثارها على المجتمع والدولة. وتجدر الإشارة إلى أن الشريعة الإسلامية كانت سباقة في الدعوة إلى التحلي بالقيم الإسلامية، كالنزاهة، والشفافية والصدق، والأمانة. وقد تمت معالجة الموضوع باتباع المنهج المقارن بين الفقه الإسلامي وقانون الوقاية من الفساد ومكافحته.
الكلمات المفتاحية: الشفافية؛ الفساد الإداري والمالي؛ رشاد الحكم؛ القطاع العام؛ قانون الوقاية من الفساد ومكافحته.

Abstract:
This article aims to demonstrate the effectiveness of transparency in combating Administrative and financial corruption, as it is considered one of the most important principles upon which the modern state is based… Transparency in the public sector is a central criterion for a good governance, and an effective tool to confront all types of corruption, and its achievement needs requirements, some of them are general, including what was stated in the law on prevention and combating corruption, in addition to its effects on society and the state. It should be noted that the Islamic charia was a forerunner in calling for Islamic values such as integrity, transparency, honesty and trustworthiness.
Keywords: Transparency; Administrative and financial corruption; good governance; the public sector; the law on prevention and combating corruption.

مقدّمة:

الحمد لله الذي حرم على نفسه الظلم، وجعله محرما بين العباد، وأنزل إليهم القرآن مذكرا بيوم الميعاد، والصلاة والسلام على نبيه محمد سيد الأسياد، ما نطق اللسان، وكتب المداد، هادي الإنسانية إلى الخير والسداد، وناهيها عن الشر والفساد، أما بعد:

تعتبر ظاهرة الفساد من أكثر القضايا التي تؤرق المجتمعات نظرا لعالميته، ودوره المحوري في هدم البناء الديمقراطي للدول، وعرقلته لعجلة التنمية، وإن كان المجتمع الدولي قد تصدى لجرائمه بشتى الاتفاقيات، والتشريعات، والآليات، إلا أن الفساد ليس وليد العصر الحديث، فهو قديم قدم الإنسان، وقد ذكره الله عز وجل في أكثر من موضع من القرآن الكريم، ولم تخل السنة النبوية الشريفة من الأحاديث والمواقف الناهية عنه، ولا الخلافة الراشدة عن استخدام التدابير الوقائية والعلاجية لحل معضلاته.

ويتشعب الفساد إلى أنواع عديدة، ومتداخلة فيما بينها، تشترك في آثارها المدمرة، ولعل من أكثرها نخرا لبنيان الدول الفساد الإداري والمالي، لكونه يمس بالمال العام الذي يعد عصب الحياة الاجتماعية.

أولا: التعريف بالموضوع

تتباين آراء الفقهاء، وزوايا تناولهم للفساد الإداري والمالي، ومن تتبعنا لتعريفاتهم تبين لنا أنهم على اختلاف وجهات نظرهم أجمعوا على أنه سلوكيات بيروقراطية تؤدي إلى سوء التصرف في الأموال العامة، نتيجة ترجيحها للمصلحة الخاصة على حساب المصلحة العامة، وتترتب عنها آثار جسيمة على الفرد والمجتمع.

ونظرا لشيوع الفساد في العالم، تسعى اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد لمنعه والحد منه، باعتبارها الإطار العالمي لمكافحة الفساد، واللبنة الأساسية لعولمة تكريس معايير الحكم الراشد، والتي من بينها مبدأ الشفافية، هذا الأخير يلعب دورا محورا في مجابهة الفساد الإداري والمالي، ويحتل مرتبة رئيسة في الساحتين الدولية والوطنية، فهو يعزز التشاركية بين الحكومة والمجتمع، ويتيح الوصول للمعلومات المتعلقة بمصالح الأفراد، ضف أنه يفعل الرقابة الشعبية عن طريق كشف عمل الحكومة للجمهور.

وبالإضافة إلى قانون الوقاية من الفساد ومكافحته المعدل والمتمم، استحدث المشرع الجزائري لسنة 2020 السلطة العليا للشفافية والوقاية من الفساد ومكافحته، والتي تتمتع بصلاحيات واسعة في مجال الوقاية من الفساد.

ثانيا: أهمية الموضوع

ينطوي مبدأ الشفافية عند الفقهاء على أهمية بالغة، بل إن الحكم الراشد في تقديرهم يقوم على مدى تكريس الدولة لمبدأ الشفافية في سياستها وبرامجها وقراراتها المتعلقة بالإدارة العامة، ومدى تمكين المواطنين من المشاركة الفعالة في توجيه أعمالها.

وإذا علمنا أن الفساد الإداري والمالي معضلة العصر نتيجة استفحال مظاهره في القطاع العام، وما يترتب عنه من آثار مدمرة تمس شتى مناحي الحياة الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، كإضعاف الفعالية الاقتصادية، وإضعاف الإرادات العامة للدولة نتيجة سوء استخدام السلطة، والالتفاف على القوانين النافذة، ضف إلى إضعاف مستوى الجودة في البنية التحتية العامة نتيجة غياب الشفافية في توظيف الكفاءات، وتغييب الديمقراطية، والمساس بسيادة القانون، فإنه لا سبيل لنا لإنفاذ القانون، وتنفيذ تدابيره الوقائية لممارسة الحكم الرشيد إلا بتسليط الضوء على المعايير والمبادئ التي يقوم عليها.

وكما أشرنا سابقا، يعد مبدأ الشفافية من أهم مبادئ ترشيد الحكم، وهذا ما دفعنا إلى دراسة مدى فعاليته في مكافحة الفساد الإداري والمالي على ضوء ما جاءت به نصوص قانون الوقاية من الفساد ومكافحته، مع عقد مقارنة بالفقه الإسلامي لاستنتاج أوجه التشابه والاختلاف بينهما في تكريس هذا المبدأ، ووصولا إلى توصيات يمكن الاستفادة منها من طرف الباحثين في هذا المجال.

ثالثا: الإشكالية

مما سبق يمكن أن نحدد الإشكالية التي قامت عليها هذه الدراسة، وهي: ما مدى فعالية الشفافية في مكافحة الفساد الإداري والمالي بين نصوص قانون الوقاية من الفساد ومكافحته وتعاليم الفقه الإسلامي؟

تنطوي تحت هذا التساؤل الرئيس جملة من التساؤلات الفرعية:

1- ما هو مفهوم الشفافية؟

2- ماهي التدابير الوقائية التي اعتمدها المشرع الجزائري في قانون الوقاية من الفساد ومكافحته لتعزيز مبدأ الشفافية في القطاع العام؟ وما هو تأصيلها الشرعي في الفقه الإسلامي؟

3- ماهي شروط الشفافية؟ وفيما تتمثل معوقاتها؟ وماهي آثارها؟

رابعا: الدراسات السابقة

اطلعنا على الكثير من الدراسات السابقة التي عنيت بموضوع الشفافية، وتناولته على ضوء هيئة ما من الهيئات القانونية الرامية إلى تحقيقه وتعزيزه، أو تناولته في الفقه الإسلامي سواء في إدارة الرسول ﷺ للدولة، أو على ضوء التدابير الشرعية لسياسة خلفائه الراشدين، ومن هذه الدراسات:

1- مبدأ الشفافية في الجزائر: بين مقاربة الحكم الراشد وحدود السرية الإدارية للباحثة بودرام ليندة، وهو موضوع رسالتها المقدمة من أجل الحصول على رسالة الدكتوراه، وقد تناولت الدراسة مبدأ الشفافية كمدخل لتجسيد مقتضيات الحكم الراشد في الجزائر، وكذا السرية الإدارية على تفعيل مبدأ الشفافية في النظام الإداري الجزائري.

2- الشفافية وتطبيقاتها في السنة النبوية للباحثة فايزة زيد متعب السيبية: وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في كلية الدراسات الفقهية والقانونية بجامعة آل البيت، تناولت فيها الباحثة مجالات تطبيق الشفافية في السنة النبوية، علاوة عن تطرقها لمفهوم الشفافية وأهميتها ومبادئها.

3- **الشفافية كآلية للحد من الفساد للأستاذة فتيحة حيمر:** وهو بحث منشور في مجلة العلوم الاجتماعية، العدد24، جوان2017، تناولت فيه الباحثة مفهوم الشفافية، وأسسها وآلياتها، ودورها في الحد من الفساد.

ولأننا ارتأينا أن أغلب الدراسات هي معالجة قانونية بحتة، أو شرعية خالصة، حاولنا أن نعالج الموضوع بالمزاوجة بينهما، وذلك بعقد مقارنة بين آليات تطبيق الشفافية في الفقه الإسلامي وتدابير قانون الوقاية من الفساد ومكافحته رقم 01/06 المعدل والمتمم المعززة لها.

خامسا: منهج الدراسة

رأينا بالنظر إلى طبيعة الموضوع ومستلزمات معالجته أن الدراسة تقتضي المنهج المقارن أساسا مع الاعتماد على الاستقراء والتحليل من خلال تتبع المواد القانونية، والآيات الكريمة، والأحاديث النبوية التي تناولت الموضوع.

سادسا: خطة الدراسة

اقتضتنا أهداف الدراسة، وطبيعة المنهج المتبع إلى اعتماد الخطة الآتية:

المطلب الأول: مفهوم الشفافية.
المطلب الثاني: آليات تكريس مبدأ الشفافية في القطاع العام
المطلب الثالث: شروط الشفافية، معوقاتها وآثارها.

والمرجو من هذا البحث أن نبرز إلى أي مدى يساهم مبدأ الشفافية في الحد من الفساد الإداري والمالي، وذلك من خلال عقد مقارنة بين وسائل الفقه الإسلامي، والتدابير الوقائية التي جاء بها المشرع الجزائري في قانون مكافحة الفساد 01/06.

المطلب الأول: مفهوم الشفافية

تعد الشفافية من أكثر المفاهيم المتداولة حاليا في المجتمع الدولي لما لها من أهمية بالغة في مجابهة الفساد، وقد وردت تعريفات متعددة لهذا المفهوم اختلفت باختلاف آراء الفقهاء وتشريعات الدول.

الفرع الأول: تعريف الشفافية

أولا: الشفافية لغة

شفف (شف) عليه ثوبه يشف بالكسر(شفيف) أي رقّ حتى يرى ما تحته[1]، وشفافية: قابلية الجسم لإظهار ما وراءه، ويستعار للشخص الذي يظهر ما يبطن، فيقال له رجل ذو شفافية[2].

ثانيا: الشفافية من المنظور القانوني

عرفت هيئة الأمم المتحدة الشفافية على أنها: "حرية تدفق المعلومات معرفة بأوسع مفاهيمها، أي توفير المعلومات، والعمل بطريقة منفتحة تسمح لأصحاب الشأن بالوصول إلى المعلومات الضرورية للحفاظ على مصالحهم، واتخاذ القرارات المناسبة، واكتشاف الأخطاء"[3].

والملاحظ على هذا التعريف أنه ركز على التدفق المعلوماتي، بغض النظر عن دقة المعلومة ووضوحها، هذا الأخير ما أضافه الأستاذ الدكتور موسى اللوزي في تعريفه للشفافية في كتابه التنمية الإدارية، حيث عرفها على أنها: "وضوح التشريعات ودقة الأعمال المنجزة داخل التنظيمات، واتباع تعليمات وممارسات إدارية واضحة وسهلة للوصول إلى اتخاذ قرارات على درجة كبيرة من الموضوعية والدقة والوضوح"[4].

وأشار الطوخي إلى أنّ الشفافية الإدارية تعني أن تعمل الإدارة العامّة في بيت من زجاج، كل ما به مكشوف للعاملين والجمهور"[5].

بناء على هذه التعريفات، يمكننا تعريف الشفافية على أنها وضوح القوانين، وعلانية البرامج، ودقة التقارير والنتائج، ومختلف الوثائق التي تهم المجتمع، وسهولة الحصول على المعلومة من مصادرها.

ثالثا: تعريف الشفافية في الفقه الإسلامي

لم يرد تعريف دقيق لمصطلح الشفافية في الفقه الإسلامي، ومن تتبعنا للآيات القرآنية التي تضمّنت أسسها ومظاهرها، نجد أنّها تعني: "وضوح الأحكام والمكاشفة والتبيان لمصالح النّاس بما يحفظ كرامتهم وحقوقهم"، نذكر قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا ....﴾ (البقرة: 282).

ففي هذه الآية الكريمة يأمر الله تعالى المؤمنين بالتعامل بشفافية في المعاملات المالية، ويتجلى ذلك في الأمر بكتابة عقود المداينات، والإشهاد عليها لحفظ أموال الناس من الانتهاكات التي تنتج عن المعاملات التي تتم في سرية وتعتيم.

وممّا سبق نخلص إلى أنّ الشفافية عند فقهاء القانون هي إجراء عملي منصوص عليه في التشريعات القانونية، وتختلف آلياته من تشريع إلى آخر، بينما الشفافية في الفقه الإسلامي هي قيمة خلقية، وروحية، ومعاملاتية.

أولا: الأسس القانونية لمبدأ الشفافية:

وتتمثل فيما يلي:

1- الديمقراطية: فالدولة التي تتحقق فيها الديمقراطية تكرّس مبدأ الحرية والمساواة بين مواطنيها، وتخلق التفاعل بين الإدارة والمواطن، ممّا يمكنهم من المساءلة والمشاركة الفعالة في صنع القرار المنظم للحياة العامّة.

2- المساءلة والمحاسبة: تلعب هذه الأداة دورا رئيسيا في تقييم وتوجيه السياسات العامة، ووضع أداء المرافق العامة محل الرقابة، وعلى هذا الأساس فالمساءلة تجسد الديمقراطية والشفافية والتمكين.

وغالبا تلازم المحاسبة المساءلة، ويقصد بها تقييم أعمال أصحاب القرار، ومدى تطبيقهم لبرامجهم المسطرة، وتأديتهم لواجباتهم والتزاماتهم.

3- النزاهة: فالوظيفة العامّة تتطلّب استقامة القائمين عليها ممّا يجعلهم يخضعون لرقابة ذاتية منبعها الضمير، فيمارسونها على أعمالهم قبل رقابة الجمهور، وبهذا تتحقق الشفافية في تأديتهم لأعمالهم.

4- الثقة والتمكين: التمكين يوسع من صلاحيات العاملين، ويتيح لهم اتّخاد القرار، وتجاوز التحديات التي تعترضهم أثناء تأديتهم لمهامهم.

ولابد أن نشير إلى أن هذه الأدوات الفاعلة في الحد من الفساد عن طريق تعزيز مبدأ الشفافية في الإدارة العامة متداخلة، ومتكاملة، يخدم بعضها بعضا، فلا يعقل على سبيل المثال تحقيق التمكين والنزاهة والمحاسبة في غياب الديمقراطية، ولا يمكن تمتع الدولة بالديمقراطية في غياب هذه المؤشرات، وعليه لابد من الحرص على توافرها كمنظومة قيمية في النسق الاجتماعي تؤسس للشفافية.

الفرع الثاني: أسس الشفافية في الإسلام

تقوم الشفافية في الإسلام على أسس عديدة، نذكر منها:

1- تبيان الحلال والحرام: ومن شفافية القرآن الكريم أن الله عز وجل لم يترك عباده يتخبطون في الضلال، وإنما بين لهم كل صغيرة وكبيرة من شؤون دنياهم وآخرتهم، ووضحها وفصل فيها، قال تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: 44).

والإسلام لم يبين للعباد الحلال من الحرام فحسب، وإنما عمل على سد الذرائع المؤدية إلى المحرمات، وذلك بدعوة الإنسان إلى اتقاء الشبهات، فعن عَامِرٌ، قَالَ: سَمِعْتُ النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ، وَأَوْمَأَ بِإِصْبَعَيْهِ إِلَى أُذُنَيْهِ، " إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ، وَالْحَرَامَ بَيِّنٌ، وَإِنَّ بَيْنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مُشَبَّهَاتٍ، لَا يَدْرِي كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ أَمِنَ الْحَلَالِ هِيَ، أَمْ مِنَ الْحَرَامِ، فَمَنْ تَرَكَهَا، اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَاقَعَهَا، يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَ الْحَرَامَ، فَمَنْ رَعَى إِلَى جَنْبِ حِمًى، يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ، وَلِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، وَإِنَّ حِمَى اللهِ مَحَارِمُهُ"[6].

فالمؤمن إذا صلح قلبه صلح عمله، ولا سبيل لصلاح القلب إلا بتغذيته بالتقوى، واجتناب المحرمات التي تورث قساوته، واتقاء الشبهات التي تضلل بصيرته.

2- **نظام الشورى في الإسلام:** كان الرسول ﷺ يتولى إدارة الدولة التي يقوم الحكم فيها على مبدأ الشورى امتثالا لقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (الشورى: 38)، فكان عليه الصلاة والسلام يستشير صحابته رضوان الله عليهم في أمور السلم والحرب، ويأخذ بآرائهم، وبعد وفاته عليه الصلاة والسلام، قامت عليها الخلافة الراشدة.

3- بناء الفرد في الإسلام: ركز الإسلام على بناء الفرد، وغرس قيم القرآن فيه، ومن هذه القيم نذكر ما يلي:

أ- **الأمانة:** اصطفى الله عز وجل الإنسان لتحقيق العبودية في أرضه، والإصلاح فيها، فحمله الأمانة دون سواه من المخلوقات بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: 72)، وجعلها خلق الأنبياء والمرسلين لتبليغ رسالته إلى الناس، فلم يرد ذكر رسول في القرآن الكريم إلا وذكرت أمانته، بل لم يقتصر هذا الخلق الإسلامي الرفيع على الأنبياء والصالحين من الناس، وإنما خص الله عز وجل به جبريل عليه السلام، قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ (الشعراء: 193).

وفي ملازمة هذه القيمة الخلقية للأنبياء والرسل والملائكة دلالة على أن المكلف بولاية النّاس لابد أن يكون أمينا على ما استأمنوه من حقوق.

ونجد أن الله تعالى نهى عن الخيانة، وربط خيانة الأمانات بخيانة الله ورسوله بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الأنفال: 27).

وإن كان الرسول ﷺ على خلق عظيم، فمن أعظم أخلاقه الأمانة، وهذه الصفة الأخيرة الملازمة له هي التي مكنته من إدارة دولته بكل شفافية، ولعل في قصته عليه الصلاة والسلام مع الطعام المبتل خير دليل عليها، حيث يروى أنه عليه الصلاة والسلام أثناء تفقد أحوال التجار في السوق أدخل يده في كومة طعام فوجده مبتلا بالماء، فغضب عليه الصلاة والسلام، وعاتب البائع على إخفاء عيوب سلعته، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا)[7].

ولم يغفل الصحابة رضي الله عنهم هذا الخلق العظيم من بعده، بدء بالخليفة أبا بكر، ثم في عهد عمر رضي الله عنهما، فقد كان عادلا بين الناس، وأمينا على بيت مال المسلمين، وشديدا في الحق، وكل هذه السمات تدل على شفافيته في الحكم، وتخلقه بالأمانة، وعمله بمقتضياتها في إدارة الدولة.

ب- **الصدق:** رغب الله تعالى المسلم في التخلّق، والأدلة على ذلك كثيرة من القرآن والسنة، فمن القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (التوبة: 119).

ومن السنة النبوية الشريفة ما رواه عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال: (إِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ حَتَّى يُكْتَبَ صِدِّيقًا، وَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ، وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ كَذَّابًا)[8]. فالصدق أساس الصّلاح والإصلاح، ولا يمكن أن تقوم الشّفافية إذا انتشر الكذب بين الراعي والرّعية.

ج- **الإخلاص**: ينتج عنها صلاح القلب الذي بصلاحه تصلح الجوارح كلها، وبذلك يتحقق مقصد عبودية الإنسان لله عز وجل، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ (البينة: 5).

فالأعمال دون إخلاص النيات هدر للأنفاس، وهجرة إلى غير الحق، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﷺ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوِ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ»[9].

4- **تنظيم المجتمع**: حرص الإسلام على تنظيم المجتمع، وتوطيد العلاقات بين أفراده، وذلك عن طريق مجموعة من القيم، نذكر منها:

أ- الأخوة والانتماء: لا يتحقق صلاح المجتمع إلا بوحدته، وهذا ما حرص عليه الرسول ﷺ قبل وبعد الهجرة إلى المدينة المنورة، حيث ركز على المؤاخاة بين المسلمين فيما بينهم، وبين المهاجرين والأنصار، وحثهم على قيم الأخوة من تسامح وتصالح، والحرص على خلو القلب من الأحقاد والأمراض، فعَنْ أَنَسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ، قَالَ: (لَا تَحَاسَدُوا، وَلَا تَبَاغَضُوا، وَلَا تَقَاطَعُوا، وَكُونُوا عِبَادَ اللهِ إِخْوَانًا)[10].

ب- العدل والمساواة: أقر الإسلام العدل ضمن مبادئه العامة في تنظيم حياة العباد، فأمرهم به في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: 90)، فالحكم بالعدل بين الناس يزيل الفوارق بينهم، ويجعلهم جميعا سواسية أمام القانون، وقد كان الرسول ﷺ عادلا بين الناس، فعَنْ عَائِشَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّتْهُمُ المَرْأَةُ المَخْزُومِيَّةُ الَّتِي سَرَقَتْ، فَقَالُوا: مَنْ يُكَلِّمُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ، حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَكَلَّمَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: «أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ» ثُمَّ قَامَ فَخَطَبَ، قَالَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا ضَلَّ مَنْ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ الضَّعِيفُ فِيهِمْ أَقَامُوا عَلَيْهِ الحَدَّ، وَايْمُ اللَّهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ ﷺ، سَرَقَتْ لَقَطَعَ مُحَمَّدٌ يَدَهَا»[11].

وقد سار الصحابة رضي الله عنهم على نهجه، فقد كان أبو بكر رضي الله عنه عادلا في خلافته، واشتهر الخليفة عمر رضي الله عنه بإحقاق الحق، وإبطال الباطل حتى لقب بالفاروق.

يتبين لنا مما سبق ذكره أن المشرع الجزائري يتفق مع الشريعة الإسلامية في بعض الأسس التي تقوم عليها الشفافية، كالمحاسبة، والمساءلة، والثقة والتمكين، ويختلف عنها في أسس أخرى كالديمقراطية التي تجعل الشعب مصدر سيادتها في التشريع مقارنة بمبدأ الشورى الذي تكون فيه السيادة للشرع، ضف أن أسس الشفافية في التشريعات الوضعية تختلف من تشريع إلى آخر، وقابلة للتغيير والتعديل بينما تبقى أسس قيام هذا المبدأ في الإسلام ثابتة لا تتغير بتغير المكان والزمان.

الفرع الثالث: أهمية الشفافية

تتجلى أهمية الشفافية فيما يلي:

1- التطبيق السليم للشفافية يؤدي إلى تكريس دولة الحق والقانون.

2- تعمل الشفافية على خلق علاقة تشاركية بين الإدارة والجمهور.

3- تضمن الشفافية مصداقية العمل الإداري ودقته، وتعزز التعاون والولاء بين الموظفين.

ومجمل القول إن الشفافية هي أداة فعالة للوصول إلى الحكم الراشد، فهي تضع أعمال المنظمات الإدارية موضع المساءلة والمحاسبة، وبالتالي تكشف التجاوزات المؤدية إلى وقوع جرائم الفساد، إذن فالعلاقة بين الفساد الإداري والشفافية هي علاقة عكسية، كلما تحققت أسسها في الإدارة العامة كلما قلت مظاهر الفساد، وكلما غابت هذه الأسس كلما استفحلت جرائمه في المجتمع.

المطلب الثاني: آليات تكريس مبدأ الشفافية في القطاع العام

نظمت اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد التدابير المتعلقة بإصلاح الإدارة العامة، وهذا ما تبناه المشرع الجزائري في القانون 06 /01 المتعلق بالوقاية من الفساد ومكافحته.

وقد تناولنا في هذا المطلب الشفافية باعتبارها آلية وقائية للحد من الفساد الإداري والمالي، ثم تطرقنا إلى الهيئات المخولة بتطبيقها.

الفرع الأول: الشفافية كتدبير وقائي في القطاع العام.

حدت بالمشرع الجزائري الممارسات غير السوية من طرف الموظفين في الإدارة العامة إلى التصدي لمظاهر الفساد الإداري والمالي بمجموعة من القوانين والمراسيم، منها قانون الوقاية من الفساد ومكافحته الذي تضمن جملة من التدابير الوقائية في القطاع العام، نذكر منها ما يلي:

أولا: اختيار الأصلح للوظيفة العمومية

1- أسس اختيار الموظف في القانون 01/06:

أ- **تعريف الموظف العام:** اختلف تعريف الموظف العام نتيجة اختلاف الأنظمة الإدارية، وكذلك بسبب اجتهاد الفقهاء في تطوير مفهومه مواكبة لتطور فلسفة الإدارة والحكم، فعرفه الفقه الإداري الفرنسي على أنه: "الشخص الذي يساهم في إدارة مرفق عام يدار بالاستغلال المباشر وفقا لتولية صحيحة، تتجسد في قرار فردي أو جماعي من السلطة العامة، تولية يقبلها صاحب الشأن، ويوضع بمقتضاها في وظيفة دائمة يتضمنها كادر إداري منظم"[12].

وعرف في الفقه المصري على أنه: "كل فرد يحصل على مرتب تلتزم بدفعه إليه مباشرة الخزينة العامة"[13].

والمشرع الجزائري وإن كان لم يعرف الموظف العام كمصطلح قانوني إلا أنه قد حدد الخاضعين لأحكام قانون الوظيفة العامة، فقد أشير إليه في الأمر رقم 06-03 المؤرخ في 15-07-2006 المتضمن القانون الأساسي العام للوظيفة العمومية على النحو التالي: "يعتبر موظفا كل عون عين في وظيفة عمومية دائمة ورسم في رتبة دائمة في السلم الإداري، الترسيم هو الإجراء الذي يتم من خلاله تثبيت الموظف في رتبته".

وقد جاء تعريفه في قانون الوقاية من الفساد بمعنى أوسع، فالموظف العمومي حسب المادة الثانية من هذا القانون هو كالتالي:

- كل شخص يشغل منصبا تشريعيا، أو تنفيذيا، أو إداريا، أو قضائيا، أو في أحد المجالس الشعبية المحلية المنتخبة، سواء أكان معينا أو منتخبا، دائما أو مؤقتا، مدفوع الأجر أو غير مدفوع الأجر، بصرف النظر عن رتبته أو أقدميته.
- كل شخص آخر يتولى ولو مؤقتا، وظيفة أو وكالة بأجر أو دون أجر، ويساهم بهذه الصفة في خدمة هيئة عمومية، أو مؤسسة عمومية، أو أية مؤسسة أخرى تملك الدولة كل أو بعض رأسمالها، أو أية مؤسسة أخرى تقدم خدمة عمومية.
- كل شخص آخر معرف بأنه موظف عمومي، أو من في حكمه طبقا للتشريع والتنظيم المعمول بهما.

ب- أسس توظيف الموظف العام: فيجب أن يقوم اختيار الموظفين على أساس الكفاءة والاستحقاق، بعيدا عن الاعتبارات الشخصية، فاتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد نصّت على ضرورة التوظيف على أساس الجدارة والاستحقاق، وهو ما تبناه المشرّع الجزائري في الفقرة الأولى من المادة 03 من قانون مكافحة الفساد، حيث نصّت على ضرورة مراعاة مبادئ النجاعة والشفافية والمعايير الموضوعية، مثل: الجدارة والإنصاف والكفاءة في توظيف مستخدمي القطاع العام[14].

لا تتحقّق عدالة الدولة، وشرعية أحكامها إلا بحسن أداء الموظف العام لمهامه والتزاماته اتجاه المواطنين، وإذا مارس هذا الموظف الأفعال المخلة بالمصلحة العامة، فقد المواطنون ثقتهم في الإدارة، وضعف شعورهم بالولاء، وينتج عن ذلك تفكك المجتمع واستفحال جرائم الفساد فيه.

فيجب أن يقوم اختيار الموظفين على أساس الكفاءة والاستحقاق، بعيدا عن الاعتبارات الشخصية، فاتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد نصت على ضرورة التوظيف على أساس الجدارة والاستحقاق، وهو ما تبناه المشرع الجزائري في الفقرة الأولى من المادة 03 من قانون مكافحة الفساد، حيث نصت على ضرورة مراعاة مبادئ النجاعة والشفافية والمعايير الموضوعية، مثل: الجدارة والإنصاف والكفاءة في توظيف مستخدمي القطاع العام[15].

وقد أشار المشرع الجزائري في نص المادة سالفة الذكر إلى القواعد التي يجب أن تراعى في توظيف الموظف العام، غير أنه لم يفصل فيها، حيث نصت المادة على ضرورة مراعاة المبادئ والإجراءات المناسبة لتوظيف مستخدمي القطاع العام، ويعد هذا النص تكملة لما نصت عليه المادة 75 من الأمر 06-03 التي جاء في مضمونها: "لا يمكن أن يوظف أيا كان في وظيفة عمومية ما لم تتوفر فيه الشروط الآتية:

أ- أن يكون جزائري الجنسية.

ب- أن يكون متمتعا بحقوقه المدنية.

ج- ألا تحمل شهادة سوابقه القضائية ملاحظات تتنافى وممارسة الوظيفة المراد الالتحاق بها.

د- أن يكون في وضعية قانونية اتجاه الخدمة الوطنية

ن- أن تتوفر فيه شروط السن، والقدرة البدنية والذهنية، وكذا المؤهلات المطلوبة للالتحاق بالوظيفة المراد الالتحاق بها[16].

وحددت المادة 80 من نفس الأمر طرق التوظيف وحصرتها في أربع طرق رئيسة تمثلت فيما يلي[17]:

- المسابقة على أساس الاختبارات.
- المسابقة على أساس الشهادات.
- الفحص المهني.
- التوظيف المباشر.

ومجمل القول إن اختيار الأشخاص لتولي الوظيفة العامة يستوجب شروطا محددة، منها ما يتعلق بحقوق الموظف السياسية والمدنية، ومؤهلاته البدنية والعقلية، ومنها ما يتعلق بمؤهلاته الوظيفية.

2- أسس اختيار الولاة في الفقه الإسلامي:

أ- تعريف الولاية: اختلف العلماء في تعريف الولاية من حيث اللفظ، واتّفقوا من حيث المعنى:

حيث عرفها الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية بقوله: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدّنيا"[18]. وعرّفها ابن خلدون على أنّها: "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم

الأخروية والدنيوية الراجعة إليها"[19]. ويتضّح من هذين التعريفين أنّ للولاية والإمامة نفس المعنى في الفقه الإسلامي، ومعناها قيام الراعي على شؤون رعيته دينا ودنيا.

ب- ألقاب الولاية وأدلتها: وتنقسم إلى عامّة وخاصّة

1- ألقاب الولاية العامّة:

الخليفة: الخليفة مأخوذ من الاستخلاف، وهو جعل الرجل رجلا مقامه في أمر، ولهذا قيل لأبي بكر: خليفة رسول الله[20]، فعن ابْنِ عُمَرَ: أَنَّ عُمَرَ قِيلَ لَهُ: أَلَا تَسْتَخْلِفُ؟ فَقَالَ: إِنْ أَتْرُكْ فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي: رَسُولُ اللهِ ﷺ، وَإِنْ أَسْتَخْلِفْ فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي: أَبُو بَكْرٍ[21].

الإمام: هو في الأصل كل من ائتم به، أي اقتدي به، ولهذا يطلق على إمام الصلاة، وإمام الأحكام مثل الإمام أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، والإمام أحمد، وغيرهم من الأئمة، ثم نقل إلى إمام الأحكام والمظالم، وجمعه أئمة، قال الله عز وجل: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: 124).

والخلافة والإمامة والملك لا يقصد منها في نصوص القرآن إلا الرئاسة بمعناها العام، ولا يقصد منها الدلالة على نظام معين من أنظمة الحكم، ذلك أن داوود سمي في القرآن خليفة وسمي مَلِكًا[22] ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً﴾ (ص: 26).

الملك: هو أول الأسماء في الجاهلية والإسلام، وهو بفتح الميم وكسر اللام، من الملك، بضم الميم وسكون اللام[23]، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا﴾ (المائدة: 20).

السلطان: هو المَلِكُ ومن له القُدرة والسلطة على المُلك مطلقاً[24]، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾ (النحل: 100).

أمير المؤمنين: لقب سيدنا عمر رضي الله عنه ومَن بعده من الخلفاء[25]. فعَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عِمْرَانَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ قَالَ: "جَلَسَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَوْمًا فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا نَدْرِي مَا نَقُولُ، أَبُو بَكْرٍ خَلِيفَةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَهَلْ مِنَ اسْمٍ؟ قَالُوا: الْأَمِيرُ قَالَ: كُلُّهُمْ أَمِيرٌ فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ: نَحْنُ الْمُؤْمِنُونَ، وَأَنْتَ أَمِيرُنَا، فَأَنْتَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ: فَأَنَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ"[26].

2- ألقاب الولاية الخاصّة وأدلّتها:

الوزير: من الوزارة، واسم الْوَزَارَةِ مختَلَف في اشتقاقه على ثلاثة أَوْجُهٍ:

أَحدهما: إِنَّه مأخوذ من الْوِزْرِ وهو الثِّقَلُ؛ لِأَنّه يحمل عن الملك أثقاله.

الثّاني: إنه مأخوذ من الْوَزَرِ، وهو الْمَلْجَأُ أَي: لَا مَلْجَأَ، فَسُمِّيَ بِذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْمَلِكَ يُلْجَأُ إِلَى رَأْيِهِ ومعونته.

والثَّالِث: إِنَّهُ مَأْخُوذٌ مِنَ الْأَزْرِ وَهُوَ الظَّهْرُ؛ لِأَنَّ الْمَلِكَ يَقْوَى بِوَزِيرِهِ، كَقُوَّةِ الْبَدَنِ بِالظَّهر[27].

العامل: في أوّل الإسلام كان الشخص الذي يتولّى الإشراف على بلدة أو منطقة من مناطق العالم الإسلامي، أو على عمل معين يأخذ لقب العامل، وقد أخذ هذا اللقب من قوله تعال: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا...﴾ (التوبة: 60).

إذ كان من أهم الأعمال التي يقوم بها هذا الشخص أن يجمع الزّكاة، وساعد على ذلك أن المسلمين الأول لم يكونوا يهتمون بالألقاب، ولذلك قنعوا بلقب العامل[28].

الوالي: يراد به كل من يلي أمور النّاس، سواء كانت ولايته عامّة أو خاصّة، ولكن المشهور أنّ هذا اللّقب يطلق على من ولاّه الخليفة ولاية إقليم من الأقاليم، أو ولاية القضاء والمظالم[29].

ج- أسس اختيار الولاة في الفقه الإسلامي: من أهم الأسس ما يلي:

1- **العلم**: يعد العلم من أهمّ الأسس التي يجب توافرها في الولاة، لأن الولاية مسؤولية، وهذه المسؤولية لا توضع في يد جاهل، يقول الماوردي: "وينبغي أن يكون الإمام إلى جانب علمه بأحكام الإسلام مثقّفًا ثقافة عالية، مُلِمًّا بأطرافٍ من علوم عصره، وياحبَّذا لو كان متخصِّصًا في بعضها..."[30].

2- **سلامة الأعضاء والحواس:** فلكي يكون الفرد أهلا للولاية لابد أن يكون سليم الجسد والحواس، وقد ذكر الماوردي هذا الأساس في كتابه الأحكام السلطانية، حيث أنه لابد من سلامة الحواس الخمس ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، وأيضا سلامة الأعضاء ممّا يعيقها على الحركة[31].

وقد فرَّق ابن خلدون في مقدمته بين العيوب الجسمية المطلقة التي تمنع الخليفة من أداء وظيفته، كأن يكون أعمى أو أخرس، أو أصمّ، أو مقطوع اليدين، أو الرجلين، ففي هذه الحالة لا يكون المرشَّح أهلًا للخلافة، أمَّا إن كان أعور أو أصمَّ بإحدى أذنيه، أو مقطوعًا إحدى يديه، ففي هذه الحالة يبقى المرشَّح أهلًا للرئاسة[32].

3- **القوة:** فالقوّة شرط رئيس لمن يتولى أمر المسلمين، وهي إحدى ركني الولاية لقوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (القصص: 27).

4- **الأمانة:** وهي قيمة خلقية حث عليها الله عز وجل في مواضع عدة من القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ (القصص: 26).

فالأمانة خلق إسلامي يؤهل صاحبه للاستئجار، وهذا ما ذكره الألوسي في كتابه روح المعاني حيث ذكر في تفسيره للآية: "... وكل قوي أمين لائق بالاستئجار"[33]، وقد كان الرسول ﷺ أمينا حتى لقب بالصادق الأمين.

5- **العدالة على شروطها الجامعة:** فالمراد بها أن يكون صاحب استقامة في السيرة، وأن يكون متجنبًا الأفعال والأحوال الموجبة للفسق والفجور[34]: ﴿لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: 124).

6- **العدل والمساواة**: لا تتحقق الشفافية في المجتمع إن لم تكن الدولة قائمة على مبدأ العدل والمساواة بين أفراده، لقول الله تعالى[35]: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (النساء: 58).

فبالعدل يأمن الأفراد على حقوقهم، ولا يطمعون فيما ليس لهم فيه حق، وبهذا تتعزز الشفافية بين الإدارة والجمهور.

7- **الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح:** ويعبِّر بعض الفقهاء عن هذا الشرط بالحكمة، والحق أنَّ هذه الحكمة غالبًا ما تُكْتَسَب بالخبرة والتجربة، لكن غاية ما ينبغي أن يتوفَّر في المرشَّحِ لمنصب الخليفة أن يكون قادرًا على سياسة الأمور سياسةً دقيقة ناتجة عن حِنْكَة وتجربة وفهمٍ للواقع[36].

ثانيا: التصريح بالممتلكات

1- التصريح بالممتلكات في القانون 01/06: يعد التصريح بالممتلكات من الآليات التي تبنتها بعض الدول في إطار سياستها لمكافحة الفساد الإداري من خلال متابعة الذمة المالية للموظفين العموميين، ومعرفة مختلف التغيرات التي تطرأ عليها، من أجل الكشف عن حالات الثراء السريع التي قد يكون سببه التورط في بعض جرائم الفساد الإداري، وهذا عن طريق إلزام كل شخص قائم بأعباء السلطة العامة بأن يفصح للسلطات عن كافة ممتلكاته المنقولة والعقارية التي يتمتع بها، أي تقديم إقرار عن ذمته المالية بهدف الوقوف عند أي كسب غير مشروع يدخل في ثروته، ومساءلته عن كل ما يحصل عليه من مال لنفسه أو لغيره دون

وجه حق، وعن كل زيادة معتبرة في ثروته أو ثروة زوجته أو أولاده القصر لا يمكن تبريرها مقارنة مع مداخيله المشروعة[37].

وهذا ما تبناه المشرع الجزائري في قانون الوقاية من الفساد ومكافحته 06-01 المعدل والمتمم، حيث ألزم كل موظف عمومي بتقديم الإفصاح عن ذمته المالية في صريح نص المادة 04 حيث جاء في مضمونها: "قصد ضمان الشفافية في الحياة السياسية والشؤون العمومية، وحماية الممتلكات العمومية، وصون نزاهة الأشخاص المكلفين بخدمة عمومية، يلتزم الموظف العمومي بالتصريح بممتلكاته".

ومن استقراء هذه المادة وتحليلها يتضح أن تصريح الموظفين العموميين بممتلكاتهم يصون الموظف في حد ذاته من اتهامه بالتورط في قضايا الفساد، ضف إلى أنه يكرس حماية الممتلكات العامة، ويضمن الشفافية في الحياة السياسية والوظيفة العمومية.

2- إقرار الذمة المالية في الإسلام: إن كان حفظ المال من مقاصد الشريعة الإسلامية، فصيانة المال العام أعظم حرمة من صيانة المال الخاص،

ودفعا للكسب غير المشروع، أقر الإسلام مبدأ مساءلة الموظفين "من أين لك هذا؟"[38]، فالرسول ﷺ كان أحرص الناس على مراقبة من أسندت إليهم مصالح المسلمين، ومساءلة مبعوثيه، فعن أبي حميد الساعدي قال: بعث رسول الله ﷺ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ عَلَى زَكَاتِهَا فَجَاءَ بِسَوَادٍ كَثِيرٍ فَإِذَا أَرْسَلْتُ إِلَيْهِ مَنْ يَتَوَفَّاهُ مِنْه، قَالَ: "هَذَا لِي وَهَذَا لَكُمْ. فَإِنْ سُئِلَ: مِنْ أَيْنَ لَكَ هَذَا؟ قَالَ: أُهْدِيَ لِي. فَهَلَّا إِنْ كَانَ صَادِقًا أُهْدِيَ لَهُ وَهُوَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ أَوْ أُمِّهِ". ثُمَّ قَالَ: "لَا أَبْعَثُ رَجُلًا عَلَى عَمَلٍ فَيَغْتَلُّ مِنْهُ شَيْئًا إِلَّا جَاءَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى رَقَبَةِ بَعِيرٍ لَهُ رُغَاءٌ، أَوْ بَقَرَةٍ تَخُورُ، أَوْ شَاةٍ تَيْعَرُ"، ثُمَّ قَالَ: "اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ!". فَقَالَ ابْنُ الزُّبَيْرِ لِأَبِي حُمَيْدٍ: أَنْتَ سَمِعْتَ هَذَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟ قَالَ: نَعَمْ"[39].

وعرف الخليفة عمر رضي الله عنه بشدته في محاسبة الولاة والقضاة، فكان يقوم بجرد ممتلكاتهم وإحصائها قبل توليتهم، ويعيد العملية حال انتهاء مدة عملهم[40]، فكان إذا بعث عاملا له على مدينة كتب ماله، وقد قاسم غير واحد منهم ماله عند عزله، منهم سعد بن أبي وقاص، وأبو هريرة رضي الله عنهم.

وقد ذكر الحطاب في كتابه مواهب الجليل شرح مختصر خليل أن الفقهاء بنوا على هذه السنة العمرية قولهم: "ويحصى ما عند القاضي حين ولايته، ويأخذ ما اكتسبه زائدا على رزقه"[41].

ومما سبق ذكره، يتضح لنا أن إقرار الذمة المالية في الفقه الإسلامي وسيلة لردع المسؤولين عن أكل أموال الناس بالباطل، وقد عمل بها الإسلام بوجه عام، في حين يبقى تطبيقها من قبل المشرع الجزائري نسبي.

ثالثا: حسن تسيير الأموال العامة

1- تدابير القانون 01/06 بشأن تسيير الأموال العامة: تتطلب الشفافية المالية معلومات شاملة وموثوقة بشأن تسيير الأموال العامة، فينبغي توافر ما يلي:

1- الوضوح والعلانية فيما يخص الأدوار والمسؤوليات، وذلك لا يتحقق إلا بوضوح هيكل الحكومة ووظائفها، والمسؤوليات، ووضع آليات واضحة لإدارة الأنشطة التي تتم داخل الميزانية وخارجها، وترتيبات تتضح من خلالها العلاقات بين الحكومة وهيئات القطاع العام غير الحكومية، وكذا مشاركة الحكومة القطاع الخاص[42].

2- علانية عمليات الميزانية: يعد توافر المعلومات بشأن إعداد وتنفيذ عمليات الميزانية العمومية عاملا

أساسيا في تحقيق شفافية الميزانية العمومية، حيث يتيح للجمهور حق الوصول إلى تعميمات الميزانية والمعلومات المتعلقة بعملية إعدادها[43].

وليتحقق هذا المبدأ لابد من تقيد الإدارة في إعداد الميزانية العمومية بجدول زمني، ووضوح أهدافها وإجراءاتها، مع إتاحة المجال للجمهور لمتابعتها والاطلاع على نتائجها.

ولتحقيق الاستقامة المالية لابد أن يكون الإنفاق العمومي معقولا، ومضبوطا وفق القوانين واللوائح المحددة لأهداف السياسة النقدية والمالية، جاء في نص المادة العاشرة من قانون مكافحة الفساد: "تتخذ التدابير اللازمة لتعزيز الشفافية والمسؤولية والعقلانية في تسيير الأموال العمومية طبقا للتشريع والتنظيم المعمول بهما، ولاسيما على مستوى القواعد المتعلقة بإعداد ميزانية الدولة وتنفيذها"، وحماية للمال العام من مختلف الممارسات الرامية إلى إهداره واستغلاله لأغراض غير شرعية، نصت المادة 9 من القانون المذكور أعلاه على ضرورة أن تؤسس الإجراءات المعمول بها في مجال الصفقات العمومية على معايير موضوعية وعلى قواعد الشفافية والمنافسة الشريفة والتي لابد أن تكرس مبدأ العلانية في المعلومات المتعلقة بإبرام هذه الصفقات، مع ضرورة الإعداد المسبق لشروط المشاركة والانتقاء، مع حق ممارسة كل طرق الطعن في حالة مخالفة قواعد إبرام الصفقات العمومية[44].

فالصفقات العمومية هي أهم وسيلة تستخدمها الهيئات العمومية لتنمية المال العام واستثماره، وهي بوابة الدولة للتنمية الاقتصادية إن اعتمدت فيها مبدأ الشفافية، أما في حالة تغييب هذا المبدأ في عملية إبرامها فهذا يجعلها مجالا خصبا لممارسة الفساد.

2- **بيان أوجه إنفاق الأموال العامة في الفقه الإسلامي:** حفظ المال من مقاصد الشريعة الإسلامية، وإن كان الإسلام قد حرص على حفظ المال الخاص، فإنه لم يغفل عن حفظ المال العام، فحرص على حسن إدارته، وتوعد من يتصرفون فيه بالباطل بالنار يوم القيامة، فعَنْ خَوْلَةَ الأَنْصَارِيَّةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ، يَقُولُ: (إِنَّ رِجَالًا يَتَخَوَّضُونَ فِي مَالِ اللَّهِ بِغَيْرِ حَقٍّ، فَلَهُمُ النَّارُ يَوْمَ القِيَامَةِ)[45]، وقد كانت أموال بيت المسلمين تنفق على مستحقيها، وتخصص لحماية الدولة ونصرة الإسلام.

وعلى ضوء ما تقدم يمكن القول إن التدابير الوقائية التي تضمنها الفقه الإسلامي لتكريس الشفافية في القطاع العام أوسع وأشمل من تلك التي جاء بها قانون01/06، حيث أن هذا الأخير وإن تضمنها شكليا فقد أهمل الجانب التأسيسي لها في الفرد.

الفرع الثاني: الهيئات المخولة بتطبيق مبدأ الشفافية

أولا- الهيئات القانونية

1- السلطات الرسمية: ويقصد بها السلطات الثلاث: التنفيذية، والتشريعية، والقضائية.

فعلى المستوى التشريعي هناك تشريعات بعينها لتعزيز الشفافية ومجابهة الفساد، ولابد أن تكون قوانين تنظيم الإفصاح وتداول المعلومات بصيغة واضحة ومحكمة، ومتاحة للمواطنين ومنظمات المجتمع المدني والمؤسسات الرقابية التي تؤدي دورها الرقابي على مهام السلطة التشريعية[46].

ففي رقابة البرلمان على السلطة التنفيذية تحقيق لمبدأ الشفافية عن طريق الصلاحيات المخولة له في مساءلة الحكومة.

وعلى المستوى التنفيذي، تقوم السلطة التنفيذية بإدارة شؤون المجتمع والدولة، ولأن المجلس هو ممثل الشعب نيابيا، والشعب دستوريا مصدر السلطات، فيفترض ألا يحجب عنه أي شأن من الشؤون، وأن

تتاح له كل المعلومات المتعلقة بشؤون مجتمعه، ولا يتحقق دور السلطات الرسمية في تعزيز الشفافية إلا بتوفر جملة من المؤشرات، نذكر منها[47].

أ- ما توفره الحكومة نفسها من معلومات واقعية حول سياساتها ابتداء من شرعيتها السياسية ونتائج سياساتها التطبيقية وتكاليفها والأسس التي تحكم عليها.

ب- حرية وصول الأفراد والصحافة إلى الوثائق الحكومية بصورة مباشرة أو من خلال المجلس النيابي.

ج- علانية الاجتماعات للمواطنين والصحافة.

فالاجتماعات السرية تعفي الجمهور من ممارسة الرقابة على برامج الحكومة وأعمالها، وفي هذا تغييب للشفافية وتكريس للفساد.

د- تقبل الوزراء المناقشة وتبرير سياساتهم علانية، ودرجة التزام الحكومة باستشارة الشعب في رسم سياستها وتنفيذها.

فمن مستلزمات الشفافية علانية الاجتماعات، ووضوح البرامج، ودقة المعلومات، وخلق المشاركة الفعالة بين الإدارة والجمهور.

2- المجتمع المدني: فالمجتمع المدني يعد طرفا أساسيا في تفعيل العمل الرقابي على أداء الحكومة، حيث أن المشاركة الفعالة للمؤسسات غير الحكومية بمختلف توجهاتها تلعب دورا أساسيا في صنع القرار الإداري، وتوجيه السياسة العامة بما يحقق الشفافية في الوظيفة العمومية.

3- وسائل الإعلام والاتصال: يعد الإعلام وسيلة لنشر المعلومة للجمهور، وحلقة وصل بينهم وبين الإدارة العامة، وإن كان الدستور الجزائري لم يخول للإعلامي حق الحصول على المعلومة، فالقانون 01/06 قد نص في المادة 15 منه على ضرورة إتاحة الحصول على المعلومات المتعلقة بالفساد لوسائل الإعلام والجمهور، مع عدم المساس بحرمة الحياة الخاصة، وحرمة وشرف وكرامة الأشخاص، بالإضافة إلى مقتضيات الأمن الوطني، والنظام العام، وحياد القضاء.

ونتيجة التطور في تكنولوجيا الإعلام والاتصال، ظهر مفهوم الشفافية الإلكترونية، أو الشفافية بلا حدود، فقد كان له آثار هامة في العملية السياسية في الواقع المعاصر، حيث أنه يقدم نموذجا معاكسا للخبرة السياسية التاريخية المعروفة، حيث كانت السرية من شروط نجاح السياسة، إذ صار اليوم على صانع القرار أن يقدم أكبر قدر من المعلومات لتوضيح قراراته وسياساته[48].

فوسائل الإعلام هي الأخرى تلعب دورا محوريا في ترقية وتعزيز مبدأ الشفافية عن طريق خلق علاقة تفاعلية بين المواطن والإدارة، وذلك بتوفير المعلومات الكاملة لأصحاب المصالح، وإتاحتها وتحقيق النفاذ إليها.

ثانيا: نظام الحسبة في الإسلام

اعتمد الإسلام نظام الحسبة، وهي وظيفة إدارية تقوم أساسا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أ- **تعريف الحسبة:** عرفها الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين على أنّها: "المنع عن منكر لحق الله، صيانة للممنوع عن مقارفة المنكر"[49]. ويرى عبد العزيز بن مرشد بأنها: "رقابة إدارية تقوم بها الدولة عن طريق وال مختص على أفعال الأفراد وتصرفاتهم، لصبغها بالصبغة الإسلامية، أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر، وفقا لأحكام الشرع وقواعده"[50]. ونخلص من التعريفين إلى أن الحسبة هي رقابة الراعي على شؤون رعيته بهدف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ب- مشروعية الحسبة: من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 104). ومن السنّة عن أبي سعد الخدري رضي الله عنه قال: (مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ)[51].

ج- أركان الحسبة[52]:

1- المحتسب: وهو الشخص القائم بالحسبة، ووظيفته بحسب الاختصاص.

2- المحتسب عليه: وهو من تقع عليه الحسبة بأمره بالمعروف أو نهيه عن المنكر.

3- المحتسب فيه: وهو المعروف الذي يؤمر به، أو المنكر الذي ينهى عنه.

4- المحتسب به: وهو أداة الاحتساب، كالوعظ باللسان أو التغيير باليد.

د- تطبيق نظام الحسبة لمبدأ الشفافية: من وظائف هذا النظام المحافظة على الآداب العامّة، وذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأوّل من مارس الحسبة هو الرّسول ﷺ، فكان يشرف بنفسه على مراقبة الأسواق، ووعظ النّاس ومراقبتهم، ثم وضعه الخليفة عمر بن الخطاب كنظام وعمل به، فمارس الرقابة والمساءلة، وجسد مبدأ الشفافية في حكمه العادل بين الناس.

المطلب الثالث: شروط الشفافية، معيقاتها وآثارها

يستلزم قيام الشفافية توافر جملة من الشروط التي تعد دعامة أساسية لقيام هذا المبدأ، منها ما هو عام، ومنها ما استحدثه قانون 01/06، وتنتج عن توافر هذه الشروط مجموعة من الآثار على الفرد والمجتمع.

الفرع الأول: شروط الشفافية

وتم تقسيمها إلى قسمين:

أولا: الشروط العامة

تحقيق مبدأ الشفافية على أرض الواقع، وتجليه داخل مختلف قطاعات الدولة يستلزم مجموعة من الشروط نذكر منها[53]:

1- ضرورة توفير الديمقراطية في المجتمع، فالممارسة تتضمن قانونية الوصول إلى المعلومات من خلال قوانين لحرية المعلومات والحصول عليها من المواطنين، ومن خلال توفير الشفافية في القوانين والإجراءات.

وهذا ما يتيح للمواطن الاطلاع على المعلومة ممّا يعزز لقيم سياسية وإدارية أخرى كالمشاركة والمساءلة، فالدول التي لا تمارس الديمقراطية تجد قطاعاتها تعاني من الانغلاق والاستفراد بالقرارات ممّا يجعل السلطة في صراع مع الشعب الذي لا يملك حرية الوصول إلى المعلومة، أو المشاركة في صنع القرار.

2- الدور الذي تلعبه الحكومة في دعم الشفافية من خلال توسيع الباب والتعامل المباشر مع الناس، والقضاء على الواسطة وتبني سياسة الدوران الوظيفي واتباع طرق التدريب للمهارات الفردية[54].

فالحكومة لابد أن تقوم على مبدأ الشفافية كي تستقيم مختلف قطاعات الدولة، ولا يتحقق ذلك إلاّ بفتح المجال لمشاركة الجمهور في صنع القرار.

3- العمل ضمن إجراءات واضحة ومعلنة، فيما يتعلق بسياسات المنظمة المالية والتنموية، فعلانية الأعمال والمشاريع ووضوح الخطوات يخلق الثقة بين الإدارة والجمهور لما يضفيه من شفافية على مختلف ممارسات هذه المنظمة.

4- الالتزام بسياسة واضحة للنشر تتضمن حفظ وتوثيق كل ما يتعلق بالمؤسسة وعملها، من خلال إصدار قرارات مجلس إدارة أو لوائح وإجراءات مصادق عليها واضحة فيما يتعلق بنشر المعلومات الشفوية والكتابية أو المخزنة إلكترونيا، فالتوثيق صورة من صور الشفافية لما يوفره من معلومات عن أعمال المؤسسة، ضف أن هذا الالتزام يحمي المؤسسة ومواردها البشرية من أي انتهاك في حقهم.

5- تطبيق الحوكمة الإلكترونية في إدارة شؤون المنظمات والإدارات لتعزيز الشفافية الإدارية وتحسين جودة الخدمة العمومية[55]، فالرقمنة على سبيل المثال تتيح للجمهور الاطّلاع الفوري والمباشر على المعلومة من مصدرها دون الحاجة إلى وقت أو وساطة ممّا يعزز الشفافية والرقابة والمشاركة بين الجمهور وهذه الجهات.

ثانيا: الشروط الخاصة

وهي شروط أقرها قانون الوقاية من الفساد ومكافحته 06_01، فبهدف إضفاء الشفافية على كيفية تسيير الشؤون العمومية، يتعين على المؤسسات والإدارات والهيئات العمومية أن تلتزم أساسا بالآتي:

1- اعتماد إجراءات وقواعد تمكن الجمهور من الحصول على معلومات تتعلق بتنظيمها وسيرها، وكيفية اتخاذ القرارات فيها، فكشف سياسات التسيير ومخططات العمل وعلانية الاجتماعات المتعلقة بصنع القرارات للجمهور يحقق مبدأ الشفافية في الهياكل العمومية.

2- تبسيط الإجراءات الإدارية، فكلما كانت الإجراءات بسيطة كانت واضحة وفي متناول الجمهور.

ثالثا: شروط الشفافية في الفقه الإسلامي

في القرآن تبيان لكلّ شؤون العباد، وهذا يدلّ على شفافية الإسلام، ووضوح تعاليمه، فقد بين للمسلم ماله وما عليه، وما ينتظره من ثواب أو عقاب.

لذلك فمن شروط الشفافية في الفقه الإسلامي:

1- الالتزام بما جاء به القرآن الكريم، واتباع أوامر الله عز وجل، واجتناب نواهيه، فطاعة الله عز وجل وتقواه تزكي النفس، وتربيها على الاستقامة والصدق والوضوح، بينما عصيان الله عز وجل تنتج عنه قسوة القلب التي تجعل الإنسان يرتكب المعاصي ويغش النّاس دون استحضار الله عزّ وجل، أو الخوف من عقابه.

2- حرص المرء على تزكية نفسه أولا، وذلك بمحاسبتها قبل أن تحاسب، وترويضها وتعويدها على التخلق بمكارم الأخلاق، فلا يمارس العامل الفساد بحجة أن الجميع يمارسه، ولا يتخاذل عن الإصلاح بحجة أن الفساد منتشر، بل عليه أن يتبنى الشفافية كقيمة خلقية قبل أن يمارسها كمبدأ عملي.

3- التربية الروحية للفرد، وهذا ما اهتم به القرآن الكريم، وجسده في سيرته الرسول ﷺ، وعمل به الصحابة رضوان الله عليهم.

فالتحلي بالقيم الإسلامية يحقق الشفافية في تعامل الناس فيما بينهم، فإن كان قانون الوقاية من الفساد ومكافحته يسعى لاتخاذ إجراءات قانونية تعزز الشفافية، فالفقه الإسلامي يركز أساسا على تقويم سلوك المسلم بما يحققها عن طريق رقابته الذاتية لنفسه.

الفرع الثاني: معيقات الشفافية

هناك الكثير من العوامل التي تعيق تطبيق مبدأ الشفافية الإدارية، منها ما يأتي:

1- انتشار الفساد واستفحاله في المؤسسات الحكومية نتيجة غياب الرقابة الإدارية، ممّا يجعل الموظف يسيء استخدام السلطة دون الخوف من العقاب، أو نتيجة الإفلات منه عن طريق الرشوة والوساطة والتحايل على القانون.

2- امتلاك الحكومات لوسائل الاتصال العامة ومصادر المعلومات وهو ما يؤدي إلى تضليل الجمهور، ويحد من حرية التعبير وإمكانية المساءلة، وينتج عنه تغييب الشفافية في مختلف المؤسسات الحكومية.

3- الممارسات السياسية التي لا تستند إلى الشرعية الديمقراطية لتعيين الحاكم، فانتخاب الشعوب لحكامها يعني ممارسة أفرادها لحق المشاركة في صنع القرار السياسي، ويكرس للديمقراطية التي تعد من شروط قيام الشفافية داخل الدولة، وتعيينه بعيدا عن الشرعية الديمقراطية يكرس لحكم استبدادي.

4- عدم استقلالية الجهاز القضائي[56]، ممّا يجعل المفسدين لا يحاسبون، أو يفلتون من العقاب بطرق غير مشروعة.

5- انتشار ثقافة المحسوبية والوساطة التي تمكن الفرد من الحصول على مزايا لا يستحقها، وينتج عن هذا السلوك انتشار الكذب والتحايل على القوانين وتغييب مبدأ تكافئ الفرص.

فهذه العوائق المذكورة تؤدي إلى اضمحلال مبدأ الشفافية، واستفحال وانتشار جرائم الفساد، ولهذا وجب التصدي لها بشتى القيم الدينية والوسائل القانونية المعززة للشفافية.

الفرع الثالث: آثار الشفافية

تنتج عن الشفافية جملة من الآثار تذكر منها:

1- التطبيق السليم لمبدأ الشفافية يكرس لدولة الحق والقانون، وذلك من خلال ضمان الحريات الفردية للأفراد، وتحقيق العدل والمساواة بين المواطنين.

2- تطبيق الشفافية على مستوى التنظيمات الإدارية يؤدي إلى توفير الوقت وتنظيم العمل، فالموظف يلتزم بمواعيده، ويحسن أداء مهامه لأن الشفافية تجعله تحت رقابة الجمهور.

3- تعزز الشفافية ثقة المواطنين في الإدارة العمومية، فاطلاعهم على برامج الإدارة وأعمالها يجعلهم يضعون ثقتهم في القائمين عليها.

4- تعمل الشفافية على تحقيق التوازن والتعاون بين جميع المستويات الإدارية والتنفيذية، وذلك عن طريق الرقابة المتبادلة والمشاركة الفعالة داخل الإدارة.

5- تطبيق مبدأ الشفافية يحد من جرائم الفساد الإداري والمالي[57]، لأن جرائمه لا تستفحل في الإدارة إلاّ في الخفاء وانعدام الرقابة وضبابية التسيير.

6- تفعيل مبدأ الشفافية في الإدارة العامة يؤدي إلى ترشيد سياستها وتحقيق التنمية، فالشفافية من أهم المبادئ التي يقوم عليها الحكم الرشيد.

خاتمة:

ختاما لما سبق، توصلت إلى جملة من النتائج والتوصيات

أما النتائج فأهمها:

1- الشفافية معيار من معايير الحكم الراشد، ويقصد بها قانونا توفير المعلومة وتسهيل الوصول إليها، بينما تعدّ في الفقه الإسلامي قيمة خلقية، وروحية، ومعاملاتية جاء بها الإسلام، واعتمدها الرّسول ﷺ في حكمه، وقامت عليها الخلافة الراشدة.

2- يتقاطع الفقه الإسلامي مع قانون الوقاية من الفساد ومكافحته في تجريم الفساد واتخاذ التدابير لردعه، لكنهما يختلفان في الوسائل، فالفقه الإسلامي يركز أساسا على تزكية الفرد الروحية، وغرس القيم الإسلامية فيه كالصدق والأمانة والنزاهة والوضوح بينما يركز قانون الوقاية من الفساد ومكافحته على الأساليب الوقائية القانونية.

3- يعد الفقه الإسلامي مرجعا للشفافية تنظيرا وتطبيقا، أما قانون الوقاية من الفساد ومكافحته وإن كان قد أشار إليها في أغلب نصوصه إلا أنه لم يتناولها بطريقة تفصيلية.

4- هناك علاقة وطيدة بين الشفافية والفساد الإداري والمالي، فكلما زادت الشفافية قلت جرائم الفساد في القطاع العام، وتغييبها يؤدي إلى استفحال هذه الجرائم.

5- لكي تقوم الشفافية في الأجهزة الإدارية لابد من استيفاء أسسها وتظافر جهود الهيئات الملزمة بتطبيقها لتحقيقها.

وأما التوصيات فأقترح:

1- ضرورة التربية الإيمانية وتكوين الموظف الصادق النزيه عن طريق تعليمه أخلاقيات المهنة التي جاء بها الفقه الإسلامي.

2- ضرورة نشر ثقافة الشفافية في القطاع العام، وبيان للموظف ماله وما عليه.

3- ضرورة الرجوع إلى السنة النبوية الشريفة، وحياة الخلفاء رضي الله عنهم، وتقنين تدابيرهم الوقائية والعلاجية في شكل نصوص قانونية تكرس لمبدأ الشفافية.

4- ضرورة الحفاظ على مبدأ سيادة القانون، وتشديد العقوبات على مرتكبي جرائم الفساد.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

كتب التفسير والحديث:

1- الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم، ط1، 1415هـ، ج10.

2- الإمام أحمد، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط- عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، ج9.

3- صحيح ابن خزيمة، ت: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط3 ،(1424-2003م)، ج2.

4- صحيح البخاري، مقدمة د مصطفى البغا، تحقيق: جماعة من العلماء، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر1311هـ، ج1.

5- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ج3.

6- الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة.

القوانين:

1- الأمر رقم 06_03 المؤرخ في 15/07/2006 المتضمن القانون الأساسي للوظيفة العمومية.

2- القانون رقم 01/06 مؤرخ في 20 فبراير 2006م، المتعلق بالوقاية من الفساد ومكافحته، (ج ر، مؤرخة في 08 مارس 2006).

المعاجم اللغوية:
1- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، (1429هـ - 2008م) ج2.
2- الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، ط1(1420هـ- 1999م).
الكتب:
1- أحمد شلبي، السياسة في الفكر الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، 1983م.
2- أحمد فتحي أبو كريم، الشفافية والقيادة في الإدارة، دار حامد للنشر والتوزيع، ط1، 2016م.
3- بوطبة مراد، نظام الموظفين في القانون الجزائري، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2018م.
4- عبد الحكيم الحقاني، الإمارة الإسلامية ونظامها، مكتبة دار العلوم الشرعية.
5- عبد القادر عودة، المال والحكم في الإسلام، المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، (1397 هـ - 1977 م).
6- عبد الله بن عوض الشهري، الشفافية الإدارية في المؤسسات التعليمية، دار اليازوري العلمية، د.ط.
7- عدنان عويضة، نماذج من النظم والمؤسسات والنظريات الاقتصادية والاجتماعية في الحضارة الإسلامية، المركز الدولي للاقتصاد والتمويل الإسلامي، جامعة أنقرة للعلوم الاجتماعية، 2022م.
8- عمر بن شبة، تاريخ المدينة لابن شبة، باب: أول من سمى عمر رضي الله عنه أمير المؤمنين، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، طبع على نفقة السيد حبيب محمود أحمد، جدّة، 1399هـ، ج2.
9- الغزالي، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، 505/450هـ.
10- محمد الأمين بن مزيد الموريتاني، الرقابة الإدارية في العهد الراشدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط.
11- محمد عميم البركتي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، ط1، (1424هـ - 2003م).
12- موسى اللوزي، التنمية الإدارية، المفاهيم، الأسس، التطبيقات، دار وائل للنشر، عمان، الأردن.
13- ياسر العلي الجرايدة، التدابير الشرعية لسياسة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في إدارة الدولة، دار الراية للنشر والتوزيع، ط1، 2017م.
رسائل الدكتوراه والماجستير:
1- باسوس محمد صالح أحمد، حقوق وواجبات الموظف العام في نطاق الوظيفة العامة، رسالة ماجستير، جامعة وان يوزنجويل، تركيا، 2018م.
2- رائد طلال شعت، الولاية الشرعية في السنّة النبوية، رسالة مقدّمة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير، كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية، غزّة.
3- عبد العزيز بن مرشد، نظام الحسبة في الإسلام، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
4- قواسم بن عيسى، استخدام البرلمانيين الجزائريين لتكنولوجيا المعلومات والاتصال في صنع قراراتهم السياسية وتحقيق الحكم الراشد - دراسة ميدانية لعينة من أعضاء العهدة التشريعية السادسة (2007-2012)، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر 3، كلية العلوم السياسية والإعلام، 2012-2013.
5- نورة هارون، جريمة الرشوة في ظل اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد وأثرها على التشريعات الجزائية الداخلية، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة دمشق، 2008م.
المقالات والمجلات:
1- أحمد عبد الصبور الدلجاوي، دور السلطة التشريعية وأجهزة الرقابة العليا في تعزيز شفافية الموازنة العامة، المجلة الأكاديمية للبحث القانوني، ع2، 2022م.
2- أمال غنو، تفعيل الشفافية الإدارية كآلية لمكافحة الفساد الإداري، المجلة الجزائرية للأمن والتنمية، ع10، جانفي2017م.
3- صالحي عبد الناصر، الموظف العمومي وعلاقته بالدولة، مجلة دراسات في الوظيفة العامة، ع3، جوان 2015م.
4- عدمان مريزق، لونيس حسينة، الحوكمة الإلكترونية مدخل لتنمية الإدارة العمومية في الجزائر، مجلة الاقتصاد والتنمية البشرية.

5- عزوز نور الدين، عبد النبي مصطفى، مساهمة الشفافية المالية في ترشيد النفقة العمومية في الجزائر، مجلة العلوم القانونية والاجتماعية، م7، ع4، ديسمبر 2022م.
6- محمد علي صالح جبران، الشفافية والإفصاح في الميزانية العمومية للدولة وحسابها الختامي، دراسة تحليلية لمعرفة التزام الجمهورية اليمنية بمبادئ الشفافية المالية، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الاقتصادية والإدارية، م26، ع2، 2018م.

المواقع الإلكترونية:

1- أحمد الكردي، الشفافية الإدارية، مفهوم الشفافية والمساءلة ودور الأجهزة العليا للرقابة، https://www.kenanaonline.com/، نشر في 12/ 2017/11، تاريخ الاطلاع 2023/12/17م.
2- سعد شائع، إقرار الذمة المالية، https/www alyoum.com، نشر في 12/ 2017/11، تاريخ الاطلاع 2023/12/17م.
3- عبد العظيم جبر حافظ، الشفافية في مرحلة البناء الديمقراطي، جريدة الصباح http://www.siironlii، تاريخ النشر 2006/05/03م، تاريخ الاطلاع: 10 ديسمبر 2023م.

الهوامش:

[1]- الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، ط1، (1420ه_ 1999م)، ص 166.
[2]- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، (1429ه_ 2008م) ج2، ص1218
[3]- غادة شهير الشمراني، متطلبات إصلاح وتطوير الموازنة العامة، جامعة الملك سعود، دون تاريخ، ص11.
[4]- موسى اللوزي، التنمية الإدارية، المفاهيم، الأسس، التطبيقات، دار وائل للنشر، عمان الأردن، ص148.
[5]- عبد الله بن عوض الشهري، الشفافية الإدارية في المؤسسات التعليمية، دار اليازوري العلمية، د.ط، ص21.
[6]- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم (1599)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ج3، ص1219.
[7]- أخرجه الإمام أحمد، مسند الإمام أحمد، باب مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، رقم (5114)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، ج9، ص 123، إسناده ضعيف.
[8]- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر وصلة الآداب، باب قبح الكذب وحسن الصدق وفضله، رقم (2607)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي القاهرة (1374ه_1955م)، ج4، ص2012.
[9]- أخرجه البخاري في صحيحه، مقدمة د/ مصطفى البغا، تحقيق: جماعة من العلماء، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، 1311ه، ج1.
[10]- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن التحاسد والتباغض والتدابر، رقم(2559)، ج4، ص1983.
[11]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب كراهية الشفاعة في الحدود إذا رفع إلى السلطان، رقم (6788)، ج8، ص160.
[12]- تعريف بول دياز وجي ديبيري، نقلا عن بوطبة مراد، نظام الموظفين في القانون الجزائري، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2018، ص31.
[13]- عبد الناصر صالحي، الموظف العمومي وعلاقته بالدولة، مجلة دراسات في الوظيفة العامة، ع3، جوان 2015، ص 119.
[14]- ينظر، المادة 03 من القانون 06_01 مؤرخ في 20 فيفري 2006 المتعلق بالوقاية من الفساد ومكافحته، (ج ر، مؤرخة في 08 مارس 2006).
[15]- ينظر، المادة 03 من القانون 06_01 مؤرخ في 20 فيفري 2006 المتعلق بالوقاية من الفساد ومكافحته، (ج ر، مؤرخة في 08 مارس 2006).
[16]- المادة 75 من الأمر رقم 06_03 المؤرخ في 15/07/2006 المتضمن القانون الأساسي للوظيفة العمومية.
[17]- ينظر نص المادة 80 من الأمر 06-03.

[18]- الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة، ص 15.
[19]- المرجع نفسه، ص15.
[20]- عبد الحكيم الحقاني، الإمارة الإسلامية ونظامها، مكتبة دار العلوم الشرعية، ص51.
[21]- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حمبل، باب مسند عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ت: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1 (1431ه_2001م)، ج 1، ص 393.
[22]- عبد القادر عودة، المال والحكم في الإسلام، المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، (1397هـ - 1977 م)، ص97
[23]- عبد الحكيم الحقاني، الإمارة الإسلامية ونظامها، مرجع سابق، ص51
[24]- محمد عميم البركتي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، ط1(1424هـ - 2003م)، ص54.
[25]- محمد عميم البركتي، التعريفات الفقهية، مرجع سابق، ص54
[26]- عمر بن شبة، تاريخ المدينة لابن شبة، باب: أول من سمى عمر رضي الله عنه أمير المؤمنين، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، طبع على نفقة السيد حبيب محمود أحمد، جدّة، 1399ه، ج2، ص677.
[27]- الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص53
[28]- أحمد شلبي، السياسة في الفكر الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، (1983)، ص189.
[29]- رائد طلال شعت، الولاية الشرعية في السنّة النبوية، رسالة مقدّمة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير، كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية، غزّة، ص23.
[30]- الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص19.
[31]- ينظر، الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص19.
[32]- الماوردي، المرجع نفسه، ص19.
[33]- الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم، ط1، 1415ه، ج10، ص274.
[34] الماوردي، مرجع سابق، ص19
[35]- باسوس محمد صالح أحمد، حقوق وواجبات الموظف العام في نطاق الوظيفة العامة، رسالة ماجستير، جامعة وان يوزنجويل، تركيا، 2018، ص56.
[36]- الماوردي، المرجع السابق، ص19.
[37]- نورة هارون، جريمة الرشوة في ظل اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد وأثرها على التشريعات الجزائية الداخلية، رسالة ماجستير كلية الحقوق جامعة دمشق، 2008، ص.202
[38]- للمزيد من التفاصيل ينظر، سعد شائع، إقرار الذمة المالية، 2017/11/12، 3:00، https/www alyoum.com
[39]- أخرجه ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، كتاب الزكاة، باب حمل الصدقة من المدن إلى الإمام ليتولى تفرقتها على أهل الصدقة، رقم (2380)، تحقيق: مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط3، (1424-2003م)، ج2، ص1146.
[40]- محمد الأمين بن مزيد الموريتاني، الرقابة الإدارية في العهد الراشدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ص289.
[41]- ياسر العلي الجرايدة، التدابير الشرعية لسياسة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في إدارة الدولة، مرجع سابق، ص108
[42]- عزوز نور الدين، عبد النبي مصطفى، مساهمة الشفافية المالية في ترشيد النفقة العمومية في الجزائر، مجلة العلوم القانونية والاجتماعية، م7، ع4، ديسمبر 2022، ص ص919-936، ص 925.
[43]- ينظر: محمد علي صالح جبران، الشفافية والإفصاح في الميزانية العمومية للدولة وحسابها الختامي، دراسة تحليلية لمعرفة التزام الجمهورية اليمنية بمبادئ الشفافية المالية، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الاقتصادية والإدارية، م26، ع2، 2018، ص147.
[44]- ينظر: المواد 9-10 من قانون مكافحة الفساد.
[45] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب صحيح البخاري، باب قول الله تعالى (فأن لله خمسه وللرسول) (الأنفال:4)، رقم (3118)، تحقيق: جماعة من العلماء، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر(1311ه)، ج4، ص85

[46]- ينظر: أحمد عبد الصبور الدلجاوي، دور السلطة التشريعية وأجهزة الرقابة العليا في تعزيز شفافية الموازنة العامة، المجلة الأكاديمية للبحث القانوني، ع2، 2022م، ص ص 9-37، ص27.

[47]- عبد العظيم جبر حافظ، الشفافية في مرحلة البناء الديمقراطي، جريدة الصباح، نشرت بتاريخ 2006/5/3، http://www.siironline.org

[48]- قواسم بن عيسى، استخدام البرلمانيين الجزائريين لتكنولوجيا المعلومات والاتصال في صنع قراراتهم السياسية وتحقيق الحكم الراشد- دراسة ميدانية لعينة من أعضاء العهدة التشريعية السادسة (2007-2012)، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر 3، كلية العلوم السياسية والإعلام، 2012-2013، ص306.

[49]- الغزالي، إحياء علوم الدين، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دار ابن حزم، ص789.

[50]- عبد العزيز بن مرشد، نظام الحسبة في الإسلام، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ص16.

[51]- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، رقم (69)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (1431ه)، ج1، ص 69.

[52]- عدنان عويضة، نماذج من النظم والمؤسسات والنظريات الاقتصادية والاجتماعية في الحضارة الإسلامية، المركز الدولي للاقتصاد والتمويل الإسلامي، جامعة أنقرة للعلوم الاجتماعية، 2022، ص77.

[53]- أحمد الكردي، الشفافية الإدارية، مفهوم الشفافية والمساءلة ودور الأجهزة العليا للرقابة، اللجنة الشعبية، ص ص105، 107.

[54]- أحمد فتحي أبو كريم، الشفافية والقيادة في الإدارة، دار حامد للنشر والتوزيع، ط1، ص105_107.

[55]- لمعرفة متطلبات الإدارة الإلكترونية واستراتيجية تطبيقها، ينظر: عدمان مريزق، لونيس حسينة، الحوكمة الإلكترونية مدخل لتنمية الإدارة العمومية في الجزائر، مجلة الاقتصاد والتنمية البشرية، ص144_145.

[56]- حاجي العلجة، دور الشفافية في تحقيق حوكمة المالية العامة، مرجع سابق، ص114.

[57]- أمال غنو، تفعيل الشفافية الإدارية كآلية لمكافحة الفساد الإداري، المجلة الجزائرية للأمن والتنمية، ع10، جانفي2017، ص231.

مجلة الإحياء، المجلد: 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 257-274
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

دور الاختبار اللغوي في تقويم كفايات المتعلّم اللغوية

The role of Language test in evaluating Learner's Linguistic competence

د/ نجوى فيران
Nadjwa FIRANE
جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2
مخبر الجماليات في الدراسات الأدبية والنقدية
nadjwafirane1@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2023/05/02 تاريخ القبول: 2024/01/21

الملخص:
يستخدم التقويم التعليمي للحكم على مدى نجاح الفعل التربوي بمختلف عناصره المكوّنة له، وقد تعدّدت آلياته واختلفت أشكاله، سيركّز البحث على نوع خاص يطلق عليه اسم الاختبارات اللغوية، والتي تهدف إلى قياس أداء المتعلّم اللغوي في مهارات لغة محدّدة والحكم على مدى تحكّمه في نظام هذه اللغة، من خلال تقويم معرفته بقواعد هذه اللغة وضوابط استخدامها، وذلك بالتركيز على سلوكه اللغوي الذي يعكس ما يملكه من كفايات لغوية.
كما يهدف البحث أيضا إلى إبراز خصائص الاختبارات اللغوية المختلفة من اختبارات تحديد المستوى والاختبارات التحصيلية، وبيان أهميتها وأهداف كلّ من اختبارات اللغة التي تمسّ عناصرها المختلفة، واختبارات مهارات اللغة، مع محاولة الوقوف على أهمّ الوسائل الممارسة لهذه الأنواع وتحديد أشكالها التعليمية.
ووصل البحث في نهايته إلى تكامل الاختبارات اللغوية بأنواعها المختلفة لمساعدة المعلّم في تقويم مدى امتلاك المتعلم للكفاية اللغوية الضرورية للفعل التعلّمي.
الكلمات المفتاحية: المهارات اللغوية؛ الاختبار اللغوي؛ الكفاية اللغوية؛ اختبار تحديد المستوى؛ الاختبار التحصيلي.

Abstract:
The educational assessment used to judge the success of the educational act in its various components. The research will focus on a special type called language tests. Which aims at measuring a language learner's performance in specific language skills and judging his control of the language system, by evaluating his knowledge of the rules of this language and the controls of its use, by focusing on his linguistic behavior that reflects his language skills.
It also aims to highlight the characteristics of different linguistic tests from the quantification tests. And attainment tests, demonstrating their relevance and the objectives of each of the language tests that affect their different elements, and language skills tests, while trying to identify and determine the most important means of practice of these types.
The research concluded that linguistic tests of different types are complementary to the single goal of a learner's achievement of a perceived linguistic outcome, and also helps the teacher to assess the learner's possession of the linguistic competence necessary for the learning act.
Key words: language skills; Language test; Linguistic competence; placement test; summative test.

مقدمة:

ترتبط الاختبارات اللغوية بتعليمية اللغات، فهي وسيلة هامة لتقييم الكفاءة اللغوية للمتعلّمين، ومدى امتلاكهم لمختلف المهارات اللغوية، إذ تعدّ وجها من وجوه تميّز اللغة حاليا، وصورة من صور الاهتمام بها والإقبال عليها، وأحد المنطلقات الرئيسة في رسم مسار تكوين المتعلّم اللغوي.

يهدف البحث إلى بيان دور اختبارات اللغة في قياس أداء المتعلّم اللغوي وما يملكه من كفاءات نحوية وتواصلية، أو مهارات اللغة الأربع وعناصرها المختلفة الّتي اكتسبها المتعلّم وهو يمارس العملية التعليمية التعلّمية. لذلك صيغت إشكاليته الكبرى كالآتي: كيف يمارس الاختبار اللغوي إجرائيا؟ وما هي أهم القدرات اللغوية التي يقيسها؟

1- التقويم التعليمي:

1-1- تعريفه و أهميته: هو "عملية منهجية ومنظّمة ومخطّطة، تتضمّن إصدار الأحكام على السلوك (الفكر أو الوجدان)، وذلك بعد موازنة المواصفات والحقائق لذلك السلوك الّتي تمّ التوصل إليها عن طريق القياس مع معيار جرى تحديده بدقّة ووضوح"[1].

إنّه عملية تقتضي وجود حكم تمّ التوصل إليه بعد جمع مجموعة من المعلومات وباستخدام أدوات للقياس الّذي يقوم على " الوصف الكمّي للسلوك أو الأداء فهو لا يتضمّن أحكامًا"[2]، بل يتحدّد بقواعد استخدام الأعداد أثناء وصف البيانات عن طرق أرقام، أو درجات، باستعمال وسائل قياسية متنوّعة، لذلك عدّه شارل حاجي: "سيرورة تتمثّل في تحديد المدى الّذي بلغته وحقّقته هذه التغيرات في السلوك"[3]، لذلك فهو يتميّز بأنّه:

1- لا يركّز على النتيجة فقط، بل على المسار المتّبع والطريقة المستعملة للحصول على هذه النتيجة.

2- يسعى إلى التحقّق من مدى تحقيق أهداف المنهج.

3- وسيلة لجمع المعلومات الّتي تساعد على اتخاذ قرارات تعليمية و بيداغوجية.

4-عملية تشخيصية علاجية مستمرّة، يتمّ فيها "الوصول إلى قرارات من خلال التّعرف على نواحي القوّة والضعف في العملية التعليمية، على ضوء الأهداف التربوية المقبولة، بقصد تحسين عملية التعلّم والتعليم"[4].

وبهذا المعنى فإنّ التقويم يصبح عملية مستمرّة وشاملة، تمرّ بالمراحل التالية:

1- تحديد أهداف التقويم.

2- إعداد الأدوات المناسبة للتقويم.

3- الحصول على المعلومات وتفسيرها وتحليلها.

4- إصدار الأحكام.

5- توظيف الأحكام في اتخاذ القرارات.

1-2- أنواع التقويم: ويتنوّع التقويم حسب مستوياته إلى:

1-2-1- تقويم تشخيصي: هو إجراء عملي يقوم به المعلّم حتى يحصل على معلومات تتعلّق بقدرات ومعارف ومهارات ومواقف المتعلمين السابقة، أي أنّه "مجموعة الأنشطة الّتي ينجزها التلميذ ليتأكّد المعلّم من استيعابه للمكتسبات القبلية واستعداداتهم لتلقّي الخبرة التعليمية الجديدة"[5].

والتقويم التشخيصي أداة للكشف عن:
- المكتسبات المعرفية والمنهجية للتلميذ قبل الدرس.
- مواقف المتعلّم مما سيدرسه وحوافزه للتعلّم.
- تحديد طريقة التدريس.
- معيقات التعلّم.
ويمارس التقويم التشخيصي في بداية الدرس بواسطة:
- أسئلة محدّدة.
- حوار أفقي مفتوح بغية تصحيح الثغرات.
- عرض صور أو وثائق.
- تمرين تمهيدي.

يسمح إذن التقويم التشخيصي بمعرفة المستوى الحقيقي للمتعلّم، وليس المستوى المفترض وجوده لدى الجميع، كما يسمح بالوقوف على الثغرات الموجودة أثناء اكتسابهم للمعارف والمهارات مما يستدعي من المعلّم تصحيحها وتعميقها، وتتحقّق على مستواه الأهداف الخاصة.

1-2-2-التقويم البنائي (التكويني): "ويستخدم بهدف متابعة مدى تقدّم المتعلّمين أثناء دراستهم، ويرتبط بمبادئ التدعيم والتغذية الراجعة"[6]، فهو إجراء يكشف درجة مسايرة المتعلّم لبناء الدرس، والصعوبات الّتي تعترضه، ومدى اقترابه من تحقيق الأهداف.

ويقوم هذا النوع على العمليات التالية:
- التحقّق من مدى مسايرة المتعلّم للدرس ومواكبته.
- إثارة دافعيته.
- تعريف المتعلّم بنتائج تعلّمه، وإعطائه فكرة واضحة عن أدائه.
- توجيه بعض المتعلّمين ومساعدتهم على تغطية النقائص الّتي يعانون منها.
- كما يمكّن المعلّم من التحكّم في الفعل التعليمي، حيث لا ينتقل من مقطع إلى آخر إلّا بعد تحكّم المتعلّم في المقطع الأوّل.

وينجز هذا النوع من التقويم أثناء بناء التعلّمات، عن طريق تكليف المتعلّم بمهام عاجلة وسريعة خلال الدرس، أو في نهاية جزء منه قصد التأكّد من مدى تحقّق الهدف الّذي حدّده، ويكون ذلك عن طريق:[7]
- نصوص تتضمّن فراغات يملؤها المتعلّم.
- تمارين تطبيقية بسيطة حول الدرس.
- الاختيار بين الأجوبة بعلامة صح أو خطأ.
- جداول تملأ بمعطيات معينة.
- تلخيص تحريري وسريع لأهم نقاط الدرس.

وتجدر الإشارة إلى أنّه يتمّ تحقّق كل من الأهداف الخاصة والإجرائية على مستوى هذا النوع من التقويم، كما يتّسم بعدم وجود الوسائل الإحصائية الّتي يستخدمها القياس، فهو تقويم دون قياس.

1-2-3-التقويم النهائي: ويضمّن إصدار حكم على مجموعة تعلّمات نهائية لتحديد مدى تحقيق الأهداف المسطّرة أي "تشخيص وتقويم تحصيل التلاميذ في نهاية فصل أو سنة أو مرحلة"[8]، إذ يستخدم لتقويم كفاءة عامة بعد الانتهاء بين مجموعة من الدروس، ويسمح بإسناد النقطة، فهو جزائي كمي قائم على

القياس الّذي يعتمد على نتائجه من الدروس، لاتخاذ قرار في شأن المتعلّم، ويهدف في النهاية إلى إعطاء شهادة أو درجة علمية.

ويهدف التقويم الختامي إلى:

- تقديم حصيلة لما تعلّمه المتعلّم.
- إسناد شهادة.
- الحكم على مدى فاعلية جهود المعلّمين وطرائق التدريس.
- فحص درجة التحكّم في البرنامج.
- التحقّق من النتائج النهائية للتعلّم.[9]
- الحكم على مدى ملائمة المناهج التربوية والسياسات التعليمية المعمول بها[10].

يضمن التقويم النهائي قياس مدى تحقّق الأهداف العامة النهائية المتعلّقة بوضعيات معينة، ويكون في: نهاية محور (وحدة تعليمية)، نهاية فصل دراسي، نهاية السنة الدراسية، نهاية طور، لذلك، فقد تعدّدت وسائله كالآتي: الامتحانات والاختبارات، الفروض، سلّم التقديرات.

2- تعريف الاختبار: يعدّ الاختبار من وسائل التقويم التعليمي الّتي تعمل على قياس تحصيل المتعلّم، والتعرّف على مدى تحقيق المناهج الدراسية للأهداف المسطّرة، والكشف عن مواطن القوة والضعف في العملية التعليمية التعلّمية، ومدى التقدّم الّذي أحرزته، و يشير الاختبار إلى "أكثر وسائل التقويم شيوعًا واستعمالًا، وتستعمل لتقويم سلوك الفرد أو أدائه بطريقة منظّمة، عن طريق الإجابة عن أسئلة أو مجموعة فقرات، ثمّ تحويل هذه الإجابات إلى درجات أو تقديرات"[11]، فهي وسيلة فعّالة لتقويم النواتج التعليمية، أي يتمّ فيها قياس ما حصّله المتعلّمون في مستوى معين من معارف ومهارات بهدف تحديد تطوّره الحاصل أثناء تلقي التعلّمات، لذلك عدّ الاختبار "عملية تستهدف التقدير الموضوعي لكافة المظاهر المرتبطة بالتعلّم"[12]، ويكون ذلك بعد مجابهة المتعلّم لوضعيات تعلّمية تتمتّع بنوع من الاستقلالية.

ويعرّف بأنّه: أي محك أو عملية يمكن استخدامها بهدف تحقيق حقائق معيّنة، أو تحديد معايير الصواب أو الدقة أو الصحة، سواء في قضية معروضة للدراسة أو المناقشة" [13]، ويشير هذا التعريف إلى الآليات الّتي يمارس من خلالها الاختيار، بالإضافة إلى عناصره الضرورية من أفراد وحقائق تخضع للقياس، وهذا ما يؤكّده عبد السلام فاروق بقوله "طريقة منظّمة لمقارنة سلوك شخصين أو أكثر"[14]، وهذا التعريف يتناقض مع ما تمّ تطويره من اختبارات حديثة قائمة على مقارنة المتعلّم بنفسه لا بغيره أي الوقوف على مدى تقدمه نحو تحقيق الأهداف، وقياس التطوّر الحاصل في بنيته العقلية، اللغوية والمهارية، فأضحى مفهوم الاختبار مرتبطا بالنواتج التعليمية، إنّه "قياس وتقويم العملية المتمثّلة في جميع الأعمال الّتي يقوم بها المعلّم من أجل الحكم على مستوى تحصيل الطلّاب واستيعابهم وفهمهم للموضوعات الّتي درسوها"[15]، وعلى هذا الأساس يعد الاختبار وسيلة أساسية تساعد على تحقيق الأهداف التعليمي، وقوة فاعلة تكشف عن نجاعة التدريس، وفعالية المناهج والكتب الدراسية، وأساليب التدريس، فصار بذلك من أهمّ مجالات العلوم التربوية التطبيقية الّتي تضمّ المختصين في التطوير التربوي والإصلاح التعليمي، فهو لا يخلو من أي برنامج تعليمي أو تقويمي.

من التعاريف يتّضح لنا أن الاختبار:

- إجراء منظّم لقياس عيّنة من السلوك التعليمي.
- إجراء منظّم لقياس التغيّرات الحاصلة في سلوك المتعلّم بعد مروره بخبرات تعلّمية محدّدة.

- طريقة منظّمة لتحديد مستوى تحصيل المتعلّم لمعارف ومهارات في مادة دراسية، من خلال إجابته على مجموعة من الأسئلة الّتي تمسّ محتوى هذه المادة.

3- الاختبار وسيلة لتقويم نواتج التعلّم: تمسّ الاختبارات تقويم المتعلّم في المجالات التعليمية الثلاثة(المعرفية، الانفعالية والمهارية):

3-1- تقويم المجال المعرفي (العقلي): ويتعلّق هذا المجال "بتقويم الأهداف الّتي تؤكّد على نتاجات التعلّم ذات العلاقة بالجوانب المعرفية الّتي تضمنها العملية التعليمية التعلّمية في التدريس، والّتي تتعلّق بمدى اكتساب التلميذ للمعرفة والمعلومات، ومهارات استخدام هذه المعرفة"[16]، وهو أكثر الجوانب خضوعًا للتقويم في مدارسنا مقارنة بباقي المجالات، لأنّه يهتمّ بقياس ناتج التعلّم أي بمكتسبات المتعلّمين، ويقتصر هذا النوع من التقويم على المستويات الدنيا فقط(مستوى التذكر) ويكون ذلك من خلال الاختبار التحصيلي الّذي سيتم الإفاضة فيه لاحقا.

3-2- تقويم المجال الانفعالي (الوجداني): ويقوم على تقويم الميول والاتجاهات والقيم الّتي يكتسبها المتعلّم أثناء فعل التعلّم، وبيان أهمية تنميتها في تحسين مردود العملية التعليمية، ويمارس عن طريق الاختبارات والمقاييس النفسية، ولا يحظى هذا النوع من التقويم باهتمام في مدارسنا العربية.

3-3- تقويم المجال المهاري (النفس حركي): ويمسّ هذا المجال مختلف المهارات الأدائية والحركية الّتي يملكها المتعلّم، أمّا التقويم فيه فيكون من خلال "تقويم الأهداف الّتي تؤكّد على نتاجات التعلّم ذات العلاقة بالجوانب المهارية الّتي تشمل المهارات اليدوية، المهارات الأكاديمية الاجتماعية..."[17]، ويتمّ ذلك بواسطة اختبارات الأداء من: ملاحظة، استبيانات، المقابلة...

4- أهمية الاختبار في المجال التعليمي ووظائفه:

1- قياس تحصيل المتعلّم وما اكتسبه من معارف ومعلومات.

2- التعرّف على الفروق الفردية بين المتعلّمين في جوانب شخصيتهم المختلفة، وبالتالي تحديد متطلّبات كلّ فرد من التعليم[18].

3- التقويم الذاتي للمعلّم، أي معرفة مدى نجاح المعلّم في مهمّة التعليم من حيث اختيار المادة، الطرائق المناسبة، الوسائل التعليمية...فالاختبارات لا تقيس تحصيل المتعلّم فقط بل كفايات المعلّم التدريسية أيضا.

4- قياس مدى التقدّم الحاصل في سلوك المتعلّم، وتشخيص العوامل الّتي ساهمت في حصول التعليم الجيّد[19]

5- ضبط أساليب العمل، إعادة تنظيم الجهود في ضوء النتائج المحصّل عليها.

ولتحقيق هذه الأهداف، تصنّف الاختبارات في أشكال ثلاثة هي: كتابية تتطلّب تحرير الإجابة، شفوية وتعتمد على النطق بالإجابة، وتطبيقية وتتأسّس على الإنجاز العلمي الوظيفي.

5- أسس الاختبار وشروطه:

5-1- الموضوعية: ويقصد بها "عدم تأثير شخصية المصحّح على وضع أو تقدير علامات الطلّاب في الاختبار"[20]، ويمكن قياس موضوعية الاختبار من ناحيتين:

- من ناحية محتواه ومضمونه: ويوصف الاختبار بالموضوعية إذا كان محتواه مستمدا من المواد والموضوعات الّتي تمّ تقديمها فعليا للمتعلّمين.
- من ناحية قياس نتائجه: وتتحقّق الموضوعية هنا إذا كانت عملية التصحيح بمنأى عن العوامل الذاتية، كانطباع المعلّم عن المتعلّم.

وتحقّقها مرهون بـ "إخراج رأي المصحّح أو حكمه الشخصي من عملية التصحيح"[21]، أي الابتعاد عن الذاتية والنظر إلى الاختبار على أنّه أداة تقويم، توجيه للمتعلّم من أجل تحسين أدائه وتحصيله.

5-2- الصدق: أي أن يقيس الاختبار "فعلا ما أعدّ لأجله، فالاختبار الّذي صمّم لقياس سلوك معين تكون جميع فقراته ترتبط بهذا السلوك" [22]، فالاختبار الّذي صمّم لقياس الفهم والاستيعاب أن يتضمّن أسئلة عن النحو مثلا. ويعني أن يقيس الاختبار ما وضع لقياسه، فإذا كان الهدف هو قياس قدرة المعلّم على التحليل، فإنّه يجب أن يتّجه هذا الاختبار لقياس هذه القدرة فقط.

وقسّم صدق الاختبار إلى ثلاثة أنواع هي:

أ- صدق المحتوى: ويشير إلى الصفات الداخلية للاختبار، وإلى مدى كفايته في تمثيل مجموعة من السلوكيات الّتي سيجري عليها التعميم بناءً على نتائج ذلك الاختبار"[23]، أي مدى ارتباط فقرات الاختبار بمحتوى المادة الدراسية وبالأهداف التعليمية المنشودة.

ب- الصدق التنبؤي: ويسمى أيضا بالصدق المرتبط بالمحك "يحاول التنبؤ به عن طريق إيجاد العلاقة بين المقياس وبين الاختبار الّذي يضعه المعلّم، ثمّ يجد معامل الارتباط بينهما" [24]، ويتمّ فيه المقارنة بين علامات الاختبار ومستويات الأداء وفق محك مقبول، فإذا كانت العلاقة بين هذين المتغيرين عالية نستغني عن البحث عن أدلة جديدة.

ج- صدق البناء: ويعني "بقدر كبير من الاستنتاج من جانب الباحث، ويقوم صدق البناء بالبحث والتحقّق من الخصائص السيكولوجية الّتي يقيسها الاختبار"[25]، ويعدّ هذا المعيار من أكثر النواحي تعقيدًا لأنّه يهتمّ بالمعطيات المعنوية كالذكاء، والقلق وغيرها من السمات النفسية الّتي لا يمكن ملاحظتها وتقويمها مباشرة، بل يتم استنتاجها.

5-3- الثبات: ويقصد به أنّ الاختبار لابدّ "أن يعطي نفس النتائج لنفس المجموعة من الأفراد إذ ما طبّق في نفس الظروف"[26]، أي أنّ نتائج الاختبار ثابتة لا تتغيّر، فالنتيجة الّتي حصل عليها التلميذ في الاختبار في وقت معين، وفي مكان معين، وتصحيح شخص معين، لا تتغير كثيرا عندما يخضع للاختبار ذاته في زمان ومكان آخرين، ويصحّحه شخص آخر. ويكون الاختبار ثابتا إذا "طبّق على عيّنة، ثمّ أعيد تطبيقه على عيّنة مماثلة للأولى في كلّ الصفات وفي نفس الظروف الّتي طبّق فيها المرة الأولى وتكون النتائج متقاربة"[27]، ويقاس الثبات إحصائيا بحساب معامل الارتباط بين الدرجات الّتي تحصّل عليها المتعلّمون في المرة الأولى وبين النتائج في المرة الثانية، فإذا ثبتت الدرجات في الاختبارين وتطابقت فهذا مؤشر على أنّ نسبة ثبات الاختبار كبيرة.

وعادة ما يكون الاختبار الصادق ثابتا لأنّ الصدق شرط من شروط الثبات، لأنّه عندما يقيس الاختبار الوظيفة الّتي خصص لقياسها سيعطي تقديرات متقاربة عنها في كلّ مرة من مرات القياس.

وقد اقترحت هذه المعايير لجعل الاختبار ثابتا[28]:

- جعل الاختبار طويلا بدرجة معقولة للتخلّص من عامل الصدفة.
- تصحيح الاختبار بطريقة موضوعية.
- كتابة فقرات الاختبار وتعليماته بوضوح حتّى لا يقع المتعلّم في أخطاء بسببها.

5-4- التمايز: ونعني به "أن يكشف الاختبار لنا عن فئات التلاميذ في القسم الواحد من: فئة المتفوّقين، المتوسطين، وفئة الضعاف"[29]، أي أن يميّز الاختبار بين المتعلّمين ومستوياتهم الذكائية والمهارية، ويكشف عن الفروق الفردية بينهم.

5-5-الشمولية: أي أن يشمل المحتوى فيغطّي الاختبار من خلال أسئلته معظم التعلّمات والمضامين المقرّرة في المنهاج، فلا يقتصر نص سؤال الاختبار على وحدات محدّدة أو مواضيع معينة بل لابّد أن يستوعب أغلب التعلّمات الّتي قدّمت للمتعلّم.

5-6- سهولة التطبيق: وتعني ألّا يتطلّب من المعلّم بذل جهد كبير في وضع الاختبار وتنفيذه ثمّ تصحيحه، وتعني أيضا[30]:

- اقتصادي غير مكلّف.
- لا يتطلّب إجراء الاختبار وسائل إضافية تكلّف المعلّم والمتعلّم والمدرسة.
- سهل التطبيق بالنسبة للمتعلّمين، أي أن تكون طريقة الإجابة غير معقّدة وحرة.
- يمكن قياس نتائجه بسهولة لتوفّر الإجابة النموذجية وسلّم التنقيط.

6- مراحل بناء الاختبار:

يشتمل الاختبار على عينة من الأسئلة المشتقّة من أهداف المحتوى المقرّر، ويصمّم هذا الاختبار ليقيس في النهاية النتاجات التعليمية بوضح، ويمرّ في تصميمه وتنفيذه بالمراحل التالية:

6-1- تحديد الأهداف: يرتبط الاختبار بمجموعة من الأهداف الّتي يسعى المعلّم لتحقيقها، ويطلّب ذلك منه معرفة عميقة بها من أجل توضيحها، وتتحدّد هذه الأهداف في قياس العمليات العقلية المتدرّجة في المستويات الستة التالية: [31]

6-1-1- المعرفة (التذّكر): ويقيس الاختبار قدرة المتعلّم على استدعاء المعلومات السابقة أو التعرّف من بين معلومات أخرى مشابهة لها.

6-1-2- الفهم: وتقيس أسئلة الاختبار قدرة المتعلّم على إدراك المحتوى المكتسب ومدى استيعابه له، وقدرته على إعادة استخدامه في موقف تعليمي آخر، ويبرز الفهم في صور هي: الشرح، التوضيح، التفسير والاختزال، الموازنة والمقارنة...

6-1-3- التطبيق: ويسعى الاختبار إلى قياس قدرة المتعلّم على توظيف ما تعلّمه في مواقف جديدة.

6-1-4- التحليل: وهي قدرة قائمة على تفتيت عناصر الظاهرة المدروسة ثم تحديد العلاقات الموجودة بينها.

6-1-5- التركيب: ويعنى الاختبار بقياس قدرة المتعلّم على إعادة بناء ما تمّ تحليله وهدمه في المرحلة السابقة للحصول على معرفة جديدة.

6-2- تحديد المحتوى: في ضوء الأهداف السابقة يحدّد المعلّم المحتوى الّذي سيغطّيه الاختبار، من خلال إعداد قائمة من موضوعات بالعودة إلى ما يسمى بالوزن النسبي، الّذي يحدّد "على أساس الوقت المستغرق في تدريس كلّ موضوع، ويعتمد ذلك على خبرة المعلّم في تدريسه للمادة وتحليله لمحتواها"[32]، وعلى المعلّم وهو يختار المحتوى أن ينوّع فيه ليتجاوز مراقبة حفظ المعلومات إلى توظيف المكتسبات في وضعيات مشكلة.

6-3- تحرير الأسئلة وصياغتها: انطلاقا من تحديد المحتوى المراد اختباره يتمّ صياغة أسئلة الاختبار "بلغة سليمة، مفردات دقيقة وواضحة بعيدة كلّ البعد عن كلّ أمور أو تأويل"[33]، ثمّ ينتقل المعلّم إلى تنظيم هذه الأسئلة وترتيبها وفق اعتبارات معينة للمعلّم حرية اختيارها، فله أن يرتّبها بحسب الصعوبة فيبدأ بالسهل ثمّ يتدرّج إلى الصعب، أو بحسب موضوعات المحتوى، وقد ترتّب تبعا للأهداف التعليمية المراد قياسها.

6-4- تحديد التعليمات: وهي معايير وتوجيهات تقيّد المتعلّم أثناء الإجابة عن الاختبار المقترح، نمثّل لبعضها كالآتي[34]:

- حدّد الغرض من الاختبار وأخبر به المتعلّم مسبقا.
- حدّد الوقت المسموح به لإجراء الاختبار.
- اقترح عدد أسطر الإجابة.
- أعط فكرة عن كيفية الإجابة عن الاختبار.
- حدّد أهمية كلّ سؤال وعدد الدرجات المخصّصة له.

6-6- إجراء الاختبار: وفي هذه المرحلة يخضع المتعلّم للاختبار الّذي تمّ تصميم أسئلته بناء على الشروط سابقة الذكر، وعلى المعلّم أن يسعى لتوفير البيئة المناسبة لإجراء الاختبار لاسيما التركيز على العامل النفسي للمعلّم وتوفير كلّ الوسائل الكفيلة بنجاحه.

6-7- تصحيح الاختبار: وهو "العملية الّتي تقود إلى منح علامة لكلّ مهمّة منجزة من التلميذ"[35]، وتتضمّن خمس خطوات ينبغي أن يراعيها كلّ مصحّح وهي:

- التركيز على ما أنجزه المتعلّم.
- أن يضع تصوّرا في ذهنه.
- يقارن بين تصوّره مع ما قدّم كجواب في التصحيح النموذجي.
- يتمعّن في درجة التشابه بين الجواب المقترح والجواب المنتظر.
- يعود إلى سلّم التنقيط ليمنح العلامة الّتي تبدو له الأقرب.

6-8- تفسير العلامات: بعد الانتهاء من عملية التصحيح يسجّل المعلّم العلامات الموافقة لإجابات المتعلّمين، علما أن الغاية من النقطة هي "تحديد موقع أداءات كلّ تلميذ بالنسبة للكفاءات أو الأهداف المنتظرة"[36].

إذاً إنّ النقطة الممنوحة للمتعلّم هي مؤشّر دال على مساره، ومدى تحكّمه في أهداف كلّ محتوى، وينجرّ عنها اتخاذ قرار بناء على سلّم التقدير المعتمد سواء أكان لفظيا (ضعيف، حسن، جيّد، ممتاز....)، أو عدديا (1، 2، 3، 4، ...) أو بالاعتماد على السلّم الحرفي (أ، ب، ج، د، ...)، أو السلّم البياني (غير كاف، كاف، حسن، حسن جدّا، ممتاز ...).

7- الاختبار اللغوي:

7-1- تعريفه: يعرّف الاختبار اللغوي بأنّه "مجموعة الأسئلة الّتي تقدّم للدارس لقياس قدراته في مهارة لغوية ما، وما الّذي يمتلك من تلك المهارة؟ وما مدى تقدّمه فيها؟ وما مستواه مقارنة ببقية الدارسين؟"[37]، ويهدف اختبار اللغة إذن إلى قياس ما اكتسبه المتعلّم من مهارات وكفايات لغوية، ليصبح في النهاية قادرا على إصدار حكم لغوي سليم، لذلك أطلق مصطلح الاختبار اللغوي على "جميع أنواع الاختبارات الّتي يعدّها المعلّمون لقياس مستوى التقدّم اللغوي لدى طلبتهم في المرحلة الأساسية"[38].

تخضع صياغة الاختبارات اللغوية إلى مجموعة من الشروط والمعايير الّتي تحدّد مدى قابليتها للتطبيق وقدرتها على تحقيق أهدافها، وهذا ما يؤكّده أسامة السيد بقوله: "الاختبار اللغوي هو مدخلات لغوية مفهومة، يصمّمها المعلّم في صيغة أسئلة تحريرية أو شفهية توجّه للمتعلّم كي يجيب عنها، بهدف قياس أداء المتعلّم فيما تضمّنه الاختبار من كفاءات نحوية وكفاءات تواصلية، أو مهارات اللغة أو عناصرها الّتي اكتسبها المتعلّم عبر الخطاب الصفي"[39].

بناء على السابق يمكن القول أنّ:

- الاختبار اللغوي وسيلة من وسائل التقويم التعليمي وترتبط بتعليمية اللغات.
- أداة قياس لغوي تتضمّن أسئلة محدّدة، وتعدّ مثيرات بالنسبة للمتعلّم.
- ترتبط بقياس كفايات المتعلّم اللغوية في اللغة المدروسة ومهاراته التطبيقية فيها.
- يتمّ إعدادها بطريقة علمية منظّمة، ووفق مراحل وخطوات مدروسة، وتتضمّن مجموعة من الإجراءات الّتي تخضع لشروط وقواعد محدّدة.

7-2- أهداف الاختبارات اللغوية و وظائفها: يهدف إجراء الاختبارات اللغوية إلى:

- التحقّق من المعارف السابقة والمكتسبات اللغوية القبلية من خلال قياس تحصيل المتعلّمين في المهارات اللغوية المختلفة.
- إمداد المعلّم بالتغذية الراجعة فالاختبارات اللغوية تساعده على إعادة النظر في أساليب تعليمه إذا كانت نتائج المتعلّمين غير جيّدة، إذ يستطيع المعلّم في ضوء النتائج المحصّلة أن يدرس كلّ المؤثرات في العملية التعليمية[40].
- تحديد المستوى اللغوي للمتعلّم بناء على قدرته اللغوية، والوقوف على ما أحرزه من تقدّم لغوي بالنظر إلى أهداف المقرّر اللغوي.
- "تعكس الاختبارات اللغوية أهداف المقرر اللغوي ممّا يحفّز الطلاب إلى السعي لتحقيق أهداف المقرر من خلال قراءة الكتاب المقرر، أو الاطلاع على مواد إضافية وينجم عن ذلك تقدّم الطلاب لغويا"[41].
- تساعد الاختبارات اللغوية بعدّها وسيلة تعليمية على حفظ التعلّم وترسيخه وتثبيته، لأن موقف الاختبار نفسه يعدّ موقفا تعليميا.
- تزيد الاختبارات اللغوية من التنافس بين المتعلّمين وتحفّزهم إلى بذل مزيد من الجهد، وهذا ما يؤدّي إلى تحسين الأداء اللغوي ورفع مستوى التحصيل اللغوي.
- تستخدم الاختبارات اللغوية كمؤشر لانتقال المتعلّمين من مستوى تعليمي لآخر.

7-3- مواصفات الاختبارات اللغوية الجيّدة: يمكن تقسيم هذه المواصفات إلى:

7-3-1- موصفات ضمنية: وتشترك الاختبارات اللغوية مع غيرها من الاختبارات في مواصفات تمّ ذكرها سابقا، وهي:

- الصدق.
- الثبات.
- الموضوعية.
- الشمولية
- سهولة التطبيق.

7-3-2- المواصفات الشكلية: ويلخّصها محمد الفوزان في النقاط التالية[42]:

- تنظيم ورقة الاختبار اللغوي بشكل جيّد بحيث تكون البيانات الأساسية واضحة.
- ترتيب فقرات الاختبارات اللغوية من السهل إلى الصعب.
- كتابتها ببنط مناسب للمختبرين.
- صياغة الأسئلة بلغة سليمة وواضحة خالية من الغموض.
- كتابة تعليمات واضحة.

- تجنّب تكرار الأسئلة وتداخلها.
- توزّع الدرجات (العلامات) على الأسئلة.
- إخراج الاختبار اللغوي في النهاية إخراجا جيّدا.

7-4- أنواع الاختبارات اللغوية: تقسّم الاختبارات اللغوية إلى أنواع بالنظر إلى مجموعة من الاعتبارات نذكر أهمّها:

7-4-1- من حيث الهدف: للاختبارات اللغوية أهداف متعدّدة تحدّد أنواعها المختلفة، وتفصيلها في الآتي:

أ- اختبار الاستعداد اللغوي (تحديد المستوى): وهو عبارة عن "مقياس يفترض فيه أن يتنبأ ويفرّق بين أولئك الدارسين الّذين لديهم الاستعداد لتعلّم اللغة الأجنبية، وأولئك الّذين يقلّ أو ينعدم لديهم هذا الاستعداد، فهو اختبار يصمّم لقياس الأداء المحتمل لدارس اللغة قبل أن يشرع في تعلّمها"[43].

يصمّم هذا النوع من الاختبارات اللغوية لقياس قدرات المتعلّمين في اللغة الهدف، وتستخدم نتائجه في تصنيف المتعلّمين وفقا للمستوى اللغوي المناسب لهم، فهو اختبار قبلي تنبؤي يقوم على معايير تصف كلّ مستوى بشكل عام دون الرجوع إلى منهج معين، وقبل تنفيذ أي برنامج من البرامج التعليمية فهو يتطلّع لقياس المقرر الّذي يتوقّع من المتعلّم مواجهته بعد تحديد مستواه، إذ لا يرتبط هذا الاختبار بتحديد قدرة المتعلّم اللغوية فقط، بل يتعدّى ذلك إلى قياس المقرّرات اللغوية المعدّة والمخطّطة.

لا يتعلّق اختبار الاستعداد اللغوي بقدرات عامة فقط بل يبنى على "المعلومات، أو سرد القصص، على التكاملية وذلك لأن تتنوّع بنود الاختبار مثل التتمة والإملاء والإنشاء، فضلا عن قياس مهارة الكلام"[44]، هي كلّها آليات تساعد على التنبؤ بمدى النجاح المحتمل للمتعلّم في دراسته لهذه اللغة.

ب- الاختبارات التحصيلية: وتعنى بقياس تعلّمات المتعلّم اللغوية بعد مروره بخبرة تعليمية ما، و"يجرى في نهاية برنامج تعليمي لغوي معين لمعرفة مدى إلمام الطالب بالمواد اللغوية الّتي يتعلّمها"[45]، وقد يمتدّ هذا البرنامج التعليمي ليشمل فصلا دراسيا أو عاما كاملا بهدف اكتشاف المستوى الّذي وصل إليه المتعلّم، فهو يرتبط أساسا بالمنهج والمقرر الدراسي.

وما يهمّ الاختبار اللغوي التحصيلي أكثر هو "اكتشاف مدى التقدّم في الحصيلة اللغوية كمّا ونوعا وأداء، الّتي أحرزها الطلاب في ضوء الأهداف التعليمية الموضوعة لهذه الغاية"[46]، ويتنوّع الاختبار التحصيلي إلى أنواع ثلاثة تحدّدها الفترة الزمنية المطلوبة لممارسته وهي: الاختبارات اليومية، اختبارات الفصل، الاختبارات النهائية.

وحدّد صالح التنقاري ستة مبادئ أساسية لبناء اختبار لغوي تحصيلي جيّد هي[47]:

- أن يقيس مخرجات تعليمية محدّدة ومرتبطة بالأهداف التعليمية العامة.
- أن يقيس عينات مختارة من المقرر.
- أن يتضمّن بنودا مختلفة من الاختبارات (ذاتية وموضوعية).
- أن يكون مناسبا لاستعمالات معينة ومحدّدة يمكن أن تأخذ من نتائجه.
- أن يتّسم الاختبار اللغوي التحصيلي بالثبات، وأن تفسّر نتائجه بحذر.
- ينبغي أن يكون قادرا على تحسين تعلّم المتعلّم.

ج- اختبار الكفاية (الكفاءة اللغوية): وهي اختبارات تصمّم "لمعرفة مدى استطاعة الفرد في ضوء خبراته المتراكمة السابقة، القيام بأعمال يطلب منه أداؤها"[48]، وتسمى باختبارات قياس المقدرة اللغوية، ويستند على رؤية فلسفية ومرجعية للغة ما تصف "قدرة الشخص الفرد الكلّية الفعلية وليس الافتراضية على

استخدام عناصر اللغة ومهاراتها دون أن يكون لذلك علاقة تحصيلية دراسة أو نتيجة اختبار تحصيلي"[49]، ويختلف اختبار الكفاية عن الاختبار التحصيلي في كون الأوّل يقيس قدرة الفرد للغوية في ضوء الخبرة المحصّلة من التجارب الّتي خضع لها ومن الخبرات السابقة والمتراكمة على القيام بأعمال مستقبلية، عكس الاختبار التحصيلي الّذي يقيس المهارات المحصلة فعلًا في ضوء برنامج اللغة المقصودة أو الهدف.

واختبار الكفاية اللغوية يقوم بالوصف الكلّي الفعلي والواقعي لاستخدام المتعلّم لعناصر اللغة ومهاراتها دون أن يرتبط ذلك بمقرّر دراسي معين، ويركّز على اختبارات اللغة في بنيتها الأساسية، وتشمل[50]:

- اختبارات الأصوات اللغوية.
- اختبارات المفردات اللغوية.
- اختبارات التراكيب اللغوية.

7-4-2- من حيث طبيعة تفسير النتائج: ويضمّ نوعين:

أ- الاختبارات اللغوية محكية المرجع: ويهدف إلى "التعرّف على مستوى التحصيل، ويعدّ من وسائل التقويم التكويني، وهي تعقد عدّة مرات بمعنى أنّ نجاح الطالب أو رسوبه في اختبار لغوي ما لا يعني نجاحه بشكل نهائي"[51]، فالمحك للحكم في هذه الاختبارات يحدّد بناء على خبرة المعلّم ومعرفته بالمتعلّم وقدراته وخصائصه، والمستوى اللغوي الّذي وصل إليه.

ب- الاختبارات اللغوية معيارية المرجع: أي هناك معايير محدّدة مسبقا يتمّ الرجوع إليها أثناء عملية الحكم على الاعتبار اللغوي، فهي "تلك الاختبارات الّتي تقوّم أداء الطلبة في ضوء معايير معينة تسمح بمقارنة أداء الطالب بأداء غيره من الطلبة في المستوى نفسه"[52]، وتعدّ الاختبارات اللغوية ذات المرجع المعياري من وسائل التقويم الختامي، وتعقد مرة واحدة خلال السنة الدراسية، ويتمّ فيها الحكم على تعلّمات لغوية نهائية.

7-4-3- من حيث الأداء: وتقسّم إلى[53]:

أ- الاختبار التحريري: وهو الاختبار الّذي تكون إجابته مكتوبة، فالمعيار هنا هو طبيعة الإجابة بغض النظر عن الأسئلة إن كانت شفوية أم مكتوبة.

ب- الاختبار العملي: وهو اختبار تكون الإجابة عن الأسئلة الشفوية حركية، أي يتمّ الاستجابة للأسئلة الشفوية عن طريق حركات الجسم (استجابات جسدية كاملة).

7-4-4- من حيث طريقة التصحيح: وتنقسم إلى:

أ- ذاتية: وتتدخّل أثناء التصحيح ذاتية المعلّم، فتخضع للتقدير الذاتي له.

ب- موضوعية: ويمتاز هذا النوع بارتفاع معدّل الصدق والثبات، فيتمّ تقويم المتعلّم بعيدا عن الأحكام الذاتية والشخصية للمتعلّم، ومن أمثلة هذا النوع من الاختبار[54]:

- الاختبار من متعدّد
- اختبار الصواب والخطأ.
- الربط.
- الإضافة.
- التكملة.
- التحويل.

7-4-5- من حيث موضوعها: أمّا الاختبارات اللغوية من حيث موضوعها فهي نوعان: اختبار عناصر اللغة، اختبار المهارات اللغوية، وسيتمّ تناولهما بشيء من التفصيل:

أ- اختبارات اللغة: وهو اختبار يمسّ عناصر اللغة المختلفة من أصواتها، مفرداتها، نحوها وتراكيبها.

أولًا: الأصوات: ويصمّم الاختبار فيها عن طريق ما يسمى بالثنائيات، وهما "كلمتان اتفقتا في أصواتها جميعا عدا صوت واحد، ويتمّ الاختبار بأن يستمع الدارس من المعلّم أو جهاز التسجيل إلى كلمتين ثم يطالب بالحكم عليهما أمتشابهتان أم مختلفتان"[55]، مثل (سال، صال) و(صال، صال) فالأولى في حالة الاختلاف أمّا الثانية فتمثّل حالة التماثل.

كما نلجأ في تصميم هذا الاختبار إلى القراءة الجهرية لفقرة تضمّ مجموعة محدودة من الكلمات ويتمّ التركيز على نطقه السليم لها، وقد تستخدم أيضا الكتابة الصوتية الّتي تقوم على كتابة الجمل فونيميا.

ثانيا- اختبار المفردات: و"يهدف إلى قياس القدرة على الفهم والقدرة على إنتاج المفردات عند الكلام أو الكتابة"[56]، وتستخدم الوسائل التالية أثناء قياسه:

- **الاختيار المتعدّد:** ويتمّ فيه الانتقاء من خيارات عديدة مقدّمة، ويمارس عن طريق[57]:
- اختيار كلمة تناسب الفراغ في الجملة.
- المترادفات أي إعطاء كلمة أخرى ترادف الكلمة الموجودة.
- الشرح من خلال شرح معاني الكلمات المعطاة.
- الأضداد أي البحث عن الكلمة المضادة للكلمة محل الدراسة.
- التعريف باختيار التعريف الصحيح للكلمة المعينة.
- الاشتقاق كاسم الفاعل، اسم المفعول، الصفة المشبّهة...
- **الاختبار ذو الاستجابة المحدّدة (القصيرة):** يعتمد على الحركة الجسمية أكثر، وعلى الأسئلة القصيرة الّتي عادة ما تكون إجابتها بـــنعم أو لا، أو أسئلة اختيار أحد طرفي الجملة نحو: هل الباب مفتوح أو مغلق؟

ثالثا: اختبار النحو (التراكيب): ويهدف غلى قياس قدرة المتعلّم على تركيب الجمل من كلمات معينة، ويستخدم هذا النوع من الاختبار أيضا "لقياس قدرة الدارس على معرفة التغيّرات الّتي تحدث في أواخر الكلمات وهي داخل السياق، ويقيس أيضا قدرته على معرفة الدور الّذي تلعبه الكلمات الوظيفية في شكل ومعنى الجملة"[58]، وتصمّم اختبارات النحو عن طريق الصور التالية:

- تعديل صيغة ما بين قوسين لتتناسب مع جملة محدّدة.
- دمج جملتين للحصول على جملة واحدة.
- كشف الخطأ (وضع خط تحت الخطأ).
- إكمال الجملة.
- الإعراب.
- تحويل جملة من زمن إلى آخر، أو من المفرد إلى الجمع، من المذكر إلى المؤنث...[59]
- الاختيار من متعدّد.
- إعادة الترتيب.

رابعا: اختبار الإملاء: وتصمّم عن طريق:

- إملاء كلمات مختارة، أو جمل متفرّقة أو فقرة كاملة.
- تقدّم للمتعلّم نصوص مكتوبة بها أخطاء ويطلب منه اكتشاف الخطأ الإملائي وتصحيحه.

- الاختيار من متعدّد بين كلمات صحيحة وأخرى بها أخطاء إملائية.
- الحرف المحذوف، فيطب من المتعلّم إكمال الحرف الناقص من كلّ كلمة.
- الاشتقاق، الدمج...

خامسا: اختبار الخط: ويطلب فيه من المتعلّم كتابة نص في زمن محدّد للحكم على خطّه، ويصمّم اختبار الخط عن طريق "النسخ والإملاء"[60]، فتعدّ هذه الأنواع أنماطا للاختبارات اللغوية المتعلّقة بالعناصر المكوّنة للغة.

ب- اختبارات مهارات اللغة: وهي اختبارا تمسّ المهارات اللغوية الأربع:

أولا: مهارة الاستماع: تهدف اختبارات مهارة الاستماع إلى قياس فهم المسموع، أو قياس تمييز المسموع لذلك فهي اختبارات موضوعية لا ذاتية، وتتخذ الأشكال التالية[61]:

- تمييز الأصوات (اختبار الثنائيات).
- الاختيار من متعدّد.
- اختبار الصور، حيث تعرض على المتعلّم صورة ويسمع بعدها عبارة ثمّ يطلب منه تحديد إذا كانت العبارة تنطبق على الصورة.
- اختبار المحادثة.
- اختبار حفظ المسموع.
- اختبار الكلمات المتطابقة.

ثانيا: اختبار مهارة الكلام: ويصبو المعلّم من خلال هذا الاختبار إلى "أن يصل بالمتعلّم إلى مستوى معقول من الطلاقة، أي القدرة على التعبير بصورة مفهومة وسليمة دون تلعثم أو تردّد"[62]، ولتحقيق هذا الهدف على المعلّم أن يتدرّج في إكساب المتعلّم مهارة الكلام بالانتقال من مرحلة المحاكاة المحضة إلى التعبير الفردي، ويكون ذلك من خلال: "أولا التدريب على عناصر اللغة العربية وبصورة خاصة المفردات والتراكيب، ثانيا التدريب على استعمال اللغة في مواقف التعبير عن المعاني الشخصية"[63]، وعلى هذا الأساس فإنّ الاختبارات اللغوية المتعلّقة بمهارة الكلام تمس المستويات التالية:

- مستوى النطق.
- مستوى تكوين الجمل.
- مستوى الكلام المتصل.

ومن وسائل قياس القدرة الكلامية ما يلي:

- القراءة الجهرية.
- التلخيص الشفهي.
- المقابلة الحرة.
- الحوار الحر.
- عرض الصور والتعبير عنها.

ثالثا: اختبار مهارة القراءة: ويهدف إلى فهم المقروء والتعرّف على المفردات، وفم معاني الجمل، التمييز بين الحروف المكتوبة وعلاقتها بالصوت الّذي يدلّ عليها، وفهم الأفكار الجزئية والتفاصيل وإدراك العلاقات المكونة للفكرة الرئيسة. وتتّخذ الأشكال التالية[64]:

- أسئلة الصواب والخطأ.

- أسئلة المفردات والقواعد.
- الاختيار من متعدّد.
- المزاوجة والتكملة.
- التلخيص.

ولابدّ أثناء صياغة أسئلة اختبار مهارة القراءة من التنويع فيها حتّى تقيس المهارات العقلية العليا والدنيا لدى المتعلّمين والتمييز بينهم ومراعاة فروقهم الفردية، وتتضمّن الأسئلة ما هو مباشر موجود في النص والأسئلة الاستنتاجية الّتي تدفع المتعلّم إلى التفكير والتحليل والنقد.

رابعا اختبار مهارة الكتابة: والكتابة مهارة يتمّ فيها ترجمة الأفكار المخزّنة في الذهن إلى رموز هي الحروف المكتوبة، لذاك تعدّ الاختبارات الكتابية إنتاجية وتقاس هذه المهارة على عدّة مستويات تبدأ بالخط وكتابة الحروف، الكلمة والجملة والفقرة. وتختبر مهارة الكتابة قدرة المتعلّم على[65]:

- إتقان الكتابة وقواعدها.
- التعرّف على الرمز الكتابي للصوت العربي وإدراك العلاقة بينهما.
- معرفة علامات الترقيم ومواطن استخدامها.
- التمييز ين الحركات الطويلة والقصيرة.
- القدرة على كتابة جمل مسموعة.
- التعبير عن الأفكار في شكل مقالات أو قصص.

ومن الأشكال الّتي يستخدمها هذا الاختبار: الترتيب، التكملة، التلخيص، الكتابة الحرة، الكتابة المقيّدة، ملأ الفراغ، التعبير التحريري الموجّه...

خاتمة:

- تتضمّن الاختبارات اللغوية تقويما لأداء المتعلّم في المهارات اللغوية للغة استماعا وكلاما، قراءة و كتابة.
- تحكم الاختبارات اللغوية على مدى قدرته دارس اللغة على استخدام نظامها اللغوي في مستوياته الأربعة، ويسمى هذا النوع باختبار عناصر اللغة.
- قد تكون اختبارات اللغة قبلية تعكس ما مرّ به المتعلّم من خبرات سابقة من خلال الوقوف على مكتسباته اللغوية القبلية، أو نهائية يهدف فيها الاختبار اللغوي إلى قياس مدى تحكّم المتعلّم فيما اكتسبه من مهارات لغوية ومعارف لسانية تمكّنه من ممارسة لغوية سليمة.
- تعدّدت المقاييس الّتي تستخدمها الاختبارات اللغوية بتعدّد الأهداف الّتي يسعى كلّ من المنهج الدراسي والمعلّم تحقيقها من خلال إجراء هذا الاختبار.

قائمة المصادر والمراجع:

1- صالح بلعيد، دروس في اللسانيات التطبيقية، دار هومة، الجزائر، دط، 2000.
2- صالح محجوب التنقاري، قضايا في اختبار تحديد المستوى، منشورات وحدة الاختبار والقياس، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، دط، 2012.
3- محمد الصالح حثروبي، الدليل البيداغوجي لمرحلة التعليم الابتدائي، دار الهدى، الجزائر، ط2، 2012.
4- محمد الخولي، الاختبارات اللغوية، دار الفلاح، عمان، الأردن، ط1، 2000.
5- علي راشد، كفايات الأداء التدريسي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2005.
6- أسامة السيد، الاختبارات اللغوية -مقاربة منهجية تطبيقية-، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض، ط1، 2019.
7- رشدي أحمد طعيمة ، محمد السيد مناع ،تدريس اللغة العربية في التعليم العام -نظريات وتجارب-، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 2000.
8- عايش زيتون، أساليب تدريس العلوم، دار الشروق، عمان، الأردن، ط3، 1996.
9- محمد عبد الخالق، اختبارات اللغة، عمادة شؤون المكتبات، الرياض، دط، 1989.
10- أحمد محمد عبد الرحمن، تصميم الاختبارات، دار أسامة، عمان، الأردن، ط1، 2011.
11- فاروق عبد السلام، مدخل إلى القياس التربوي والنفسي، دار البشائر، مكة المكرّمة، ط3، 1994.
12- سليمان عبيدات، أساسيات في تدريس الاجتماعيات وتطبيقاتها العلمية، منشورات جمعية عمال المطابع، عمان، الأردن، دط، 1985.
13- عبد الرحمان الفوزان ، إضاءات لمعلّمي اللغة العربية لغير الناطقين بها، مكتبة لسان العرب، دط، 2008.
14- قاسم أنسي محمد، الفروق الفردية والتقويم، دار الفكر للطباعة والنشر، عمّان، الأردن، ط1، 2003.
15- يوسف قطامي وآخرون، أساسيات تصميم التدريس، دار الفكر، عمان، الأردن، ط3، 2003.
16- المركز الوطني للوثائق التربوية، الكتاب السنوي، منشورات وزارة التربية الوطنية، الجزائر، دط، 2000.
17- المركز الوطني للوثائق التربوية، مقالات بيداغوجية، منشورات وزارة التربية، الجزائر، دط ،2002.
18- حسن منسي ،تصميم التدريس، دار الكندي، عمّان ،الأردن، دط ، 1997.
19- عبد الهادي نبيل ، المدخل إلى القياس والتقويم التربوي، دار وائل، عمان، الأردن، ط2، 2002.
20- حسن عايل يحيى ،المنوفي سعيد ، المدخل إلى التدريس الفعّال، الدار الصولتية، جدّة، ط3، دت.

المجلة:

20- بحر الدين أوريل، تجربة جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية بأندونسيا في إعداد اختبارات اللغة العربية الموحّدة للناطقين بغيرها، مقال منشور بدليل كلية الدراسات العليا أندونيسيا.
22- رخلا تول ألمياه، اختبارات اللغة العربية في مهارة الكلام (تصميم اختبار مهارة الكلام بالمقابلة)، مقال منشور في: Prosiding Konferensi Nasional Bahasa Arab, Malang, October 2018.
23- رنيه، تصميم اختبار اللغة العربية كاللغة الأجنبية، مقال منشور:
Ihya AL-Arabyah: Jurnal PendidiKan Bahasa Arab, Vol5, N1, Juni 2019.
24- نادية مصطفى العساف ، أسس تصميم اختبارات اللغة العربية للناطقين بغيرها، مجلّة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الأردن، المجلد42، العدد2014،1.
25- محمود العليمات، درجة التزام معلّمي اللغة العربية بالمعايير الوطنية في بناء الاختبارات اللغوية في ضوء الاستراتيجية الوطنية، مجلة جامعة مؤتة للبحوث، المجلد30، العدد2، 2015.
26- محمد الفوزان، واقع الاختبارات اللغوية لمتعلّمي اللغة العربية الناطقين بغيرها في جامعة الملك سعود، المجلة التربوية، ع76، أوت 2002.

27- أحلام معمري ،أسس وضع اختبارات تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد35، سبتمبر 2018.

الأطروحات:

28- حسن فكري عابدين، اختبارات اللغة العربية التحصيلية في المدارس الدينية في ولاية ترنجانو، ماليزيا، أطروحة دكتوراه، 2001-2002.

الهوامش

[1]- محمد محمود الحيلة: مهارات التدريس الصفي، دار الميسرة، عمان، الأردن، ط3، 2009. ص346.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- نقلا عن أحمد معروف: محاضرات في علوم التربية، دار العرب للنشر والتوزيع، ط2، 2006، ص94.

[4]- أنسي قاسم: الفروق الفردية والتقويم، دار الفكر، عمان، الأردن، ط1، 2003، ص262.

[5]- المركز الوطني للوثائق التربوية، الكتاب السنوي 2000، ص83.

[6]- أنسي قاسم: الفروق الفردية والتقويم، ص265.

[7]- محسن كاظم الفتلاوي: تفريد التعليم في إعداد وتأهيل المعلّم، دار الشروق للنشر، ط1، 2004.

[8]- جابر عبد الحميد: استراتيجيات التدريس والتعلّم، دار الفكر العربي، ط1، 1999، ص65.

[9]- محمّد زياد حمدان: تقييم التعلّم –أسسه وتطبيقاته-، دار العلم للملايين، دط، دت، ص31.

[10]- نادر فهمي الزيود: مبادئ القياس والتقويم التربوي، وزارة التربية الوطنية السورية، سوريا، 2005، ص54.

[11]- حسن منسي، تصميم التدريس، دار الكندي، عمّان، الأردن، دط ، 1997 ، ص90.

[12]- صالح بلعيد، دروس في اللسانيات التطبيقية، دار هومة، الجزائر، دط، 2000، ص167.

[13]- رنيه، 2019، تصميم اختبار اللغة العربية كاللغة الأجنبية، مقال منشور:

Ihya AL-Arabyah: Jurnal PendidiKan Bahasa Arab, Vol5, N1, Juni2019, P36

[14]- فاروق عبد السلام، مدخل إلى القياس التربوي والنفسي، دار البشائر، مكة المكرّمة، ط3، ص18.

[15]- رخلا تول ألمياه، 2018، اختبارات اللغة العربية في مهارة الكلام (تصميم اختبار مهارة الكلام بالمقابلة)، مقال منشور في:

Prosiding Konferensi Nasional Bahasa Arab, Malang, Oktober2018, P108-109.

[16]- عايش زيتون، أساليب تدريس العلوم، دار الشروق، عمان، الأردن، ط3، 1996، ص8.

[17]- علي راشد، كفايات الأداء التدريسي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2005، ص189.

[18]- قاسم أنسي محمد، الفروق الفردية والتقويم، دار الفكر للطباعة والنشر، عمّان، الأردن، ط1، 2003، ص280.

[19]- ينظر صالح بلعيد، دروس في اللسانيات التطبيقية، ص167.

[20]- أحلام معمري، أسس وضع اختبارات تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد35، سبتمبر 2018، ص597.

[21]- المركز الوطني للوثائق التربوية، مقالات بيداغوجية، منشورات وزارة التربية، الجزائر، 2002، ص43.

[22]- عبد الهادي نبيل، المدخل إلى القياس والتقويم التربوي، دار وائل، عمان، الأردن، ط2، 2002، ص119.

[23]- يوسف قطامي وآخرون، أساسيات تصميم التدريس، دار الفكر، عمان، الأردن، ط3، 2003، ص273.

[24]- حسن منسي، تصميم التدريس، ص91.

[25]- يوسف قطامي وآخرون: أساسيات تصميم التدريس، ص273.

[26]- رشدي أحمد طعيمة، محمد السيد مناع، تدريس اللغة العربية في التعليم العام -نظريات وتجارب-، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 2000، ص262.

[27]- محمد الصالح حثروبي، الدليل البيداغوجي لمرحلة التعليم الابتدائي، دار الهدى، الجزائر، ط2، 2012، ص313.
[28]- ينظر حسن فكري عابدين، اختبارات اللغة العربية التحصيلية في المدارس الدينية في ولاية ترنجانو، ماليزيا، أطروحة دكتوراه، 2001-2002، ص19.
[29]- المركز الوطني للوثائق التربوية، الكتاب السنوي، منشورات وزارة التربية الوطنية، الجزائر، 2000، ص160.
[30]- ينظر، رنيه: تصميم اختبارات اللغة العربية كاللغة الأجنبية، ص37-38.
[31]- ينظر أحمد محمد عبد الرحمن، تصميم الاختبارات، دار أسامة، عمان، الأردن، ط1، 2011، ص 18-20.
[32]- حسن عايل يحيى، المنوفي سعيد، المدخل إلى التدريس الفعّال، الدار الصولتية، جدّة، ط3، دت، ص252.
[33]- محمد الصالح حثروبي: الدليل البيداغوجي لمرحلة التعليم الابتدائي، ص313.
[34]- ينظر، حسن عايل يحي، المدخل إلى التدريس الفعّال، ص253.
[35]- الكتاب السنوي 2000، ص177.
[36]- (م ن)، ص177.
[37]- صالح محجوب التنقاري، قضايا في اختبار تحديد المستوى، منشورات وحدة الاختبار والقياس، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، دط، 2012، ص02.
[38]- محمود العليمات، درجة التزام معلّمي اللغة العربية بالمعايير الوطنية في بناء الاختبارات اللغوية في ضوء الاستراتيجية الوطنية، مجلة جامعة مؤتة للبحوث، المجلد30، العدد2015،2، ص206.
[39]- أسامة السيد، الاختبارات اللغوية -مقاربة منهجية تطبيقية-، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض، ط2019،1، ص30.
[40]- ينظر سليمان عبيدات، أساسيات في تدريس الاجتماعيات وتطبيقاتها العلمية، منشورات جمعية عمال المطابع، عمان، الأردن، دط، 1985، ص233.
[41]- التنقاري: قضايا في اختبار تحديد المستوى، ص2.
[42]- محمد الفوزان، واقع الاختبارات اللغوية لمتعلّمي اللغة العربية الناطقين بغيرها في جامعة الملك سعود، المجلة التربوية، ع76، أوت 2002، ص306.
[43]- عبد الرحمان الفوزان، إضاءات لمعلّمي اللغة العربية لغير الناطقين بها، مكتبة لسان العرب، دط،2008، ص110.
[44]- التنقاري: قضايا في اختبار تحديد المستوى، ص07.
[45]- رنيه: تصميم اختبارات اللغة العربية كاللغة الأجنبية، ص38.
[46]- إيكاواتي ديان، المدخل في الاختبار اللغوي، محاضرة مقدّمة بكلية التربية بقسم اللغة العربية، جامعة جوراي سيو الإسلامية الحكومية، أندونيسيا، 2021، ص04.
[47]- التنقاري: قضايا في اختبار تحديد المستوى، ص06.
[48]- أحلام معمّري أسس وضع اختبارات تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، ص598.
[49]- بحر الدين أوريل، تجربة جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية بأندونسيا في إعداد اختبارات اللغة العربية الموحّدة للناطقين بغيرها، مقال منشور بدليل كلية الدراسات العليا أندونيسيا، دت، ص10.
[50]- أحلام معمري، ص599.
[51]- عبد الهادي نبيل، المدخل إلى القياس والتقويم التربوي، دار وائل، عمان، الأردن، ط2، 2002، ص86.
[52]- نادية مصطفى العساف، أسس تصميم اختبارات اللغة العربية للناطقين بغيرها، مجلّة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الأردن، المجلد42، العدد1، ص175.
[53]- ينظر رنيه: تصميم اختبارات اللغة العربية كاللغة الأجنبية، ص39.
[54]- ينظر عبد الرحمان الفوزان، إضاءات لمعلّمي اللغة العربية لغير الناطقين بها، ص113.
[55]- حسن فكري عابدين، اختبارات اللغة العربية التحصيلية في المدارس الدينية في ولاية ترنجانو، ماليزيا، أطروحة دكتوراه، 2001-2002، ص5.

[56]- (م ن) ص5.
[57]- ينظر أحلام معمري، ص599.
[58]- حسن فكري عابدين: اختبارات اللغة الثانية -اللغة العربية نموذجا-، ص6.
[59]- ينظر عبد اللـه بشير، اختبارات الكفاية اللغوية -نحو اختبار معياري للغة العربية للناطقين بغيرها-، مقال منشور بموقع الشيخ زايد لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها،2013، ص.7
[60]- (م س)، ص8.
[61]- ينظر محمـد الخولي، الاختبارات اللغوية، دار الفلاح، عمان، الأردن، ط1،2000، ص23.
[62]- ألميا، اختبارات اللغة العربية في مهارة الكلام، ص109.
[63]- محمـد عبد الخالق، اختبارات اللغة، عمادة شؤون المكتبات، الرياض، دط، 1989، ص127.
[64]- ينظر نادية العساف: أسس تصميم اختبارات اللغة العربية للناطقين بغيرها، ص191.
[65]- حسن فكري عابدين: اختبارات اللغة الثانية -اللغة العربية نموذجا-، ص08.

مجلة الإحياء، المجلد 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 275-286
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

تداوليّة الأمثال العربيّة "الجمهرة" لأبي هلال العسكريّ أنموذجا

The Pragmatics of Arabic Proverbs: "Al-Jamahra" by Abu Hilal Al-Askari as a model

د/ سليمة محفوظي
salima MAHFOUDI
جامعة محمد الشريف مساعدية – سوق أهراس
s.mahfoudi@univ-soukahras.dz

تاريخ الإرسال: 2023/02/13 تاريخ القبول: 2024/01/31

الملخص:
العسكري (ت395-1005هـ) وركَّزت الدّراسة على أهمّ المفاهيم والقواعد التي جدَّت في الدّرس التداوليّ الغربيّ مثل: مفهوم الاستعمال اللّغويّ، الفعل الكلاميّ، والسّياق، مبدأ التّعاون الكلاميّ، والقصد.
كما تعرض البحث لبيان مفهوم المثل ومنزلته الأدبيّة وأهميّته في الحياة الاجتماعية العربية، وقوته الاقناعية.
وبيّنت الدّراسة أن الأمثال العربية تحمل شحنات ومبادئ تداولية ممّا يجعلها تتقاطع وبشكل واضح مع أهمّ النتائج التي استندت عليها الأبحاث الغربية المعاصرة
كلمات مفتاحية: مثل؛ تداول؛ فعل كلامي؛ سياق؛ قصد؛ إقناع.

Abstract:
This researc aims at clarifying some features of Pragmaticm editation in proverb literature in the book "Jamharat Al'Amthal" composed by "AbuHilal Al-Askary" This research focused on the most important concept and foundation developed in the western Pragmatic study such as: the concept of linguistic usage, speech act, context, principle of Speech cooperationand intention.

This research also studied the clarification of proverb concept and its literary category and position, and its importance as it was clarified by Arabic culture and heritage. This research proved that Abu Hilal Al-Askary's thought and study of proverbs contain indication sand features which give a firm consolidation to numerous pragmatic concepts and rules in the Western study.
Keywords: Proverbs Proverb, deliberation, speech act, context, intent, persuasion.

.

مقدّمة:

يوظف النّاس المثل على اختلاف طبقاتهم للتّعبير على الموقف الرّاهن، أو للحض على القيام بفعل ما، أو لمنعهم من إتيان فعل آخر، ذلك أن المثل يمثّل تجارب وخبرات الشّعوب عبر الأزمنة. والعرب من أكثر وأقدم الشّعوب التي وظفت الأمثال للتّعبير عن واقعهم السّياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ والنّفسيّ. ومن هنا اكتسب المثل أهميّة كبرى في حياة الإنسان العربيّ.

وبما أن الأمثال في التّراث العربيّ تُمثّل نوعاً من الخطاب الأدبيّ الحجاجيّ له خصائصه البنيويّة والتّداوليّة، لذلك يمكن تحليلها تداوليّا في ضوء المبادئ والقواعد التداوليّة التي جَدَّتْ في الدّرس اللسانيّ بفضل جهود فريق من علماء اللّغة وفلاسفتها كأوستين(Austin)، وسيرل، (Seral) غرايس(Gariss) وغيرهم.

ويسعى هذا المقال إلى الكشف عن الفعل الكلاميّ الذي يتضمنه المثل والاستلزام الحواريّ، بالإضافة إلى السّياق الذي ورد فيه، كما لم نغفل القصد الذي اشتغل عليه.

كما نحاول إبراز دور علماء العرب في العناية بالصياغة الأدبية للمثل وإجلاء بعض قواعد ومبادئ الدّرس التداوليّ بغية إعادة قراءة الموروث العربي بما توفّره الدّراسات المعاصرة من آليّات إجرائيّة متنوّعة.

ومن خلال تصفح المدونة التراثيّة العربيّة نلمس عناية فائقة بصياغة المثل باعتباره من الأجناس الأدبية التي أثبتت حضورها وفعاليتها في الحياة عامّة.

وتأسيسا على ما سبق تسعى هذه الورقة البحثية الوقوف على أهمّ الأصول التداوليّة التي اشتمل عليها المثل في التّراث العربيّ من خلال الإجابة على الأسئلة الآتية: كيف يبدو مبدأ التّعاون الكلاميّ في المثل؟ وما مدى تحقق مفهوم الفعل الكلاميّ في المثل؟ وهل تعتمد الأمثال بوصفها كلاما على القصد؟

وللإجابة على هذه التساؤلات ارتأينا العودة إلى إحدى مدونات الأمثال العربيّة وهو كتاب "جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري؛ لدراسة وتحليل بعض الأمثال في ضوء المقاربة التداوليّة وما انبثق عنها من قواعد ومبادئ.

1- مفهوم المثل

1-1- في اللغة: ورد في معجم لسان العرب لابن منظور معنى كلمة "مثل" على النحو التالي كلمة تسوية، يقال: هذا مثله ومثله كما يقال شبهه وشبهه بمعنى. قال ابن بري الفرق بين المماثلة والمساواة أن المساواة تكون بين المختلفين في الجنس والمتفقين. لأن التساوي هو التكافؤ في المقدار لا يزيد ولا ينقص، وأما المماثلة فلا تكون إلا في المتفقين، تقول: نحوه كنحوه وفقهه كفقهه ولونه كلونه وطعمه كطعمه، فإذا قيل: هو مثله في كذا فهو مساو له في جهة دون جهة"[1].

وقد أفرد جلال الّدين عبد الرّحمن السّيوطي في كتابه "المزهر في علوم اللّغة وأنواعها" بابا حول الأمثال، وهذا يدلّ على مدى اقتناع الإنسان العربي بأهمية وقدرة المثل في تقريب وتجسيد الصّورة لدى المتلقي، حيث وضع السيوطي مجموعة من التّعريفات منها: "الأمثال حكمة العرب في الجاهلية والإسلام، وبها كانت تعارض كلامها فتبلغ بها ما حاولت من حاجاتها في النّطق بكناية غير تصريح."وأيضا " المثل ما ترضاه العامّة والخاصّة في لفظه ومعناه وهو أبلغ من الحكمة...."وأيضا " المثل جملة من القول مقتضبة من أصلها، أو مرسلة بذاتها، فتتسم بالقبول وتشتهر بالتّداول الأمثال لا تغيّر، بل تجري كما جاءت"[2].

كما انتبه" دارسو النّص القرآني والبلاغيون العرب إلى أهميّة المثل في إحداث الإقناع. وجاء في البرهان في وجوه البيان: "وأمّا الأمثال فإن الحكماء والعلماء والأدباء لم يزالوا يضربون

ويبينون للنّاس تصرّف الأحوال بالنّظائر والأشكال، ويرون هذا النّوع من القول أنجع مطلبا، وأقرب مذهبا"[3]، ولذا قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: 43] وقولـه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ﴾ [الحج: 71].
﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 261].

والمثل عنصر أساسيّ في حياة العرب وتواصلهم اليومي، لأنّه يربطهم بمعاني الحياة، فيستدلون بها للحكم على الحوادث والوقائع، باعتبارها تتضمّن خبرات الشّعوب وخلاصة تجاربها الحياتية

1-2- اصطلاحا:

بيّن الراغب الأصفهاني (502هـ) معنى المثل بقوله والمَثَل "عبارة عن لغيره في معنى من المعاني، أيّ معنى كان، وهو أعمُّ الألفاظ الموضوعة وذلك أنَّ النِّد يُقال فيما يُشارك في الجوهر فقط، والشّبه يُقال فيما يُشارك في الكيفيّة فقط، والمساوي فيما يُشارك في الكميَّة فقط، والشكل فيما يُشارك في القَدر والمساحة فقط، والمَثَل عام في جميع ذلك"[4].

ويعرّف أبو هلال العسكري المثل بقوله: أن يريد المتكلم العبارة عن معنى، فيأتي بلفظة تكون موضوعة لمعنى آخر، إلاّ أنه ينبئ إذا أورده عن المعنى الذي أراده"[5].

أمّا السكاكي (1229هـ) فيرى أن المثل "... إنّ التشبيه التمثيلي متى فشا استعماله على سبيل الاستعارة لا غير، سمي مثلا"[6].

وفي هذه التّعريفات تظهر مسألة الإجماع والقبول عند النّاس للمثل كأداة تعبيريّة عن المعاني بصورة غير مباشرة.

ويرى ابن الأثير أن المثل هو: "القول الوجيز المرسل ليُعمل عليه"[7]، وفسّره صاحب الفلك الدّائر على المثل السّائر بقوله: "المثل يُطلق على نوعيّن: أحدهما ما قُصد به المبالغة بلفظة أفعل... والثاني كلّ كلام وجيز منثور أو منظوم قيل في واقعة مخصوصة تضمّن معنى الحكمة، وقد تهيأ بتضمينه ذلك لأن يُستشهد به في نظائر تلك الواقعة"[8].

بينما يرى ابن قيم الجوزية أنّه يرد: "لتقريب المراد، وتفهيم المعنى، وإيصاله إلى ذهن السّامع، وإحضاره في نفسه بصورة المثال الذي مثل به، فإنّه قد يكون أقرب إلى تعقله، وفهمه، وضبطه، واستحضاره له باستحضار نظيره... وهي خاصّة العقل، ولبه، وثمرته"[9].

2- أدبية الأمثال:

تعتبر الأمثال حكمة العرب في الجاهلية والإسلام، وبها كانت تعارض كلامها، فتبلغ بها ما حاولت من حاجاتها في المنطق وبكناية غير تصريح، فيجتمع لها بذلك ثلاثة خصال: إيجاز اللفظ وإصابة المعنى وحسن التشبيه[10].

ويقصد بأدبية الأمثال هنا بيان موقعها بين الأجناس الأدبية؛ لذلك نقول: إنّ الأمثال جنس من أجناس الأدب في حياة الشّعوب، بل يرى ابن عبد ربه أنّها تفوق الشّعر والخطابة في بعض الجوانب

الأدبيّة خاصّة في الشّهرة والذّيوع والانتشار فهي على حدّ قوله: "أنقى من الشّعر، وأشرف من الخطابة لم يَسرْ شيء سيرها، وعمَّ عمومها، حتى قيل أسير من مثل"[11].

والأمثال ثروة أدبيّة غنيَّة ونتاج فكريّ، يحمل في طياته مناحي متعدّدة من آداب الشّعوب ومعارفهم[12]، وهي أيضا موروث ثقافيّ حضاريّ في السّياق الزّمني للحضارة العربيّة الإسلاميّة على مرِّ دهورها وتعاقب عصورها، وقد قيلت الأمثال وجرت على الألسنة، وتداولها أبناء اللّغة فيما بينهم مشافهة وكتابة.

وعليه فالأمثال العربيّة موسوعة كبيرة نتعرف من خلالها على أحوال العرب في جاهليتهم وإسلامهم؛ فهي مرآة تعكس أحوال النّاس الاقتصاديّة والذهنيّة، وهي أيضا ميزان رقيهم وانحطاطهم.

3- وصف كتاب جمهرة الأمثال:

يعدّ كتاب جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري (920- 1005م) من الكتب التراثيّة التي جمعت أمثال العرب، وحاول المؤلف أن يأتي على جلها، وقد جمع بين دفتيه اثنين وسبعين وسبعمائة وألف مثلا تقريبا، رتبها صاحبه ترتيبا منهجيا ألفبائيّا، وصنفها في أبواب، بحيث يفهرس الأمثال أوّلا مبتدئاً بحرف الألف، ثم يأتي على تفسيرها وتوضيحها وفق سياقاتها ومضاربها وموارِدها وما جرى معها من حكايات وأشعار وهكذا يفعل في كلّ باب وحرف [13].

4- ملامح المنهج التداوليّ في كتاب جمهرة الأمثال:

قدّم العسكريّ لكتابه بمقدمة تضمنت آراءه ونظرته العلميّة التي أظهر من خلالها تنبّهه لمصطلح الاستعمال اللغوي (التداوليّة) فقال: "ولمّا عرفت العرب أن الأمثال تتصرف في أكثر وجوه الكلام، وتدخل في جلّ أساليب القول أخرجوها في أفواها من الألفاظ ليخِفَّ استعمالها ويسهل تداولها"[14]، ويرى فان ديك (van dyke) أن: "الاستعمال اللّغوي ليس إبراز منطوق لغوي فقط، بل إنجاز حدث اجتماعي معيّن أيضا في الوقت نفسه"[15]، وترتبط خاصيّة الاستعمال للغة بالبعد الاجتماعي وتقوم بإفراغ اللّغة المتداولة من القوّة إلى الفعل"[16]، فالأمثال في تفكير العسكري هي أقوال خطابية تستلزم وجود متكلّم وسامع ولها قوة التأثير في الثاني، وذلك ما يضفي عليها الصّبغة التداوليّة الخطابيّة "أنّها روعة إذا برزت في أثناء الخطاب"[17]، ويستمد حقيقة ذلك من استدلاله بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ﴾ (الحج: 73)، وقوله عز وجل: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (العنكبوت: 43)، وغير ذلك من الآيات القرآنيّة التي تبيّن منافع الأمثال وقيمتها في التّداول بين النّاس؛ فالأمثال كما يرى العسكري تحمل مقاصد وغايات وهي الوصول إلى تعديل السّلوك بالعظة وأخذ العبرة و هو غاية التأثير بالقول، كما يرى المنظِّرون للتداولية وعلى وجه التخصيص عند أوستين وسيرل اللذَّينِ ركَّزا على نظريّة الأفعال الكلاميّة ومتضمنات الفعل الكلاميّ الذي تحقّق قيمته بما يعرف بالقصد؛ أيّ قصد المتكلّم والتأثير في مخاطبه[18].

ويرى العسكري أن الأمثال من أَجَلّ أنواع الكلام، ولها قيمة شرف التأثير في إصلاح الأفراد ويبدو ذلك في قوله: "فهي أجلّ الكلام وأنبله وأشرفه وأفضله"[19]، ويقول أيضا: "إنّما هو في الكلام كالتنصيل في العقد والتنوير في الروض"[20].

4-1- الإنشائيّة الكلاميّة للمثل:

لبيان مفهوم الإنشاء في الأمثال يتعيّن أن نبيّن ماذا يقصد بالإنشاء في النظريّة التداوليّة وخصوصّا ما ارتبط بجهد فيلسوف اللّغة أوستين الذي تحدث وفسّر حقيقة ذلك في كتابه كيف ننجز الأشياء بالكلمات[21]، حيث يوضح فكرة إنجاز الكثير من الأحداث والأشياء بالأقوال، كالتّحذير والنّصح والتّوجيه والنّهي والأمر، وغير ذلك ممّا يحدث من ممارسة نشاط ما بعد الكلام، مثل قولنا لأحدهم تقدَّم خطوة إلى الأمام، فبمجرد تلفظنا بالقول سيكون لذلك القول أثر وهو التقدم للأمام خطوة، وقد نتلفظ بقولنا لطفل: لا ترم الحجارة في الطريق فإنّه حتما سيتأثر بالقول ويتوقف عن الرميّ، فيكون بذلك قد أنجز حدثا ظاهرا.

ومن هنا يفرض السّؤال التالي نفسه وبشدة: هل يمكن أن يندرج المثل تحت مفهوم الإنشاء؟ أيّ إنشاء أحداث كلاميّة كغيره من الأقوال؟

نستطيع القول مادامت الأمثال هي أقوال وردت للنصح أو التّوجيه أو الأمر بشيء ما، أو النّهي عن شيء ما، أو التّحذير، فهي إنشائيّة؛ أيّ أنّها تتمتّع بخاصيّة الإنشائيّة الكلاميّة، ويتأكد ذلك في أن كثيرا من الأمثال جرت في الاستعمال بصيغة الأمر أو النّهي أو التّحذير فضلا عن خروج بعضها إلى الإنشاء وإن كان في صيغة التّقرير، أو الخبر، ويضاف إلى ذلك أن المثل بوصفه قولا يجري في قالب لغويّ شامل لعناصر التَّكلُّم اللغويّ فهو ـ بطبيعة الحال ـ يتضمن أقسام الفعل الكلاميّ وما ينطوي عليه من أفعال ضمنيّة بحسب ما أقرّه أوستين[22]، ونذكِّر بأقسام الفعل الكلامي التي جاء بها أوستين الذي جعلها ثلاثة أقسام وهي[23]:

1- فعل الكلام أو الفعل النّطقي الصّوتي: أيّ التلفظ بأصوات محسوسة يحدثها اللّسان مصوغة في كلمات مركبة تركيبا سليما بمقتضى قوانين النّحو والدّلالة.

2- قوة فعل الكلام، وهو قول في سياق محدّد.

3- لازم فعل الكلام: وهو التّأثير بالقول.

ويمكن التمثيل ببعض الأمثال من كتاب الجمهرة لبيان تحقق الإنشائية الكلاميّة في المثل

1- يقول المثل: (أَضِيءَ لي، أَقْدحُ لكَ) [24]، قصد الحث على التّعاون

2- (ذَكَّرْتني الطَّعْنَ وكُنتُ نَاسِياً)[25]، والقصد هو النصح والإرشاد.

3- (ألقِ دَلْوَكَ في الدِّلاءِ) [26]، قصد بالأمر التوجيه.

4- (آخِرُ الدَّواءِ الكَيُّ)[27]، قصد بالمثل هنا النصح .

والأمثال باعتبارها أفعال إنشائيّة منها ما ورد بالأمر والنّهي صراحة، ومنها ما ظهر في صورة ضمنيّة أيّ فعلها غير ظاهر، وذلك يتفق مع التقسيم المقترح للأفعال الإنشائيّة منها الصّريح ومنها الضمنيّ[28].

4-2- خاصيّة القصد في الأمثال:

عدّت القصدية من أهمّ المحاور التي تناولتها التداوليّة لأنّها تعتبر من العوامل المساعدة على فهم الخطاب، ولارتباطها بالعملية التواصليّة حيث أنّها تدرس الآليّات التي توجّه المتكلّم عند إنتاج خطابه، و"تساعد المتلقي على معرفة القصد"[29].

ويرى العلماء المهتمون بالجانب التداولي في الخطاب أنّه ومن أجل "تأويل العناصر التي ترد في خطاب ما، من الضروريّ أن نعرف من هو المتكلّم ومن هو المستمع وزمان ومكان إنتاج الخطاب"[30]، فمعتقدات المتكلّم وثقافته ومقاصده والمشترك العام الذي يتقاسمه مع مخاطبيه والظروف المحيطة بإنشاء الخطاب كلّ ذلك يساعد في فهم الخطاب وبيان القصد منه.

ويرى ابن خلدون أن المتكلّم هو فاعل الكلام، وكلامه يتضمّن قصده وذلك في قوله: "اعلم أنّ اللّغة في المتعارف عليه، هي عبارة المتكلّم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام"[31].

ويكتسب المثل خاصيّة القصد بحكم أنّه فعل كلاميّ أو قول يترتّب عليه إنجاز شيء ما، كالنهيّ، أو المدح أو الذّم، أو الوعيد، أو النّصح، أو الدّعاء فقولنا: (بِالرَّفَاءِ والبَنِينَ)[32]، هو مثل سائر، القصد منه إنجاز فعل كلامي وهو (الدعاء)؛ فالمتلفّظ به يقصد الدّعاء، والمثل: (إِيَّاكُمْ وَخَضْرَاءَ الدِّمَنِ)[33]، قول يترتّب عنه قصد إنجاز فعل كلامي هو(التحذير).

وقولنا (خَيْرُ الأُمُورِ أَوْسَطُهَا) [34]، يضرب لمن يغلب على حاله الإسراف أو التقتير في الإنفاق، يفهم من ذلك أنه يُنصح بالاعتدال وذلك القصد لا يظهر في البناء اللغوي للقول بل هو غاية وقصد المتكلم أن يأمر بالتوسط في الإنفاق.

وممّا يُؤصِّل خاصيّة القصد في المثل عناية البلاغيين العرب بالأمثال لارتباطها ببلاغة الكلام فهي أقوال بليغة [35]، فصار ذلك ركيزة من ركائز اهتمامهم ببلاغة الكلام فركزوا على دراسة الأحوال والمقاصد التي غايتها التأثير.

وفي هذا الصّدد يؤكّد طه عبد الرحمن على جوهريّة القصد في الكلام وتأصله فيه وأنّه سبب في وجوده يقول: "لا كلام إلاّ مع وجود القصد، والأصل في الكلام القصد"[36].

وبما أن المثل قول أو عبارة متلفظ بها من مخاطِب إلى مخاطَب في سياق محدّد يعتمد على قصد المتكلّم في إبلاغ ما يريد إبلاغه من رسالته فقد نقل الشهري عن صاحب المغني قوله: "إنّ القصد شرط في بلوغ الكلام تمامه"[37].

يمكن القول أن المثل ـ باعتباره خطابا ومظهرا تواصليّا ـ يخضع في دلالته ومعناه التداوليّ إلى القصد لا إلى شكله وبنائه اللغويّ ودلالته المعجميّة ومن أهمّ المقاصد التي تتضمنها الأمثال العربيّة هي: النّصح، والإرشاد، والتّحذير والإغراء، والمدح، والذمّ، والوعد والوعيد، والأمر، والنّهي...

وقد ظهر ذلك في أغلب الأمثال التي دونها العسكري في جمهرة الأمثال حيث تنوعت مقاصدها وغاياتها عن نحو ما ذُكِر.

4-3- السّياق في المثل:

كان للسياق بمفهومه التداوليّ حضور متميّز في منهج كتاب الجمهرة، فقد حرص صاحبه على ذكر المثل متلازما مع سياقه ومقتضى حاله؛ فيذكر المثل بنصه ثم يردفه بالشّرح والتّأويل وبيان ملابسات حدوثه وإنجازه، وهو ما يعرف في المصطلح التراثيّ بـ: (مورد المثل) أيّ حالته التي قيل

فيها ابتداءً[38]، ويدعو ذلك للقول: بأنّ الأمثال أقوال تنجز في ظروف وملابسات مكانية وزمانية، وهي في الحقيقة تجسيد لمفهوم سياق المثل.

وهذا ما تؤكّده التداوليّة فقد أقرّ أوستين أن ما نستعمله من ألفاظ ينبغي أن نرجع في بيان معانيها ولغاية تأويلها إلى سياق الكلام ومقتضى الحال الذي جرت فيه المحادثة الكلاميّة[39]، وفي ذلك تأكيد لبعد الاستعمال اللغويّ الذي تتحقّق في ضوئه مقاصد المتكلمين وأهدافهم وغاياتهم.

ولسياق المثل عند العسكري أهميته في إيصال المعنى وتحقيق تواصل ناجح بين المتكلّم والمستمع ،وما ضُرِبتْ الأمثال إلاّ للاستماع والتمثل بها والتأثير بها، فالخطاب اللغويّ مهما كان نوعه لا يكون واضحا ولا مفهوما إلاّ في سياقه "ولا يتّضح الكلام في جميع ذلك إلاّ بالتّعرض لمقتضى الحال"[40]، لذلك فإنّ فكرة تداوليّة المثل متضمّنة في ارتباطه بالسّياق من جهة وبالقصد من جهة ثانية ، فالسّياق المصاحب للمثل هو سياق تداولي بامتياز يتمّ على ضوئه تأويل الأمثال وتفسيرها في حيزها التواصلي، وهو الضّامن لخاصيّة التّعبير عما يراد إنجازه من مقاصد كالنّصح أو التحذير أو التوجيه...الخ.

هذا وقد تنبَّه أبو هلال العسكري إلى أهمية السّياق ودوره في توضيح غايات المتكلمين ومقاصدهم وتحقيق الفائدة للمستمع وربطه بالمثل في أغلب الأمثال التي ذكرها في كتابه ويمكن التمثيل لذلك بالآتي: يقول المثل: (خُذْ مِن جَذعٍ مَا أَعْطَاكَ)[41]، يقول العسكري في بيان سياق المثل: يضرب المثل في اغتنام القليل من الرجل البخيل؛ وأصله؛ أيّ مضربه وسياقه ،فيقول : أن مصدقا جاء ثعلبة رجلا من أهل اليمن فسامه أكثر ممّا يلزمه، فقال: ذاك جذع آخر فاذهب إليه يعطيك ما تسأل، فذهب إليه؛ فَسَلَّ جذع سيفه فقتله به، فقال له أخوه ثعلبة خذ من جذع ما أعطاك فذهبت مثلا. ومن الأمثال التي جرت في سياقها جاء في كتاب جمهرة الأمثال قول القائل: (لاَ فِي الْعِيرِ وَلاَ في النَّفيرِ)[42]، ولذلك المثل سياقه وملابسات ظروفه التي ساعدت على إنجازه وإنتاجه . يبيّنها العسكري في كتابه:

"يضرب المثل للرجل الذي يحتقر لقلة نفعه، والعير الإبل تحمل التجارة، ويضيف قائلا: ويعني به ها هنا عير قريش التي خرج رسول الله لأخذها ووقعت وقعة بدر لأجلها، والنفير يعني به وقعة بدر وذلك أن كل من تخلف عن العير وعن النفير لبدر من أهل مكة كان مستصغرا حقيرا فيهم ثم جعل مثلا لكل من هذه صفته"[43]، لهذا المثل قصة صاحبت إنتاجه جعلته متداولا كلّما دعت المناسبة ذلك.

4-4- المثل ومبدأ التعاون الكلامي:

مع تنامي البحث في التحليل التداوليّ للخطاب، ظهر على الساحة البحثية جانب مهمّ في تحليل الأقوال بعيدا عن مقتضاها الدّلالي، حيث برز ما يعرف بالاستلزام الحواري الذي ارتبط بفيلسوف اللّغة بول غرايس (Paul Grice) والذي نظّر له بجامعة هارفارد سنة 1986م،ونجم عن ذلك الجهد اعتبار مسألة الاستلزام الحواري من النظريات البارزة في التّحليل التداوليّ، وتنطلق فكرة الاستلزام الحواري بحسب غرايس أن ما يقوم به المتكلمون من حوارات ينطوي على غايات ومقاصد قد تتطابق وقد تتجاوز ما يقولون، في أحيان أخرى، وقد تجري أقوالهم عكس ما يقصدون فاقتضى ذلك

ظهور ما يعرف بمبدأ التعاون الكلاميّ بين المتكلّم والسّامع أو بمعنى أدق بين المخاطَب والمخاطِب، ويندرج تحت هذا المبدأ قواعد فرعية وهي كالآتي[44]:

أ- مبدأ الكم: أيّ اجعل إسهامك في الحوار بالقدر المطلوب دون زيادة أو نقصان.

ب- مبدأ الكيف: أن يكون خطابك صائبا وحقيقيّا له براهينه وأدلته.

ج- مبدأ المناسبة: اجعل كلامك ذا علاقة مناسبة بالموضوع.

د- مبدأ الطريقة: كن واضحا ومحدّدا فتجنب الغموض، وأوجز، ورتب كلامك.

والسّؤال المطروح هنا، إلى أيّ حدّ يمكن تحقّق تلك المبادئ والقواعد التي أقرّها الدّرس التّداولي الحديث في الأمثال؟ يمكن القول أن الكثير من تلك القواعد والمبادئ لم تغفلها المدونة التراثية وبخاصّة البلاغية منها وذلك بتركيزهم على بعض المصطلحات، والمفاهيم التي تقترب في مدلولها ومعناها مع تلك المصطلحات الغربية، وتعدّ الأمثال والحكم هي الأقرب لتطبيق لتلك المبادئ في كمّها وكيفها ومناسباتها وطرق أدائها؛ فلو دققنا النظر في بناء جُلِّ الأمثال التي ذكرها العسكريّ وغيره من جامعي الأمثال لوجدنا أن مبدأ الكم قد تحقّق فيها، ويتمثل ذلك في ما عرف في الدّرس البلاغيّ بالإيجاز، ويُعرَّف بأنّه: "جمع المعاني الكثيرة تحت الألفاظ القليلة مع الإبانة والإيضاح"[45]، فلا أوجز من الأمثال في كلام العرب؛ لذلك يعدّ الإيجاز سمة من سماتها، وقد أكّد العسكري ذلك في قوله: "ومن عجائبها أنّها مع إيجازها تعمل عمل الإطناب"[46]، وبالإيجاز تحدّد كمية الكلام بين المتكلّم والسّامع ويضبط التعبير في الحوار محكوما بالكميّة وهنا يكون القصد أحيانا متجاوزا القول (اللفظ القليل للمعنى الكثير) ويتحقّق مبدأ الكم في بناء الأمثال من عدد ألفاظها فبعض الأمثال تتركب من لفظين وبعضها من ثلاثة وقد يتجاوز ألفاظ المثل الثلاثة إلى الأربعة أو الخمسة ومن ذلك مثلا: (الحَرْبُ غَشُومٌ)[47]، (فَاهَا لِفِيكَ)[48]، (أَعْطِ الْقَوسَ بَارِيهَا)[49]".

أمّا من حيث الكيف فإنّ المثل يعدّ خطابا صائبا ويتضمّن البرهان والحجّة التي تحقّق له الصّدق. وبالنسبة لمبدأ المناسبة فالمثل ألصق الأقوال بالمناسبة، وهي مضربه وموضوع التمثل به فلكلّ مثل مناسبة تناسبه، ومتى جاءت المناسبة حضر المثل.

خاتمة:

الأمثال هي من أكثر فروع الثقافة ثراء، لأنّها تجسد التعبيرات الناتجة عن تجربة طويلة ويكون ملخصها العبرة والحكمة المكتسبة من التجربة، لذلك تتسم الأمثال بجزء من حياة ومعتقدات الأمة.

كما تمثل الأمثال منهجا في تحقيق التّعاون بين المتخاطبين ويعود ذلك لتحقّق قواعد مبدأ التّعاون الكلاميّ التي اقترحها الباحثون في الدّرس التداوليّ الحديث تحت مسمى (الاستلزام الحواري، وما تمخضت عنه من مبادئ مثل مبدأ التعاون الكلامي، فالأمثال تحقق فيها كثير من قواعد التعاون الكلامي مثل: الكم، والكيفية، والمناسبة، والطريقة.

وقد خلص البحث إلى جملة من النتائج نذكر منها:

- يمكن أن تخضع الأمثال بوصفها جنسا أدبيا للدراسة والتحليل وفق آليات تحليل الخطاب والمبادئ التداولية.
- وظّف العسكري المنهج التّداوليّ في تفسير وتحليل الأمثال في كتابه جمهرة الأمثال.

- بينت الدّراسة أن الأمثال أقوال صالحة لإنجاز أفعال كلامية مثل النصح والإرشاد والأمر والنهي، والمدح والذم والتحذير....
- تعتبر الأمثال تطبيقا لمبدأ التعاون بين المتخاطبين وذلك من خلال تحقق قواعد مبدأ التعاون الكلامي التي اقترحها الباحثون في الدّرس التداوليّ الحديث تحت مسمى (الاستلزام الحواري، وما ترتَّب عليه من مبادئ مثل مبدأ التعاون الكلامي بقواعده المعروفة).
- مصطلح القصد من المصطلحات المتأصِّلة في الدّرس البلاغيّ العربيّ عموما وفي الأمثال على وجه الخصوص بخاصيتها البلاغيّة.
- تحتوي مدونة الأمثال العربية على كثير من الملامح والإشارات التداولية تستحق البحث والدراسة وإن لم تظهر في شكل نظري فهي ميدان خصب من المنظور التطبيقي.

قائمة المصادر والمراجع

1- أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (860-940)، العقد الفريد، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، المكتبة العصرية، بيروت، 1426هـ- 2005م، ج3.
2- أحمد بن علي القلقشندي (1355-1418م) صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407هـ- 1987م، ج1.
3- إدريس مقبول، في تداوليات القصد، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)، المجلد 28(5)، 2014م.
4- أماني داود، الأمثال العربية القديمة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط 1، 2005م.
5- أميل يعقوب، موسوعة الأمثال العربية، دار الجيل الجديد، بيروت، ط1، 1995م، ج1.
6- أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، تر: عبد القادر قينيني، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1997م.
7- جلال الدين السيوطي (1445- 1505م)، المزهر، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية بيروت، 1418هـ- 1998م، ج1.
8- حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، الحجاج مفهومه ومجالاته، "دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة" إشراف حافظ إسماعيلي العلوي، عالم الكتب اربد، الأردن، 2010م، ج .
9- خليفة بوجادي، في للسانيات التداولية، بيت الحكمة، بيروت، ط1، 2009م.
10- عبد الرحمن بن خلدون (1332- 1406هـ)، المقدمة، تح: سعيد عقيل، دار الجيل، القاهرة، ط1، 2005م.
11- ابن الرشيق القيرواني (999- 1064م)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ- 2001م.
12- سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث اربد، الأردن، 2011م.
13- عبد السلام عشير، عندما نتواصل تغير - مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2012م.
14- صابر الحباشة، التداولية والحجاج مداخل ونصوص ،صفحات للدراسات والنشر سوريا، دمشق، ط1، 2008م.
15- ضياء الدين بن الأثير (1163-1239م)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، 1419هـ- 1998م، ج1.
16- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1998م.
17- عز الدين عبد الحميد بن أبي الحديد (1190-1258م)، الفلك الدائر على المثل السائر، تحقيق: أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، دار الرفاعي، الرياض، ط 2، 1404هـ- 1984م.

18- فان ديك، علم النص، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2001م.
19- فليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر حباشة، دار الحوار اللاذقية، سوريا، ط1، 2007م.
20- ابن القيم الجوزيه (1292- 1350م)، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ط2، 1397هـ- 1977م، ج1.
21- عبد الله بن المقفع (106- 142هـ)، الأدب الصغير، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1978م.
22- عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية، دار المأمون للتراث، دمشق، 1980م.
23- أبو عمرو الجاحظ (159-255هـ)، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط7، 1998م، ج3.
24- محمد بن مكرم بن منظور (630هـ- 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 10، 2008م، ج8، مادة (مثل).
25- محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل الاجتماعي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2010م.
26- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، دار الكتاب الجديد، طرابلس ليبيا، ط1، 2003م.
27- أبو هلال العسكري (920– 1005م)، جمهرة الأمثال، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، ط2، 1988م.
28- أبو هلال العسكري، التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، تح: عزة حسن، دار طلاس، بيروت، ط1، د.ت.
29- يوسف بن أبي بكر السَّكَّاكي (1160-1229هـ) ، مفتاح العلوم ، ضبط وتعليق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م.

الهوامش:

[1]- ابن منظور، لسان العرب، لسان العرب، مادة «مثل».
[2]- عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه، محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 1، ص486.
[3]- محمد العمري، في بلاغة الخطاب الاقناعي، إفريقيا الشرق، 2002، ص83.
[4]- الراغب الأصبهاني، المفردات، تحقيق محمد سعيد الكيلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي: القاهرة، 1961، ص 462.
[5]- أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، جمهرة الأمثال، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988، ص 612.
[6]- يوسف بن أبي بكر السَّكَّاكي (1160-1229هـ)، مفتاح العلوم، ضبط وتعليق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م، ص 349.
[7]- ضياء الدين بن الأثير (1163-1239م)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، (1419هـ- 1998م)، ج1، ص 35.
[8]- عز الدين عبد الحميد بن أبي الحديد(1190-1258م)، الفلك الدائر على المثل السائر، تحقيق: أحمد الحوفي، و بدوي طبانة، دار الرفاعي، الرياض، ط 2، 1404هـ- 1984م، ص49.
[9]- ابن القيم الجوزيه (1292- 1350م)، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ط2، 1397هـ- 1977م، ج1، ص 239- 240.
[10]- جلال الدين السيوطي (1445-1505م)، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تح: فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1998م، ج1، ص374.
[11]- أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (860-940)، العقد الفريد، ج3، مرجع سابق، ص63.

[12]- ينظر: أماني داود، الأمثال العربية القديمة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط1، 2005، ص4.
[13]- ينظر: أبو هلال العسكري (920– 1005م)، جمهرة الأمثال، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، ط2، 1988م، المقدمة ص 2.
[14]- المصدر نفسه، المقدمة ص3.
[15]- فان ديك، علم النص، تر: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2001م، ص 56.
[16]- ينظر: محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل الاجتماعي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2010م، ص40.
[17]- أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، مرجع سابق، المقدمة ص 3.
[18] . إدريس مقبول، في تداوليات القصد، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية) المجلد 28 (5)، 2014، ص 1208- 1224.
[19]- أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، مرجع سابق، ص 3.
[20]- المصدر نفسه، ص 3.
[21]- أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة، تر: عبد القادر قينيني، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1997م.
[22]- المرجع نفسه، ص13.
[23]- ينظر: فليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ط1، تر: صابر حباشة، دار الحوار اللاذقية، سوريا، ط1، 2007م، ص59.
[24]- أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، مرجع سابق، رقم المثل 28، ص 31.
[25]- المصدر نفسه، رقم المثل 821، ص 239.
[26]- المصدر نفسه، رقم المثل 822، ص 240.
[27]- المصدر نفسه، رقم المثل 822، ص 241.
[28]- ينظر: خليفة بوجادي، في للسانيات التداولية، بيت الحكمة، بيروت، ط1، 2009م، ص 54.
[29]- عبد السلام عشير، عندما نتواصل تغير-مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2012 م، ص 49.
[30]- حسن المودن، دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي، الحجاج مفهومه ومجالاته، "دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة "إشراف حافظ إسماعيلي العلوي، عالم الكتب اربد، الأردن، 2010، ج 4، ص 172.
[31]- عبد الرحمن بن خلدون (1332- 1406هـ)، المقدمة، تح: سعيد عقيل، دار الجيل، القاهرة، ط1، 2005، ص 461.
[32]- أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، رقم المثل 257، ص 110.
[33]- المصدر نفسه، رقم المثل 258، ص 111.
[34]- المصدر نفسه، رقم الحديث 298، ص 120.
[35]- ينظر: أبو عمرو الجاحظ (159-255 هـ)، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط7، 1998م، ج3، ص 55.
[36]- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1998م، ص 103.
[37]- أميل يعقوب، موسوعة الأمثال العربية، دار الجيل الجديد، بيروت، ط1، 1995م، ج1، ص 41-42.
[38]- المرجع نفسه، ص43.
[39]- نظرية أفعال الكلام، مصدر سابق، ص121.
[40]- يوسف بن أبي بكر السَّكَّاكي (1160-1229هـ)، مفتاح العلوم، ضبط وتعليق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م، ص 255.
[41]- أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، مرجع سابق، رقم المثل 705، ص 220.
[42]- المصدر نفسه، رقم المثل 1961، ص 502.

[43]- أبو هلال العسكري، التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، تح: عزة حسن، دار طلاس بيروت، ط1، د.ت، ص 104.
[44]- سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث اربد، الأردن، 2011، ص 294.
[45]- أبو هلال العسكري، التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، مرجع سابق، ص 107.
[46]- المرجع نفسه، ص 108.
[47]- أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، مرجع سابق، رقم المثل 538، ص 189.
[48]- المرجع نفسه، رقم المثل 1316، ص 352.
[49]- المرجع نفسه، رقم المثل 49، ص 91.

مجلة الإحياء، المجلد 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 287-300
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المرأة الجسد في ثلاثية الأرض والرّيح للرّوائي الجزائري "عز الدين جلاوجي"

Woman's body in Azeddin Gelawji's novel «The triple of land and wind»

طالبة دكتوراه لطيفة صميدة [1] **أ.د/ صالح مفقودة**
Saleh MAFKOUDA Latifa SMIDA
جامعة محمد خيضر- بسكرة
مخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري
adab_arabi@yahoo.fr Latifa.smida@univ_biskra.dz

تاريخ الإرسال: 2023/04/29 تاريخ القبول: 2024/01/29

الملخص:
تُعدّ مدلولات جسد المرأة في الخطاب الرّوائيّ خطيرة وشائكة في المجتمع الجزائريّ، لتعالقها بكلّ ما هو محرّم ومقدّس دينيّا واجتماعيّا، ولقد فرضت المرأة حضورها جسدا يميّز انتماءها الجنسي والاجتماعيّ والّذي يفرز أبعادا ودلالات مختلفة تتعدّد بتعدّد شخصيّتها في النّصّ الرّوائيّ. وثلاثيّة الأرض والرّيح للرّوائيّ الجزائري عزّ الدّين جلاوجي رسمت الخطوط العريضة لهذا الجسد؛ حيث صوّرها في أوضاع مختلفة؛ جسدا وفكرا وروحا ورمزا...بما يتناسب ومرجعيّاته الإيديولوجيّة والثّقافيّة والتّاريخيّة.
وبناء على ما سبق، تهدف هذه الدّراسة إلى محاولة تقديم رؤية ثقافيّة لسردية جسد المرأة في ثلاثيّة الأرض والرّيح، الّتي غشت المدلولات الثّقافيّة معمارها - عبر الفضاء الزّمانيّ والمكانيّ وتعدّد الشّخصيّات النّسائيّة والعلاقات الّتي تتحكّم في عناصر البناء الفنّيّ وغيرها- معتمدة على طرح الفكرة وبناء المعنى، ومن بين أفكارها جسد المرأة ودلالته في النّصّ الرّوائيّ.
الكلمات المفتاحية: جسد المرأة؛ الخطاب الرّوائيّ؛ ثلاثية الأرض والرّيح؛ الشّخصيّات النّسائيّة.

Abstract:
A woman's body significances are dangerous taboos in the Algerian society, in particular, since they're religiously and socially linked to all forbidden and sacred. She imposed her presence with body characterizing her gender and social belonging, which resulted various dimensions and significances multiplied with the multiplicity of her character in the novelistic text. The Algerian novelist Azeddin Gelawji's novel "The triple of land and wind" designed the overall features of this body. He depicted it in various situations; body, intellectuality, spirit and symbol, according to his ideological, cultural and historical references.

On the basis of the aforementioned, this study aims to present a cultural vision to the narration of a woman's body in "The triple of land and wind" in which the cultural significances

[1]- المرسل المؤلف.

have occupied its structure through the spatial and temporal space, characters and feminine relationships multiplicity controlling the artistic structure elements depending on the idea statement and the meaning construction. Among these ideas, a woman's body significances in the novelistic text.

Key words: a woman's body; novelistic text; the Triple of Land and Wind, feminine characters.

مقدّمة:

تشكّل الرّواية ملاذا يجد فيه الرّوائيّ متنفسا يصوغ من خلاله رؤى وإيديولوجيّات بأدبيّة تعكس الواقع في المواضيع الّتي يختارها لمتنه الرّوائيّ، وقد تطرّق الرّوائيّون الجزائريّون لمواضيع مختلفة، ووظّفوا أشكالا متعدّدة من الشّخصيّات النّسائية في خطاباتهم السّرديّة، فقد كانت المرأة ومازالت موضوعا شائكا ومثيرا للجدل في السّاحة الأدبيّة، سواء كانت صاحبة النّصّ السّرديّ أو كموضوع داخله، بسبب اختلاف التّصوّرات والرؤى حول هذا المخلوق المتأجّج إحساسا وإرادة وعزيمة.

وتعدّ المرأة نواة الأعمال الرّوائية، والمحرّك الّذي يحفّز سيرورة الأحداث داخل المتن السّرديّ. وجسد المرأة من المواضيع الّتي شكّلت متخيّلا سرديّا يحمل بين اِنثناءاته أبعادا إيديولوجية وثقافية ونفسية وتاريخية، مضمرة داخل العمل الرّوائيّ، لأنه يندرج في إطار المحرّم والمكبوت، رغم أنّه محور تتمركز حوله الأحداث في محيطها الزّمكانيّ، ولعلّ جنس الرّواية يروم الخوض في غمار الحديث عن الجسد لما يكتنفه من تداخل مع جميع المعارف الدّينية والإنسانية والنّفسية.

وفي هذا المقام ليس الهدف تتبّع الصّفات المورفولوجيّة لجسد المرأة، ولا الخوض المطنب في المفاهيم النّظريّة للرّواية الجزائريّة، بقدر ما يكون الهدف هو الكشف عن المضمر والمسكوت عنه من خلال دلالة الجسد وحضوره، بوصفه دالة لغوية وزمكانية متعلّقة بأفعال وأقوال الشّخصيّات السّردية في ثلاثيّة الأرض والرّيح للرّوائيّ الجزائريّ عز الدّين جلاوجي.

تعدّ هذه الثّلاثيّة أضخم عمل روائيّ جزائريّ باللّغة العربيّة، تتناول تاريخ الجزائر ومختلف المقاومات الّتي خاضها الشّعب الجزائريّ ضدّ الاستعمار الفرنسيّ، إنّها منجز سرديّ يُضاهي المنجزات السّرديّة العالميّة، تتألّف من ثلاث روايات هي: حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، الحبّ ليلا في حضرة الأعور الدّجال، عناق الأفاعي.

ولبلوغ هدف هذه الدّراسة يتوجّب الإجابة عن التّساؤلات الّتي تفرضها قضية جسد المرأة في الرّوايات الثّلاثة، ومنها: ما طبيعة علاقة الرّواية بجسد المرأة؟ وإلى أيّ مدى أغرى الجسد الأنثوي المتلقّي؟ وما الدّلالات الّتي تلبّستها صورة المرأة/الجسد؟ ويكون جوابنا على هذه التساؤلات ابتداء من الجسد في الرّواية الجزائريّة الجديدة، إلى جسد المرأة وإغواء المتلقّي، ثمّ نشرع في الكشف عن دلالات جسد المرأة في ثلاثية الأرض والرّيح، لنختم البحث بالإشارة إلى نتائجه.

الجسد في الرّواية الجزائريّة الجديدة

بدأت الرّواية الجزائريّة الجديدة تخطو خطواتها الأولى نحو التّخلي عن النّسق الإيديولوجي الّذي وُسمت به روايات السّبعينيّات، حيث استثمرت في التّقنيّات المشهديّة الّتي تعتمد على حركات الجسد الأنثويّ وانفعالاته، وعلى الانفتاح على الآخر، وقد تناول عز الدّين جلاوجي شخصيّة المرأة في العديد من رواياته وخاصّة في ثلاثيّة الأرض والرّيح، فكانت: حوبه وشامخة وحوريّة ووريدة المرقومة وحدّة المخرومة وسلافة الرّوميّة وسوزان وعيشوش وسروله... وغيرهنّ ممّن شكّل من خلالهنّ مرآة لصّورة المرأة الّتي

خرجت من رحم المعاناة والقسوة والعنصريّة، تقول حوبه: "لم يعجبني اِهتمامك الكبير بالشّخصيّات النّسوية ولا وصفك الدّقيق لها،حتّى سلافة الرّوميّة شغفتك حبّا"[1]،إنّها العلاقة الوطيدة الّتي تجمع بين الرّوائيّ وأبطاله الّذين يجسّدهم وصفا ولغة ويحمّلهم دلالات مختلفة ويبوّؤهم مكانا عليّا في خطابه السّرديّ.

وقد وجد السّارد في هذا الجنس الأدبيّ المختبر الّذي يمكّنه من تجريب أفكاره بسهولة ويسر، فجعله فضاء رحبا يستطيع أن يُعبّر به عن الأوضاع السّياسية والاِجتماعية، فهي بالنّسبة لكتاب هذا الجنس الأدبيّ رواية "التّجريب والبحث عن أدوات جديدة تستوعب تجاربهم الجديدة"[2]، إنّها إذن رواية مؤسّسة على خلق قوانينها الخاصّة وأدواتها المستقلّة الّتي تُحاكي بها الواقع وتحكي من خلالها التّاريخ.

هذا التّجريب الّذي تبنّته الرّواية الجزائريّة فأصبح سمة من سماتها الرّئيسة، إنّه شكل "تجريبيّ يخلقه كلّ من المؤلّف والقارئ"[3]، وهذا الخلق من أدوات تجريبه الجسد الّذي اتّجهت الرّواية صوبه، فاتّخذ لنفسه مكانا مميّزا في متنها، مشكّلا بذلك علامة ودلالة فارقة فيه.

ولن نخوض في هذه الدّراسة في مفهوم الجسد الّذي لا يمكن حصره في جسد المرأة أو بما يتعلق بالعلاقات الحميمة مع الآخر ونحوها ف"حقيقة الجسد، لا تُفهم إلّا وفق عدّة منحنيات: تاريخية واجتماعية وثقافية مختلفة"[4]، فقد أظهرت بعض الدّراسات أنّ الجسد مفهوم شاسع يضمّ العديد من التّمثلات الّتي تظهر من خلال الكتابة.

كما ارتأت الأقلام الجديدة عدم محاكاة النّموذج الرّوائيّ السّابق، وركّزت على الأبعاد الجمالية والمعرفية في الكتابة الرّوائية، فجعلت النّصّ الرّوائي مختبرا للتجّريب والتّجديد والانفتاح على الأجناس الأدبيّة لأنّ "الرّواية إمبراطوريّة بطبعها تستعمر وتضمّ المناطق المجاورة (...) فلا شيء يمنعها من استخدام الوصف والسّرد القصصيّ والحوار الذّاتيّ (...) إنّها تستعير طرائق الكوميديا والقصيدة التّعليميّة والقصيدة الغنائيّة"[5]، وبذلك تكون قد بنت من خلال التّجريب معمارا لتخييل الجسد، الّذي لم يكن مجرّد مفتاح لباب الشّهرة بل كان حالة تجريبية جديدة لمشروع روائيّ جديد.

وبما أنّ الجسد هو الهيكل الّذي يحتوي الشّخصيّات الرّوائية فإنّه يمثّل محورا مهمّا في النّصّ السّرديّ، ففي الكتابة الرّوائية توجد علاقات متعددة بين الشّخوص داخل المتن الرّوائيّ يرسمها السّارد كيفما يشاء وأكثرها يقود إلى محور الجسد ومنها العلاقات الجسدية الإغرائية، فمنهم من يكتفي بالإشارة إلى تلك العلاقات، وهناك من يُسرف ويُدقّق في وصفها ويسهب في مشاهدها لدرجة الاِبتذال والسّوقية فيخرج بالنّصّ الرّوائيّ عن مساره الإبداعيّ ويدخله دائرة النّصّ الإيروتيكي.

ورغم وجود كتابات خرجت بالجسد الأنثوي عن مساره الفني إلّا أنّ الرّواية الجزائريّة الجديدة لا تزال تتعامل مع الجسد بتحفّظ لأسباب اِجتماعية يحتكم فيها المجتمع إلى الحكم الدّيني والأخلاقيّ، فإذا ما لامس قلم الكاتب جسد المرأة ليرسم أجزاءه أو ليصوّر علاقته مع الآخر لضرورة فنية إبداعية أحدث ضجّة وسط المجتمع، فهناك كتابات كثيرة في الرّواية الجزائريّة الجديدة رسّخت للمعنى الجمالي لجسد المرأة وسيّجته بدلالات قيمية دون إدخاله دائرة الابتذال أو خدش حيائه.

كما أنّ السّرد ينساب بِانسياب حركة الجسد، لتصبح الكتابة قراءة تطل من شرفات الجسد لتحيل إليه من جديد، فيفجّر هالة من الدّلالات الّتي تحيط بالنّصّ الرّوائيّ.

وعموما فإنّ الرّواية الجزائريّة الجديدة عرفت تطورا ملحوظا في تعاملها مع الجسد، فقد ظهرت أعمال نقدية وروائية تميّزت بالكثير من الجرأة في مقاربتها للجسد عامة وللجسد الأنثويّ خاصّة، حتّى أنّ

بعضها خاض فيما كان يعدّ محظورا ومسكوتا عنه أو راضخا لمقصلة رقابة المجتمع الأخلاقية،بغرض إغواء المتلقّي.

جسد المرأة وإغواء المتلقّي:

لقد بدأت الرّواية العربية خطواتها الأولى بالزّحف رويدا رويدا إلى ساحة الأدب حتّى اكتسحت المشهد الثّقافيّ فيه، كما فرض المتخيّل السّرديّ قوانينه لتشييد هويّة ثقافية عربية جديدة تتماشى والمتغيّرات التّاريخية والثّقافية والإيديولوجيّة، وكان جسد المرأة الّذي شغل النّاس وشغفهم حبّا، متمثلا في صورة المرأة القادرة على زحزحة الرّجل عن عرش سلطته وسطوته وغوايته وجعله يفقد صوابه، هي ذاتها الصّورة الّتي أثارت توجّسهم وريبتهم وسيطرت على عقولهم وحوّرت أفكارهم الّتي تناقلوها جيلا عن جيل، لكونها مستثمرة من مستثمرات الرّواية والّتي عبّر عنها كلّ روائيّ وفق إيديولوجيّته وثقافته وتاريخه، وبتوظيف فنّي متباين من روائيّ إلى آخر.

وقد اعتمدت الرّواية على الجسد الإنسانيّ باعتباره حاوي الشّخصيّات الّتي تدور في فلكها الأحداث، لبناء لغتها و"يماثل الإحساس بالجسد نفس الإحساس بالأحداث والأشخاص، بل إنّ النّصّ مخصّب في جرس كلماته وسيميائية حروفه من ذلك النّسيج الإيقاعيّ وأبعاده الدّلالية بحيث يفيض هذا الإحساس على النّصّ مدلولات تؤشّر لتلك الرّغبة الّتي تنسج خيوطه"[6]، وهذا ما تشكّلت عليه صورة جسد المرأة في الثّقافة الجزائريّة ،حيث كان الآخر يرى النّساء "بقرات إبليس، ويمكن أن يفعلن كلّ شيء والرّجل أمامهنّ ينقاد كالشّاة"[7]، فها هي (منارة) "جارية لعوب"[8]، وصلت إلى قصر (الدّاي حسين) كهديّة من أحد كبار التّجّار، تحتنك الداي وتحرّكه كيفما تشاء،" أجهشت فجأة وهي تخطو باتّجاه الجدار، لحق بها في حيرة، داهمه عبقها كأنّها بستان من أزهار، سأل بلطف: خيرا ما الّذي وقع؟ صمتت لحظات ثمّ ردّت باضطراب: صرت أخاف عليك، اندفع الدّاي حسين باتّجاهها حتّى كاد يلامسها، فاستدارت إليه وقد اغرورقت عيناها، فغدت زنبقة اضطربت في مآقيها قطرات النّدى"[9].

لقد اقترنت شيطنة المرأة ببداية الخلق بإخراج آدم من الجنّة بعد أن أزلّهما الشيطان بالأكل من الشّجرة الّتي نهاهما الله عنها، لقوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اُسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (35) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اِهْبِطُوا بَعْضُكُم لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُم فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (36)﴾ (البقرة: 35-36)، فالتّاريخ وأعراف الذّكور يشهدون أنّ الخطيئة الأولى في الخلق كانت بسبب الأنثى (حواء/آدم)،وأنّ كلّ خطايا الرّجل حسب معتقدهم أنثى.

وانطلاقا من التّاريخ والعرف الذّكوريّ وتقديمهما لجسد المرأة باعتباره رمزا للرّغبة والغواية سالت أقلام الكتّاب حبرا يعبّر عن الجسد عامة والجسد الأنثوي خاصة، فالرّواية جعلت منه صورة سرديّة تحفّز الرّاوي على الخلق والإبداع والتّلاعب بالتّشكيل اللّغويّ، وهذا ما نجده في ثلاثية الأرض والرّيح، فقد شكّل عز الدين جلاوجي هندسة خطابه الرّوائيّ بلغة شعريّة مكثّفة سيّجتها عناصر فنّية متمثّلة في الفضاء الزّمكانيّ والشّخصيّات عامّة والشّخصيّات النّسائية خاصة والّتي اهتمّ بوصفها الجسديّ الدّقيق.

إنّ وصف جمال الجسد قد يمنحنا بعضا من جمالية السّرد، ففي حضوره ينحت الرّاوي صورا متعدّدة تتعانق فيها الجُمل، وتتمايل فيها الدّلالات مع تمايله "فبين ضروب التّمجيد والإحتفاء من طرف، وضروب الإنتهاك والإهانة من طرف آخر، إندرجت سلسلة طويلة ومتداخلة من الصّور المتنوّعة التي جعلت الجسد الأنثويّ موضوعا خصبا وقع تمثيله سرديّا بكيفيّات متعدّدة"[10].فشامخة كحوبه يتمثّلهما الكاتب حوريّتان من

حوريّات الجنّة، فيتفنّن في رسم جسديهما إذ يقول عن شامخة "تمطّطت كحورية بحر، فنهد صدرها ناضجا كحقل برتقال، ثمّ استوت قائمة هيفاء"[11]، أمّا حوبه فـ: "عيناها الكحلاوان الواسعتان تتوسّد شواطئها النّوارس الحالمة وتقهقه على رملها النّاعم أمواج حوريّات البحر، وحين تبتسم حوبه تشرق شمس من درر لمّاعة حتّى لتخال نفسك قد عثرت على كنز من كنوز السّندباد، وأنفاس حوبه نسيم ربيعيّ يحمل إليك شذا الهضاب وعبق التّلال"[12]، فاستحضار الجسد كلّا وأجزاء يزيد من جمالية السّرد، وشعريّة اللّغة، وهذا الإستحضار يتفاوت من رواية إلى أخرى معتمدا على إيديولوجيّة الرّاوي ونظرته للمجتمع الذي تعدّ المرأة إحدى أهمّ ركائزه.

ومن هنا يمكن أن نستخلص أنّ السّرد سار في اِتّجاهين مختلفين في تعاطيه مع جسد المرأة، فالأوّل لا يُلقي له بالاً ولا يتأثّر باِنحناءاته ولا بإيقاعات موسيقاه، أمّا الثّاني فيمجّده لدرجة أنّ مسار الحكي يدور في فُلكه على حساب الرّواية.

ففي الجسد وبالجسد يعبّر السّارد ويبتكر ويتخيّل، فيشيّئه، يقول جلاوجي واصفا شامخة: "برعم جسدها الغضّ أمام عينيه وأزهر وعبق"[13]، ومن شرفة الجسد يطلّ على واقع الآخر الجسدي، وهو بذلك عنصر محفّز تُثار به الأحداث وتُشغف به الرّواية وتُشغل به الذاكرة ويتلذّذ به المتلقّي كلّ حسب منظوره، وتستملحه العين لما يملكه من إغراءات وإثارة ومفاتن "تتداخل مع فضاء النّصّ وفضاء المكان إلى درجة التّماهي، فالمرجعيّة الثّقافيّة لدلالة الجسد تحتوي تمفصلات المعنى المكتنزة فيه، تثريه بخصوبة المجاز، ومضاعفة الدّلالة، كما أنّ السّياق سيحوّله إلى نسيج النّصّ ورؤيته الكلّيّة"[14]، إنّه تواطؤ المكوّنات السّردية مع الجسد ليخلقا معا عالما تخييليّا تكون المرأة بطلته وجسدها بكلّ أجزائه أداته.

فالجسد يمثّل "فضاءً عنكبوتيّا، تمتدّ خيوطه إلى جميع العوالم السّرديّة الأخرى، فجغرافية الجسد هي جغرافية النّصّ، واِستبطان الجسد الأنثويّ هو اِستبطان للفضاء النّصيّ، وتمثّل لخصائصه"[15]، وبالتّالي فالعمل الرّوائيّ يعتبر الجسد محورا رئيسيّا في عمليّة بناء النّصّ الرّوائيّ، لأنّه يعبّر عن كلّ ما يطرأ من تحوّلات على شخوص العمل السّرديّ، ويتتبّع بذلك مراحل تطوّرها ونموّها. فشخصيّة عيّوبه نمت وتحوّلت بمجرد دخوله المدينة و"مفاجأته الكبرى دار الفساد الّتي قصدها عجلا وتعرّف على حدّة المخرومة، ليتفرّج بعدها على عشرات الأجساد العارية تعرض عليه بيع المتعة"[16].

ومن خلال ما سبق نجد أن الجسد ما زال يشكّل استثناء بالنسبة للمتلقيّ في الرّواية الجديدة إذ تباينت حوله رؤية المتلقيّ فوقف في صفّين متباينين؛ أحدهما شكلّ له الجسد صدمة وهو المتلقيّ المحافظ الذي لم يستوعب احتكام العمل الروائي الإبداعيّ للبعد التخييلي الفنّي؛ إذ تسعى الرّواية إلى جعل المتخيّل الفنّي محاكيا ومشابها للواقع، وهذه المحاكاة تشمل الجسد، فيحكم على الرّواية معتمدا على المنظور الأخلاقي لا على أدوات النّقد الفنّي ليبقى متحصنا بنظرته المحافظة له والمرتبطة بوعيه ولاوعيه الفرديّ والجمعيّ.

أمّا الثّاني فهو المتلقي الشّبقي المتلذّذ بالجسد، الرّاغب فيه وهو الواقع في فخّ الجسد، إذ يعتقد أن دلالة الجسد في الرّواية هي دلالات جنسيّة تُحرّك غرائزه وتُرضي رغباته الذّكورية، فيصبح النّصّ الرّوائيّ بالنّسبة له دار فساد، "ليس أحبّ إليه في الدّنيا من النّساء، ونقطة ضعفه النّساء، ولا يحب جمع المال والثّروة إلّا من أجل النّساء"[17]، فينحصر الجسد في مرجعيّة المتلقّي ضاربا دلالاته ورمزيّته عرض الحائط.

دلالة جسد المرأة في ثلاثيّة الأرض والرّيح:

يتميّز النّصّ الرّوائيّ بأنّه: "مشحون بطاقة توتر عالية، فيه خرق وتجاوز وانزياح لكثير من الرّموز المستمدّة من الجسد، هذا الجسد الذي ينفث بركانه، وصواعقه مزلزلة على الورق، تسفر بعد الهدوء، جملا سرديّة تحمل من العلامات والدّلالات والرّموز ما يحتوي عالم المرأة الشّاسع المجهول"[18].

فالنّصّ لا يتأتّى إلّا لروائيّ يعرف كيف يحتفي بالمعنى الجمالي والدّلالي لجسد المرأة دون خدشه بابتذال أو استخدام إيروتيكيّ أجوف، والمتلقّي الجيد هو الّذي يقوم بتعرية المسكوت عنه ويغوص في هذه الدّلالات ويبني من خلاله صرحه المفاهيميّ حتّى يصبح النّصّ الرّوائيّ نصّا مختلفا ومتجدّدا، بعكس المتلقّي الّذي يبحث عن متعة غرائزية يمكنه تخيّلها بمفرده لكنّه يفضّل أن يكتبها له الآخر، ليحقّق متعته من النّصّ وفي النّصّ.

ففي حضرة الجسد ينحت السّارد تفاصيل روايته، حيث تتزاوج الجمل داخل جغرافيته، وتتّخذ الكلمات بعدا دلاليّا يتحوّل فيه إدراك المتلقّي ورؤيته إلى بعد مختلف، فيصبح بذلك السّرد معادلا لغويّا للجسد، يحقّق بفضله السّارد غايته ويكتشف المتلّقي دلالاته "فالجسد كان وما زال مادة للنّشاط الثّقافيّ، في بعده الخيالي، وفي بعده اللّغوي"[19]، أي أنّ الجسد تحوّل من منتج طبيعيّ إلى منتج فنّيّ له تجلّياته الظاهرة حينا والمضمرة حينا آخر.

فالجسد هو تكاثف علامات في سماء التّأويل، يمنح المتلقّي القدرة على أن "يلج بوّابة الجسد الأنثويّ من خلال لغته الخاصّة، وانفعالاته المتفرّدة، وصوته المتميّز دون وساطات"[20]، لأنّ الجسد يتخلّق من كلّ الأجزاء المكوّنة له، فإذا استعصى وتمنّع الكلّ على السّارد وتمرّد عليه وجد مواساته في الأجزاء "فقد لا يدلّ الكلّ إلّا من خلال أجزائه، أو قد تختلف دلالة الكلّ عن دلالة الأجزاء المكوّنة له، تلك حالة الجسد، وتلك حالة دلالته وأشكاله ومعانيه"[21]، فجسد المرأة يقوم بضخّ دلالات قابلة للتأويل، ذلك أنّه: "يدلّ على بنية الشّخصيّة الإنسانيّة من خلال ما تقوم به من أفعال، أو من خلال ما تُظهره أو تُضمره من رغبات"[22].

إنّ ثلاثيّة الأرض والرّيح لا تروم نموذجا منفردا للمرأة، ولكنّها تعرض علينا مجموعة من النّساء اللّواتي يعشن في مجتمع ذكوريّ يمتاز فيه الرّجل بالقوّة والعقل وتتصف المرأة بالضّعف والدّونية، فالمرأة كائن ضعيف "لا يستطيع قلبها العصفوري أن يصمد أمام توحش الصيادين، أن يتحدّى جبروت النّسور والصّقور"[23].

وتتجسّد صورة النّسوة في: جسد الفتنة، وهو الّذي يرغب به أصحاب الحياة الدّنيا الباحثين عن اللّذة والمتعة من خلاله، والجسد المغتصب؛ المطارد من قبل صيّادي المتعة واللّذة، والجسد المقدّس، وهو المجسّد في صفات الأمّ والزّوجة والبنت، وهذه الأنماط تتجسّد من خلال رؤية عدّة شخصيّات ذكوريّة، كـ (العربي الموستاش) و(السّيرابح) و(أمقران) و(عيّوبه) و(يوسف الرّوج) و(القايد عباس) و(السي الطالب) و(مسرور) و(القرطبي)... وغيرهم ممّن يحملون طابع الفحولة وقيم الثقافة الذّكوريّة، والّذين يبحثون عن اللّذة في صورتها الجسديّة المحدودة الرّؤية في نظرتهم للشّخصيّات النّسوية متمثّلة في جسد المرأة الّذي لا يصلح عندهم إلّا للأكل، فـ "المرأة فاكهة الله، المرأة أجمل فاكهة خلقها الله للرّجل"[24].

الجسد الفتنة:

يتمظهر هذا النّمط من خلال عدّة شخصيّات أنثوية وضعها مبدعها في خانة الإغواء السّاحر والبغاء الممتهن، ليكتمل بها وجود الآخر، إذ "يضفي مفهوم السّحر الأنثويّ طابعا جذّابا على الأنوثة بوصفها مصدرا للخصوصية الأنثويّة، بما فيها الخلود الأنثويّ المشعّ للمرأة، لكنّه يحجزها خلف مفاهيم الإغراء

والرّغبة والجاذبيّة ومن المحتمل أن ينتقص كلّ ذلك جانبا من البعد الإنسانيّ لها(...)فكلّ شيء لا يتحدّد بذاته إنّما بالمعنى الخاصّ به، ولمّا كانت الثّقافة الذّكورية هي المانح الأوّل للمعاني حتّى الآن، فمن المرجّح أن تخرّب الخصائص الكامنة في الأنوثة، فتجعل من سحرها الكامن هبة للمتعة الذّكورية، أو الأمومة الوظيفية"[25].

فعندما تطلّ (وريدة المرقومة) من باب دار الفساد "وقد تهدّل شعرها الأسود حتّى كاد يغطّيها، وبدت رقبتها البيضاء الممتدّة كدرب التّبانة، وبدا صدرها النّاهد هديّة نازلة من السّماوات العليّ"[26]، لتساوم على جسدها حتّى مع (عيّوبة) الّذي "قصدها عجلا، وتعرّف على حدّة المخرومة، ليتفرّج بعدها على عشرات الأجساد العارية تعرض عليه بيع المتعة، فيختار من يشاء ليلبّي رغبته سريعا، هو لم يعرف اللّذة في حياته،ولم يمارسها إلّا في الأحلام أو مع أتان عمّه بلخير رحمه الله، لكنّه حتما سيعود، من يجرّب هذه اللّذة لن يصبر عليها"[27]،فهذا السّحر الأنثويّ الفتّان سيدفع بكلّ وافد جديد إلى المدينة بأن يسأل عن دار الفساد، كما كان حال (عيوبه) الّذي "قفزت إلى ذهنه دار الفساد التي سمع عنها كثيرا ولم يرها، وسأل نفسه، هل هي موجودة فعلا، وأين هي في المدينة؟ وهل حقيقة تضم نساء فاتنات يحسنّ ممارسة الجنس؟"[28]، فجسد الأنثى فتنة، يُثير الرّغبة وهذه الإثارة تؤدي إلى توريط الآخر في التأويل.

فما أطّر أفعال (عيوبه)هو قلّة تجربته الجنسية الّتي انحصرت في مخياله أو مع أتان عمّه، فهو لم يختبر الجسد الأنثويّ، وخوائه الرّوحيّ هو الّذي دفع به نحو التّعهّر والبحث عن دار الفساد، فعندما وجد نفسه أمامها بدأ يبحث عن الجنس والمتعة والفضاءات الجديدة الّتي لم يختبرها في الرّيف، ويجعل جسده المعاب دليلا على الفحولة المنقوصة أمام جسد المرأة الفاتن.

إنّ الدّلالات الجسديّة للمحرّم المرتبط بمبدإ الرّغبة وتحقيق اللّذة، يحيل إلى وجود رابط بين عهر الجسد وعهر الاستعمار الغاشم، فلا فرق بينهما إلّا في الغايات؛ فغاية الأوّل تحقيق اللّذة الجسديّة/ الجنسيّة، وغاية الثّاني اللّذة الاستعمارية/القمعيّة.

إنّ الانغماس في التّلاحم الجسديّ والانغماس في المتعة الّذي تمارسه شخصيّات الرّواية هو محرّك سردية النّصّ والعامل والمسؤول عن تحديد ملامح الأمكنة ورسم حدودها بما يتناسب وشبقية هذه الأجساد الّتي تتماهى فيما بينها.

وهذا الانغماس نجده في حضور جسد المرأة الذي يمثل اللّذة والشّهوة مقابل جسد الرّجل الذي يمثل السّلطة والصلابة والتّحكم، وكلّ من الجسدين يشكّل موضوعا في ذاته، غير أنّ جسد المرأة هو المسرح الّذي تعرض من خلاله السّلطة الذّكورية سطوتها، وهذا يعود إلى طبيعة العلاقات الاجتماعية والثقافية، فها هي (سلافة) المرأة الّتي "ضاع منها الشّباب والجمال، وغزاها الهمّ والفقر، وعرشت حولها الإشاعات الّتي عرف القايد عبّاس كيف ينسجها ويبثّها"[29]،يراودها ابن زوجها عن نفسها فتتمنّع، وهو الّذي "كان يشتهيها للفراش وكانت حكايات عبقريّتها في ممارسة الجنس تصله من كلّ حدب وصوب، يضيف إليها خيال النّاقلين الكثير من التّوابل فتصير لها نكهة مغرية تسيل اللّعاب"[30].

فعندما رفضت الخضوع والاستسلام لمن راودوها عن نفسها تعرّضت للعقاب المعنوي والجسديّ، إنّ العنف المسلّط على المرأة وجسدها يشكّل ممارسات تخضع لها المرأة كطقوس يعاقبها الذّكر بها من جهة ويثبت فحولته من جهة أخرى. ولأنّ الرّجل يتمتع بالقوّة الاجتماعية والثّقافية وهو المسكوت عنه سلطويا فستكون المرأة وحدها هي مفتاح الخطيئة "ألم تكن سلافة في بداية حياتها عاهرة تعمل في ماخور المدينة؟

وما الّذي يمنعها أن تعود إليه؟ لا شكّ أنّ لها معارفها، بل ربّما لجأت إلى بعض أصدقائها القدامى من الّذين كانت تمنحهم اللّذة"[31]، وهذا ما شجّع الرّجل المتغطرس على إحاكة الدّسائس وإشاعة الأقاويل عن المرأة.

وعندما يؤكسد الزّمان الجسد الجميل تصبح صاحبته إمّا منبوذة أو مطيّة لكلّ راغب فيه، تحدّثنا (حدّة المخرومة) عن نفسها فتقول: "حين كنت فتيّة كان الرّجال يتدافعون عليّ ويتناطحون حولي كالمجانين، فتنتني ألقت بي في أتون البلايا، رحم الله عشيقي عزّوز حين اشتدّت غيرته كسر أسناني وخرم بخنجره أنفي ثمّ غرز خنجره في قلبه أمام الملأ، لم يكن يريدني إلّا لنفسه"[32]، فالعلاقة المؤسسة على الرّغبة بين الذّكر والأنثى لا تخرج عن إطار الجسد/الرّغبة أو الجسد/الشّهوة أو الجسد/الفتنة، ولكن تتحكّم فيها ضدّيّات مختلف ألوانها فيها شفاء لهذا النّمط، من أهمّها: (الذّكورة/الأنوثة) (البائع/المشتري) (الفاعل/المفعول به) (الحضور/الغياب) (النّقص/الاكتمال)... وغيرها.

تنشأ هذه الرّغبة من افتتان الرّجل بجسد المرأة، فعندما يتحوّل الجمال "إلى مشهد بصريّ يغدو شرطا أساسيّا من شروط الغواية وتلقّي الجمال"[33]،وهذا المعطى راسخ في ذاكرة الرّجل الّذي يرسم المرأة جسدا فاتنا شهوانيّا يشبع الغرائز ويحمل اللّذة، فتنتج علاقة بين الجسدين أساسها الإشباع والمتعة، وهذا ما يتّضح فيما دار بين (العربي الموستاش) و(سوزان) زوجة (فرانكو)حينما "أمسكت بيده وراحت تحثّه على السّير معها، حين دخلا الغرفة الأولى ظلّ مندهشا فاغرا فمه (...) طلبت منه أن يجلس على كرسيّ وثير إلى طاولة كبيرة، وراحت تضع أمامه صحونا ملئت طعاما وفواكه وجبنا مختلفا أنواعه، تساءل العربي الموستاش: وهل ستضع خمرا؟ وإن فعلت هل سيشرب؟ نعم سيفعل في حرم هذا الجمال الفتّان، وهل بقي له سكر آخر غيره، اندفعت موسيقى خافتة تدغدغ الرّوح، وجلست قبالته وطلبت منه الأكل، فبدأ يأكلان، لم يكن العربي الموستاش يأكل من الصّحون وهو يبادلها الابتسام والحديث أحيانا، بل كان يأكل من فاكهة وجنتيها وثغرها وجيدها وصدرها التّفّاحيّ (...) وقد ملأت الغرفة ضحكا، كلّ شيء فيها قد تغيّر وقد أخذت زينتها ولبست فستانا أبيضا شفّافا، ووجد نفسه معها على سرير واحد هذه العشيّة وكلّ الصّباحات والعشيّات اللّاحقة"[34]،نجد أنّ أغلب المقاطع ذات الإيحاءات الجنسية في ثلاثيّة الأرض والرّيح مبنية على شكل فعل واقع بين الجنسين(الذكر والأنثى)دون إغراق في ذكر التّفاصيل الّتي تؤكد على عدم تجاوز المحرّم، حيث يتحوّل فيه الفعل الجنسيّ إلى فعل انتقاميّ يمارس ضد الاستعمار الفرنسيّ.

إنّ الممارسة الجنسيّة تتحوّل في حضور الشّخصيّات إلى معركة غايتها إثبات الوجود وترسيخ الهويّة وتحقيق الكينونة وسحق الآخر وتدميره والانتقام منه، فقد "كان أمقران يشجّعه على ذلك قائلا: دونك انكحها انتقاما لشعب كامل نكحه قومها"[35].

وبهذا لا تصبح العلاقة الجنسية/ الجسدية مجرّد إشباع غريزي/شهوانيّ، فهي تتعدّاها إلى انعكاس لواقع استعماريّ مرير، وتتكرّر هذه العلاقات مع أكثر من شخصيّة نسائية، ففعل الإشباع والانتقام يحرك مجريات السّرد، ويحدّد أفعال الشّخصيّات.

الجسد المغتصب:

يمثّل الجسد المغتصب في الثّلاثيّة واقع المرأة الجزائرية إبان الاحتلال الفرنسيّ الغاشم، وفعل الاغتصاب هو "فعل عدوانيّ ذكوريّ يختزل المرأة إلى مجرّد عضو جنسيّ يعبّر به الرّجل على فحولته (...) وهذا يثبت أن الرّجل لم يستطع في واقع اجتماعي قاهر إدراك أنّ المرأة كيان مستقلّ عنه، نظر إليها من خلال ذاته وغريزته واختزلها إلى جنس، مصدر اللّذة"[36]،ومن هذا المنظور ففحولة الرّجل لا تكتمل إلّا باغتصاب جسد المرأة، وهذا ما نلمحه في المشهد السّرديّ الدّراميّ المتمثّل في اختطاف (سلافة الرّوميّة)

والزّجّ بها في زاوية الشّيخ عمّار-العميل الفرنسيّ ومدّعي التّديّن-، فحين "دخل الشّيخ عمّار على سلافة الرّوميّة، وكانت كئيبة، تركن إلى زاوية الغرفة، سكت في حضرتها طويلا، وقال وقد زوى عينيه:

- ليس في الوجود من يفرّ منّي.
- وحبا على ركبتيه أمامها، مدّ يده إليها،
- بصقت بقوّة في وجهه صارخة:
- ابتعد أيّها الفاجر، تتستّر بالدّين لتخدع النّاس.
- ضحك الشّيخ عمّار وهو يقف، عدّل عمامته، وقال: وأنّى لك معرفة الدّين أيّتها الفاجرة؟ تغشّاك الجميع وتتمنّعين عليّ وأنا الفحل"[37].

فقد استباح الرّجل ممثّلا في الشيخ عمار؛ شيخ الزاوية جسد (سلافة الرّوميّة)، حين قال: "لن أطلبها للزّواج طبعا، ولكن سأقنعه بأن يرسلها خادمة في الزّاوية، وهل هناك أسعد للمرء من أن يكون خادما لله تعالى وقرآنه الكريم؟ وهناك حين تكون تحت تصرّفي سأقضي منها أوطاري، لا مانع عندي من أن أضاجعها أيضا، هي مجرّد عاهرة، وفي أحسن الأحوال سأسمح لها بالرّحيل، فلتعد إلى سطيف مازالت دار الفساد قائمة ويمكنها أن تعمل فيها كعاهرة كما كانت"[38]،ف قد كانت النّساء في الحقبة الاستعماريّة عرضة للاستغلال والاضطهاد، وقد تكون الدّعارة -في بعض مدن الجزائر آنذاك- إحدى الأبواب الّتي ولجنها إمّا بإرادتهنّ للمساهمة في تحرير الوطن، وإمّا تعرّضن لها جرّاء الظّروف الاقتصادية الصّعبة وضغوط الاستعمار الفرنسيّ الّذي دسّ عملاءه كمشايخ في الزّوايا لتشويه صورة الإسلام عن طريق اضطهاد المرأة واغتصابها.

إنّ العنف الجسدي/الاغتصاب الّذي يمارسه الرّجل على المرأة وممارسة التّسلّط والعدوانية على جسدها، تشكّل طقوسا عقابية يثبت من خلالها الرّجل فحولته حتّى ولو كان الفعل محرما أو مع المحارم، فـ(القايد عباس) -ابن زوجها- "طلبها للفراش حتّى في مرض أبيه فتمنّعت، وتحوّل لها شيطانا مريدا بعد موته"[39]، فالرّجل يرى أنّ فحولته ناقصة ولن تكتمل إلّا بإشباع غريزته الذّكورية من جسد المرأة/سلافة الرّوميّة الّتي يريد قضاء وطره منها وهو يراها أدنى قيمة منه، فهي ليست سوى "امرأة في مجتمع تنظّم شؤونه، وتحدّد أولويّاته، طبقا لرؤية الرّجل، ومصالحه، وخبراته (...) فالرّجل يمتاز بالقوّة والمرأة بالضّعف (...) وذلك المنظور يقرن المرأة في كلّ مجال بالدّونية"[40].

إنّ الاعتداء والتّعذيب الجسديّ المتّصل بالسّلطة الذّكورية-الّتي تحمل في يد سوط الجلّاد، وتحمل في يد أخرى رمز القمع الاستعماري والانتهاك-يعدّ أهمّ ما يميّز العلاقات بين الأفراد والسّلطة القويّة، ورغم أنّ الرّواية تمثّل جوانب من تاريخ الجزائر إلّا أنّها تعرض لصورة المجتمع آنذاك والعلاقات المرضيّة الّتي كانت تتحكم في بعض الأفراد.

الجسد المقدّس:

إنّ الجسد الثّالث الّذي يدور النّصّ في فلكه هو الجسد المقدّس، المحيل على قيم النّبل والجمال، بوضع حدود يعدّ تجاوزها من المحرّمات، "والمقدّس لا يتميّز عن غيره ولا يكتسب دلالات التّقديس والاحترام والتّبجيل إلّا باتّساع حجم الطّاقات الممنوحة له"[41].

ويعبّر الجسد عن كينونته وشرعيّته عندما يرفض كلّ أنواع العري الكاشف لمفاتن المرأة كنوع من أنواع التلوث الكونيّ "إنّ النّضال الحقيقيّ يبدأ بتحرير الجسد من أشكال العبوديّة الّتي تكبّله أو تغطّيه أو ترفض حقّه الأوّليّ في ممارسة شرعيّته وكينونته"[42].

فالمعتقدات والإيديولوجيّات المختلفة والمتناقضة في تناولها لجسد المرأة هي من تحدّد دلالاته ومفاهيمه "إنّ هذه التّصوّرات هي من تعيد تركيب الجسد وفق الرؤية المحدّدة مسبقا وتفصل بين التّفسير العلمي (التشريحي/الوظائفي) ووصفه وتصويره وإعادة إنتاجه من قبل المبدع"[43]، فلغة الكتابة الرّوائية عن الجسد المقدّس ترتقي بقيمة المرأة وجسدها، وتعيد له اعتباره بعيدا عن الغريزة والشهوانية والإثارة الجنسية، فيشير بذلك إلى قيم ذات دلالات؛ الوطن/الذاكرة/التّاريخ/الهويّة.

وتقدّم الثّلاثيّة الجسد المقدّس ضمن مستويين:

أوّلا: جسد الزّوجة

تتجلّى قدسية الجسد في الاستخدام اللغوي؛ حيث تغيب المفردات الدّالة على الشّهوانيّة والغريزة وأوصاف المناطق المحرّمة، وتحلّ محلّها اللغة الشّعريّة البعيدة عن اللّذة، فجسد المرأة في المتخيّل السّرديّ يشير في مدلولاته إلى قائمة من المؤثّرات، فهو بذلك "ليس كتلة وحجما، إنّما هو شبكة مؤثّرات ومؤشّرات"[44].

فعندما يصف (السي رابح) زوجته الأولى (حليمة) لا يخوض في تفاصيل الجسد، فهو جسد محبوبته المقدّس، المحصّن عمّا يخدشه أو يعرّيه "ملامح حليمة المتسوّلة ذات اللّون الأشقر والعينين الخضراوين، متسوّلة وأمّها عمياء ولكنّها فاتنة"[45].

أي أنّ ما يدفع بالجسد إلى التّرفّع والابتعاد عن السّوقية في الرّواية هو لغة الكتابة، الّتي تتغيّر معها الرؤية للمرأة من رؤية غريزية إقصائية إلى رؤية إيجابية، يتماهى فيها الجسد مع التّاريخ وهذا ما يميّز هذا المقطع السّرديّ الّذي يصف الزّوجة الثّانية لـ(السّي رابح)، فـ "هذه المرأة الّتي تجلس كالأميرة تدير شؤون الحمّام وينادي النّاس لالا تركيّة، تأمّلت ملامحها كانت نحيفة، شقراء، معتدلة الطّول، في عينيها جمال أخّاذ، هل هي تركية الأصل حقيقة، وفي الجزائر بقايا أتراك من يطلق عليهم الكراغلة، وهم جزائريّون من أمّهات تركيّات (...) أم مجرّد اسم اختاره لها أهلها هكذا اعتباطا؟"[46]،فالمرأة متّصلة بالتّاريخ، بل هي التّاريخ بأحداثه وذاكرته تقول حوبه الحبيبة: "أنا أعمق من ذلك بكثير، أنا التّاريخ ممتدّ الجذور في الماضي، الماضي السّحيق"[47].

لقد رسم هذا النّصّ السّرديّ تاريخ الجزائر إبان الاحتلال الفرنسيّ، تاريخ ترويه امرأة (حوبه) وتشارك في حبك خيوطه مجموعة من النّسوة اللّواتي تختلف أعمارهنّ وجنسيّاتهنّ وانتماءاتهنّ ومستوياتهنّ لكن يجمعهنّ رابط وثيق هو حبّ هذه الأرض الّتي يستمتن في الدّفاع عنها روحا وجسدا.

ثانيا: جسد الأم

يحتفظ جسد الأمّ في الرّواية العربيّة بقداسته الّتي تحمل معالم الطّهر، "فهي رمز للحنان والنّقاء والالتزام والاستقامة"[48]، فالأمّ هي تجسيد عينيّ للعطاء والكبرياء والإنسانية، وهي حالة غائرة في كينونة الذّات الإنسانية.

وقد احتفى النّصّ بالأمّ وقدّمها معادلا موضوعيّا للوطن والهويّة على مستوى البناء الفنّيّ والفضاء الزّمكانيّ، على اعتبار أنّ جسدها جسد مقدّس، فـ "جسد الأمّ مبجّل واهب للحياة، والحاضن للرّجل، يقوم عليه ويرعاه ويمنحه الحنان والحياة"[49]، ففي رحمها تحتضن الرّجل جنينا ومن خلالها تُوهب له الحياة، ومن ثديها طعامه وشرابه لبنا صائغا، وفي حضنها أمانه ودفئه، وفي رواية حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر مثّلت (فاطمة الزّهرة) أمّ (العربي الموستاش) دور الأمّ الحنون الّتي رغم شقاوة أبنائها إلّا أنّها صدر يحتضنهم بكلّ ودّ وحنان، إذ تقول لابنها: "أتعبتني أيّها الشّقيّ، هل تريد أن تصير ذئبا؟ ثمّ تدسّه في

صدرها الطّافح بالحنان"[50]، إنّ جسد الأمّ يمثّل دالة زمكانية تشمل دلالتها الوطن/الاحتواء/الانتماء/الأمان، وتتماهى مع الأمكنة لتتبادل معها الأدوار، فلا يمكن عزل الجسد عن العالم الخارجي لأنّه "الأكثر استعدادا على التّفاعل مع المؤثّرات الخارجية"[51].

كما قدّم الخطاب السّرديّ المرأة/الأمّ في صورة جسد ضعيف أوهنته المآسي والأسقام إلّا أنّه بقي ثابتا، قويّا، صابرا، طافحا بالحنان، حازما في كثير من الأحيان، فيوسف الرّوج يتذكّر شريطا طويلا مع أمّه "أمّه الّتي ظلّت على مدى العقود تدثّره بالحبّ والعطف والحنان، وظلّت تمنحه من نفسها قوّة وإباء وكبرياء، رغم ما كان يحيط بها من مآسي القايد عباس، ورغم المآسي الّتي كان يرى خناجرها تذبح شبابها وتذبح فتنتها"[52]، فالأمّ جسدا وروحا تعدّ رمزا للطهارة والقيم، حتى وإن كانت ذات ماض قذر، فهي لا شيء يزحزحها عن مكانها، وهذا ما حدث مع(سلافة الرّومية)"هذه الفاتنة الّتي أسالت لعاب الرّجال جميعا"[53]، فرغم ماضيها في دار الفساد إلّا أنّ ابنها (يوسف الرّوج) ايقدّس هذا الجسد الّذي يراه الآخر فتنة وفسادا لدرجة أنّه "يمكنه أن يتجرّع كلّ شيء إلّا إهانة أمّه"[54]، فالمرأة الأمّ تتجلّى فيها صورة الوطن في أسمى معانيه، وجسدها هو هذه الأرض الطّاهرة الّتي تأبى التّدنيس والاغتصاب.

خاتمة:

وفي الختام يبقى موضوع جسد المرأة في الرّواية الجزائريّة موضوعا يُقال فيه الكثير والكثير لكونه موضوعا شائكا ومثيرا للجدل، وقد تمكّن الرّوائي عز الدّين جلاوجي من إعادة الاعتبار لهذا الكائن الحسّاس الطافح حنانا وكبرياء، وهذا ما لمسناه في ثلاثية الأرض والرّيح، ونتائج ذلك كلّه تتمحور فيما يلي:

- الحضور البارز للشّخصيّات النّسائية في عالم النّصّ السّرديّ الجزائريّ.
- الجسد هو الهيكل الّذي يحتوي الشّخصيّات الرّوائيّة، ويُعدّ محورا هامّا في النّصّ السّرديّ، إذ يشكّل متخيّلا سرديّا محمّلا بالأبعاد الإيديولوجيّة والثّقافيّة.
- ابتعاد الأقلام الجديدة عن محاكاة النّماذج الرّوائية السّابقة، وتركيزها على الأبعاد الجمالية والمعرفيّة في الكتابة الرّوائيّة، وبذلك ارتفع مستوى الإبداع الرّوائي كمّا وكيفا لدى الرّوائيين الجزائريين.
- تحفّظ الرّواية الجزائريّة في تعاملها مع جسد المرأة لمرجعيّات دينية واجتماعيّة وأخلاقيّة وقيميّة.
- استثمار الرّواية الجزائريّة جسد المرأة-كلّا وأجزاء-وعرض واقعها في مجتمع ذكوريّ سلطويّ عبر المتخيّل السّرديّ.
- تباين رؤى المتلقّي حول جسد المرأة في الرّواية ما بين متلقّ محافظ ومتلقّ متلذّذ بالجسد.
- إغواء الرّواية الجزائريّة الجديدة المتلقّي، بإعادة تركيب الجسد وتسريده وفق رؤى مختلفة، انشطرت بين ثنائية (العهر/الطّهر) في الجسد الفتنة والجسد المقدّس، وبين مسألة اغتصاب الجسد وانتهاك حرمته متمثّلا في كونه هويّة وكيانا ووطنا.
- خوض الرّواية الجديدة مضمار التّجريب المتعلق بثنائية الجسد/الرّوح باستعارة الحقول الدّلالية والمشاهد والزّمان والمكان.
- جسد المرأة هو تكاثف علامات في سماء التّأويل، فهو الأرض الطّاهرة الّتي تأبى الاغتصاب، وهو التّاريخ الّذي يأبى التّدنيس.

ويبقى جسد المرأة كلّا وأجزاء بناء معماريّا للنّصّ الرّوائيّ بلغته الشّعرية والإيحائية ودلالاته الرّمزية وجمالياته الفنّية ومشاهده السّردية.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم،برواية ورش عن نافع.

الكتب:

- إبراهيم الحجري، المتخيّل الرّوائي العربي-الجسد-الهويّة-الآخر-مقاربة سرديّ أنثروبولوجيّة، محاكاة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، سوريا، 2016.
- إبراهيم عبد الله، السّرد النّسوي-الثّقافة الأبويّة-الهويّة الأنثويّة والجسد، المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، 2011.
- إبراهيم عبد الله، موسوعة السرد العربي، المؤسسة العربية للدّراسات والنشر، بيروت/لبنان، 2008.
- الأخضر بن السّايح، سرد الجسد وغواية اللّغة-قراءة في حركيّة السّرد الأنثويّ وتجربة المعنى، عالم الكتب الحديث، إربد/الأردن، 2011.
- الأخضر بن السائح، سرد المرأة وفعل الكتابة-دراسة نقدية في السّرد وآليات البناء، دار التّنوير، الجزائر، 2010.
- بيير شارتيه، مدخل إلى نظريّة الرّواية، ترجمة: عبد الكريم الشّرقاوي، دار توبقال للنّشر، المغرب،2001.
- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، دار المنتهى للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الجزائر، 2010.
- جلاوجي عزّ الدّين، عناق الأفاعي،دار المنتهى للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الجزائر، 2021.
- سعيد بنكراد، السّيميائيّات-مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات الزّمن،مطبعة النّجاح الجديدة، الدّار البيضاء/ المغرب، 2003.
- الشّريف حبيلة، الرّواية والعنف-دراسة سوسيونصّيّة في الرّواية الجزائريّة المعاصرة، عالم الكتب الحديث، 2010.
- عبد العلي الدّكّالي، المقدّس-المصطلح والمفهوم، الفكر العربي المعاصر،2001.
- عبد الله محمد الغذامي، المرأة واللغة، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء/المغرب، 2006.
- عز الدين الوافي، سلطة الصّورة وبلاغة الجسد-كتاب الرّافد، دائرة الثّقافة والإعلام، الشّارقة، 2015.
- علي حرب، الحبّ والفناء- المرأة-السّكينة-العداوة، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009.
- فريد الزّاهي، الجسد والصّورة والمقدّس في الإسلام، إفريقيا الشّرق، المغرب، 2010.
- الماضي عزيّز شكري، أنماط الرّواية العربيّة الجديدة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.
- محفوظ عصام، عشرون روائيّا عالميّا يتحدّثون عن تجاربهم، شركة المطبوعات للتّوزيع والنّشر، بيروت/لبنان، 1998.
- محمود إبراهيم، جماليات الصمت في أصل المخفيّ والمكبوت، مركز الإنماء الحضاري، حلب/سويا، 2002.
- مطاوع الصّفدي، حول نظريّة الجسد العاشق وتأويله، الفكر العربي المعاصر، بيروت/لبنان-باريس/فرنسا، 2001.
- منى السّرّافي، تيم الجسد في مرايا الذّاكرة، منشورات ضفاف بيروت، بيروت، 2015.
- يايوش جعفر، الأدب الجزائري الجديد-التجربة والمآل، المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثّقافيّة، الجزائر، 2006.

المجلات: شعيب حليفي، التّخييل ولغة التّشويق مقاربة في البناء الفنّي للرّواية البوليسية في الأدب العربي، مجلة النقد الأدبي-فصول، 2009.

الهوامش:

[1]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. س، ص 113.
[2]- يايوش جعفر، الأدب الجزائري الجديد-التجربة والمآل، المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثّقافيّة،الجزائر، 2006، ص 49.
[3]- الماضي عزيّز شكري، أنماط الرّواية العربيّة الجديدة، سلسلة عالم المعرفة،الكويت، ص8.
[4]- محمود إبراهيم، جماليات الصمت في أصل المخفيّ والمكبوت،م.س، ص 109.
[5]- بيير شارتيه، مدخل إلى نظريّة الرّواية،ترجمة: عبد الكريم الشّرقاوي، دار توبقال للنّشر، المغرب،2001، ص 201.
[6]- الأخضر بن السائح، سرد المرأة وفعل الكتابة-دراسة نقدية في السّرد وآليات البناء، دار التّنوير، الجزائر، 2010، ص151.
[7]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. س، ص 76.
[8]- جلاوجي عزّ الدّين، عناق الأفاعي،دار المنتهى للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الجزائر،2021، ص 75.
[9]- جلاوجي عزّ الدّين، عناق الأفاعي،م.ن، ص 51.
[10]- إبراهيم عبد الله،السّرد النّسوي-الثّقافة الأبويّة-الهويّة الأنثويّة والجسد،المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت،2011، ص 215.
[11]- جلاوجي عزّ الدّين، عناق الأفاعي،م.ن، ص 17.
[12]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. س، ص07.
[13]- جلاوجي عزّ الدّين، عناق الأفاعي،م.ن، ص 23.
[14]- الأخضر بن السّايح، سرد الجسد وغواية اللّغة-قراءة في حركيّة السّرد الأنثويّ وتجربة المعنى، عالم الكتب الحديث، إربد/الأردن، 2011، ص 123.
[15]- الأخضر بن السّايح، سرد الجسد وغواية اللّغة-قراءة في حركيّة السّرد الأنثويّ وتجربة المعنى، م.ن، ص 128.
[16]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. س، ص 04.
[17]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. ن، ص 216.
[18]- الأخضر بن السّايح، سرد الجسد وغواية اللّغة-قراءة في حركيّة السّرد الأنثويّ وتجربة المعنى، م.ن، ص 01.
[19]- عبد الله محمد الغذامي، المرأة واللغة، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء/المغرب،2006، ص 70.
[20]- إبراهيم الحجري، المتخيّل الرّوائي العربي-الجسد-الهويّة-الآخر-مقاربة سرديّ أنثروبولوجيّة، محاكاة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، سوريا،2016، ص 32.
[21]- سعيد بنكراد، السّيميائيّات-مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات الزّمن،مطبعة النّجاح الجديدة، الدّار البيضاء/ المغرب، 2003، ص 128.
[22]- منى السّرّافي، تيم الجسد في مرايا الذّاكرة، م. س، ص 130.
[23]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. س، ص 143.
[24]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. ن، ص 113.
[25]- إبراهيم عبد الله، موسوعة السرد العربي، المؤسسة العربية للدّراسات والنشر، بيروت/لبنان، 2008، ص 253.
[26]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. س، ص 213.
[27]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. ن، ص227.
[28]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. ن، ص 146.
[29]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. ن، ص 60.
[30]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. ن، ص271.
[31]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. ن، ص265.
[32]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. ن، ص211.
[33]- فريد الزّاهي، الجسد والصّورة والمقدّس في الإسلام،إفريقيا الشّرق، المغرب، 2010، ص101.

[34]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. س، ص 213، 214، 215.
[35]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. ن، ص 215.
[36]- الشّريف حبيلة، الرّواية والعنف-دراسة سوسيونصّيّة في الرّواية الجزائريّة المعاصرة، عالم الكتب الحديث، 2010، ص 299.
[37]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. س، ص373.
[38]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. ن، ص29-30.
[39]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. س، ص 60.
[40]- إبراهيم عبد الله، موسوعة السرد العربي، م.س، ص254.
[41]- عبد العلي الدّكّالي، المقدّس-المصطلح والمفهوم، الفكر العربي المعاصر، 2001، ص68.
[42]- إبراهيم الحجري، المتخيّل الرّوائي العربي –الجسد –الهويّة –الآخر - مقاربة سرديّ أنثروبولوجيّة، م.س، ص127.
[43]- مطاوع الصّفدي، حول نظريّة الجسد العاشق وتأويله، الفكر العربي المعاصر، بيروت/لبنان، باريس/فرنسا،2001، ص09.
[44]- محمود إبراهيم، جماليات الصمت في أصل المخفيّ والمكبوت، م.س، ص 109.
[45]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. س، ص198.
[46]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. ن، ص261.
[47]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. ن، ص08.
[48]- إبراهيم الحجري، المتخيّل الرّوائي العربي -الجسد- الهويّة- الآخر- مقاربة سرديّ أنثروبولوجيّة، م.س، ص 32.
[49]- عبد الله محمد الغذامي، المرأة واللغة، م.س، ص 82.
[50]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. س، ص 31.
[51]- محمود إبراهيم، جماليات الصمت في أصل المخفيّ والمكبوت، م.س، ص 111.
[52]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. ن، ص 374.
[53]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. س، ص 256.
[54]- جلاوجي عزّ الدّين، حوبه ورحلة البحث عن المهديّ المنتظر، م. ن، ص 374.

مجلة الإحياء، المجلد 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 301-312
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التربية الوالدية كتجربة جديدة في سياقات متجددة الواقع والتحديات

Parental education as a new experience in renewed contexts - Reality and challenges -

د/ ليلى مدور[1] **أ/ نوال بوته**
Leila MEDDOUR **Nawel BOUTA**
جامعة باتنة1
مخبر بنك الاختبارات النفسية والمدرسية والمهنية
leila.meddour@univ-batna.dz boutanl@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2023/04/02 تاريخ القبول: 2024/01/23

الملخص:
التربية الوالدية هي تلك العلاقة التي تجمع الوالدين مع أبنائهم في شكل ممارسات تربوية، وفي مواقف مختلفة، ورغم اقتصار هذه العلاقة في الواقع على الترجمة العملية لمفاهيم تربوية نظرية، إلا أنها في مدلولها العميق لا تقبل الاختزال في ميدان معقد تتخلله العديد من الصعوبات والتحديات، بل واليوم ازداد هذا الميدان تعقيدا وتشعبا أخلط حسابات الوالدين في ظل الظرف الصحي الاستثنائي الذي يشهده العالم ككل (جائحة كورونا)، والذي أعاد استنطاق موضوع التربية الوالدية من جديد وأعادها إلى الواجهة البحثية لمقاربة إشكالية حيوية في مضمونها لدراسات أعمق،

وعليه تطرقنا في دراستنا إلى التربية الوالدية كتجربة جديدة في سياقها من خلال تسجيل ثلاث قضايا جوهرية تمثلت في رصد واقع التربية الوالدية، ثم أهم المحددات التي تحكم هذه الممارسة التربوية الوالدية في سياقها المتجدد، ثم التحديات التي تواجهها التربية الوالدية كتجربة جديدة، واقتراح آليات للتغلب على هذه التحديات.

الكلمات المفتاحية: التربية؛ التربية الوالدية؛ التجربة جديدة.

Abstract:

Parental education is that relationship that brings parents together with their children in the form of educational practices, and in different situations. This field has become more complex and ramified, confusing the accounts of parents in light of the exceptional health condition that the world as a whole is witnessing (the Corona pandemic), which re-examined the issue of parental education again and brought it back to the research front for a vital problematic approach in its content for deeper studies. Accordingly, in our study, we touched on parental education as a new experience in its context by recording three fundamental issues represented in monitoring the reality of parenting education, then the most important determinants that govern thisparental

[1] - المرسل المؤلف.

educational practice in its renewed context, then the challenges that parental education faces as a new experience, and proposing mechanisms to overcome These challenges.
Keywords: education; parenting; the experience is new.

مقدّمة:

مما لا شك فيه أن الأسرة كانت ولازالت تعتبر المجتمع الإنساني الأول الذي يعيش فيه الفرد ويتلقى تكوينه الأول، ومهما كان هيكل هذه الأسرة فهي تخضع في أساسها لوظيفة الوالدية بمختلف أبعادها: التربوية، التعليمية، النفسية والاجتماعية ...الخ،

ولذلك تعتبر الوالدية النسق المرجعي الأولي (المؤسسة التربوية الأولى) الذي يتعرض له الفرد ويكتسب منها القيم والعادات والمثل والتقاليد، كما يتم من خلالها إشباع الطفل حاجاته النفسية والاجتماعية والبيولوجية المختلفة.

ولما ظهرت المدرسة كمؤسسة تربوية ثانية، أصبح الطفل يقضي معظم وقته فيها، فأصبحت هي المؤسسة الاجتماعية التي تتولى تربية النشء وإعداده، فتطورت مهمتها بعد ذلك من مؤسسة اجتماعية إلى مؤسسة تربوية تعليمية قائمة بحد ذاتها، وفي ضوء ذلك تحملت المدرسة المسؤولية الكبيرة في إعداد الطفل إعدادا متكاملا من الناحية النفسية والتربوية والتعليمية والاجتماعية، وفي ظل هذا التحول التربوي والذي يمكن تسميته بـ" الطفرة التربوية الحديثة"، والتي ظهرت جلية في الانتقال الذي عرفه الفعل التربوي من وظيفة والدية إلى مهمة تتكلف بها المدرسة، "فأصبحت بذلك علاقة الوالدية بالمدرسة علاقة سطحية، تتجلى أساسا في أن الوالدين يزودان المدرسة بالمادة الأولية وهي التلميذ، وبالتالي عملية الإنتاج (التربية) كلها على عاتق المدرسة" (وطفة، 2021).

أما اليوم وفي ظل الظرف الصحي الاستثنائي الذي فرضته جائحة كورونا، وما أفزرتها من تحديات أبرزها وضع إجراءات ضابطة للعمل المدرسي –التعليم عن بعد أو تقليص عمل المدرسة- لتوفير بيئة صحية آمنة، أصبح الدور التربوي ملقى على عاتق الوالدين في تجربة قديمة جديدة في الميدان التربوي، بل وتضاعف دورهما التربوي.

ورغم أن التربية الوالدية كانت أهم وأقدم نسق مرجعي تربوي والتي حظيت باهتمام بحثي كبير، تجلى في ما جاد به التراث السوسيولوجي والسيكولوجي، بل وأجمع الباحثون على أن التربية الوالدية في نسقها البنائي والوظيفي عملية ديناميكية يشكل فيها الأم والأب أهم أركانها.

وإن كانت التربية الوالدية عبارة عن ممارسة تحكمها عدة مرجعيات لتجسيد مضامينها ومكوناتها، فإن ظهورها كتجربة قديمة جديدة في سياق جائحة كورونا سيحيلنا إلى عمق التحديات التي تواجهها هذه الممارسة.

1- إشكالية البحث:

يقول أحد التربويين: "لا تظنو أنكم تربون الطفل عندما تتحدثون إليه فحسب أو ترشدونه أو توجهونه، بل إنكم تربونه في كل لحظة من حياتكم حتى وأنتم غير موجودين في البيت" (ونجن، زمام، 2017م، ص 65).

هذه المقولة تشير إلى أن التربية الوالدية مدلولها عميق، خاصة وأن البعض يختزل هذا المصطلح فيما يؤمنه الوالدان من متطلبات النمو الجسدي من غذاء ولباس ومسكن، وبعض الممارسات المحددة التي تتجلى في بعض التعاملات الوالدية خلال المواقف التي يتعرض لها الطفل.

وحين جرى الحديث عن تراجع دور التربية الوالدية في ظل التصاعد التربوي للمؤسسات التربوية الجديدة وتعاظم أهميتها، وعلى الرغم من أن التفكير السوسيولوجي في النصف الأول من القرن الماضي كان يدور حول فضائل دور الأسرة لصالح المدرسة، إلا أنه و خلال العقود الحالية اضطرت الأسرة للتخلي عن معظم وظائفها حتى أصبح البيت أشبه بمكان النوم والراحة في ظل التغيرات المتسارعة (تكنولوجيا وعولمة)، بل وظهرت كتابات حول موت الأسرة بعد أن اشتد عود المدرسة ومؤسسات التنشئة الاجتماعية الأخرى بغض النظر عن الدور الذي تلعبه أكان إيجابيا أم سلبيا، ولكن وتحت هول الصدمة الفيروسية تعود الأسرة من جديد خاصة الوالدين للقيام بدورهما التقليدي (التربية والمتابعة وحتى التعليم والتدريس)، بل لتقوم بدور المدرسة والمؤسسات الاجتماعية الأخرى، وأصبحت الأسرة في ظل الجائحة حاضنة تضم فعاليات مختلف الفضاءات الاجتماعية والتربوية والتعليمية" (وطفة، 2021).

وقبل تفشي فيروس كورونا حاولت العديد من الدراسات التي تناولت موضوع التربية الوالدية استحضار أفكار وآراء مرتبطة بهذه الممارسة، موضحة طبيعتها والمرجعيات التي تحكمها، والتحديات التي تواجهها ومن بين هذه الدراسات دراسة حسن (2006) بعنوان: دور التربية الأسرية في بناء منظومة القيم الاجتماعية، دراسة مصطفى رجب(2012)بعنوان: التربية الوالدية في ضوء القرآن والسنة، دراسة عبد الله محمد الزروق (2015) بعنوان: التربية الوالدية في المجتمع الليبي – دراسة في ضوء خبرات بعض الدول، دراسة سي محمد الويزة (2019) بعنوان: المساهمة التربوية الوالدية في الأسرة الجزائرية، دراسة هشام الطالب، عبد الحميد أبو سليمان وعمر الطالب (2019) بعنوان: التربية الوالدية رؤية منهجية في التربية الأسرية ودراسة الغالي أحرشاو (2020) بعنوان: التربية الوالدية في العالم الإسلامي.

أما اليوم وفي ظل سياق جائحة كورونا وبروز التربية الوالدية كتجربة جديدة ستطرح في مضامينها عدة تحديات، على اعتبار أنها ليست سلوكات عشوائية أو مواقف مزاجية بل هي ممارسة مبنية على عدة أسس ومبادئ، تحكمها أهداف توجهها ومحددات تؤطرها وأساليب تسيرها، بل هي مقاربة متعددة التخصصات، ولأنه من الخطأ الاعتقاد بإمكانية الوالدين بالإحاطة الشاملة لهذه الممارسة التربوية ، ومن هنا سنعمل على بحث إشكالية التربية الوالدية كتجربة جديدة في سياق جائحة كورونا – واقعها وتحدياتها، من خلال ثلاث تساؤلات جوهرية تمثلت أساسا في ما يلي:

- ما واقع التربية الوالدية كتجربة جديدة في سياق جائحة كورونا؟
- ما هي أهم المحددات التي تحكم هذه الممارسة التربوية الوالدية في سياقها المتجدد؟
- ما هي أهم التحديات التي تواجهها التربية الوالدية كتجربة جديدة في سياق جائحة كورونا؟
- ماهي آليات(استراتيجيات) التغلب على هذه التحديات؟

2- أهمية البحث:

يكتسب البحث الحالي أهميته من أهمية موضوع التربية الوالدية وبروزها في سياق قديم جديد في ظل جائحة كورونا، والذي سيطرح في مضمونه الدلالي العميق جملة من التحديات خاصة في ظل الإجماع الحاصل في العصر الحالي (عصر التكنولوجيا والأزمات والتحديات) على أهمية الوالدين في الممارسة التربوية، وما يزيد من أهمية البحث الحالي أنه يعد مؤشرا بحثيا بضرورة العودة للاهتمام بهذا الموضوع من جديد خاصة في ضوء التحديات والتغيرات التي يفرضها العصر الذي تعيشه.

3- أهداف البحث:

يهدف البحث الحالي إلى التعرف على التربية الوالدية كتجربة جديدة في سياق جائحة كورونا في واقعها وتحدياتها وذلك من خلال التعرف على:

- واقع التربية الوالدية كتجربة جديدة في سياق جائحة كورونا.
- أهم المحددات التي تحكم هذه الممارسة التربوية الوالدية في سياقها المتجدد.
- أهم التحديات التي تواجهها التربية الوالدية كتجربة جديدة في سياق جائحة كورونا
- آليات(استراتيجيات) التغلب على هذه التحديات.

4- الإطار المفاهيمي للبحث:

4-1- مفهوم التربية الوالدية:

4-1-1- مفهوم التربية:

تعددت واختلفت التعريفات التي تناولت مصطلح التربية بتغير الأزمنة والعصور واختلاف الأطر الفلسفية والنظرية التي تناولتها، ويعتبر هذا المصطلح من بين أكثر المصطلحات المتداولة بين الباحثين والمتخصصين في المجال التربوي، وأكثره صعوبة في التحديد، "بل إن أكبر إشكال ابستمولوجي في التربية يكمن أساسا في إشكالية التعريف والتحديد، بحيث اختلفت التحديدات وتعددت التعريفات وتباينت المقاربات لمصطلح التربية تبعا لمذهبية المدارس التربوية في اختياراتها في مقاربة الظاهرة التربوية، بحكم الامتداد التاريخي الطويل الذي مرت به علوم التربية من جهة، وبحكم تداخل عدد من العلوم وتواصلها مع العلم الجديد المسمى بعلم التربية من جهة أخرى"(أفقير، بن عمر، 2018).

ويمكن القول أن التربية هي عبارة عن مجموعة من العمليات والآليات والاستراتيجيات التي يستند فيها المربي إلى مرجعيات متعددة كعلم النفس وعلم الاجتماع، والهدف منها صقل وتنمية الفرد في جميع جوانبه (النفسية، الاجتماعية، الأخلاقية، ... الخ، ليكون فردا مؤهلا للحياة قادرا على المساهمة الإيجابية في بناء مجتمعه، مع ما يتناسب والتغيرات والتحولات التي تشهدها المجتمعات.

4-1-2- مفهوم الوالدية:

إن كلمة الوالدية تثنية لكلمة والد، والولادة تكون من الأم فقط، ولذلك كلمة الوالدين يقصد بها الأم والأب في اللغة مع الميل وتغليب جهة الأمومة على الأبوة، وحيث ما وردت كلمة الوالدين فهناك تغليب لدور الأم على الأب، لذلك نجد كلمة الوالدين في الآيات التي تحث على بر الوالدين، مثل قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾ (لقمان: 14).

أما كلمة الأبوين فهي تثنية لكلمة أب، مع الميل وتغليب جهة الأبوة على الأمومة، وكلمة الأبوين فيها تغليب للأب على الأم، فحيثما وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم فهي تدل على هذا المعنى، مثل قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۗ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: 11). (الطالب، أبو سليمان، الطالب، 2019، ص30).

وكلمة الوالدية تعني كل ما يراه الوالدان أو يتصل بهما أو يؤديان دورا فيه بدرجة أو بأخرى في أي مجال من المجالات التي يستخدم المصطلح فيها علم النفس، علم التربية، علم الاجتماع. (إسماعيل علي، 2006، ص41).

كما ويجدر بنا الإشارة إلى الفرق بين التربية الوالدية والتربية الأسرية، فالتربية الوالدية مكون من مكونات التربية الأسرية التي لا تقتصر على دور الوالدين فقط، بل تتعداها إلى جميع أفراد الأسرة، لأن الأسرة قد تتعدد مكوناتها وتتنوع لتشمل مختلف أعضائها وفضاءات إقامتها وأدوات تفكيرها، ثم أنساق قيمها وثقافتها (...)، وبذلك فهي تتضمن التربية الوالدية"(أحرشاو، 2020، ص4)، أما التربية الوالدية فهي "تختصر في الوالدين(الأم والأب) وبالضبط ممارسات الوالدين اليومية ومواقفهما السلوكية، قصد تأطير الطفل وتوجيهه، وهي بذلك تعني عملية التفاعل بين الوالدين والأبناء داخل الأسرة (...).(البحيري، 2004، ص195).

إن التربية الوالدية تعني الممارسات الوالدية اليومية ومواقفهما السلوكية تجاه الطفل، قصد تأطيره وتوجيهه وإمداده بمختلف المعارف والخبرات والنماذج والتصرفات والقيم والاتجاهات اللازمة لمواجهة مشاكل الحياة في شتى مظاهرها ومختلف مجالاتها. (أحرشاو، 2020، ص 4).

4-2- مفهوم التجربة الجديدة:

نقصد بالتجربة الجديدة في البحث الحالي الأفعال والممارسات والمواقف التربوية للوالدين تجاه أبنائهم، والتي تتم في سياق جديد في ظل ظرف استثنائي (جائحة كورونا) قصد التكيف مع هذه الأزمة الصحية.

4-3- جائحة كورونا:

إن مصطلح الجائحة أو Pandemic يتعلق بالانتشار الجغرافي، ويستخدم في وصف المرض الذي يصيب بلدان أو قارات أو العالم بأسره، فهو أمر أعلى من الوباء، لأنه مرتبط بانتشار جغرافي واسع. (حسن، 2021، ص21).

5- واقع التربية الوالدية كتجربة جديدة في سياق جائحة كورونا:

كانت المدرسة في وقت مضى تأخذ حيزا كبيرا في حياة الأبناء، وكانوا يقضون معظم وقتهم في المدرسة، والتي كانت محضنا تربويا بالمعنى الشمولي أين تلاشى دور الوالدين في هذا الجانب، إذ كان دورهم يقتصر على الرعاية دون التربية، وهذا ليس إقصاء كليا لدورهم التربوي بل لا يمكنهم القيام بكل مفردات ومضامين التربية.

أما اليوم وما يشهده العالم من حدث صحي هو الأخطر في زماننا المعاصر تمثل في جائحة كورونا، وقد فرض هذا الحدث الصحي تحديات على الأنظمة التربوية والتعليمية في مختلف مستوياتها، تمثل في الإغلاق الكلي للمدارس وتعويضه بالتعليم عن بعد والإغلاق الجزئي لبعضها مع تقليص الزمن البيداغوجي للحضور، وقد فرض هذا الوضع أدوارا ومسؤوليات جديدة على الوالدين؛ بل وأصبحت اليوم البيوت مدارس والأولياء مربين ومعلمين، وفي ظل هذا الظرف أدرك الوالدين عظم دور المدرسة وتأثيرها التربوي على أبنائهم، والتي كانت حجر الزاوية في الميدان التربوي، واستشعارا لهذا التغيير الذي مثل منعطفا تربويا تحمل الوالدين المسؤولية التربوية الكاملة تجاه أبنائهم.

إن هذا الوضع الصحي أدخل الوالدين لخوض تجربة تربوية قديمة جديدة، إذ أصبحت بين ليلة وضحاها ولأول مرة شريك أساسي في العملية التربوية خاصة المرحلة الابتدائية.

ولأن المعلم يسهم بدور ملحوظ في عملية التربية والتوجيه، فإن هذا الدور تقلص بسبب قلة الحضور والتفاعل المباشر بين المعلم والتلميذ، مما ضاعف من دور الوالدين في متابعة أبنائهم وتوجيههم وتقويمهم تربويا وسلوكيا، وعدم التعويل على المعلم في هذا الجانب. (مصطفى غانم، إمام،2020).

كما فرض هذا الوضع الصحي على الوالدين عدم الاكتفاء بالطرق التقليدية في الممارسة التربوية والتعليمية والرقابة، إذ لابد من استيعاب الحد الأدنى من المعرفة التكنولوجية، لتوجيه دفة المد التكنولوجي والسيولة الشبكية لمصلحة الممارسة التربوية.

وفي هذا الشأن أشار المركز العربي للبحوث التربوية لدول الخليج، (المركز العربي للبحوث التربوية لدول الخليج، 2021) وضمن الموسم الثقافي التربوي، إلى أن التحول المفاجئ والسريع في نظام التعليم والتعلم، واجتياح كورونا المفاجئ للعالم غير الأدوار، وأعاد توزيع المسؤوليات فتحول المنزل إلى بيئة يواصل فيها الطفل مقرراته المدرسية، بل وصار الوالدين مسؤولان عن التحكم في هذا المناخ التعليمي، ودورهما أصبح لا يقتصر على توفير بيئة تعليمية مادية فقط، بل يجب أن تكون مناسبة على الصعيد الأكاديمي ومهيأة لضمان الاستقرار النفسي.

6- المحددات التي تحكم الممارسة التربوية الوالدية في سياقها المتجدد:

إن الممارسة التربوية الوالدية وفي ظل هذا الظرف الصحي الطارئ، لا تقتصر على مجرد ممارسات تربوية عشوائية أو مواقف مزاجية والتي من شأنها أن تؤثر سلبا على هذه الممارسة خاصة وأن الوالدين وأمام هذه الأدوار الجديدة يتحملان المسؤولية التربوية الكاملة تجاه أبنائهم، ولهذا فالممارسة التربوية الوالدية لها محددات تستند إليها ومن أهمها:

6-1- محددات تربوية:

تتمثل المحددات التربوية في مجموعة من المعارف التي تشكل النظام المعرفي المهاري للممارسة التربوية الوالدية، حيث تتضمن في نسقها الهيكلي مجموعة من الحقول والمجالات والتخصصات المعرفية تنظيرا وممارسة، واستحضار أبعادها المرتبطة بالفرد، وهي بذلك تعني محددات العمل الإنساني الهادف والوسائل والأهداف المرغوبة في حياة الناشئ الجديد.

6-2- محددات نفسية:

تتمثل المحددات النفسية في أهم العوامل والمتغيرات النفسية في الممارسة التربوية الوالدية، "وهي تعني خبرات الوالدين وتجاربهم، الإيقاع العاطفي للعلاقات بين الوالدين والطفل، الاتساق الأسري

والتنظيم الفيزيقي لمحيطه، الاتجاهات النفسية وتوقعاتهم حول مستقبل أبنائهم، مراعين خصوصيات مراحل النمو ووسائل إشباع رغباته وحاجاته"(أحرشاو، 2020،ص 11)، "كذلك استخدام الأسلوب الذي يحقق الأمن النفسي للطفل، والذي يقوم على عناصر الحب والقبول والاستقرار، مع مراعاة ثبوت توعية الطفل وعدم التذبذب الذي يؤدي به إلى الشك.(السيد، 1997، ص108).

3-6- محددات ثقافية:

تتمثل المحددات الثقافية في المستوى الثقافي للوالدين، فالوالدين ذوي المستوى الثقافي الجيد يكونان على دراية بكيفية التعامل والتوازن والتكامل في دورهما التربوي، لأنهما يوليان اهتمام كبيرا لأبنائهم.

ويجب أن تكون ثقافة الوالدين منسجمة مع ثقافة المجتمع اللذان يعيشان فيه، ويعتبر المستوى الثقافي للوالدين المحدد الأقوى تأثيرا في التربية الوالدية، مقارنة مع بقية المحددات خاصة مهنة الوالدين. (أحرشاو، 2020، ص 141).

4-6- محددات اجتماعية:

تتمثل المحددات الاجتماعية في كل ما يرتبط بالبيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الطفل ويتفاعل معها، "فعندما نتحدث عن المحددات الاجتماعية فإننا نقصد الأجواء الاجتماعية التي تحتضن الطفل وتؤثر عليه في نموه وتكامله وطريقة تفكيره، وهذه الممارسة غالبا ما ترتبط بالمحيط الأسري باعتباره المحيط الاجتماعي الأول. (أحرشاو، 2020، ص 12).

5-6- محددات فيزيقية:

تتمثل المحددات الفيزيقية في العوامل التي تحيط ببيئة الطفل الطبيعية والمتمثلة في المبنى الذي يسكن فيه، مساحته، مدى توفر الهواء، الضوضاء، مدى توفرها على العوامل المادية كأدوات اللعب التي تسمح له بممارسة الأنشطة التربوية الهادفة.

وقد أشارت الدراسات السلوكية في التعلم أن التعلمات التي تترك أثرا في الطفل ويستدمجها في حياته المستقبلية هي التي التعلمات التي تنمو في بيئة ومناخ يتسم بالتوافقية والتكيفية المطابقة للمجتمع الذي يعيش فيه.

6-6- محددات اقتصادية:

تتمثل المحددات الاقتصادية في المستوى المعيشي والاقتصادي للأسرة، فارتفاع المستوى الاقتصادي يجعل الوالدين يميلان نحو المرونة والديموقراطية في الممارسة التربوية، نظرا لوفرة الإمكانيات المادية وتنوع الظروف والشروط المناسبة واللازمة لإشباع رغباتهم. خاصة في ظل ما طرح من فكرة التعليم عن بعد، والتي تتطلب إمكانات مادية واقتصادية ذات خصوصية ليتم هذا التعلم بالشكل السليم مثل وجود الأنترنيت من عدمه، عدم التدفق السريع لها، عدم توفر جهاز الحاسوب وكذا مدى الكفاءة في استعمالها.

7-6- محددات دينية وأخلاقية:

تتمثل المحددات الدينية والأخلاقية في مختلف القيم التربوية والأخلاقية ومكارم الأخلاق والصدق والأمانة والمحبة والتعاون واحترام الآخرين، فالوالدين لهم دور في بناء الأرضية اللازمة للتربية الدينية

والأخلاقية، وهو ما يسهم في ترسيخ القيم الدينية والأخلاقية والسعي لغرسها وتنميتها لدى الأبناء بالشكل السليم.

7- التحديات التي تواجهها التربية الوالدية كتجربة جديدة في سياق جائحة كورونا:

إن حقيقة الممارسة التربوية الوالدية كتجربة جديدة في سياق جائحة كورونا وغنى تفاعلاتها، وتنوع سلوكاتها وتشعب مضامينها، يدفعنا لرصد مجموعة من التحديات التي يمكن أن تواجهها وتحول دون تحقيق الهدف المطلوب وهو توفير بيئة تعليمية منزلية في ظرف عرض صحي معين، ومن هذه التحديات ما يلي:

7-1- الإفتقار إلى المرجعيات والخلفيات المعرفية للممارسة التربوية الوالدية: ويتضمن:

7-1-1- الإفتقار إلى المرجعية السيكولوجية:

تعتبر المرجعية السيكولوجية إحدى المرجعيات التي تحكم الممارسة التربوية الوالدية، ولأن التربية الوالدية تقوم أساسا على مراعاة البعد السيكولوجي ، فإن أي تغييب لهذا البعد من شأنه أن يؤدي إلى مشاكل نفسية، فالتربية الوالدية في سياقها الجديد في ظل جائحة كورونا بحاجة ماسة لمرجعية سيكولوجية تنطلق منها وتنتهي إليها، فكلما كانت التربية الوالدية مبنية على معطيات ومعارف سيكولوجية كانت فعالة وصحيحة، لأن علم النفس يساعد الوالدين على ترشيد الممارسة التربوية، وجعلها أكثر حكمة وكفاءة، خاصة بعد تعقد وتشعب جوانب الممارسة التربوية ومتغيراتها والعوامل المؤثرة فيها، والتي أفرزتها التغيرات والتطورات والتحولات التي يشهدها العالم اليوم.

7-1-2- الإفتقار إلى المرجعية التربوية: والذي يشمل ما يلي:

بيداغوجيا التربية: ونعني بالبيداغوجيا النظرية التطبيقية للتربية، والتي تستمد مفاهيمها من علم النفس وعلم الاجتماع، " فالتربية الوالدية لابد أن تؤطرها بيداغوجيا تربوية فعلية، فبدون هذا التأطير البيداغوجي لا يمكن لهذه التربية أن تحقق أهدافها على مستوى الممارسة. (أحرشاو، 2020، ص24)

وتتجلى بعض مظاهر الافتقار للبيداغوجيا التربوية في الممارسات المتقلبة والمتذبذبة والمزاجية والمتناقضة، بل وحتى الإصلاحات الترقيعية المتتالية على المناهج والمقررات التربوية علها تواكب الأحداث والتغيرات المتسارعة التي تتأثر بها التربية والتعليم على حد سواء

الاستراتيجيات التربوية: "إن الاستراتيجية تعني الإطار الموجه لأساليب العمل، أو هي فن استخدام الوسائل لتحقيق الأهداف، وهي تتضمن اختيار الأساليب والإجراءات التي تتيح الوصول لأهداف محددة، ووضع الخطط التنفيذية وتنسيق النواحي المتصلة بها. (سوفي، 2011، ص 11).

إن الاستراتيجية التربوية أصبحت اليوم مهمة وضرورية، فهي تفرض نفسها في شكل مجموعة من الخطوات والقوانين التي توصل الوالدين إلى تحقيق الهدف من الممارسة التربوية، حيث ومع مواكبة الحدث الصحي الطارئ وما يفرضه التطور التكنولوجي، زادت الحاجة الماسة لتوظيف استراتيجيات تربوية للوصول إلى الهدف المنشود، بدل التركيز على الأنماط المتوارثة والاعتقاد بصحة تلك الممارسات التربوية.

ففي ظل الوضع الصحي (جائحة كورونا) استحدثت استراتيجيات تدريسية تربوية عشوائية لا تمت بصلة إلى المنهجية العليمة في التربية، بل كانت ارتجالية يشوبها الغلظ والخطأ التربوي وصولا إلى التقويم التربوي الخاطئ ما أدى إلى بعض من الممارسات التقويمية التي أفرزت لنا تلاميذ وطلاب

بمستويات غير مقبولة نتيجة ممارسة أساليب تقويمية خاطئة محاباة إن صح التعبير للتلميذ ومراعاة لظروف تدريسه في هذا المرحلة، فشهدنا انخفاض معدل القبول في البكالوريا إلى 9، وكذلك الاعتماد على التقويمات الفصلية للثلاثي الأول والثاني فقط في تحديد نجاح ورسوب التلميذ، فكل هذه الممارسات أثرت وستؤثر على المسار التعليمي اللاحق للمتعلم لأنها لم تبن على استراتيجية علمية ممنهجة.

7-1-3- الإفتقار إلى المرجعية الاجتماعية:

إن المرجعية الاجتماعية ذات أهمية في الممارسة التربوية الوالدية، ذلك أن التربية الوالدية تقوم أساسا على مراعاة البعد الاجتماعي، خاصة وأن المرجعية الاجتماعية تقود الفرد إلى بر الأمان الاجتماعي، وتحقق له طموحاته المشروعة ضمن منظومة اجتماعية تحكمها أنظمة وقوانين، ولهذا ينبغي على الوالدين مراعاة هذا البعد، ومعرفة الطريقة التي تحقق بها الروابط مع الآخرين لتحقيق القبول الاجتماعي لأبنائهم، لأن افتقار الوالدين لهذه المرجعية سيجعلهم خارج الممارسة الاجتماعية، مما يحد من تفاعل الأبناء مع الآخرين، وعدم معرفة الأدوار التي سيؤدونها في علاقاتهم مع الآخرين (التأثير سلبا على الأدوار الاجتماعية التي يتطلبها المحيط المجتمعي).

7-1-4- الإفتقار إلى المرجعية الدينية والأخلاقية:

إن الممارسة التربوية للوالدين لا تقتصر على التعليم الأكاديمي فقط وكيفية التعامل مع الآخرين وكيفية إثبات الأبناء لذواتهم، بل يجب تعليم الأبناء معلومات ومهارات الحياة الدينية والعملية، وغرس الأخلاق الحسنة في سلوكاتهم، وتفتيح مداركه على قدر عقله، وصقل معارفه من البداية ليتعود عليها، خاصة وأن هذا الظرف الصحي الاستثنائي يفرض على الأبناء التعامل مع الأدوات التكنولوجية بكثرة وما تحمله من سلوكات انحرافية وخطيرة، بسبب المكوث في المنزل طوال اليوم، وافتقار الوالدين للمرجعية الدينية تجعل الأبناء لا يعرفون أمور دينهم خاصة ما يتعلق بالالتزام بالعبادات والطاعات، وتبرير بعض السلوكات تحت مسميات دفاعية كسلاطة اللسان والتطاول على الآخرين تحت مسمى الدفاع عن حقوقه.

7-1-5- الإفتقار إلى المرجعية التكنولوجية:

إن افتقار الوالدين للمرجعية التكنولوجية سيصعب عليهم السيطرة على سلوكا ت أبنائهم في عصر انتشرت فيه الأجهزة الإلكترونية بكثرة،" فظهور الفجوة الرقمية بين جيل الأطفال الذين تربوا في عصر الأنترنيت وبين جيل آبائهم، وتتمثل هذه الفجوة في جهل الوالدين لسلبيات هذه الأجهزة، فظهر ما يسمى بفجوة الجيل، مما جعل الأبناء يشعرون بالاستقلالية عن والديهم.

وقد أظهرت دراسة حديثة أجرتها الشركة العالمية المختصة بالأمن الرقمي أن الآباء ليسوا جميعا مواكبين لتوجهات الأنترنيت الحالية، أو لديهم ما يكفي من المعرفة حول المحتوى الرقمي الذي يفضله أبناؤهم(...)، إذ بات غوغل مصدرا للمعرفة بعد الوالدين، بل بديلا عنهما، وهذه الفجوة الرقمية جعلت الوالدين ينتميان للعصر الحجري في نظر أبنائهم. (سبتي، 2021).

7-2- محدودية الكفاءة التربوية للوالدين:

إن الكفاءة هي التمكن من القيام بتجنيد العديد من المكتسبات والمهارات القبلية والمعلومات والمعارف من أجل القيام على مشكلة ما لها علاقة بالجانب التربوي (شاكر،2020).

والكفاءة التربوية للوالدين تعني مجموعة المهارات المعرفية والنفسية والاجتماعية، التي تمكن الوالدين من الممارسة التربوية بدرجة من الإتقان والمهارة، ورغم أن الكفاءة الوالدية في التربية متعدد الأبعاد، إلا أنه عادة ما تختزل عند الكثيرين في الخصائص الشخصية خاصة الجانب العاطفي، وهذا دليل على قلة الوعي لذواتهم كمسؤولين ومربين، وقلة الإشراف والتوجيه بسبب ظروف العمل خاصة في ظل اتساع نطاق البيئة الافتراضية والعولمة التي أفرزت شركاء ينافسون الوالدين في الممارسات التربوية.

إن ظهور ما يسمى بالتعليم غير النظامي وغير المقصود تأثرا بالتكنولوجيا والتدفق الهائل للمعلومات وتسارعها أفرز لنا جيلا يصعب تربيته وفق خصوصية المجتمع الذي نعيش فيه، بل وحتى عدم التأقلم معه، فباتا لوالدين في صراع مع أبنائهم في طريقة التعامل والتربية الصحية ما جعل الآباء يفقدون الثقة في أنفسهم وكفاءتهم كونهم المرجعية الأولى في الاسرة في تربية أبنائهم. فتراجعت أساليب التربية الوالدية ولخصت فقط في الجانب التكنولوجي المادي.

7-3- محدودية المستوى الاقتصادي:

نظرا للانتشار المتسارع لفيروس كورونا، أصبح من اليقين أن هذه الأزمة ليست صحية فقط بل أزمة اقتصادية بالدرجة الأولى، ويتجلى ذلك في تأثيرها على الوضع الاقتصادي للأسر، إذ أصبح دخلها لا يغطي الحاجات المعيشية خاصة في ظل ارتفاع الأسعار وزيادة الإنفاق على الأدوات الطبية كالكمامات والمطهرات والمنظفات، وقد أكدت العديد من الدراسات أن انخفاض المستوى المعيشي للأسرة سيؤثر سلبا في تكوين الطفل وتأطيره، لأن الوضع الاقتصادي للأسرة يرتبط مباشرة بحاجات التعليم والتربية، وانخفاضه يجعل الأسرة لا توفر لأبنائها الحاجات المادية مثل السكن الملائم والأجهزة الإلكترونية للتعليم، والكتب....الخ.

8-آليات (استراتيجيات) التغلب على هذه التحديات:

إن التربية الوالدية في مضامينها وخلفياتها المعرفية من جهة ومن جهة أخرى ممارساتها العملية الفعالة تتطلب من الوالدين أن يكونا على مستوى من الجاهزية للقيام بها وترجمة مدلولاتها في مؤشرات عملية تظهر جليا في سلوكات الأبناء، ولتوفير مثل هذا المناخ لتجربة قديمة في نسقها البنائي(الأم والأب أهم أركانها)، وجديدة في ظرف صحي استثنائي أيقظ هذا الدور من جديد ولكن في شكل مسؤوليات شديدة الوطأة عليهم وقد تفوق طاقاتهم، وفي ظل التحديات التي تواجه الممارسة التربوية الوالدية كتجربة جديدة في سياق هذا الظرف الصحي (جائحة كورونا)، رصدنا مجموعة من التوصيات من أهمها:

- ضرورة الوعي بالدور التكاملي للوالدين (الأم والأب) في الممارسة التربوية الجديدة، والشراكة الثنائية التي لا تنفصم بين الأب والأم، والوعي بعظم دور الأبوة والأمومة ومسؤوليتهما على الأبناء، وأن التربية ليست غريزة أو وراثة بل تأهيل وتكوين وتعليم واهتمام ورقابة وتوجيه وإرشاد.....الخ.
- تشجيع الوالدين على زيادة خبراتهم ومعارفهم التربوية، خاصة في ظل ما يشهده العالم اليوم من أزمة صحية من جهة ومن جهة أخرى الفجوة الرقمية التي ألقت بظلالها هي الأخرى في ظل هذا الظرف الصحي، وذلك عن طريق إعادة صقل شخصياتهم لغويا ومعرفيا وعمليا في الميدان التربوي.

- ضرورة جعل الممارسات التربوية للوالدين على رأس الأولويات ليس على المستوى النظري فقط بل على المستوى العملي، وذلك بالاستعانة بوسائل الإعلام المختلفة لنشر الوعي بأهمية الممارسات التربوية الإيجابية وكيفية التغلب على التحديات التي تواجهها الأسرة بصفة عامة في ذلك، ومختلف المهارات التي يجب على الوالدين التسلح بها.
- الوعي بأهمية استشارة المختصين في المجال التربوي لإيجاد الحلول للمشكلات التربوية التي قد تعجز فيها خبرات الوالدين المحدودة في كثير من الأحيان، مع دعم دور الأخصائيين والخبراء في إمداد الأولياء بالوعي التربوي اللازم لتجاوز هذه التحديات.
- ضرورة تجسيد ما ينادي به الباحثون في دراساتهم وبحوثهم، بعقد دورات تدريبية عبر الأنترنيت للأولياء من أجل توعيتهم بمضامين ومفردات التربية الوالدية السليمة، والمهارات العملية التي تتطلبها، وكيفية استغلال الوسائل التكنولوجية بشكل إيجابيي يخدم الممارسة التربوية للوالدين، وضرورة العمل على التصدي للممارسات التربوية الدخيلة على مجتمعاتنا العربية والإسلامية، ونشر الوعي والتسلح بالمعرفة بعيدا عن التقليد.
- إجراء المزيد من البحوث والدراسات الميدانية المعمقة في هذا المجال، مع ضرورة الأخذ بنتائج هذه البحوث والتوصيات المقدمة فيها.

خاتمة:

إن التربية الوالدية كتجربة جديدة في سياق جائحة كورونا وفي ظل التحديات التي تواجهها جديرة بالبحث، حاولنا استحضار بعض القضايا المرتبطة بهذه الممارسة التربوية، محاولين إعطاء صورة أولية عن هذه التحديات التي وإن رصدنا بعضها فإن المجال يبقى مفتوحا للبحث في هذا الموضوع المعقد والمتشعب لدراسته دراسة معمقة من شأنها إعطاء هذا الموضوع الحساس الأهمية التي يستحقها كموضوع يفرض نفسه في المجال البحثي وبشدة.

قائمة المصادر المراجع:

القرآن الكريم

- الطالب هشام، أبو سليمان عبد الحميد، الطالب عمر (2019)، التربية الوالدية رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية، ط1، دار الفن للتصميم والإعلان، عمان، الأردن.
- السيد، علي الدين (1997)، الأسرة والطفولة في محيط الخدمة الاجتماعية، ط2، دون ناشر.
- سوفي، نعيمة (2011)، الاستراتيجيات المعتمدة من طرف الأستاذ داخل الصف ودورها في تنمية القدرة على التحكم في حل المشكلات الرياضية لدى تلاميذ مرحلة الطور المتوسط، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في علم النفس، تخصص صعوبات التعلم، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم النفس والعلوم التربوية والأرطوفونيا، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر.
- أحرشاو، الغالي (2020)، التربية الوالدية في العالم الإسلامي (مقومات، مشاكل، مقترحات)، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم، متوفر على الموقع:https://nir-osra.org

- إسماعيل علي، سعيد(2006)، التربية الوالدية رؤية إسلامية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ج1، ع132.
- البحيري، خلف محمد (2005)، التربية الاقتصادية الذاتية للأبناء – مدخل لتطوير الوالدية من منظور إسلامي-ندوة بعنوان نحو والدية راشدة، مجلة كلية التربية، سوهاج، متوفر على الموقع: https://mothakirat-takharoj.com
- حسن منديل، حسن(2021)، اصطلاح الجائحة بين اللغة والفقه ومنظمة الصحة العالمية The pandemic term between the doctrine ,language and the WHO، مجلة الكلم، م 6، ع1، إصدار خاص.
- ونجن سميرة، زمام نورالدين (2017)، دور الأسرة التربوي في تفوق الأبناء دراسيا، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، ع23.
- أفقير نوال، بنعمر محمد (2018)، مقدمات في مفهوم التربية، الموقع الأكاديمي المفتوح، متوفر على الموقع: https://www.new-educ.com
- سبتي، عباس (2021)، الفجوة الرقمية بين الآباء وجيل الانترنيت-دراسة مكتبية-، شبكة الألوكة مجتمع وإصلاح، متوفر على الموقع: https://www.alukah.net/social
- شاكر، أسماء (2020)، الكفاءة في منظومة التعليم "مفهوم الكفاءة"، متوفر على الموقع: com .https://e3arabi
- مصطفى عبد الغني هند، إمام جيهان (2020)، مع رقمنة التعليم وتقليص حضور الطلاب بسبب كورونا الثقافة الإلكترونية صمام أمان الأسرة لتفوق الأبناء، متوفر على الموقع:
https://gate.ahram.org.eg
- وطفة، أسعد علي(2021)، هواجس التعليم عن بعد في ظل جائحة كورونا وإشكالاته في البلدان النامية، متوفرة على الموقع: https://watfa.net/archives/11440.
- المركز العربي للبحوث التربوية لدول الخليج (الكويت) (2021)، التعلم عن بعد شراكة بين الأسرة والمدرسة، متوفر عبر الموقع:https://www.amazon.com

مجلة الإحياء، المجلد: 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 313-342
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

استراتيجيات تعامل الأساتذة مع المتفوقين دراسيا والكفايات اللازمة لممارستها "الاستراتيجية النفسية الإرشادية/ الاستراتيجية العلمية البيداغوجية، أنموذجا"

Strategies for teachers to deal with academically superior students and the competencies necessary to practice them counseling "Psychological strategy/scientific pedagogical strategy as a model"

طالبة دكتوراه نوال بومسحل[1]
Nawal BOUMASHAL
جامعة محمد الصديق بن يحي – جامعة جيجل
مخبر علم النفس والتربية وقضايا المجتمع، جيجل، الجزائر
nawal.boumashal@univ-jijel.dz
د/ حنان بشتة
Hanane BECHTA
جامعة محمد الصديق بن يحي، جيجل
مخبر نظم الجودة في مؤسسات التعليم العالي والثانوي، باتنة، الجزائر
hananbechta@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2023/03/09 تاريخ القبول: 2024/01/21

الملخص:
هدفت دراستنا الحالية إلى التعرف على استراتيجيات تعامل الأساتذة مع المتفوقين دراسيا والكفايات المطلوب توافرها في أساتذة المتفوقين لتؤهلهم لممارستها بنجاعة، فالمتفوقون دراسيا يختلفون عن أقرانهم العاديين باختلاف قدراتهم العقلية وسماتهم الشخصية فإذا ما وجدوا الرعاية الكافية فسيستظهرون إمكاناتهم وإذا لم توفر لهم فستبدد، لذلك ينبغي على الأستاذ فهم طبيعة هذه الفئة للاستجابة لمتطلباتها. بما يناسبها من استراتيجيات تعامل علمية بيداغوجية أو نفسية إرشادية. وهذا لا يتم إلا من خلال توجيه العناية لبرامج تأهيل الأساتذة وإعدادهم.
الكلمات المفتاحية: استراتيجيات التعامل؛ الأساتذة؛ المتفوقون دراسيا؛ كفايات الأساتذة.

Abstract:
The current study aimed at identifying teachers of treat gifted students and the competencies professors should master to qualify them to practice them effectively. Gifted learners differ from other peers in terms of their mental abilities and personality traits. In addition, and if they feel care they will show their capacities and if it is not provided to them, their capacities will remais implicit. Therefore, it's necessary for proffessors to understand learners' personalities and capacities to respond to this category's requirements using the approprite strategies of treatment being scientifical, pedagogical or psychologicaland this is only done by directing attention to the programs for qualifying and preparing professors.
Keywords: treatment strategies; professors; gifted learners; Professors; competencies.

[1]- المرسل المؤلف.

مقدّمة:

تسعى الدول عبر مختلف أنحاء العالم إلى الاستثمار في العنصر البشري باعتباره ثروة غير قابلة للنفاذ وعلى رأسها فئة المتفوقين دراسيا لما تملكه من قدرات ومهارات تؤهلها لإنتاج المعرفة وإيجاد حلول للمعضلات التي تواجه الأمم وتعرقل سيرها نحو التنمية والتقدم، وفي هذا السياق "شهد العصر الحالي تزايد الاهتمام بهذه الفئة من خلال عقد العديد من المؤتمرات العلمية التي حثت على تقديم الرعاية للموهوبين والمتفوقين دراسيا[1]"، سواء ما تعلق بالرعاية العامة في المجتمع انطلاقا من الأسرة وصولا إلى الرعاية الخاصة داخل أسوار المدرسة التي يقضي فيها التلميذ المتفوق معظم وقته. "فكشف وبلورة قدرات المتفوقين لا يكون من تلقاء نفسه، فالكثيرون يعتقدون أن المتفوقين دراسيا يستطيعون شق طرقاتهم بأنفسهم"[2]، لكن في الحقيقة هم بحاجة إلى الدعم والاهتمام خارج المحيط المدرسي وداخله حيث يقضي المتفوق معظم وقته.

"فقد أكدت نتائج البحوث والدراسات أن معظم التلاميذ المتفوقين في أغلب أنحاء الدول العربية يمضون جل أوقاتهم داخل الصفوف العادية لذلك هم يتأثرون بما يحدث داخل المحيط المدرسي وعلى اتجاهاتهم نحو المواد التي يدرسونها والمدرسة التي ينتمون إليها[3] "لكن وكما نعلم" أن المقررات الرسمية المقدمة في المدارس العادية تركز على التحصيل الدراسي للتلاميذ العاديين وهي لا تلبي طموحات التلميذ المتفوق وحاجاته التربوية الخاصة"[4]، فهي موجهة بشكل جماعي لكافة الطلبة بغض النظر عن الفروقات الفردية بينهم. فقد بين **كوهين** "أن التعليم الذي يتلقاه المتفوقون في الأقسام العادية ليس بإمكانه تحدي قدراتهم وتفجير طاقاتهم العقلية الكامنة والتي إن لم يتم استثمارها ستتلاشى لا محالة، هذا بالرغم من أن الهدف من العملية التربوية هو تحقيق تعليم للتلاميذ لأقصى إمكاناتهم"[5].

وهذا ما قد يعرقل تكيف المتفوق وتوافقه النفسي والاجتماعي، وفي هذا الإطار أكدت **هولنجورت** (1942) **وجروس** (1992) أن تلقي المتفوق تنشئة تربوية و اجتماعية سليمة وحسن معاملة من طرف الأهل والأساتذة والزملاء سيؤدي إلى استمرارية نضجه الانفعالي وتكيفه المستمر[6].

إن تكوين جيل فعال من المتفوقين يحتاج إلى أستاذ كفء يعمل على رعاية هذه الفئة من خلال توجيهها وتوفير الإمكانات اللازمة لضمان استمرارية تفوقها. فالأستاذ وباعتباره عضو هام وفاعل في العملية التعليمية بشكل عام وفي تعليم المتفوقين بشكل خاص وذلك لاحتكاكه وتواصله الدائم معهم يقع عليه العبء الأكبر في تلبية حاجاتهم من خلال اعتماده استراتيجيات تعامل بناءة مشجعة على الإبداع والابتكار فكما أظهرت دراسة **فليدهاوزن** "أن تطور مواهب وقدرات المتفوقين مرهون بزيادة نسبة التعامل البناءة التي يتلقونها"[7]، ولابد أن تكون استراتيجيات تعامله شاملة لشتى الجوانب سواء ما تعلق بالشق البيداغوجي العلمي أو الشق النفسي الإرشادي فالتربية الحديثة تنظر نظرة مغايرة للأستاذ باعتباره موجها ومرشدا إضافة إلى دوره التقليدي في إيصال المعرفة.

إن الدور الأكاديمي النفسي للأستاذ يفرض عليه أن يكون معدا إعدادا متكاملا فالبرامج والمناهج المتعددة وطرق التدريس المتنوعة لا ترقى إلى المستوى المطلوب إلا بوجود أساتذة لديهم من السمات والخصائص لمقابلة متطلبات تلك البرامج والمناهج المقررة وتكييفها بما يتلاءم مع المتفوقين دراسيا وهذا مطلب أغلب المتفوقين فحسب دراسة **سلمان** (1993)، والتي هدفت إلى التعرف على جوانب الرعاية المقدمة للمتفوقين دراسيا في المدارس الثانوية وتوصلت الدراسة إلى أن غالبية الطلاب المتفوقين اتفقوا مع أساتذتهم على ضرورة تخصيص أقسام خاصة بالمتفوقين إلى جانب أساتذة أكفاء في تدريس بعض المواد هي أهم أوجه الرعاية التي يطالبون بتوفيرها في المدارس العادية[8]، فالأستاذ الفعال هو الذي يمتلك

كفايات تتيح له التعامل مع هاته الفئة ولديه الوعي الكافي بأهمية اعتماده لاستراتيجيات تعامل ملائمة لها سواء ما تعلق باستراتيجيات تعامل بيداغوجية علمية شاملة لمختلف المهارات التي ينبغي للأستاذ امتلاكها فيما يخص إيصال معارف ذات مستوى يليق بالمتفوقين واعتماد الوسائل والأساليب التعليمية التي تتلاءم مع تطلعات المتفوقين، أو على المستوى النفسي الإرشادي باعتماده أساليب تعامل نفسية إرشادية تقيهم الوقوع في المشكلات النفسية المختلفة.

فكما يؤكد **الغامدي:** "أن بعض المتفوقين دراسيا يعانون الإحباط والضغط النفسي والوحدة والصراع والتوتر وفقدان الرغبة لإبراز تفوقهم ومواهبهم نتيجة إهمال حاجاتهم الذاتية والأسرية والمدرسية"[9]، وهذا ما يؤكد ضرورة امتلاك الأستاذ لمهارات تؤهله للتعامل البناء مع التنوع في السمات والخصائص المزاجية والشخصية لدى المتفوقين.

انطلاقا مما سبق نطرح التساؤلات التالية: ما هي أهم الاستراتيجيات النفسية والعلمية التي يمارسها الأساتذة في تعاملهم مع المتفوقين دراسيا؟ وما هي أهم الكفايات التي ينبغي توافرها لدى أساتذة المتفوقين دراسيا؟

أولا: مفاهيم الدراسة

1. مفهوم المتفوقين دراسيا:

لغة: "فاق الشيء فوقا وفواقا: علاه. وفاق الرجل صاحبه: علاه وغلبه وفضله وفقت فلانا أي صرت خيرا منه وأعلى وأشرف كأنك صرت فوقه في المرتبة، ومنه الشيء الفائق وهو الجيد الخالص في نوعه، وتفوق على قومه: ترفع عليهم"[10].

اصطلاحا: يعرف مكتب التربية الأمريكي المتفوقين "بأنهم أولئك الذين يتم تحديدهم والتعرف عليهم من قبل أشخاص مهنيين مؤهلين والذين لديهم قدرات عالية والقادرين على القيام بأداء عال، فهم أطفال يحتاجون إلى برامج تربوية مختلفة وخدمات إضافية، إضافة إلى البرامج التربوية العادية التي تقدم لهم في المدرسة وذلك من أجل المساهمة في تقدم أنفسهم وتقدم مجتمعهم"[11].

أشار تعريف مكتب التربية الأمريكي إلى نقطتين مهمتين وهما:

نقطة متعلقة بالجانب التشخيصي: وهو أن تشخيص التفوق الدراسي يتم من قبل أشخاص متخصصين مؤهلين أي أشخاص لديهم المعرفة الكافية للتعرف على المتفوقين ومتحكمين في وسائل الكشف وملمين بمعايير تصنيف المتفوقين.

نقطة متعلقة بجانب الرعاية: وهي ضرورة تقديم برامج تربوية خاصة بالمتفوقين. وهذا ما تفتقر إليه معظم المؤسسات التعليمية فقلما نجد مدارس تتضمن أقسام خاصة أو مؤسسات تعليمية خاصة بهاته الفئة فتقديم برامج تربوية خاصة يتطلب فصل هاته الفئة عن أقسام العاديين.

ويعرف عطية هنا المتفوق دراسيا بأنه "الطفل الذي يتميز عن زملائه فهو يسبقهم في الدراسة ويحصل على درجات أعلى من الدرجات التي يحصلون عليها، ويكون عادة أكثر منهم ذكاء وسرعة في التحصيل"[12].

ويعرف أيضا بأنه: "هو الذي يرتفع في إنجازه أو تحصيله الدراسي بمقدار ملحوظ فوق الأكثرية أو المتوسطين من أقرانه"[13].

التفوق الدراسي هو: "التحصيل الدراسي للطالب في مادة دراسية أو التفوق في مهارة أو مجموعة من المهارات ويقدر بالدرجات طبقا للاختبارات المدرسية أو الاختبارات الموضوعية المقننة أو غيرها من وسائل التقويم"[14].

من التعريفات السابقة نلاحظ أن معظم التعريفات ربطت مفهوم التفوق الدراسي بالجانب التحصيلي كمحك رئيسي لتحديد التفوق عن طريق الدرجات المتحصل عليها في الاختبارات التحصيلية، والتفوق قد يكون في مجال أو مجموعة من المجالات الدراسية.

إن اعتماد التحصيل الدراسي كمحك للكشف عن المتفوقين دراسيا محك غير كاف خاصة إذا ما تم اعتماد اختبارات تحصيلية غير مقننة، فكما نعلم أن معظم الاختبارات التحصيلية التي يتم عرضها على التلاميذ هي في أغلب الأحيان لا تقيس القدرات العقلية العليا كالتحليل والتركيب والتقييم وإنما تكتفي بقياس جوانب التذكر والاستظهار، إضافة إلى تأثر بعض درجات المتعلمين بذاتية الأستاذ الذي قد يفتقد إلى جانب الموضوعية في تقدير درجات المتعلمين وبالتالي عدم تعبير الدرجات عن المستوى الحقيقي للمتعلم، وهذا ما يجعلها قاصرة في تبيان الفروق الفردية بين المتعلمين وإبراز التلاميذ المتميزين في الجانب التحصيلي.

وبالتالي لكي تكون هاته الاختبارات منصفة لجميع التلاميذ وتتيح إبراز المتفوقين، وجب اعتماد اختبارات مقننة معدة من قبل خبراء ومتخصصين أو تبني محكات متعددة، إضافة إلى ضرورة تكوين الأساتذة في صياغة أسئلة الاختبارات.

ويعرف **المتفوقون دراسيا إجرائيا:** بأنهم التلاميذ المتحصلين على درجات مرتفعة في الاختبارات التحصيلية في مختلف المواد الدراسية، ويمتازون بسمات عقلية معرفية وانفعالية وجدانية تختلف عن أقرانهم العاديين وتستلزم اعتماد استراتيجيات تعامل تتناسب مع هذه السمات.

2- مفهوم استراتيجيات الأساتذة في التعامل مع المتفوقين دراسيا: "يقصد بها مجمل الخبرات والمقترحات والأفكار والمواقف والإجراءات والأنشطة التي يوظفها الأستاذ في سبيل توفير الجو الملائم لإعداد المتفوقين في الصفوف الدراسية العادية وتنمية قدراتهم المختلفة بطرق تمكنهم من الإنتاج والإبداع"[15].

يمكن القول بأن استراتيجيات التعامل مع المتفوقين دراسيا هي مختلف الأساليب والطرائق والإجراءات والأنشطة التي يعتمدها الأستاذ في تعامله مع المتفوقين دراسيا ورعايتهم ضمن حجرته الصفية في المدرسة العادية أو خارجها.

إن احتكاك الأستاذ الدائم مع الطلبة المتفوقين دراسيا يستدعي منه الإلمام بسمات هاته الفئة واعتماد أساليب تعامل تتلاءم وحاجياتها، فكثير من الأساتذة يقعون في مواقف محرجة نتيجة جهلهم أو نقص وعيهم بطبيعة هاته الفئة، أو لاعتقادهم بأنها الحلقة الأقوى في القسم وبأنها لا تحتاج إلى رعايتهم.

3- مفهوم الكفايات: هي مختلف المهارات والقدرات والمعلومات الضرورية التي ينبغي أن يمتلكها شخص ما لآداء مهامه وتحدد عن طريق أهداف سلوكية مصاغة بدقة"[16].

4- كفايات الأساتذة: إن كفاية الأستاذ هي محصلة تحقيق بعض أهداف التعليم التي تقاس باعتماد اختبارات شخصية، فهي تشير إلى قدرته على تحقيق أهداف تعليمية محددة عن طريق فحص خبرته السابقة أو مستوى تحصيله[17].

يمكن القول بأن كفايات الأساتذة اللازمة لممارستهم استراتيجيات التعامل مع المتفوقين دراسيا هي المتطلبات والسمات والشروط التي ينبغي توافرها في أساتذة المتفوقين دراسيا والتي تؤهلهم إلى تقديم

الرعاية اللازمة لهم لإشباع حاجاتهم المعرفية والنفسية والاجتماعية وتوفير المناخ الصفي الملائم الذي يتيح لهم المجال لمواصلة الإبداع والابتكار.

إن التعامل مع فئة التلاميذ المتفوقين دراسيا ليس بالأمر الهين كما يعتقد البعض فالأستاذ يجد نفسه أمام تلاميذ ذوي قدرات عقلية مرتفعة يمتلكون مهارات متنوعة كالتفكير الاستدلالي والمنطقي، تلاميذ لديهم القدرة على مجادلته وتحدي تفكيره والتشكيك في معلوماته ونقده، تلاميذ يتوقعون منه أن ينظر إليهم نظرة تميزهم عن أقرانهم، تمييزا يترجم من خلال انتهاج الأستاذ لاستراتيجيات تعامل فريدة تختلف عن تلك التي يمارسها مع بقية التلاميذ.

ثانيا: استراتيجيات التعامل العلمية البيداغوجية

يمتلك التلميذ المتفوق دراسيا إمكانيات وقدرات واستعدادات كامنة تستدعي توفر المثيرات التي تتيح له بلوغ الحد الأقصى من التفوق والإبداع، لذلك ينبغي على الأستاذ تبني عدة استراتيجيات علمية بيداغوجية في تعامله مع المتفوقين دراسيا نورد بعضها فيما يلي:

1- استراتيجيات التعامل المعتمدة من طرف الأستاذ في تنمية مهارات الحل الابداعي للمشكلات لدى المتفوق دراسيا:

يعرف منسي التفكير الإبداعي بأنه القدرة على توليد عدد كبير من الأسئلة المتنوعة والمتباينة عندما يعرض على المتعلم موقف جديد[18].

ويعرفه **محمد عرابي** بأنه قدرة المتعلم على إيجاد أكبر عدد ممكن من الإجابات المناسبة للسؤال وإيجاد حلول متنوعة للمشكلات، ويتضمن التفكير الإبداعي العناصر التالية:

- **الطلاقة:** وهي القدرة على إنتاج أكبر عدد من الاستجابات للسؤال في زمن محدد.
- **المرونة:** القدرة على إنتاج أفكار متنوعة بأكبر قدر ممكن.
- **الأصالة:** القدرة على إنتاج إجابات جديدة غير مألوفة أو قليلة التكرار داخل المجموعة[19].

من الإجراءات التي يمكن إتباعها من طرف الأستاذ لتنمية مهارات الحل الإبداعي للمشكلات، استخدام استراتيجية العصف الذهني المنمية للإبداع، واستخدام برامج متنوعة مثل: برنامج **سكامبر**، وبرامج التعلم بالاكتشاف مثل برنامج **كورت cort**، ونظرية **تريز triz**، وتقنية **ديبونو**، إضافة إلى حث المتعلمين على توليد الأفكار والحلول للمشكلات في جو يخلو من الرفض، وتشجيع المتفوق على تقديم الأفكار الغير اعتيادية، وإتاحة لهم وقتا كافيا لإنتاج الأفكار، إضافة إلى خلق جو من الثقة لدى التلاميذ ومساعدتهم على تطوير معارفهم[20].

إن اعتماد البرامج سالفة الذكر من طرف الأساتذة في تعليمهم للتلاميذ المتفوقين لا يمكن أن يتحقق إلا بتوفر عدة شروط أهمها: معرفة الأستاذ بهاته البرامج وآليات استخدامها بحيث يكون الأستاذ المستخدم مكونا تكوينا يؤهله لاستخدام هاته البرامج استخداما سليما إضافة إلى امتلاكه الرغبة والدافع لاستخدام برمجيات مبتكرة مبتعدا عن الأساليب التقليدية أي لديه ثقافة التغيير واستخدام أنماط مستحدثة في تعليم هاته الفئة، هذا إضافة إلى توفر الإمكانات المادية التي تتيح له اعتماد هاته البرمجيات في الفصول العادية التي قد لا تتوفر على أبسط الوسائل والإمكانيات.

ومن بين العوامل المساعدة على التدريس لتنمية الحل الإبداعي للمشكلات أيضا ما يلي:

- تنمية حب الاستطلاع والفضول داخل القسم.
- احترام الآراء والمقترحات باختلافها.

- الابتعاد عن التعصب عند طرح وجهات النظر وتشجيع التفاعل داخل المجموعة.
- التشجيع على تقديم الأفكار غير المألوفة والتفكير الحر أو ما يسمى بالتفكير التباعدي[21].

لقد ذكرت **أماييل Amabil** أن أسلوب الأستاذ الذي يشجع على الابتكار والإبداع يجب أن يتضمن:

- مراعاة الفروق الفردية بين التلاميذ ومعاملتهم كأفراد ذوي شخصيات مختلفة.
- التشجيع على الاستقلالية.
- أن يكون مثلا أعلى لهم.
- قضاء وقت كاف مع التلاميذ خارج غرفة الصف.
- تنمية مفهوم الجودة لدى المتعلمين وبأنه يمكن توقعها ومكن تحقيقها.
- خلق جو من الحماس في الأداء.
- العدل في معاملة التلاميذ وتقبلهم.
- اعتماد أسلوب التعزيز في تشجيع السلوكيات الابتكارية فور حدوثها لدى المتفوقين[22].

إن تنمية التفكير الإبداعي لدى المتفوقين دراسيا يتطلب أن يكون الأستاذ مبدعا ويمتاز بدرجة ذكاء مرتفعة ويكون ملما بمفهوم الإبداع ومكوناته هاته السمات التي قد يفتقرها معظم الأساتذة، فتوفير الظروف المناسبة وخلق جو يساعد على الإبداع داخل القسم يتطلب أن يكون لدى الأستاذ الرغبة في ذلك والتي لن تكون إلا إذا كان الأستاذ محبا لعمله ولديه رغبة في التطوير وتقديم الأفضل ولديه الفنيات المناسبة التي ينتج عن اعتمادها إبداع تلاميذه إضافة إلى قدرته على هيكلة وضعيات تشجع على الإبداع هاته الوضعيات التي قد يجد الأستاذ داخل الحجرة الصفية صعوبة في تصميمها لنقص خبرته أو لأن المضامين المعرفية التي تتضمنها بعض المناهج تؤدي بسبب روتينيتها إلى جمود في تفكير كل من الأستاذ والمتعلم إضافة إلى غياب اجتهاد الأساتذة في البحث واستثمار الوضعيات البسيطة وتقديمها في قالب يشجع على الإبداع والابتكار. هذا من جهة ومن جهة أخرى هناك مواد يغلب عليها تقديم المعارف والمضامين المعرفية الجاهزة للمتعلمين خاصة ما تعلق ببعض المواد الأدبية وهي في طبيعتها مواد يصعب خلق الجانب الإبداعي فيها.

2- استراتيجيات التعامل المعتمدة لتنمية التفكير الناقد لدى المتفوقين:

مفهوم التفكير الناقد:

يعرفه **ماير Mayr (1995):** "بأنه عملية منظمة ونشطة لفهم وتقييم المناقشات، ومناقشة ما يتعلق بخصائص موضوع أو علاقة بين موضوعين أو أكثر، ودليل لدعم أو دحض التأكيد"[23].

ويعرفه **باول Paul (1998):** "بأنه التفكير في تفكيرك بينما أنت تفكر لكي ترقى بتفكيرك إلى الأفضل والى التحسين الذاتي، بحيث يكون هذا التحسين من خلال استخدام معايير يتم من خلالها تطوير الفرد لتفكيره الدائم والمستمر"[24].

ويقول **Huitt (1998):** "إن التفكير الناقد هو ذلك النشاط الذهني المنظم لتقييم وجهات النظر والنزعات، وعمل الأحكام التي باستطاعتها توجيه تطور المعتقدات والقيام بأفعاله"[25].

إن تنمية التفكير الناقد لدى المتفوقين يكون من خلال تعليمهم التأمل في الأشياء والتفكير في وجهات النظر بأسلوب نقدي ومقارنة أوجه التشابه والاختلاف في وجهات النظر خلال المناقشات الضمنية.

إن تشجيع الجدال والنقاش الصفي لدى المتعلمين يتم من خلال اعتماد فنيات التعامل التالية:

- طرح أسئلة ذات مستوى عال وإتاحة وقت أطول لسماع استجابات المتعلمين.

- تعديل الأهداف التعليمية في المنهج الدراسي وتدريب المتعلمين على التفكير في التفكير أو ما يعرف بمهارات ما وراء المعرفة.
- إثراء المناخ الصفي بتقديم أنشطة واقعية تنمي التفكير الناقد بإثراء الكتاب المدرسي[26].

وفي هذا الصدد أثبتت عدة دراسات أجنبية وعربية إمكانية تنمية التفكير الناقد من خلال: تدريب المتعلمين على التفكير الناقد بتدريبهم على مهارات المقارنة والتلخيص والملاحظة والتصنيف، والتفسير والنقد وصياغة الفرضيات وجمع المعطيات وتنظيمها[27].

إن تنمية التفكير الناقد لدى المتعلمين يتطلب تحكمهم بعدة عمليات من ملاحظة وتصنيف ومقارنة وإصدار الحكم، وامتلاك مثل هاته العمليات يتطلب تقديم عدة أنشطة ممنهجة ومبنية بأسلوب يتيح اكتساب مثل هاته العمليات، لكن قد لا يجد الأستاذ الوقت الكافي لتقديم مثل هاته الأنشطة للتلاميذ المتفوقين داخل الفصل العادي حتى وإن أراد تكييف الأنشطة المتضمنة داخل الكتاب المدرسي فسيجد نفسه أمام خيارين أحدهما تقديم التعليمات الأساسية لجميع التلاميذ أو تزويد المتفوقين بأنشطة لتنمية تفكيرهم الناقد.

إضافة إلى أن الكثير من المتفوقين يمتلكون هاته المهارة ويمارسونها داخل القسم في مختلف النقاشات المثارة حتى مع أساتذتهم وهذا ما يثير حفيظة أساتذتهم نتيجة الانتقادات التي يقدمونها لهم لأنها تسبب لهم إحراجا، هذا ما يجعلهم يحملون اتجاهات سلبية نحو المتفوقين الذين يعدون مصدر إزعاج للكثير من الأساتذة. إضافة إلى أن توفير جو يساعد على التفكير الناقد يتطلب امتلاك الأستاذ لهاته المهارة ففاقد الشيء لا يعطيه، كما أن بعض الأساتذة يطغى على إدارتهم الصفية النمط التسلطي الذي يعتمدونه كأسلوب لضبط النظام وهذا لاعتقادهم أن توفير جو حر للجدال والنقاش سيؤدي إلى فقدانهم السيطرة والتحكم في الغرفة الصفية.

3- استراتيجيات التعامل المعتمدة في تنمية العقل الباحث لدى المتفوق دراسيا:

ينبغي على الأستاذ إتباع استراتيجيات التعامل التالية:

- إشراك المتفوقين في وضعيات غير مكتملة البناء.
- وضع المتفوقين أمام مشكلة محيرة تثير التساؤل وتستدعي البحث.
- تشجيع المتفوقين على تقديم إجابات إضافية وبديلة.
- تشجيع المتفوقين على وضع فرضيات متعلقة بمجاهيل.
- تقبل الاقتراحات الغير مألوفة والغريبة.
- حث المتفوقين على تقديم حجج وأدلة تؤكد اقتراحاتهم وآرائهم
- توفير الوقت والوسائل الممكنة لتطوير الأفكار[28].

4- استراتيجيات تنمية التفكير البنائي في إطار نظرية الذكاء المتعددة:

من أهم أنشطة الذكاءات التي يمكن تقديمها في حجرة الصف ما يلي:

الرحلات الميدانية: وهي أنشطة حرة توفر للمتفوقين الأجواء الترفيهية المرحة التي تساعدهم على تنمية ذكائهم ومن أمثلة هذه الرحلات:

رحلة ميدانية لحجرة الموسيقى: تهدف إلى تعريف المتعلمين بالآلات الموسيقية المختلفة وتمرين المتعلمين على العزف بالاستعانة بأستاذ متخصص في التربية الموسيقية، مع إتاحة الفرصة للتلاميذ بالتنقل إلى حجرة التربية الموسيقية والمشاركة في الأنشطة داخلها.

رحلة ميدانية لنوادي رياضية: يتم إشراك التلاميذ في الألعاب وشرح قوانين الألعاب لممارستها وهذا بغية تنمية الذكاء الحركي لدى المتعلمين.

رحلة ميدانية إلى المصانع: وذلك لتنمية الذكاء الاجتماعي والحركي والمكاني.

السيرة الذاتية: حث المتفوقين على دراسة خبرات أفراد بارعين ومشهورين وجمع المعلومات عنهم واستعراض إنجازاتهم.

العمل الحر: تشجيع المتفوقين على توظيف خامات البيئة في ابتكار أشياء وألعاب.

أنشطة خبراتية حياتية: حث المتفوقين على إكمال سبعة أنشطة بحيث يعتمد كل نشاط على استخدام الذكاءات المتعددة.

معروضات التلاميذ: يطلب من المتفوق إبداع نشاط شخصي باعتماد ذكائه الذي تعلمه مع قيامه بعرض نشاطه.

يوم الزوار المتخصصين: تشجيع المتفوق على الذهاب لزيارة فرد مشهور والتعرف على كيفية توصله إلى تحقيق هاته الشهرة هذا ما يدفع التلميذ للاقتداء به.

طاولات الذكاء المتعددة: يتم تنظيم طاولات بحيث تحتوي كل طاولة أدوات تناسب ذكاء معين ويطلب من المتعلم أن يجلس فيها مع استخدام ذكائه الخاص[29].

تنمية التفكير البنائي ضمن إطار نظرية الذكاءات المتعددة يتطلب امتلاك الأستاذ معرفة مسبقة حول هاته النظرية وأنماط الذكاءات التي تناولتها هاته النظرية وآليات الكشف عن الذكاء الخاص بكل متفوق، وآليات استثماره بتوظيف الأنشطة المناسبة وتزويد كل متفوق بالنشاط الملائم لنوع ذكائه، وهذا ما قد يجهله معظم الأساتذة في المدارس العادية لإغفال مثل هاته الجوانب النظرية في برامج التكوين، إن أي خلل يمس تشخيص وتحديد نوع الذكاء المميز لكل متفوق سيؤدي إلى تقديم أنشطة قد لا تتلاءم مع نوع الذكاء المميز له، إضافة إلى أن تزويد كل متفوق بأنشطة ملائمة لنوع ذكائه سيزيد أعباء إضافية ومهاما إضافية على عاتق الأستاذ، كما أن التطبيقات التربوية لهاته النظرية تتطلب تواجد عدد محدد من المتعلمين داخل الحجرة الصفية وهذا ما تفتقر إليه المدارس العادية.

4-1- بعض استراتيجيات التعامل المعتمدة في إثارة روح التحدي بين المتفوقين دراسيا:

طرح أسئلة رفيعة المستوى على المتفوقين دراسيا: وهي أسئلة تهتم بقياس المستويات العليا من المعلومات التي تتطلب فهم ما بين السطور وتتضمن النقاط التي لم يتم التركيز عليها في الدرس أو تم تجاوزها[30]، وهناك 3 أنواع من الأسئلة التي يمكن طرحها على المتفوقين دراسيا وهي:

أسئلة التفكير المتقارب: هي أسئلة تحليلية في طبيعتها تتطلب أكثر من إجابة وتبدأ عادة بأدوات استفهام مثل: كيف؟ لماذا؟

أسئلة التفكير المتباعد: هي أسئلة ليس لها إجابات صحيحة تستدعي الدخول في حوار ومحاكاة وتبدأ بكلمات مثل: ما الذي يمكن أن يحدث لو أن ...؟ مثل هاته الأسئلة تشجع على القراءة الواعية.

الأسئلة التقيمية: وهي أسئلة تتطلب تقديم رأي أو أعطاء حكم شخصي حول موضوع ما، ولا يتوقع الأستاذ في هذا النوع من الأسئلة الحصول على إجابات صحيحة[31].

4-2- استراتيجية اعتماد أسلوب التنافس المقارن:

عرفه **روميسوفسكي**: بأن التنافس المقارن يتفاعل فيه الطالبان مع المهارات الحركية من جهة ومع بعضهما من جهة أخرى[32].

إن الهدف الرئيسي من استخدام هدا الأسلوب هو زيادة دافعية المتعلم في الموقف التعليمي، بحيث يقوم الأستاذ بتقسيم المهام على المتعلمين وإمدادهم بالأنشطة والمعطيات ثم يقوم بالتقييم الفردي لكل متعلم ولأسلوب التنافس المقارن تأثير على العملية التعليمية، إذ يعمل على زيادة رغبة المتعلم في القيام بالمهام الموكلة إليه، إن العامل التنافسي يبعد المتعلم عن الضجر وهذا يؤدي إلى فاعلية العمل(33).

إن هذا النوع من الاستراتيجيات يساهم في إثارة دافعية المتفوق ودفعه لتقديم الأفضل فمن خلال المنافسة سيسعى المتفوق لإثبات ذاته وتبيان قدراته وتطويرها خاصة إذا كان المنافس ذا مهارات أعلى وأفضل.

5- استراتيجيات التعامل مع المتفوقين محبي الاطلاع في عمق واتساع:

تكليفهم بوظائف بيتيه: يتم تكليف المتفوقين بإنجاز واجبات منزلية تتضمن أنشطة تمتاز بالتعقيد والغموض(34).

تشجيع المتفوقين على القيام بدراسات مستقلة: يتم تحديد مشكلات المتعلمين وفق مجالات اهتماماتهم وتحديد أسلوب للتقصي عن هاته المشكلة وتحديد النواتج المتوقع اكتسابها من طرف المتعلمين(35).

تكليف المتفوقين بإعداد بحوث خاصة: يقوم الأستاذ بتكليف المتفوقين بإنجاز بحوث خاصة يمكن أن تمس مجال تفوق المتعلم، بحيث تكون هذه البحوث ذات صلة بالمنهاج الدراسي، حتى لا يشعر التلميذ بانفصاله عن العمل المدرسي، كما يقوم الأستاذ بتوجيه المتفوق دراسيا إلى شغل أوقاته بالمطالعة الموسعة والقراءة الحرة، إضافة إلى تشجيع المتفوق على المشاركة في المعارض العلمية المختلفة والنوادي والمساهمة فيها، فمظاهر النشاط الإبداعي يجب أن تكون موضع عناية واهتمام من قبل المدرسة(36).

إن **تكليف المتفوقين بأداء بحوث منفردة وخاصة** ما تعلق بالبحوث خارج الدوام المدرسي قد ينتج عنه شعور المتفوق بالضغط وعدم القدرة على ممارسة هواياته المفضلة بأريحية فقد يشعر بأنه مقيد، وقد يجد الأستاذ صعوبة في تحديد مجال تفوق وتميز التلميذ أو يحدده دون دقة ويكلفه بواجبات لا تستهوي ميولاته واهتماماته، وقد يسيء المتفوق فهم الهدف من وراء تكليفه بأداء الواجبات ويجعله يعتقد بأنه نوع من العقاب الممارس من قبل الأستاذ نحوه.

حث المتفوقين على المشاركة في المسابقات و الأولمبياد: تعد من أهم النشاطات الاثرائية التي يتم من خلالها التنافس والتحدي بين المتفوقين، وتقام بتنظيم من المدارس أو المناطق التعليمية أو الوزارة أحيانا، وتتخذ هاته المسابقات بعدين بعد ثقافي وبعد علمي، حيث تساهم في الكشف عن قدرات المتفوقين وتعد فرصة لاستعراض إنتاجياتهم وملكاتهم(37).

يمكن للأستاذ أن يقيم مسابقات بين مجموعات تتضمن متفوقين دراسيا على مستوى القسم في حدود إمكانياته أو بالتنسيق مع الإدارة أو الأساتذة في نفس المستوى أو مستوى دراسي أعلى من المستوى الذي يدرس فيه المتفوق.

6- استراتيجيات التعامل المعتمدة في تنمية مهارات التفكير العلمي لدى المتفوق دراسيا:

يتم ذلك عن طريق تبني الأستاذ لمدخل حل المشكلات، إذ تعد من أهم المداخل المعتمدة في تدريس المواد العلمية، تهدف إلى تنمية مهارات الاستقصاء والتساؤل والتجريب بحث المتعلمين على إيجاد حلول لمواقف مشكلة(38).

"يتضمن هذا النوع من الاستراتيجيات عرض وضعيات مشكلة لها معنى وتتميز بالأصالة على المتفوقين بحيث تكون نقطة بداية للتقصي والبحث"(39).

1.6 أهمية اعتماد مدخل حل المشكلات في تدريس المتفوقين دراسيا:

إن من بين أهم سمات المتفوقين أنهم مبتكرون لذا فإن التدريس بطريقة حل المشكلات يعد من الطرق المناسبة لهذه الفئة، فطريقة حل المشكلات خاصة ما تعلق بالمشكلات الابتكارية التي تحتاج إلى درجة عالية من الحساسية لدى المتعلم، وذلك ما أطلق عليه **جيلفورد** الحساسية للمشكلات فهي تحتاج إلى درجة عالية من استنباط العلاقات واستنباط المتعلقات سواء في صياغة الفروض أو التوصل إلى الناتج الابتكاري(40).

وتناسب هذه الطريقة الطلاب ذوي القدرات العقلية العالية ممن لديهم القدرة على ربط العلاقات والتوصل إلى تعميمات لذلك فهي مناسبة للطلاب المتفوقين لأنهم يمتلكون القدرة على التحليل والتركيب في التوصل إلى القوانين والتعميمات الرياضية(41).

- هناك بعض الأمور التي يجب على الأستاذ أن يراعيها عند استخدام طريقة حل المشكلات للمتفوقين.
- تجنب تقديم المساعدة للتلاميذ المتفوقين دراسيا وتركهم يبحثون عن الحلول بأنفسهم.
- تدريبهم على التركيز على العمليات والأساليب المتبعة في إيجاد حلول للمشكلة بدلا من التركيز على النواتج.
- اعتماد أساليب عديدة في حل مشكلات مألوفة.
- إتاحة الوقت الكافي للمتفوقين للتفكير ومناقشة أفكارهم والحلول المقترحة من طرفهم.
- تناول مشكلات تطبيقية يتم ربطها بالواقع والمواقف التي تواجه المتعلمين في حياتهم اليومية وكيفية الاستفادة مما تعلموه وتوظيفه في حل مشكلات واقعية.
- عرض مشكلات يستدعي حلها أنماط تفكير ابتكارية وإبداعية(42).

إن وضع التلميذ المتفوق دراسيا أمام وضعيات مشكلة معقدة من أنجع الاستراتيجيات التي تتحدى تفكيرهم وتثير دافعتيهم لتقديم أفضل ما لديهم من أفكار وتصورات لإيجاد حلول مبتكرة للمشكلة موضوع النقاش، هذا النوع من الاستراتيجيات المشوقة تجنبهم الشعور بالملل والضجر المترتب عن الأنشطة الروتينية المقدمة للتلاميذ العاديين، لكن في المقابل تعريض المتفوقين دراسيا إلى مشكلات معقدة في الفصل العادي قد يكون على حساب الوقت المخصص لزملائهم العاديين، ونحن نعلم أن المدة الزمنية المخصصة للحصص لا تتيح فرصة كبيرة لتقديم مشكلات معقدة للمتفوقين من جهة ومشكلات تتوافق مع مستوى التلاميذ العاديين من جهة أخرى، فالأستاذ سيكون مجبرا على تقديم مشكلات توائم مستوى العاديين والتي غالبا لا ترقى لتطلعات المتفوقين.

6-2- إثارة العصف الذهني بين المتفوقين لاختيار أفضل الحلول لمشكلة ما:

يعرف (قطاوي) أسلوب العصف الذهني بأنها: استراتيجية أو تقنية لتوليد الأفكار الإبداعية عن موضوع معين، وطريقة فعالة لتطوير حلول إبداعية للمشكلات التي تواجه الأفراد والجماعات(43).

1.2.6 خطوات استراتيجية العصف الذهني:

الخطوة الأولى: تهيئة التلاميذ لجلسة العصف الذهني، وذلك بتعريف التلاميذ بالمشكلة والتأكد من فهمهم لها، وتذكيرهم بأسس وقوانين جلسات العصف الذهني.

الخطوة الثانية: تشجيع التلاميذ على تقديم أفكار غريبة وغير مألوفة وتدوينها والبعد عن إصدار أحكام متعلقة بالأفكار مهما كان نوعها.

الخطوة الثالثة: ترتيب الأفكار في فئات بعد تصنيفها حسب أهميتها.

الخطوة الرابعة: إصدار أحكام على الأفكار بناء على عدة معايير من بينها: الجدة، والقابلية للتطبيق وترشيد الوقت والكلفة(44).

2.2.6 مبادئ استراتيجية العصف الذهني:

المبدأ الأول: تأجيل الحكم على قيمة الأفكار: يؤكد هذا المبدأ على ضرورة تأجيل إصدار الأحكام مهما كان نوعها على الأفكار المنبثقة، وهذا لضمان التلقائية في طرح الأفكار من قبل الأعضاء المشاركين في جلسة العصف الذهني، فالتعرض للنقد والرقابة منذ بداية الجلسة سيكون كفيلا بعرقلة تدفق الأفكار وبالتالي عدم عرض أفكار جديدة، إن تأجيل الحكم على الأفكار يساهم في وضوح خصائص الفكرة من خلال الحوار الحر غير الناقد وهذا يساعد على كثرة الأفكار وتعدد الحلول(45).

المبدأ الثاني: الكم يولد الكيف: إن وفرة الأفكار حتى وإن كانت أفكارا مألوفة يعتبر مقدمة للوصول إلى أفكار قيمة غير مألوفة في مرحلة قادمة من جلسات العصف الذهني، فالباحثون يهتمون بكمية الأفكار بدلا من نوعيتها إيمانا منهم أن الكم الكبير للأفكار يؤدي إلى تنوعها وبالتالي جدتها وأصالتها وهذا يتيح للطالب بيئة مساعدة على توليد أفكار جديدة(46).

يمكن القول بأن استراتيجية العصف الذهني تجعل المتفوق يقدم كل ما لديه من أفكار حتى تلك التي قد تبدوا غريبة بحرية ودون قيود، وعلى الأستاذ هنا أن يتقبل كل أفكاره وأن لا يقابلها بالسخرية أو الاستغراب بل لا بد له من تشجيعه والثناء عليه ما يدفع المتفوق لتقديم المزيد دون حرج. قد يقدم أفكارا تؤدي للولوج إلى مناقشة أفكار أخرى أو فتح المجال للتطرق إلى مواضيع أخرى جديدة لم تتناول من قبل.

إن منح التلميذ المتفوق مجالا من الحرية يتيح له فرصة تقديم وابل من الأفكار التي ينبغي على الأستاذ مواجهتها بالتقدير والتثمين والاعتراف وحث المتفوق على تقديم أدلة وبراهين تدعم هاته الأفكار.

7- استراتيجيات تنمية مهارات ما وراء المعرفة للمتفوقين دراسيا:

من أمثلة الاستراتيجيات المعتمدة في هذا الصدد ما يلي:

طلب توضيح: وتتم بطرح الأستاذ مجموعة تساؤلات تدفع المتفوق إلى شرح إجاباته والآليات التي اتبعها للوصول إلى الحل وهذا يساعد على توضيح طريقة ونمط تفكيرهم.

التساؤل الذاتي: يقوم الأستاذ بتمرين المتفوق على طرح أسئلة ذاتية في جميع مراحل سيرورة آداء المهمات منذ بدياتها إلى نهايتها(47).

تعليم الأقران: تعتمد هذه الاستراتيجية على قيام المتفوق بتعليم أقرانه المهارات المستهدفة، من خلال قيامه بأداء المهمة/حل المشكلة موضحا هذه المهارة.

ومن أهم الشروط التي ينبغي مراعاتها عند تدريس الأقران ما يلي:

- القبول: بحيث يكون التلميذ المعلم مقبولا من قبل أقرانه.
- ينبغي أن يمتلك التلميذ المعلم كفايات معرفية.
- يمتلك كفايات التفاعل الصفي.
- قدرة التلميذ المعلم على تهيئة المناخ الصفي الملائم للتعلم.
- قدرة التلميذ المعلم على القيام بمهامه التدريسية.
- إعداد الأستاذ الموجه لأدوات التقويم المناسبة للتعرف على التغيرات السلوكية لدى كل من القرينين المعلم(48).

إن تكليف التلميذ المتفوق بمهمة تدريس زملائه له الأثر الكبير على نفسيته وتنمية تقدير الذات لديه وفي إشباع حاجاته كالحاجة إلى التميز، وتنمية روح القيادة لديه من جهة وإفادة زملائه من جهة أخرى وبالتالي تتيح له المجال لتكوين صداقات وتحد من شعوره بالاختلاف عن الآخرين وإحساسه بالغربة بينهم. كما أن شعور المتفوق في هذا النوع من الاستراتيجيات بأنه حر وغير مقيد سيجعله يطلق العنان لتفكيره الإبداعي.

وفي المقابل تدريس المتفوق للأقران قد يؤدي إلى مشكلات علائقية بينهم، فهو يتطلب تمكن المتفوق التام من النشاط المراد تدريسه وعدم تمكنه من ذلك سيؤدي إلى عدم رضا القرين، إضافة إلى ضرورة امتلاكه مهارات الإلقاء والثقة بالنفس وميكانيزمات التواصل والاتصال مع الآخرين، وأيضا بعض المتفوقين يمتازون بالتفكير المجرد وبالتالي يصعب عليهم إيصال معلوماتهم ومعارفهم إلى زملائهم بأسلوب يسهل فهمه ويستوعبه الجميع إضافة إلى أن هذا النوع من الاستراتيجيات قد يولد لدى المتفوق شعورا بالعبء لأنه كلف بمهمة قد تفوق حدود طاقاته أو رغباته.

حث المتفوق على العمل في مجموعات تعاونية: إن العمل ضمن مجموعات تعاونية يسمح للمتعلمين طرح أفكارهم على بعضهم البعض وتبادلها ويتيح لكل متعلم توضيح نمط التفكير الخاص به[49]، ومن مزايا العمل في مجموعات تعاونية أنه يشبع الحاجات الأساسية الآتية لدى المتفوقين:

- يشبع حاجاتهم للإنجاز وذلك لأنه يوفر لهم مهام تتحدى تفكيرهم وإمكانياتهم.
- حاجتهم للمحبة والانتماء والتواد، فمعظم المتفوقين يحبون النشاط الجماعي أو الفريقي، ويحبون المدرسين الذين يتيحون لهم هذه الخبرات.
- التعلم التعاوني يتيح الفرصة للمتفوقين الأعلى قدرة ليساعدوا زملاءهم الأقل قدرة.
- ينمي الإحساس بالمسؤولية الفردية لدى المتفوقين.
- يشبع حاجة المتفوقين للثناء وأن يكونوا موضع تقدير واعتراف بأدائهم (الحاجة إلى التقدير).
- الحاجة لتكوين صداقات وزمالات مع التلاميذ الآخرين[50].

إن العمل ضمن مجموعات تعاونية له دور كبير في تخليص المتفوقين من المشكلات التواصلية التي يعانون منها أو وقايتهم من التعرض لمشكلات قد تعترضهم، فالعمل التعاوني يساعد على توثيق الصلة بين المتفوق وزملائه وتقليص الهوة بينهم، كما تنمي لديه روح التعاون ومساعدة الآخرين وتساعده على الاندماج الاجتماعي. كما أنه ينمي القدرة الإبداعية لدى المتفوق دراسيا وذلك من خلال استفادته من أفكار زملائه العاديين وقيامه بتطويرها بتقديم إضافات بخصوصها إضافة إلى استفادة زملائه العاديين من أفكاره وآرائه.

رغم المميزات السابقة إلا أنه يمكن القول بأن عمل المتفوق في مجموعات تعاونية مع التلاميذ العاديين قد يؤدي إلى آثار عكسية كتوسيع الفجوة وزيادة الهوة بينهم ، وهذا نتيجة الاختلاف الكبير في نمط التفكير بينه وبين التلاميذ العاديين إضافة إلى رغبته في فرض رأيه على الجماعة التي ينتمي إليها أو استصغاره لاقتراحات زملائه العاديين واستهزائه بها وعدم أخذها على محمل الجد، فبعض المتفوقين لديهم الرغبة في السيطرة والقيادة أثناء وجودهم ضمن مجموعة ويصعب إرضاؤهم بسهولة هذا من جهة، وقد نجد زملاءه من جهة أخرى يلقون كل المهام على عاتقه ويتكلون عليه في إيجاد الحل، وفي المقابل نجد الكثير من المتفوقين يحبذون العمل بمفردهم ويرفضون العمل التعاوني فقد يبدوا لهم بأنه هدر لطاقاتهم و مضيعة لأوقاتهم.

حل المشكلات مفتوحة النهاية: يشجع هذا النوع من المشكلات المفتوحة وغير مكتملة النهاية على طرح أفكار متنوعة وجديدة وذلك باعتماد أنماط تفكير من زوايا مختلفة(51)

تكليف المتعلمين بدراسة حالة: يتم عرض حالة مبهمة تحتاج إلى شرح وتفسير على التلاميذ حيث يسعى كل تلميذ إلى إيجاد حلول لها عن طريق جمع المعلومات والمعطيات الضرورية لتفسير اقتراحاتهم وما يزيد هاته الإستراتيجية إثارة هو وجود مجموعتين تسعى كل منها إلى إقناع المجموعة الأخرى أن تفسيراتها مؤسسة علميا(52).

يمكن للأستاذ استثمار هذه الاستراتيجية لصالح المتفوقين دراسيا باعتماد مجموعتين تتكون كل منهما من تلاميذ متفوقين، وبمحاولة كل طرف إيجاد حلول للحالة الغامضة سيتيح للمجموعتين التنافس نحو إيجاد حلول مبتكرة وتفسح لهم المجال لتقديم أفكار إبداعية. فالتفكير المتميز للمتفوقين قد لا يبرز إلا في حالة تعريضهم لمشكلة حقيقية تدفعهم للتفكير والبحث عن حلول مميزة وأصيلة.

8- استراتيجيات التعامل المعتمدة في إشباع حاجات المتفوقين المعرفية:

1.8- تشجيع المتعلمين على الاستكشاف:

عرف وارثن الاستكشاف: بأنه "استراتيجية تعتمد على تأجيل التعميم المراد تعلمه إلى غاية نهاية المتابعة أي تأجيل الحصول على القاعدة والصياغة اللفظية لها إلى غاية نهاية تدريس المفهوم"(53).

تعد الطريقة الكشفية إحدى الطرق التي تعطي للمتعلم دورا ايجابيا في العملية التعليمية، وهذا بعد تهيئة الظروف المناسبة لجعل المتعلم يصل إلى المعلومات بنفسه بدلا من أن يحصل عليها جاهزة من كتاب أو يتلقاها من أستاذ.

تشترك عدة عمليات عقلية في عملية الاكتشاف وإيجاد حلول للمشكلات كعملية الملاحظة والوصف والتفسير والتصنيف والمقارنة والتنبؤ(54).

ويبين **وليم عبيد** أن للتعلم بالاكتشاف فوائد كثيرة تعود على المتعلم منها:

- تنمية القدرة على إدراك العلاقات لدى المتعلمين.
- تنمية قدرة المتعلم على تمييز العناصر التي لها علاقة بالموقف والعناصر التي ليس لها علاقة به.
- تنمية قدرة المتعلم على البحث والاستقصاء وتزويده بكفايات يستعين بها في مواجهة مختلف المواقف التي قد تواجهه في حياته اليومية.
- يعزز قدرة المتعلم على تذكر المعلومات وذلك نتيجة استيعابه التام لها.
- تحفيز المتعلم وإكسابه الشعور بالرضا نتيجة توصله لاكتشاف محدد.

وهناك عدة أمور لابد للأساتذة وخاصة أساتذة المواد العلمية مراعاتها عند اعتماد طريقة الاكتشاف، ومنها:

- تشجيع التخمين العلمي لدى المتفوقين، وتشجيعهم على محاولة الوصول إلى الحل الصحيح عن طريق التخمين الذي يتأكد لهم صحته بعد ذلك.
- الاستعانة بالأساليب والوسائل التعليمية اللازمة لتحقيق الاكتشاف.
- تجنب عرض النظرية أو القاعدة جاهزة، وإنما ينبغي حث المتعلمين على اكتشافها والتوصل إليها بناء على البيانات والفروض والتعريفات والمسلمات والمبرهنات(55).

تعد هذه الاستراتيجية من بين أهم الاستراتيجيات التي تشبع حاجات المتفوقين في الاستطلاع وحب الاكتشاف وتنمي مهارات التفكيك والتركيب وبحث العلاقات والروابط. لديهم، لكن هاته الاستراتيجية تتطلب توفر الإمكانات والوسائل والظروف المناسبة التي تيسر عملية الاستكشاف إضافة إلى ضرورة تمكن الأستاذ التام منها وتحكمه في سير مجريات عملية الاكتشاف، فقد نجد بعض المتفوقين ذوي قدرات عالية يتحكمون في جميع مراحل عملية الاكتشاف ولا يتيحون فرصة المشاركة لزملائهم العاديين.

8-2- **إثراء المحتوى**: يقصد بالإثراء إدخال تعديلات أو إضافات على المناهج المقررة للطلبة العاديين حتى تتلاءم مع احتياجات الطلبة المتفوقين في المجالات المعرفية والانفعالية والنفس حركية [56].

يتم الإثراء عن طريق قيام الأستاذ بإضافة هدف معين في خطته اليومية حيث يتلاءم مع قدرات المتفوقين المعرفية ويكسبهم معارف إضافية مكملة للمعارف التي يتضمنها المنهاج العادي[57]، **وينقسم الإثراء إلى نوعين:**

الإثراء الأفقي: تقديم خبرات ومعلومات متنوعة في عدة موضوعات أو مواد دراسية.

الإثراء العمودي: تقديم معارف معمقة وموسعة في موضوع واحد[58].

وقد قاد تفسير **ستانلي وبينو** لمفاهيم الإثراء المختلفة في الممارسة العملية إلى وصف أربعة أشكال مختلفة في الإثراء:

الانشغال الدائم بالعمل: يتم تشجيع المتفوق على القيام بدراسة موسعة في موضوع تفوقه في الصف المتخطى.

الإثراء الأكاديمي غير ذي علاقة: يهتم هذا النوع بتزويد المتعلم وتدريبه على القيام بمهارات يحتاجها دوما في حل المشكلات كمهارات اتخاذ القرارات دون الاهتمام بالحاجات الأكاديمية التي يحتاجها الطالب.

الإثراء الثقافي: يتضمن تزويد المتعلم بخبرات ثقافية خارج المنهاج المدرسي بغض النظر عن المحتوى والأهداف ويتم عن طريق رحلات[59].

الإثراء الأكاديمي ذو العلاقة: يتم توجيه المتفوق إلى صف أعلى لدراسة مادة أكاديمية في مجال تفوقه وهذا بغية تجنب شعوره بالملل والضجر[60].

حث المتفوق دراسيا على الانخراط في الأنشطة المدرسية المختلفة: ويكون ذلك عن طريق ما يلي:

عقد الندوات: حيث يتم عقد الندوات والمحاضرات والحلقات النقاشية وورش العمل التي تضم الطلاب المتفوقين حيث يجتمعون فيها مع متخصصين وخبراء في مجال تفوقهم من فنانين وعلماء وأساتذة جامعيين لطرح موضوعات وقضايا مشتركة، وهذا يتيح الفرصة للمتفوقين بتعميق معارفهم والإفادة من خبرات الخبراء العلمية والميدانية وتنمية اتجاهاتهم وتمكينهم من رسم خططهم المستقبلية[61]

نوادي الهوايات: إن تشكيل نوادي الهوايات وانخراط المتفوقين فيها سواء على مستوى المدرسة أو على مستوى المجتمع المحلي بالتنسيق مع المدرسة، يساهم في تنمية مواهب المتفوقين وإتاحة الفرصة لهم لممارسة هواياتهم وإبراز قدراتهم والتعبير عن ميولاتهم بحرية من خلال انضمامهم إلى نوادي تتلاءم مع مجالات تميزهم[62].

يلعب الأستاذ دورا مهما في تبصير المتفوق بأهمية الانضمام لمثل هاته النوادي وحثه على المشاركة فيها، وتوجيهه إلى النوادي التي تتلاءم ومجالات اهتمامه لتنميتها، فالأستاذ هو الأدرى بمجالات اهتمام التلميذ المتفوق ونقاط قوته وتفوقه فكما نعلم أن تفوق التلميذ قد يقتصر على مجال معين كالرياضة أو الرسم أو الرياضيات أو الموسيقى...الخ

حث المتفوقين على الانضمام إلى المخيمات الصيفية: حيث يتم تجميع المتفوقين دراسيا في مخيمات ذات طبيعة تربوية باستغلال العطل الصيفية، وهذا بغية تزويدهم بخبرات جديدة لا تتاح لهم خلال العام الدراسي(63).

برامج القراءة الفريدة الموجهة: إن تعريف المتفوقين بالكتب الجيدة قد يفيدهم فائدة كبيرة، ولكي تتحقق هذه الفائدة لا بد من أن توفر لهم المساعدة والتوجيه ولا بد أيضا من تشجيعهم حتى تصبح القراءة أمرا محببا لهم(64).

تبصير المتفوقين دراسيا بأهمية المطالعة والقراءة الموسعة مطلب ضروري يقع على عاتق الأستاذ. وذلك بتوجيه المتفوقين دراسيا إلى مصادر المعرفة المختلفة داخل المدرسة وخارجها، وتعريفهم بالكتب العلمية التي تشمل مجالات اهتماماتهم.

أما هلمان وكوفمان 1980 وكيرك 1972 وآخرون فيذكرون الأساليب التالية لعملية الإثراء:

- الخرجات الميدانية للمصانع والمختبرات والمؤسسات التعليمية.
- الاستفادة من خبرات الأساتذة في المجالات العلمية المختلفة.
- تكوين مجموعات دراسية في مادة دراسية أو مجموعة مواد دراسية.
- المشاركة في المخيمات والندوات والجمعيات العلمية ونوادي الهوايات.
- اعتماد أسلوب البحث العلمي في التحصيل الدراسي(65).

ويمكن اعتماد الإثراء وفقا للأساليب التالية:

أسلوب التجميع: هي استراتيجية يتم فيها تجميع المتفوقين في مجموعات على أساس ميولاتهم أو اهتماماتهم وهذا كي يحققوا أقصى قدرا من التقدم المطلوب...(66).

استراتيجية التجميع عن طريق العزل الجزئي: في هذا النوع لا يتم فصل التلاميذ عن أقرانهم العاديين بل يدرسون في نفس الفصل، لكن يتم تجميعهم في مكان محدد من اليوم كالفصول الخاصة، قد يتم تزويدهم بخبرات منفصلة تنمي قدراتهم العقلية ومهاراتهم الأدائية(67).

8-3- استراتيجية الدمج الكلي: يتم تجميع المتفوقين مع بعضهم البعض في مجموعات أو عن طريق إشراك زملائهم العاديين وذلك لمناقشة مفاهيم والتدرب عليها وتعلمها(68)، وهناك أشكال أخرى للإثراء نوردها فيما يلي:

الدراسات المستقلة: يقوم المتعلم بدراسات حول موضوعات محددة تحت إشراف الأستاذ وذلك باستثمار وتجنيد ما تعلمه من أساليب علمية ومهارات بحثية.

التعامل مع المستويات العليا من المهارات العقلية: في هذا الأسلوب يقوم الأستاذ بتنويع أساليبه التعليمية وفقا لخصائص وقدرات المتعلمين وذلك بتقديم مهام متمايزة لكل فئة مثلا يعرض مهام وحقائق على المتفوقين تتطلب استخدام مهارات عقلية عليا.

تدريس جزء من المواد المقررة على السنة التالية: يسمح الأستاذ للمتفوق بدراسة مقررات السنوات الأعلى بالتنسيق مع الأساتذة(69).

استخلاصا لما سبق يمكن القول بأن الإثراء من الاستراتيجيات التي تتناسب مع المتفوقين دراسيا فالأستاذ داخل الفصل العادي يمكنه اعتماد استراتيجية الإثراء من خلال تزويد المتفوق بمعلومات ومعارف معمقة وغير مألوفة في المادة الدراسية التي يقدمها، أو التوسع في مجالات أخرى وطرح أسئلة معمقة أو تكليفهم بمهام أكثر صعوبة من المهام الموجهة للعاديين. ويكمن دور الأستاذ أيضا في توجيههم وتشجيعهم

على الانخراط في النوادي المدرسية والمخيمات الصيفية وكل التظاهرات المساهمة في إثراء معارفهم وتنميتها.

لكن إن اعتماد استراتيجية الإثراء الأكاديمي من طرف الأستاذ داخل الحجرات الصفية تعترضه عدة عراقيل كعدم توفر الوقت الكافي الذي يتيح للأستاذ إثراء موضوع الدرس والتوسع فيه بما يلزم، إضافة إلى الاكتظاظ الذي تشهده معظم الأقسام التي يعد التلاميذ العاديين التشكيلة الرئيسية فيها وبالتالي أي محاولة من طرف الأستاذ للإثراء ستكون على حساب الوقت المخصص للتلاميذ العاديين، وهنا تظهر الحاجة الملحة لإنشاء أقسام خاصة بالمتفوقين كي يجد الأستاذ الفرصة لاعتماد استراتيجيات الإثراء بأريحية.

التوسع في المحتوى يعد أمرا ضروريا لإشباع احتياجات المتفوقين دراسيا لكن هذا التوسع قد يكون على حساب إهمال التعليمات الأساسية والقاعدية التي تبنى عليها التعليمات اللاحقة.

هذا التوسع قد يكون على حساب الأهداف التي سطرها المشرفون على المنهج، كما أن الأساتذة لن يجدوا الوقت الكافي للتوسع، إضافة إلى افتقاد بعضهم لسعة الأفق وامتلاكهم معارف متعلقة بالأنشطة المقدمة فقط. كما أن توسع الأستاذ في المحتوى قد يفتح أمام المتفوق أسئلة لا نهاية لها بعضها قد يسبب حرجا للأستاذ الذي قد يجد نفسه أمام وابل من الأسئلة التي قد لا يملك إجابة لبعضها.

8-4- استراتيجيات التعامل مع المتفوقين وفقا للفروقات النوعية بينهم:

وينقل عن **كيرك** ما قدمه في هذا المجال وهو عبارة عن مجموعة من المقترحات للممارسات التعليمية بناء على الفروق الكمية والنوعية بين الطفل المتفوق دراسيا والطفل العادي ويعرضها على الوجه التالي:

التعديل التعليمي للمتفوق سريع التعلم: إن سرعة تعلم المتفوق تتطلب تكرار المادة الدراسية، مثال: في حالة انتهائه من قراءة كتاب خلال مدة زمنية قصيرة والذي ينجم عنه تكرار قراءة الكتاب مع أقرانه العاديين، لذلك ينبغي على الأستاذ أن يسمح للمتفوق بالانتقال إلى قراءة كتب أخرى هذا طبعا بعد تأكده بأن المتفوق قد حقق التعليمات المطلوبة من قراءة الكتاب الأول.

التعديل التعليمي للمتفوق الذي يملك قدرة على الاستدلال أعلى من قدرة زملائه العاديين: إن قدرة المتفوق العالية على الاستدلال تمنحه عمقا أكبر في الفهم فهذا التلميذ لديه القدرة على التعمق في المشكلات التي تواجهه ولديه إحساس عال بالعلاقات الغامضة وقدرة كبيرة على استخلاص النتائج والتعميمات وتجاوز ما هو متوقع من زملائه(70).

التعديل التعليمي للتلميذ المتفوق الذي يمتلك ثروة لفظية أوسع من التلميذ العادي: إن التلميذ المتفوق الذي يمتلك ثروة لغوية ومصطلحات أعلى من مستوى زملائه العاديين، ينبغي أن تتاح له فرصة التعبير عن نفسه خاصة في موضوعات التعبير وكتابة التقارير العلمية والشرح والمناقشة داخل الفصل لأنه من بين أهم أهداف نمو التلميذ المتفوق هو تعليمه الطريقة التي تتيح له التعبير عن نفسه بأسلوب ولغة يفهمها زملاؤه العاديون باعتماد مفاهيم بسيطة.

التعديل التعليمي للتلميذ المتفوق الذي لديه مدى أوسع من المعلومات: يمتاز غالبية المتفوقين دراسيا بامتلاكهم ذاكرة قوية تساعدهم على ربط المعلومات المتفرقة والاحتفاظ بها. وهذا ما جعلهم يمتلكون معارف ومعلومات واسعة لا تقتصر على ما هو موجود في الكتاب المدرسي بل تتعداه وذلك لمطالعتهم كتبا عديدة ومتنوعة، إن هذا قد يسبب بعض الضيق والحرج للأستاذ الذي قد يرغب في أن يتعلم تلاميذ قسمه موضوعا معينا من كتاب معين لذلك ينبغي على الأستاذ أن يشجع مثل هذه المداخل الواسعة بالرغم من أنها قد تعطي عملا إضافيا له.

التعديل التعليمي للتلميذ الذي يتميز بدرجة غير محدودة من حب الاستطلاع: نظرا لأن مثل هذا التلميذ يكون مولعا بالأنشطة الخيالية والتصورية كما يكون مهتما بالمعرفة العلمية، فإنه يميل إلى معرفة الأسباب وراء الأشياء والظواهر، لذلك فإن الأسلوب التعليمي لهذا التلميذ يجب أن يعمل على استخدام حب الاستطلاع لديه كعامل يدفعه إلى دراسة أوسع وأشمل.

التعديل التعليمي للتلميذ المتفوق الذي يتمتع بمدى واسع من الميول والاهتمامات: إن هذا التلميذ يكون مهتما بالأنشطة الخيالية والتصورية والمعرفة العلمية ويسعى إلى معرفة العلاقات بين الأشياء والظواهر وأسبابها لذلك يجب أن يعمل الأستاذ على استثمار حب الاستطلاع لديه ودفعه لدراسات أوسع وأشمل[71].

التعديل التعليمي للمتفوق الذي يتسم بسمة الناقد غير الراضي عن مستوى انجازه: إن النقد الذاتي سمة من السمات الطبيعية بشرط أن لا يصبح التلميذ ناقدا لكل شيء يفعله وهذا ما قد يدفعه إلى التوقف عن الإنتاج لعدم شعوره بالرضا والاقتناع بإنتاجه الذاتي وهنا ينبغي للأستاذ ملاحظة اتجاه النقد الذاتي الواضح لدى المتفوقين دراسيا والعمل على جعلهم يقتنعون ويرضون عما يفعلونه.

التعديل التعليمي للمتفوق الذي يتسم بقوة الملاحظة: من الضروري الاهتمام بتنمية هاته السمة التي تميز المتفوق وتمكنه من ملاحظة وإدراك علاقات قد يغفل عن إدراكها زملاؤه العاديون، لذلك ينبغي تشجيعه على الربط بين الخبرات ومختلف العلاقات [72].

التعديل التعليمي للتلاميذ المتفوقين الذين يظهرون قدرات ابتكارية: إن الاقتراحات الجديدة والمبتكرة التي قد يقدمها الطلبة المتفوقون ينبغي أن تلقى الرعاية والاهتمام وتلقى التقدير والقبول وينبغي مساعدتهم على تقييم مدى قابلية اقتراحاتهم للتطبيق في المواقف المختلفة، وهنا يبرز دور الأستاذ في تبصير المتفوق بقيمة اقتراحاته والعمل على تنمية الأفكار المبتكرة لديه وفي هذا الصدد لقد قدم **تورانس (1967)** عددا من الطرق لتحقيق هذا الهدف من بينها:

- تشجيع المتعلم على الأخذ بزمام المبادأة.
- توفير بيئة تعلم تنمي حب الاستطلاع لدى المتفوق وتمنحه دافعا للتعلم.
- مساعدة التلميذ المتفوق على تكوين مفهوم للذات.
- تبصير التلميذ المتفوق بخصائصه المميزة وحثه على تطويرها[73].

إن قيام الأستاذ بإجراء تعديلات تعليمية لابد أن يكون متوافقا مع خصائص المتفوقين وهذا ما قد يعجز عنه الأستاذ فقد لا يستطيع تحديد الخصائص المميزة لكل متفوق بدقة، وهذا لغياب الوعي لديه بخصائص المتفوقين وعدم درايته بحاجياتهم الأساسية وبالتالي قد يجري تعديلات لا تتوافق مع السمات النوعية لكل متفوق، وهذا لضعف الجانب التكويني لدى الأساتذة.

إن خصائص المتفوق المعرفية العلمية التي تميزه عن غيره من زملائه تستدعي من الأستاذ أن يطرح على نفسه عدة أسئلة، كيف أتعامل مع المتفوق محب الاطلاع؟ كيف أتعامل مع المتفوق الذي يطرح أسئلة كثيرة؟ كيف أتعامل مع المتفوق الغير مقتنع بالمعلومات والمعارف التي أقدمها ويشكك فيها؟ كيف أتعامل مع المتفوق الغير راض عن المعارف التي أقدمها ويشتكي بأنها مألوفة لديه وليست جديدة عليه؟ كيف أتعامل مع المتفوق ذي التفكير الناقد؟ كيف أتعامل مع المتفوق ذي التفكير الإبداعي؟ هاته الأسئلة التي قد يجد صعوبة في الإجابة عنها لعدم تلقيه تأهيلا وتكوينا حول فنيات التعامل مع المتفوقين من جهة، ومن جهة أخرى لا يمتلك الوقت الكافي لممارستها. إضافة إلى معيقات عدة كاكتظاظ الأقسام داخل المؤسسات التعليمية وضيق الوقت المخصص للحصص وضعف الجانب التكويني لدى بعض الأساتذة إضافة إلى غياب الجوانب

التنظيمية والتشريعية المتعلقة بهاته الفئة، كما أن جهل الأساتذة باستراتيجيات التدريس الحديثة المعتمدة في تدريس العاديين عامة وتدريس المتفوقين خاصة يجعل تنفيذها صعبا فبعض الأساتذة لازالوا ينتهجون الطرق التقليدية في التعليم داخل الأقسام.

9- الاستراتيجيات النفسية الإرشادية:

إن الرعاية النفسية الإرشادية ضرورة إلزامية تستوجبها ضرورة المحافظة على المتفوقين دراسيا لضمان وقايتهم من المشكلات النفسية والانفعالية التي قد تعترضهم وباعتبار الأستاذ مرشدا وموجها يمكنه اعتماد عدة استراتيجيات نفسية وإرشادية في تعامله مع المتفوقين دراسيا نوردها فيما يلي:

9-1- استراتيجية التعزيز: استراتيجية يمكن توظيفها من طرف الأستاذ بغرض ضمان استمرار السلوك المرغوب فيه أو لإظهاره، ونجاح هذا الأسلوب يتوقف على عوامل عدة كاختيار الوقت المناسب والظروف المناسبة(74).

ويلخص **ستيرنبرج stenberg** ما يمكن أن يقوم به الأستاذ في فصله لتعزيز وتنمية الإبداع لدى الأطفال وحتى المراهقين، ومن ذلك:

- تشجيع المتفوقين على طرح أسئلة ذكية قائمة على التخمينات والافتراضات والتوقعات.
- تشجيع المتفوق على طرح أفكار غريبة وغير مألوفة وذلك بمكافأته عليها.
- حثه على المخاطرة وطرح الموضوعات والأفكار التي تتسم بالجرأة وحثه على تنفيذها(75).
- حث المتفوق على الاستطلاع واستخدام الثروة اللغوية.
- مساعدته على تحقيق الرضا عن ذاته والتحكم في مشاعره(76).

9-1-1- بعض أساليب التعزيز والتحفيز:

شجرة النجوم: يتم انجاز شجرة للنجوم بحيث يحصل المتفوق على نجمة نظير قيامه بالسلوك المرغوب فيه ويحصل على أكبر قدر ممكن من النجوم ويتم وضع صورته على لوحة الشرف ويتم إعطاؤه هدية.

بنك التفوق: يتم تشكيل جيوب بلاستيكية بعدد المتعلمين وكلما قام المتفوق بسلوك مرغوب فيه يحصل على قطعة معدنية من طرف الأستاذ(77).

سفينة المتفوقين: يتم رسم سفينة المتفوقين بأسلوب جذاب وتوضع فيها صور الطلاب المتفوقين ويحصل كل متعلم على جائزة(78).

إن إحساس التلميذ المتفوق بالتقدير وباعتراف الآخرين بإنجازاته وأعماله سيدفعه إلى بذل المزيد من الجهد لتقديم الأفضل.

إن استراتيجية التعزيز رغم ايجابياتها إلا أن الإفراط في استعمالها قد يؤدي إلى زوال مفعولها مع مرور الوقت من جهة وجعل المتفوق ينتظر في كل مرة مقابل لإنجازاته وسلوكياته المرغوبة، إضافة إلى عدم امتلاك الأستاذ للإمكانيات المادية التي تتيح له تقديم جوائز وهدايا للمتفوقين دراسيا، واعتقاد معظمهم بأن هذا لا يعد من مسؤولياتهم.

9-1-2- استراتيجية العقاب: يتخذ عدة صور كاللوم والتوبيخ والحرمان من الامتيازات التي حصل عليها سابقا أو استدعاء ولي أمره، أو تكليفه بمهام إضافية وهذا يعتبر معزز سلبي يهدف إلى إيقاف سلوك غير مرغوب أو تجنب تكراره(79).

إن المتفوقين دراسيا ينتظرون معاملة مميزة لهم من قبل أساتذتهم وتوبيخهم أو معاقبتهم من طرف أساتذتهم ينتج عنه آثار سلبية في نفسيتهم ويخيب ظنهم فيهم فهم كانوا ينتظرون معاملة خاصة تليق بهم

وذلك لإحساسهم بالتميز، وتلقيهم عقابا من طرف أساتذتهم قد ينجر عنه آثار وخيمة نتيجة شعورهم بخيبة الأمل لأنهم لم يتلقوا التقدير والمعاملة الخاصة التي كانوا ينتظرونها من طرف أساتذتهم.

الابتعاد عن جو التسلط والقمع وإحداث الخوف والقلق لدى الطلبة: فقد أظهرت الأبحاث أن الأطفال المتفوقين والموهوبين الذين تربوا في بيئات قائمة على التعامل الصارم والأساليب التسلطية كالتوبيخ والإيذاء وإعطاء الأوامر والاستهزاء وعدم التقدير والاحترام والتحقير والعقاب البدني يظهر عليهم الشعور بالنقص وعدم الثقة بالنفس والانسحاب(80).

ينبغي أن يتمتع الفصل الدراسي بجو من الحرية والديمقراطية في التعامل، والابتعاد عن التعصب في الرأي وإعطاء الفرصة للمتعلمين لإدارة النقاشات بطريقة حضارية مبنية على تقبل مختلف وجهات النظر، فتوفير نوع من الحرية في النقاشات سيتيح للمتفوقين التعبير عن أفكارهم ووجهات نظرهم بحرية.

9-1-3- استراتيجيات تقديم المساعدة للطفل الموهوب والمتفوق داخل الصف العادي: تعتبر من أهم العوامل المساعدة في وقاية المتفوق من التعرض للمشكلات النفسية والاجتماعية والانفعالية، فعند تعرف الأستاذ على تلميذ متفوق أو موهوب داخل الفصل الدراسي يقدم له المساعدة عن طريق مراعاة ما يلي:

- عدم إجبار الطالب الموهوب والمتفوق على أن يقوم بكل ما يقوم به الآخرون.
- عدم مطالبة الطالب الموهوب أو المتفوق بالتدريب على مهارات يتدرب عليها الآخرون في حين إجادته لها الإجادة التامة.
- تكليفه بمهام وأعمال معقدة إذا كانت لديه الرغبة في ذلك.
- عدم مطالبته بالتدرب على مهارات يجيدها إجادة تامة.
- السماح له بالتقدم في المنهاج إذا حاول ذلك.
- تكليفه بمهام قيادية إذا كان يرغب في ذلك.
- توفير الأجواء المناسبة لأنشطة المتفوق وتوجيهها توجيها سليما.
- تجنب إيذاء المتفوق جراء أخطاء يرتكبها زملاؤه وذلك بعدم تعميم العقاب على كل تلاميذ القسم.
- مساعدته على إدراك أوجه الاختلاف بينه وبين زملائه ومساعدته على تقبل مضايقاتهم.
- إتاحة الفرصة أمامه للقيام بمشروعات خاصة تتلاءم مع ميولاته واهتماماته.
- إسناده مهمة مساعدة زملائه منخفضي التحصيل وإسناده دور مساعد الأستاذ ليقوم بمساعدة التلاميذ إذا أبدى رغبة في ذلك.
- العمل على تخفيف حدة شعوره بالقلق من الامتحانات وتهيئته لتقبلها بنفسية مرتاحة مع ضرورة تدريبه على كيفية التعامل مع الفشل.
- تنمية ميول المتفوق اتجاه موضوع ما والتعمق فيه وتشجيعه على تبنيه مستقبلا(81).

حسب رأينا إن عدم مطالبة المتفوق بالقيام بمهام والتدرب على مهارات يقوم بها زملاؤه الآخرون سيولد نوعا من الاحتقان بينهم وقد يؤدي إلى تشكيل اتجاهات سلبية نحوه إضافة إلى إحساسه بالاختلاف عنهم والغربة بينهم هذا من جهة ومن جهة أخرى قد يحرمه من الإحساس بالتميز ويحرمه من ممارسة مهارات محببة لديه كالقيادة وتحمل المسؤولية.

9-1-4- استراتيجيات التعامل المعتمدة في مواجهة الملل والضجر لدى المتفوقين دراسيا: قد يصاب التلميذ المتفوق بالضجر والملل جراء الأنشطة الروتينية المقدمة له داخل القسم ويمكن أن يقوم الأستاذ بالإجراءات التالية للتخفيف من حدتها:

- العمل على إثارة تفكير المتفوقين بتعريضهم إلى مشكلات تتحدى تفكيرهم.
- إثارة جو من التشويق في الصف.
- تحديد استعدادات التلاميذ ومراعاتها من خلال تقديم أنشطة ومواد تدريسية تتلاءم مع هاته الاستعدادات[82].

9-1-5- استراتيجيات التعامل المعتمدة في تنمية مفهوم الذات لدى المتفوقين: ولتحقيق هذا الهدف يجب قيام الأستاذ بالسلوكيات التالية:

- احترام رأي كل طالب والاهتمام به.
- مدح المتعلم وإظهار ملامح الرضا بإنجازاته.
- حل المشكلات الصفية من خلال النقاشات الجماعية مع المتعلمين.
- منح الفرصة للمتعلم للتعبير عن مشاعره.
- تقديم تغذية راجعة للمتعلم عن عمله.
- احترام المتعلم وحثه على الانجاز من خلال مدحه.
- تجنب استخدام الألفاظ المحقرة للمتعلم.
- العمل على تنمية الجانب القيمي لدى المتعلم.
- التعاون الدائم مع المتعلمين.
- تشجيعه على نقد الأفكار الغير مقتنع بها.
- منحه فرصة لتحقيق ذاته وقدراته[83].

10- استراتيجيات التعامل مع السلوكيات الغير مقبولة لدى المتفوقين دراسيا:

10-1- استراتيجيات التدخلات البسيطة: ومن أمثلتها:

- تتم مباشرة فور وقوع السلوك الغير مرغوب عن طريق التلميحات وإشارات رمزية غير لفظية، أو الانتقال إلى النشاط الموالي بسرعة وذلك لعدم إطالة النشاط فهذا قد يبعث الملل في نفوس المتعلمين ويدفعهم إلى القيام بسلوكات غير مرغوبة.

10-2- استراتيجيات التدخل المعتدل: ومن أمثلتها

- سحب الامتياز الممنوح للطالب مسبقا أو منعه من مواصلة نشاط معين كالجلوس مع الأصدقاء.
- تغيير مكان جلوس المتعلم.
- حرمان الطالب من فترة الاستراحة.
- استخدام اللوائح والتعليمات التي نص عليها القانون الداخلي للمؤسسة.

10-3- استراتيجيات التدخل الأوسع:

- مناقشة المشكلة مع المتعلم أو وضع عقد فردي معه.
- التعاون مع ولي الأمر لإيجاد حل مناسب وذلك بعد الاجتماع معه وطرح المشكلات معه.
- وضع علامة أمام الطالب الذي يقوم بالسلوك الغير مرغوب ومعاقبته في حال تكرار السلوك.

- استخدام نموذج المعالجة الواقعية الذي وضعه **جلاسر**، ويتم وضع نموذج **جلاسر** موضع التنفيذ من خلال الخطوات التالية:
- العمل على تكوين علاقات ودية مع المتعلمين.
- مناقشة السلوك غير مرغوب فيه من خلال عقد اجتماع مع المتعلم.
- تحميل المتعلم مسؤولية سلوكه.
- حث المتعلم على تقييم سلوكه وتحديد آثاره السلبية على زملائه[84].

10-4- استراتيجيات التعامل المعتمدة من طرف الأساتذة باعتبارهم مرشدين وموجهين: باستطاعة الأستاذ أن يقدم بعض خدمات الإرشاد التربوي الجمعي ذي الأهداف النمائية والوقائية بالتنسيق مع الأخصائي الاجتماعي في المدرسة، ويتخذ الإرشاد الجمعي عدة صور من بينها: التمثيل الدراسي، الألعاب والمناقشات والمناظرات وتفسير نتائج الاختبارات، ويهدف الإرشاد الجمعي التربوي إلى ما يلي:

- حث المتعلم على رفع مستواه التحصيلي.
- مساعدته على اختيار مادة دراسية أو نشاط طلابي.
- مساعدته على اختيار تخصص معين أو موضوع دراسي ما بعد إنهاء المرحلة الدراسية.
- تنمية مهاراته أو القيم التعليمية لديه.
- تشجيعه على المشاركة في الفرص التعليمية المختلفة المتاحة في المدرسة أو المجتمع.
- تنمية فهمه لذاته.
- تنمية علاقاته الاجتماعية الطيبة مع الآخرين[85].

ومن بين الاستراتيجيات التي ينبغي على الأستاذ ممارستها باعتباره موجها ومرشدا وأخصائيا نفسيا ما يلي:

يساعد الموهوبين والمتفوقين على رسم الخطط المستقبلية و يبصرهم بمشكلاتهم الشخصية ويعمل على إيجاد حلول لها، ويقوم بتوجيههم إلى المراجع العلمية وأن يعرف الطرق المناسبة لتلاميذ الصف ويساعدهم على تقوية ميولهم ومعرفة العوامل المدعمة والمؤثرة في عملية التعلم، ويعمل على عدم المبالغة في التعزيز كي لا يخلق الغرور لدى المتفوق والموهوب، يعمل على إشباع حاجات المتفوقين ويتجنب تعريضهم للإحباط ويمنحهم أدوارا قيادية ويعمل على إشباع حاجاتهم المختلفة[86].

إن الأستاذ داخل الغرفة الصفية لا يلعب دور المدرس فقط بل هو موجه ومرشد يرشدهم ويوجههم في حدود إمكاناته أو يوجههم إلى البيئة الاجتماعية التي ترعاهم من خلال التواصل مع العناصر الفاعلة في رعاية هاته الفئة، ويعمل على انتهاج أساليب التعامل النفسية والإرشادية التي تقيهم الوقوع في المشكلات ويعمل على التقليل من حدتها في حدود استطاعته وإن تفاقم الأمر ينبغي عليه توجيهه إلى الجهات المختصة.

في الواقع نجد أن معظم الأساتذة لازالوا ينظرون إلى دورهم ومهامهم نظرة تقليدية والمتمثلة في تقديم الأنشطة البيداغوجية لجميع المتعلمين بغية تحقيق الأهداف التي ينص عليها المنهاج فقط دون إلمامهم بدورهم المكمل وهو الدور الإرشادي التوجيهي.

10-5- كفايات الأساتذة الضرورية للتعامل مع المتفوقين دراسيا:

يشير صبحي **(1997)** الوارد في جروان **(2004)** أن هناك أربعة أنواع من الكفايات المهنية الخاصة بأساتذة الطلبة الموهوبين والمتفوقين هي:

الكفايات المعرفية: تضم المعارف والمعلومات والمهارات العقلية التي تتيح للأستاذ أداء مهامه في مجالات عمله.

الكفايات الوجدانية: يقصد بها الخصائص الوجدانية التي ينبغي توافرها لدى أستاذ المتفوقين من استعدادات وميول ومعتقدات وقيم واتجاهاته نحو مهنته وثقته بنفسه.

الكفايات الأدائية: تتضمن المهارات النفس حركية والتي ينبغي أن يلم بها الأستاذ ويتحكم فيها كتوظيف الوسائل التكنولوجية وإجراء عروض عملية وهي محصلة الكفايات المعرفية.

الكفايات الإنتاجية: يتم قياسها بمعرفة أثر كفايات الأستاذ في المتعلمين ومدى توافقهم في تعلمهم المستقبلي[87].

ومن ناحية أخرى تقسم **lindsey (1980)** سمات الأستاذ الجيد إلى ثلاثة عناصر رئيسية وهي السمات الشخصية والاستعدادات المهنية، وسلوك التدريس وفيما يلي كلمة عن كل عنصر منها:

السمات الشخصية: تتمثل السمات الشخصية للأستاذ فيما يلي:

- التفهم، الاستقلالية، الاحترام، الثقة بالنفس.
- احترام الآخرين ومساعدتهم والإحساس بمشاعرهم
- أن يكون ذكائه أعلى من المتوسط.
- أن يبتعد عن التعصب في الآراء وعليه تقبل الأفكار.
- أن تعبر اهتماماته عن مستوى ذكائه.
- أن يكون لديه استعدادات ورغبة في التعليم والتعلم ولديه اتجاهات ايجابية نحو التعليم.
- أن يكون متحمسا نشطا ويقظا.
- لديه نزعة للتفوق والتميز.
- يتحمل مسؤوليات سلوكاته.

الاستعدادات المهنية: كما ترى **لينڈري** أيضا أنه يجب أن تتوفر لدى الأستاذ بعض الاستعدادات المرتبطة بالمهنة والتي تكفل له النجاح فيها، ومن هذه الاستعدادات ما يلي:

- يكون سلوكه قائم على التوجيه والقيادة لا على التسلط والقسر.
- يراعي مبدأ الديمقراطية في تعامله مع المتفوقين.
- أن يهتم بالعمليات والنتائج.
- يتبنى أسلوب حل المشكلات.
- يعتمد أسلوب الاكتشاف وذلك لإشراك المتعلمين في العملية التعليمية[88].

سلوك التدريس: وهو العنصر الثالث الذي اقترحته **لينڈري** كأحد سمات الأستاذ الجيد وهذا العنصر يقسم بدوره إلى عدة سلوكيات هي:

- أن يكون لديه أسلوب منفرد يتسم بالمرونة.
- يوفر جو تعليمي مليء بالدفء والأمان.
- الاستمرارية في تقديم التغذية الراجعة.
- ينوع من استراتيجياته التدريسية.
- يعمل على تعزيز مفهوم الذات لدى المتعلمين.

- يركز على المستويات العليا من المهارات العقلية.
- يقدر تلامذته ويحترمهم.
- يعترف بالسلوك الإبداعي ويثمنه.

كما أن **لينذزي** (1980) قامت بدراسة حول خصائص أستاذ المتفوقين فقد خلصت إلى أن الأستاذ الكفء هو الذي يهتم لحاجات المتعلمين ويبحث انشغالاتهم ومشكلاتهم ويعاملهم بصراحة مبتعدا عن التمييز[89]، وهناك سمات أخرى لأساتذة المتفوقين نوردها فيما يلي:

التواضع في المعرفة وقول لا أعرف: إذا لم يستطع الأستاذ الإجابة عن أسئلة الطلاب فإنه من الأفضل الإجابة ب لا أعرف، فليس عيبا أن يعترف الأستاذ بعدم درايته فقد قيل قديما (من قال لا أدرى فقد أفتى) على أن لا يكثر الأستاذ من اللادراية، وقيل أيضا لا يزال الرجل عالما ما طلب العلم فإذا علم أنه علم فقد جهل. فليس عيبا ألا نعرف مسألة من المسائل ولا عيب في أن نجهل طالما كان الجهل دافعا لنا لمعرفة المزيد[90].

إن الأستاذ يمثل القدوة التي يقتدي بها المتعلمون باختلاف مستوياتهم التحصيلية، وبعض المتعلمين ينظرون إليه نظرة مثالية، وتصريح الأستاذ بعدم درايته بمجال معرفة ما قد يخيب ظنهم فيه وقد يشعرهم بالإحباط لأنهم كانوا يتوقعون درايته بكل شيء، لذلك ينبغي على الأستاذ أن يتجنب قدر الإمكان الاعتراف بجهله لمعلومة ما وعليه أن يكون ذكيا في تعامله مع الأسئلة التي لا يحوز في جعبته على إجابة لها.

تقبل الغرابة والأصالة: من أهم ميزات التلاميذ المتفوقين دراسيا تفكيرهم المتشعب الذي يدفعهم إلى طرح أسئلة تتسم بالغرابة والجدة والتنوع بأساليب لا يتوقعها الأستاذ[91]. وهنا يجب على الأساتذة أن يكونوا منفتحين ومتقبلين لجميع الأفكار التي يعرضها المتفوقون. ويتيحوا الفرص أمامهم للتفكير في حلول مبتكرة ومتعددة حتى وإن كانت المواقف والمهمات المعروضة أمامهم تتسم بالبساطة[92].

معرفة كافية في مجال التوجيه والإرشاد: أضحت معرفة الأستاذ لأساليب التوجيه والإرشاد ضرورة حتمية تمكنه من مواجهة المشكلات النفسية والسلوكية والتربوية التي تعترض المتفوقين دراسيا كضغوط الرفاق وتوقعات الآباء والأساتذة. وهذا الإلمام يكون نتاج برامج تدريبية[93].

إن تعامل الأستاذ واحتكاكه المباشر مع التلاميذ المتفوقين دراسيا يستدعي إلمامه بأساليب التوجيه والإرشاد، وهذا لا يكون إلا من خلال تلقي الأستاذ لتكوين ودورات تدريبية يزود من خلالها بالمبادئ الأساسية المتعلقة بالتوجه والإرشاد، وهذا ما تغفله معظم البرامج التكوينية في المدارس.

في هذا الصدد معظم الأساتذة لا يدركون قيمة التلاميذ المتفوقين الذين يدرسونهم، وربما ما يؤخذ عليهم هو غياب الرغبة لديهم في إدراك خصائصهم وحاجاتهم أو على الأقل التواصل مع مستشار التوجيه والإرشاد لتبادل الأفكار والاقتراحات بخصوص الاستراتيجيات لتي يمكن له كأستاذ اعتمادها.

معرفة متطورة متعمقة في مجال التخصص: الخبرة والتعمق في موضوع التخصص الذي يدرسه شرط أساسي لنجاحه في التعليم، وتمثل الدرجة الجامعية الأولى في موضوع التخصص الحد الأدنى برأي عدد من الباحثين والخبراء بوجه عام. إن أستاذا متمكنا من أساليب وطرق التدريس لديه معرفة صلبة في موضوع تخصصه لا يمكن أن يكون قادرا على مواجهة التحدي الذي يفرضه عصر المعلومات والاتصالات. ومعنى ذلك أن يكون الأستاذ طالبا جادا ومقتدرا من الناحية العلمية في مجال تخصصه[94].

وقد اقترح **تورانس** منذ ما يزيد عن أربعة عقود (1962) عدة توصيات لتحسين أداء الأستاذ داخل بيئة الفصل لتساعد على تنمية التفكير الإبداعي لدى الأطفال ومنها:

- أن يكون الأستاذ واعيا بمفاهيم الإبداع والاختبارات التي تقيسه بجميع مكوناتها من أصالة وطلاقة ومرونة. إضافة إلى الأفكار والأشياء التي تتضمنها، والعمل على تعزيز سلوك المتعلمين في حالة إظهارهم لتلك العناصر في استجاباتهم الصفية.
- حث المتعلمين على تناول الأفكار والأشياء بطرق جديدة مبتكرة وعدم إجبارهم على إتباع أسلوب محدد في حل المشكلات.
- تنمية قدرات التلاميذ على استخدام أساليب جديدة في التفكير باعتماد مدخل حل المشكلات في دراسة موضوعات تضمنها المنهاج وذلك بتهيئة البيئة الصفية وجعلها غنية بالمثيرات(95).

إن تعامل الأستاذ مع تلاميذ متفوقين يمتلكون مهارات وكفايات عالية المستوى ومعارف وطريقة تفكير متميزة تستدعي من الأساتذة أن يمتلكوا مختلف الكفايات التي تؤهلهم للتعامل بنجاعة مع هاته الفئة ودون أن يقعوا في الإحراج أو يخيب ظنهم فيه، فالأستاذ هو المثل الأعلى للطلبة وعدم رضا المتفوقين عن أساليب تدريسه ومعاملته قد يؤدي بهم لا محالة إلى مشكلات عدم التوافق وغياب التكيف وعدم إشباع حاجاته وبالتالي يدفعه إلى انتهاج سبل أخرى لإشباعها قد تكون الانحرافات السلوكية من بين أهم مظاهرها.

تبني الأستاذ لاستراتيجيات وأساليب معينة في تعامله مع المتفوقين دراسيا لا يكون تلقائيا وإنما بناء على تخطيط وتصور مسبق من طرف الأستاذ للسلوكيات المتوقع حدوثها من قبل المتفوق داخل الفصل، وهذا التصور يكون مبنيا على مؤشرات متعلقة بدراية الأستاذ بخصائص المتفوقين على جميع المستويات النفسية والانفعالية والاجتماعية والمعرفية، فامتلاك هاته الفئة لسمات تميزها عن غيرها يستلزم معاملتها معاملة خاصة فيما يتعلق بالجانب النفسي الإرشادي، لكن الإشكال المطروح هو التصور العالق في أذهان العديد من الأساتذة والنظرة التقليدية لمهامهم فالكثيرون يعتقدون أن دورهم بيداغوجي بحث وهذا هو التصور الخاطئ الذي نتج عنه قيام الأساتذة بأداء مهامهم البيداغوجية المتمثلة في إيصال المعارف والمعلومات فقط مهملين دورهم التوجيهي الإرشادي المكمل لدورهم العلمي، هذا نتيجة غياب الجانب التكويني أو ضعفه، وتصور الأستاذ أن هذا الدور هو دور مستشار التوجيه والإرشاد، حتى أن بعض الأساتذة يرون أن المتفوق لا يعاني مشكلات على الصعيد النفسي والانفعالي مستدلين بأدائهم التحصيلي المرتفع، كما أنهم لا يحتكون ويتواصلون مع مستشار التوجيه والإرشاد ليزودهم على الأقل بمقترحات حول فنيات تعاملهم مع المتفوقين وهذا لظنهم أن دور المستشار حصر في الجانب الإداري وهاته الحقيقة المرة التي يعلمها الجميع، إضافة إلى عدم اطلاعهم على المراجع والأدبيات التي تتحدث عن المتفوقين دراسيا، وأوجه الرعاية التي ينبغي تقديمها لهم، بل وإهمالهم لهم وتركيزهم على فئتي العاديين ومنخفضي التحصيل وذلك لاعتقادهم بأنهم الفئة التي تحتاج إلى مساعدتهم ودعمهم، جاهلين بأنه ينبغي عليهم اعتماد فنيات تعامل لها فاعليتها الكبيرة على الجانب النفسي، والتي رغم بساطة بعضها إلا أنه لها دور كبير في وقاية المتفوقين الذين لا يعانون سوء التوافق من التعرض للمشكلات.

وفي المقابل هناك فئة المتفوقين المتمردين الذين يصعب على الأستاذ إيجاد أساليب تعامل خاصة بهم فمن جهة هم نخبة القسم ومن جهة هم يخلون بنظام القسم، وبعض المتفوقين ذوي نزعة تسلطية يمتلكون القدرة على القيادة ولهم شعبية كبيرة على مستوى الزملاء وقد يؤثرون تأثيرا كبيرا على أقرانهم العاديين الذين يرون بأنهم قدوتهم وبالتالي قد يميلون إلى ممارسة السلوكيات التي يمارسها المتفوق حتى وإن كانت غير مرغوبة وهنا سيجد الأستاذ نفسه أمام مشكل عالق يستدعي حله لذلك وجب على الأستاذ في هاته الحالة

أن يلم بمختلف استراتيجيات التعامل النفسية الإرشادية التي من شأنها أن تحد من ممارسة المتفوقين لسلوكيات غير مرغوبة.

وفي المقابل تبني الأستاذ استراتيجيات خاصة في تعامله مع التلاميذ المتفوقين دراسيا داخل غرفة صف العاديين قد يترتب عنه نتائج عكسية تبرز على الصعيد العلائقي مع أقرانهم العاديين ،فتلقي المتفوق دراسيا معاملة خاصة تميزه عن أقرانه العاديين قد يؤدي به إلى الشعور بالتميز والتعالي على زملائه أو شعوره بالغرور ما قد ينتج عنه انعزاله وانسحابه عن مجموعة الزملاء أو قيامه بمعاملتهم بدونية وفوقية والشعور بالغربة بينهم، إضافة إلى أن أقرانه العاديين قد يشعرون بالنقص في ظل غياب المعاملة العادلة من طرف الأستاذ، هذا يولد مشاعر الغيرة تجاه المتفوق مما قد يؤدي بهم إلى نبذه ومعاملته بعدائية، وهذا ما سيزيد من سوء تكيفه داخل الفصل لذلك حسب رأينا أفضل سبيل لضمان تبني استراتيجيات تعامل بناءة مع هاته الفئة دون نتائج سلبية هي إنشاء أقسام خاصة بهدف تقديم الرعاية الضرورية لهم لضمان سير تطورهم نحو الأحسن دون إلحاق الضرر بزملائهم، فتوفير أقسام خاصة بهم سيتيح تزويدهم ببرامج تربوية تتضمن كفايات ومعارف تتلاءم مع مستوياتهم المعرفية وقدراتهم العقلية وتشبع حاجاتهم إضافة إلى توفير أساتذة مكونين ومؤهلين تأهيلا يسمح لهم بتدريس المتفوقين و اعتماد استراتيجيات تعامل بناءة تلائم هاته الفئة.

خاتمة:

إن التلاميذ المتفوقين دراسيا هم ثروة ينبغي تضافر الجهود من أجل رعايتها واستثمار إمكانياتها أقصى استثمار داخل المحيط المدرسي وخارجه كل حسب حدود إمكاناته، والأستاذ داخل الحجرة الصفية وبحكم احتكاكه الدائم مع المتفوق لابد أن يعتمد استراتيجيات تعامل تليق بهذه الفئة وتشبع حاجياتها النفسية والاجتماعية والمعرفية بغية زيادة دافعتيها لتقديم الأفضل والاستمرار في تفوقها، ولضمان وقايتها من التعرض للمشكلات المختلفة، وهذا يكون من خلال امتلاك الأساتذة لكفايات مهنية وتدريسية ومعرفية تؤهلهم لممارستها بفاعلية ونجاعة، وامتلاك هاته الكفايات لن يكون وليدة نفسه وإنما نتيجة الاهتمام ببرامج إعداد وتأهيل الأساتذة. والعمل على تذليل مختلف الصعوبات والمعيقات التي تعرقل ممارسة الأساتذة لهاته الاستراتيجيات بأريحية سواء ما تعلق بالمعيقات التكوينية المرتبطة بضعف أو غياب الاهتمام بالجانب التكويني والتأهيلي للأستاذ في مجال رعاية المتفوقين، أو المعيقات التنظيمية التشريعية المتعلقة باللوائح والتشريعات والجوانب التنظيمية من توفير أقسام خاصة أو صيغ تنظيمية معينة تضمن رعاية هاته الفئة إضافة إلى المعيقات المادية المتمثلة في غياب الوسائل والإمكانيات الضرورية المناسبة التي تيسر على الأستاذ تبني استراتيجيات معينة في التكفل بالمتفوقين والاهتمام بهم، فالاهتمام بهم مبكرا يعد اهتماما بحاضر الوطن ومستقبله فهم يمثلون الفئة التي يعتمد عليها في دفع عجلة التنمية والتقدم في مختلف المجالات وهم ذخيرتها لمجابهة القوى التنافسية على جميع الأصعدة الداخلية أو الخارجية، فإهمالهم قد يسبب لهم مشكلات تكيفية وتوافقية ما قد ينتج عنها تراجع مردودهم التحصيلي وربما انخفاض دافعيتهم ورغبتهم في تحقيق التفوق وهذا ما يعد هدرا لرأس المال البشري الذي لن يجد من يعوضه.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: الكتب

1. أحمد عدنان المغربي: الموهبة والإبداع والتفوق، دار أمجد للنشر والتوزيع المملكة الهاشمية الأردنية، عمان، 2015.
2. أمين القريطي: الموهوبون والمتفوقون خصائصهم واكتشافتهم ورعايتهم. عالم الكتب،د.ت.
3. ايمان عباس الخفاف: التعلم التعاوني، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، د.ت.
4. جابر عبد الحميد جابر: استراتيجيات التدريس والتعلم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1999.
5. جمال محمد الخطيب، ومنى صبحي الحديدي: المدخل إلى التربية الخاصة، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، 2009
6. خير سليمان شواهين: التعليم المتمايز وتصميم المناهج الدراسية، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2014.
7. ذوقان عبيدات، سهيلة أبو السميد: استراتيجيات التدريس في القرن الواحد والعشرين، مركز ديبونو للنشر والتوزيع، عمان، د.ت.
8. رمضان عبد الحميد الطنطاوي: الموهبة والإبداع، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2008.
9. زكرياء الشربيني، ويسرية صادق: أطفال عند القمة، الموهبة، التفوق العقلي، الإبداع، دار الفكر العربي، القاهرة، 2002.
10. السيد إبراهيم السمادوني: تربية الموهوبين والمتفوقين: دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، 2009.
11. السيد فتحي الويشي: استراتيجيات التدريس بين النظرية والتطبيق، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2013.
12. شاهر أبو شريخ: استراتيجيات التدريس، المعتز للنشر والتوزيع، عمان، 2008.
13. طارق عبد الرؤوف: المتفوقون والموهوبون، الدار العالمية للنشر، مصر، 2015
14. عبد الباقي أبو زيد، وآخرون: أساسيات التدريس، دار المنهج للنشر والتوزيع، عمان، 2005، ص 149.
15. عبد الحفيظ سلامة: الموهبة والتفوق، دار اليازوري للنشر والتوزيع، عمان، 2013.
16. عبد الرحمان سيد سليمان، وصيفاء غازي أحمد: المتفوقون عقليا، (خصائصهم، اكتشافهم، تربيتهم، مشكلاتهم)، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة.
17. عبد الرحمن سيد ضافي على الدرهان سليمان. (2014). مدخل الى دراسة التفوق العقلي والموهبة. القاهرة: دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2014.
18. عبد اللطيف بن حسين فرج: طرق التدريس في القرن الواحد والعشرين. عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، 2005.
19. عبد اللطيف بن حسين فرج: طرق التدريس في القرن الواحد والعشرين، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، 2005.
20. فاطمة أحمد العابد: استراتجيات ف تنمية الذكاء لدى الأطفال الموهوبين، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان، 2015.
21. فتحي عبد الرحمان جروان: خصائص ومعايير برامج تاهيل الطلبة الموهوبين والمتفوقين مقدمة لندوة الإقليمية حول المقاربات الحديثة في تعليم الموهوبين، الجمهورية العربية السورية، حمص، 2010.
22. فتيحة صبحي سالم الولو: استراتيجيات حديثة في التدريس، الجامعة الإسلامية، غزة، ط1، 2006.
23. فؤاد عبد الجواده ،مصطفى نوري القمش: التربية الخاصة للموهوبين، دار الإعصار العلمي للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2015.
24. مصطفى نوري القمش: مقدمة في الموهبة والتفوق العقلي، دار المسيرة، عمان، ط 2، 2013.
25. يحي صلاح ماضي: المتفوقون وتنمية مهارات التفكير في الرياضيات، مرك ديبونو لتعليم التفكير، عمان، الأردن، ط 2، 2011.

ثانيا: المجلات

1. أحمد إبراهيم علي الخطيب: أثر استخدام التدريس المتمايز في تدريس الرياضيات على تنمية مهارات التفكير المتشعب والمهارات الاجتماعية لدى تلاميذ المرحلة الإبتدائية، مجلة تربويا الرياضيات، مجلد 11، عدد 2 ، 2018، الصفحات 201. 305.
2. أمال نوري بطرس مسلم جعفر جمعة بكر: اثر أسلوب التنافس المقارن في تعليم بعض المهارات الأساسية بكرة القدم لطلاب الصف الرابع اعدادي. مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية المجلد 11 العدد 3 ، 2011، الصفحات 579. 608.

3. إيمان أنور عبد الجبار الحمداني: (2013). أثر استراتيجية التدريس التبادلي في تحصيل طالبات الصف الثاني المتوسط في مادة التربية الإسلامية، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، 2013، الصفحات 71. 96.
4. ثريا يونس دودين: دراسة مقارنة بين برامج التسريع والاثراء وقياس أثرها على الدافعية للتعلم والتحصيل وتقدير الذات للطلبة الموهوبين في الأردن، شهادة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الفلسفة في العلوم التربوية تخصص تربية خاصة . جامعة عمان العربية، 2007.
5. حسين حميد حسن، انوار فاروق شاكر: فاعلية أسلوب التعزيز في التحصيل والاتجاه نحو مادة التاريخ لدى طلاب الصف الأول متوسط، مجلة ديالي، العدد 68 ، 2015، الصفحات 40. 67.
6. سهام السيد صالح مراد: أثر استخدام استراتيجية العصف الذهني في تدريس العلوم لاكتساب المفاهيم العلمية وتنمية مهارات التفكير العلمي لدى طالبات الصف السادس إبتدائي. المجلة التربوية، العدد 44، 2016.
7. عبد العزيز السيد الشخص: أساليب التعرف على المتفوقين عقليا والموهوبين ورعايتهم وتنمية قدراتهم الابتكارية، مجلة التربية الخاصة والتأهيل، المجلد2، العدد8، 2015، الصفحات 01.
8. عيسى شاهين: كفايات معلم الفصل لتلبية احتاجات التلميذ المتفوق عقليا في الحلقة الأولى من التعليم الأساسي الواقع والمأمول. جامعة الخليج العربي كلية الدراسات العليا، 1997.
9. فخري رشيد خضر: الخصائص الشخصية والمهنية لمعلمي الطلبة المتفوقين الموهوبين وبرنامج تأهيلهم. مجلة البلقاء العلوم الإنسانية والاجتماعية المجلد9 العدد1 ، 2002، الصفحات 325. 339.
10. قويدر دوباخ، وشفيقة كحول: استراتيجية التعليم التعاوني في المدرسة الجزائرية، مجلة الجامع في الدراسات النفسية والعلوم التربوية، العدد 6 ، 2017، الصفحات 211. 221.
11. محمد عبد الهادي، وسميرة سنجن: أساليب التوجيه والإرشاد في رعاية المتفوقين دراسيا. مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، جامعة الوادي، العدد7، 2014.
12. محمد مقداد: دمج المتفوقين عقليا في الصفوف العادية: مشكلاته وضرورة إعداد المعلمين تربويا لتجاوزها، مجلة تنمية الموارد البشرية، العدد 6، 2008.
13. نايف عبد الرحمن سلمان: دور الوالدين في رعاية الأبناء المتفوقين دراسيا في الرياضيات في ضوء بعض المتغيرات. جامعة النجاح الوطنية كلية الدراسات العليا، فلسطين، 2022.
14. هادي كطفان الشون، وإيمان أمين مجيد: فاعلية استراتيجية فكر، زواج، شارك في تحصيل مادة الفيزياء وتنمية عمليات العلم لدى طالبات الصف الخامس العلمي، مجلة كلية التربية للعلوم الإنسانية، مجلد 23، عدد 1.
15. هناء خضر جلاب الشمري، وغازي شرموط الدليمي: أثر استراتيجية (فكر، زواج، شارك) في تحصيل مادة التاريخ والاحتفاظ بها لطلاب الصف الرابع أدبي، مجلة البحوث التربوة والنفسية، عدد 33 ، 2012، الصفحات 120. 146.

ثالثا: مذكرات التخرج

1. آلاء عمر الافندي: مشكلات إدارة الصف التي تواجه المعلمين في الحلقة الأولى من مرحلة التعليم الأساسي، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في المناهج وأصول التدريس. جامعة حلب، كلية التربية، 2014.
2. سليمان حنى: تمثل السلطة وعلاقتها باستراتيجيات إدارة الصف لدى المدرس. شهادة ما جستير. جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، 2012
3. سمر قاسم، أحمد عودة: فاعلية حقيبة تدريبية مقترحة قائمة على التعليم المتمايز على تنمية مهارة الكشف عن الطلبة الموهوبين لدى معلمي مبحث الفيزياء في منطقة جنين، شهادة مقدمة لنيل شهادة الماجستير. جامعة النجاح الوطنية: كلية الدراسات العليا، 2021.
4. فاطمة جميل عبد الله صوص: استراتيجيات المعلمين في التعامل مع المتفوقين دراسيا في المدارس الثانوية الحكومية من و محفوظ صالح محفوظ صالح: كفايات معلم المدرسة الثانوية وتحديات العصر، رسالة دكتوراه في التربية. السودان: جامعة أم درمان الإسلامية.
5. نوال يحي صالح اليحي: تنمية مفهوم الذات الإيجابي وتقدير الذات ووجهة الضبط الداخلي للسلوك من خلال برنامج تدريبي ارشادي ماجستير، كلية الدراسات العليا جامعة الخليج العربي، البحرين، 1999.

الهوامش:

[1]- زكرياء الشربيني، ويسرية صادق: أطفال عند القمة، الموهبة، التفوق العقلي، الإبداع، دار الفكر العربي، القاهرة، 2002.
[2]- جمال محمد الخطيب، ومنى صبحي الحديدي: المدخل إلى التربية الخاصة، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، 2009
[3]- محمد مقداد: دمج المتفوقين عقليا في الصفوف العادية: مشكلاته وضرورة إعداد المعلمين تربويا لتجاوزها، مجلة تنمية الموارد البشرية، العدد 6، 2008.
[4]- يحي صلاح ماضي: المتفوقون وتنمية مهارات التفكير في الرياضيات، مرك ديبونو لتعليم التفكير، عمان، الأردن، ط 2، 2011.
[5] - محمد مقداد: المرجع نفسه.
[6]- أحمد عدنان المغربي: الموهبة والإبداع والتفوق، دار أمجد للنشر والتوزيع المملكة الهاشمية الأردنية، عمان، 2015.
[7]- أحمد عدنان المغربي: المرجع نفسه.
[8]- فاطمة جميل عبد الله صوص: استراتيجيات المعلمين في التعامل مع المتفوقين دراسيا في المدارس الثانوية الحكومية من وجهة نظر المعلمين والمديرين. جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا.
[9]- محمد عبد الهادي، وسميرة سنجن: أساليب التوجيه والإرشاد في رعاية المتفوقين دراسيا. مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، جامعة الوادي، العدد7، 2014.
[10]- محمد عبد الهادي، وسميرة سنجن: المرجع نفسه، ص 40.
[11]- السيد إبراهيم السمادوني: تربية الموهوبين والمتفوقين: دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، 2009، د.ص.
[12]- عبد الرحمان سيد سليمان، وصيفاء غازي أحمد: المتفوقون عقليا، (خصائصهم، اكتشافهم، تربيتهم، مشكلاتهم)، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ص 12.
[13]- مصطفى نوري القمش: مقدمة في الموهبة والتفوق العقلي، دار المسيرة، عمان، ط 2، 2013، ص 30.
[14]- عبد الرحمن سيد ضافي على الدرهان سليمان. (2014). مدخل الى دراسة التفوق العقلي والموهبة. القاهرة: دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2014، د.ص.
[15] - فاطمة جميل عبد الله صوص: المرجع السابق، ص 28.
[16]- محفوظ صالح محفوظ صالح: كفايات معلم المدرسة الثانوية وتحديات العصر، رسالة دكتوراه في التربية. السودان: جامعة أم درمان الإسلامية.
[17]- محفوظ صالح محفوظ صالح: المرجع نفسه.
[18] يحي صلاح ماضي: المتفوقون وتنمية مهارات التفكير في الرياضيات، المرجع السابق.
[19] يحي صلاح ماضي: المتفوقون وتنمية مهارات التفكير في الرياضيات، المرجع نفسه
[20] - إبراهيم محمد عبد الله حسين: فاعلية برنامج تدريبي قائم على المعايير العالمية لمعلمي الموهوبين في تنمية الكفاءة الذاتية للمعلمين والحل الإبداعي للمشكلات الرياضية لدى تلاميذهم الموهوبين، مجلة كلية التربية، ببنها، 2017، ص 103- 156.
[21] إبراهيم محمد عبد الله حسين: المرجع نفسه.
[22]- مصطفى نوري القمش: مقدمة في الموهبة والتفوق العقلي، دار المسيرة، عمان، ط 2، 2013.
[23] - يحي صلاح ماضي: المتفوقون وتنمية مهارات التفكير في الرياضيات، المرجع السابق.
[24] - يحي صلاح ماضي: المتفوقون وتنمية مهارات التفكير في الرياضيات، المرجع نفسه.
[25] - يحي صلاح ماضي: المرجع نفسه.
[26]- السيد فتحي الويشي: استراتيجيات التدريس بين النظرية والتطبيق، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2013.
[27] - يحي صلاح ماضي: المتفوقون وتنمية مهارات التفكير في الرياضيات، المرجع السابق.
[28] - فتحي عبد الرحمان جروان: الموهبة والتفوق والإبداع، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، 2008.
[29] - عادل محمد العدل: سيكولوجية الموهبة والتفوق، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2013.
[30] - خير سليمان شواهين: التعليم المتمايز وتصميم المناهج الدراسية، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2014، ص 34- 35.
[31] - فتحي عبد الرحمان جروان: المرجع السابق.
[32]- أمال نوري بطرس مسلم جعفر جمعة بكر: اثر أسلوب التنافس المقارن في تعليم بعض المهارات الأساسية بكرة القدم لطلاب الصف الرابع اعدادي. مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية المجلد 11 العدد 3، 2011، ص 583.
[33]- أمال نوري بطرس مسلم جعفر جمعة بكر: المرجع نفسه.

[34] - خير سليمان شواهين: المرجع السابق.
[35]- خير سليمان شواهين: المرجع السابق، ص 34. 35
[36] - طارق عبد الرؤوف: المتفوقون والموهوبون، الدار العالمية للنشر، مصر، 2015.
[37]- فؤاد عبد الجواله ،مصطفى نوري القمش: المرجع نفسه.
[38]- عبد اللطيف بن حسين فرج: طرق التدريس في القرن الواحد والعشرين، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، 2005.
[39]- جابر عبد الحميد جابر: استراتيجيات التدريس والتعلم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1999، ص 135.
[40]- رمضان عبد الحميد الطنطاوي: المرجع السابق.
[41]- يحي صلاح ماضي: المرجع السابق، ص 97.
[42] - يحي صلاح ماضي: المرجع نفسه.
[43] - يحي صلاح ماضي: المرجع نفسه.
[44]- سهام السيد صالح مراد: أثر استخدام استراتيجية العصف الذهني في تدريس العلوم لاكتساب المفاهيم العلمية وتنمية مهارات التفكير العلمي لدى طالبات الصف السادس إبتدائي. المجلة التربوية، العدد 44، 2016.
[45]- رمضان عبد الحميد الطنطاوي: الموهبة والإبداع، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2008.
[46]- سهام السيد صالح مراد: المرجع السابق.
[47] - زكرياء الشربيني، ويسرية صادق: أطفال عند القمة، الموهبة، التفوق العقلي، الإبداع، دار الفكر العربي، القاهرة، 2002.
[48] - فتيحة صبحي سالم الولو: المرجع السابق.
[49] - زكرياء الشربيني، ويسرية صادق: المرجع السابق.
[50]- جابر عبد الحميد جابر: استراتيجيات التدريس والتعلم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1999، ص 114.
[51] زكرياء الشربيني، ويسرية صادق: المرجع السابق.
[52]- سمر قاسم، أحمد عودة: فاعلية حقيبة تدريبية مقترحة قائمة على التعليم المتمايز على تنمية مهارة الكشف عن الطلبة الموهوبين لدى معلمي مبحث الفيزياء في منطقة جنين، شهادة مقدمة لنيل شهادة الماجستير. جامعة النجاح الوطنية: كلية الدراسات العليا، 2021.
[53]- شاهر أبو شريخ: استراتيجيات التدريس، المعتز للنشر والتوزيع، عمان، 2008، ص 13.
[54]- عبد اللطيف بن حسين فرج: طرق التدريس في القرن الواحد والعشرين. عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، 2005، ص 177.
[55]- يحي صلاح ماضي: المرجع السابق.
[56]- فتحي عبد الرحمان جروان: خصائص ومعايير برامج تاهيل الطلبة الموهوبين والمتفوقين مقدمة لندوة الإقليمية حول المقاربات الحديثة في تعليم الموهوبين1. حمص: الجمهورية العربية السورية، حمص، 2010.
[57]- فخري رشيد خضر: الخصائص الشخصية والمهنية لمعلمي الطلبة المتفوقين الموهوبين وبرنامج تأهيلهم. مجلة البلقاء العلوم الإنسانية والاجتماعية المجلد9 العدد1 ، 2002، ص 325، الصفحات 325. 339.
[58]- فاطمة أحمد العابد: استراتجيات ف تنمية الذكاء لدى الأطفال الموهوبين، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان، 2015، ص 27.
[59]- ثريا يونس دودين: دراسة مقارنة بين برامج التسريع والاثراء وقياس أثرها على الدافعية للتعلم والتحصيل وتقدير الذات للطلبة الموهوبين في الأردن، شهادة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الفلسفة في العلوم التربوية تخصص تربية خاصة . جامعة عمان العربية،2007، ص 45.
[60]- ثريا يونس دودين: المرجع السابق، ص 46.
[61]- أمين القريطي: الموهوبون والمتفوقون خصائصهم واكتشافتهم ورعايتهم. عالم الكتب، د.ت.
[62]- فؤاد عبد الجواله ،مصطفى نوري القمش: التربية الخاصة للموهوبين، دار الإعصار العلمي للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2015.
[63]- فؤاد عبد الجواله ،مصطفى نوري القمش: المرجع نفسه.
[64]- عبد الحفيظ سلامة: الموهبة والتفوق، دار اليازوري للنشر والتوزيع، عمان، 2013.
[65]- عبد الحفيظ سلامة: المرجع نفسه.
[66]- نايف عبد الرحمن سلمان: دور الوالدين في رعاية الأبناء المتفوقين دراسيا في الرياضيات في ضوء بعض المتغيرات. جامعة النجاح الوطنية كلية الدراسات العليا. فلسطين،2022، ص 87.

[67]- نايف عبد الرحمن سلمان: المرجع نفسه، 112.
[68]- عبد العزيز السيد الشخص: أساليب التعرف على المتفوقين عقليا والموهوبين ورعايتهم وتنمية قدراتهم الابتكارية، مجلة التربية الخاصة والتأهيل، المجلد2، العدد8، 2015، ص 10، الصفحات 01.
[69]- عبد الرحمان سيد سليمان، وصيفاء غازي أحمد: المرجع السابق.
[70]- عبد الرحمان سيد سليمان، وصيفاء غازي أحمد: المرجع السابق.
[71]- عبد الرحمان سيد سليمان، وصيفاء غازي أحمد: المرجع نفسه.
[72]- عبد الرحمان سيد سليمان، وصيفاء غازي أحمد: المرجع نفسه.
[73]- عبد الرحمان سيد سليمان، وصيفاء غازي أحمد: المرجع نفسه.
[74]- سليمان حنى: تمثل السلطة وعلاقتها باستراتيجيات إدارة الصف لدى المدرس. شهادة ما جستير. جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، 2012، ص 32.
[75]- زكرياء الشربيني، ويسرية صادق: أطفال عند القمة، الموهبة، التفوق العقلي، الإبداع، دار الفكر العربي، القاهرة، 2002، ص 173.
[76]- أحمد عدنان المغربي: المرجع السابق، ص 196.
[77]- حسين حميد حسن، انوار فاروق شاكر: فاعلية أسلوب التعزيز في التحصيل والاتجاه نحو مادة التاريخ لدى طلاب الصف الأول متوسط، مجلة ديالي، العدد 68 ، 2015، ص 49، الصفحات 40. 67.
[78]- حسين حميد حسن، انوار فاروق شاكر: المرجع نفسه، ص 50.
[79]- آلاء عمر الافندي: مشكلات إدارة الصف التي تواجه المعلمين في الحلقة الأولى من مرحلة التعليم الأساسي، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في المناهج وأصول التدريس. جامعة حلب، كلية التربية، 2014، ص 44
[80]- آلاء عمر الافندي: المرجع نفسه، ص 59.
[81] ـ فؤاد عبد الجواده، مصطفى نوري القمش: المرجع السابق.
[82]- سليمان حنى: المرجع السابق.
[83]- سليمان حنى: المرجع نفسه.
[84]- عبد الباقي أبو زيد، وآخرون: أساسيات التدريس، دار المنهج للنشر والتوزيع، عمان، 2005، ص 149.
[85]- نوال يحي صالح اليحي: تنمية مفهوم الذات الإيجابي وتقدير الذات ووجهة الضبط الداخلي للسلوك من خلال برنامج تدريبي ارشادي ماجستير، كلية الدراسات العليا جامعة الخليج العربي، البحرين، 1999.
[86]- عيسى شاهين: كفايات معلم الفصل لتلبية احتاجات التلميذ المتفوق عقليا في الحلقة الأولى من التعليم الأساسي الواقع والمأمول. جامعة الخليج العربي كلية الدراسات العليا، 1997.
[87]- فؤاد عبد الجواده، مصطفى نوري القمش: المرجع السابق، ص 372.
[88]- عبد الرحمان سيد سليمان، وصيفاء غازي أحمد: المرجع السابق، ص 185.
[89]- عبد الرحمان سيد سليمان، وصيفاء غازي أحمد: المرجع نفسه.
[90]- فتحي عبد الرحمان جروان: المرجع السابق.
[91]- فخري رشيد خضر: المرجع السابق.
[92]- فتحي عبد الرحمان جروان: المرجع السابق.
[93]- فخري رشيد خضر: المرجع السابق.
[94]- فتحي عبد الرحمان جروان: المرجع السابق.
[95]- أحمد عدنان المغربي: المرجع السابق.

مجلة الإحياء، المجلد 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 343-356
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مدينة تيمقاد الأثرية من خلال الرحالة البريطاني "جيمس بورس"

The ancient city of Timgad by the British traveler "James Burse"

د/ نور الهدى ورنوغي
Nourelhouda OUERNOUGHI
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
nourelhouda.ouernoughi@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2022/10/16 تاريخ القبول: 2024/01/21

الملخص:
نتيجة للانفتاح المعرفي الذي تعرفه الجامعة الجزائرية في السنوات الأخيرة، كان لزاماً على المؤرخ والباحث الأثري مزامنة هذا الانفتاح، في محاولة جادة منه للتخلص من قيود المدرسة الفرنسية في كتابة تاريخ المغرب القديم، فالخروج من حيز الدراسات الفرنسية لا يعد عملية سهلة للمؤرخ والباحث الأثري في الجزائر، وذلك راجع لمجموعة من الاعتبارات، وعلى رأسها اهتمام الفرنسيين بتاريخ المغرب القديم، وخاصة الفترة الرومانية، وذلك راجع لأيديولوجية المدرسة الفرنسية في تناول تاريخ مستعمراتها بطريقة تخدم مصالحها السياسية.
لكن إلى جانب الدراسات الفرنسية توجد دراسات أجنبية أخرى مهتمة بالبحث التاريخي والأثري للمغرب القديم، في موضوع هذا المقال سأقدم مدينة تيمقاد الأثرية من خلال الرحالة البريطاني "جيمس بورس"، في محاولة توجه إلى الأبحاث الأثرية البريطانية حول المدينة الرومانية النموذجية في الشرق الجزائري.
الكلمات المفتاحية: مدينة تيمقاد؛ الرومان؛ لامبيز؛ المغرب القديم؛ جيمس بورس.

Abstract:
As a result of the University of Algeria's knowledge openness in recent years, I was necessary the historian and archaeologist synchronizing this openness, in a serious attempt to eliminate the limitations of the French school in writing Maghreb's ancient history, The departure from French studies is not an easy process for the historian and archaeological in Algeria, This is due to a series of considerations, most notably the French interest in Maghreb's ancient history, Especially the Roman period, this is due to the ideology of the French school of addressing the history of their colonies in a way that serves their political interests.

But besides French studies there are other foreign studies interested in the historical and archaeological research aspect of ancient Maghreb, in the subject of this article I will present the archaeological city of Timgad through the British backpacker "James Burse", in an attempt to head to British archaeological research on the typical Roman city in the Algerian east.
Key words: Timgad City; Romans; Lampez; ancient Maghreb; James Burse.

مقدّمة:

لقد كانت أول الدراسات في تاريخ المغرب القديم كولونيالية، أي أن أولى المدارس اهتماما بتاريخ المغرب القديم هي المدرسة الفرنسية، ورغم هذا التوجه لكن هذا لا ينفي وجود كثير من الإيديولوجيات السياسية في توجيه مسار كتابة تاريخ المغرب القديم، وهذا يضيف على الباحث الجزائري مسؤولية

مضاعفة، في الحذر خلال التعامل مع الكتابات الفرنسية، ومن بين الأساليب المتبعة للخروج من ضغط المدرسة الفرنسية، فتح المجال لدراسات أجنبية أخرى خارج المدرسة الفرنسية، قد تكون أكثر موضوعية في طرح تاريخ المنطقة دون أي خلفيات.

في هذا المقال سأعرج على المدرسة البريطانية، وبالتحديد دراسة حول الرحالة البريطاني "جيمس بورس"، على الرغم من تواضع ملاحظاته حول المدينة الأثرية "تيمقاد"، لكن يحسب له أنه صاحب الفضل الأول في اكتشاف الجزء العلوي من قوس النصر، كما قام بوصف القلعة البيزنطية، ورسم العديد من الرسومات لبعض من المعالم التي وجدها، والتي سنأتي على ذكرها في هذا المقال.

1- الإطار الطبيعي للمدينة الأثرية تيمقاد:

1-1- الموقع: تقع مدينة تيمقاد شمال الأطلس الصحراوي على السفوح الشمالية لجبال الأوراس، بين6.28.07.9 ˚ شرق خطوط الطول والدرجة 35.29.03 ˚ شمال دائرة العرض[1]، بالتحديد على السفح الشمالي لجبل الأوراس، الذي يزيد ارتفاعه على 2328م في قمة "شيلية"، وبالقرب منه سلسلة جبلية تسمى "بوعريف" التي تصل أعلى نقطة ارتفاع فيها إلى 1746 متر في رأس "فورار"، فما بين الأوراس وبوعريف سهل ضيق لا يتجاوز عرضه 20 كلم وعلى حافة السهل الجنوبي شيدت مدينة تيمقاد.

والتي تبعد عن عاصمة الأوراس باتنة بـ 36 كلم شرقا، والوصول اليها عبر الطريق الوطني رقم 88، الذي يؤدي إلى مدينة "لامبيز" - تازولت- ومدينة خنشلة[2]، هذا الطريق هو الطريق المحاذي للطريق الروماني القديم[3].

مناخها معتدل جميل على مدار السنة إلا أن صيفها حار وخريفها دفئ مشمس، وفي الشتاء تغطي الثلوج قمم الجبال المحيطة بها[4].



1-2- التسمية: كان للمدينة أسماء مختلفة، في البداية كانت تعرف بـ "Splendissin Civita ثم أصبحت بعدها تسمى "Upla Trajan Marciana Thamugadi Colonia"، وقد جاء ذكرها في العديد من الكتابات الاثرية باسم "ثاموقادي"[5]، ولكن هناك اختلاف في معنى هذا الاسم.

تذهب نظرية الباحث الفرنسي "بالي" Ballu أن أصل تسمية "ثاموقادي" Thamugadi جاءت من الكلمة الأغريقية Topouyosiv[6]، ويذهب الباحث "ماسكوراي" إلى أن أصلها من لفظ "ثاموقاس " Thamigas التي تتألف من حرف التأنيث The والجذر MGS الذي يعني باللغة الأمازيغية أداة أو نبات أو شيء ما كان موجود في الموقع الذي بنيت فيه المدينة.[7] ويذهب الضابط "لويس رين" Rinn إلى أن "ثاموقادي اسم أمازيغي مكون من حرف تأنيث ومن جذر EGDA الذي يعني في اللغة الأمازيغية الآلهة أو أم السعادة والرخاء والخصبة[8].

يستدل في تسمية، وتاريخ المدينة إلى أقدم نقيشة في الموقع، التي وجدت قرب الباب الشمالي ملصقة على السور القديم، وترجع إلى الفترة الممتدة ما بين 100م و103م[9] ونصها للاتينية كما يلي:

IMP.CAESAR.DIVI.NERVA.TRAIAN(US.AUG).GERMANII
US.PNT(MAX).TRIB.POT.I(III.CO)S.III.P.P.COL.(MAR)CIANAM.TRAIAN
AM.THAMUGADI.P ER.LEG.AVG.FEV L MUNATIO GALLO AVG PRO.
PR.D.D.

النص الذي ورد فيه التسمية القديمة لمدينة تيمقاد (ثاموقادي) [10]

وتترجم كما يلي:

الإمبراطور القيصر "نيرفا ترايانوس" الأغسطي (المعظم)، ابن المؤله "نيرفا،" المنتصر على الجرمانيين، الراهب الأكبر، المقلد بالسلطة الشعبية للمرة الرابعة، وقنصل للمرة الثالثة، أب الوطن، أسس مستعمرة (كولونيا) ماركيانا ترايانا ثموقادي من طرف الفيلق الثالث الأغسطي؛ (أقام النقيشة) "لوكيوس موناتوس غالوس" المفوض الإمبراطوري (الليغاتوس) برتبة برايتور.

2- تاريخ المدينة:

إن الفترة التي سبقت التواجد الروماني بالأوراس مازال يلفها الكثير من الغموض، وذلك راجع لندرة الدراسات حول الآثار المحلية، والتي تمثلت في إنجاز وتشييد العديد من المقابر التي تحتوي على الآلاف من المعالم الجنائزية، والتي تنتشر عبر كامل الأوراس عامة، والقليل منها تم الإشارة له في الأطلس الأثري.

لذلك تاريخ الأوراس قبل الرومان لا يزال عليه الكثير من الغموض، يحتاج إلى بحث وعمل جاد[11]، غير أنه ومن الأكيد أن هذه المنطقة قبل الرومان لم تكن خالية، فقد أدلت الشواهد الأثرية على وجود مخلفات حضارية منذ أقدم العصور، إذ شيد النوميد على بعد حوالي 25 كم من مدينة تيمقاد المدينة النوميدية التي لم تأخذ حقها من الدراسة "إيشوقان" - بلدية فم الطوب- والتي مازالت نائمة تحت الركام إلى اليوم.

حيث أن جبال الأوراس غنية بالمعالم الميقاليتية التي من الممكن أنها تعود إلى العصر الحجري الحديث. وهضبة إيشوقان احدى مكتشفات وحفريات التي يرجع تاريخ اكتشافها إلى القرن 19م[12].



مواقع إشوقان (فم الطوب)

فهي المدينة الأثرية التي عمرها النوميد منذ ألاف السنين ولم يبقى منها اليوم سوى قبور توجد في معبر ضيق يدعى فم قسنطينة، وهو عبارة عن طريق صخري طبيعي يقطعه سور حجري يفصل بين مدينة الأحياء ومدينة الأموات[13].

كما شيد النوميد أيضا الضريح الملكي النوميدي "أمدغاسن" في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الثاني ق.م، إذ أن هذا الهرم أو الجبل الضخم يعطي صورة عن التقدم والازدهار الحضارة النوميدية في ذلك الوقت(14).



القبر الملكي النوميدي مدغاسن

لهذا يعتبر من الخطأ لو اعتبرنا أن الرومان قاموا بتعمير واستصلاح منطقة خالية وغير آهلة، بل كانت الكتلة الأوراسية عامرة وآهلة بقبائل مستقرة، وهذا ما برهنه Birebent حينما تحدث عن أهمية الري والسقاية ببعض المناطق المعزولة من الكتلة الأوراسية(15).

هذا بالنسبة لأهم المجالات الحضارية التي كانت على حدود مدينة تيمقاد الأثرية. أما المدينة التي نحن بصدد التحدث عنها والتي يرجع تاريخها للرومان.

بعد أن استتبت الأوضاع للرومان في "البرو- قنصلية"، باشروا في إتمام احتلالهم للمغرب، وذلك للمحافظة على نظام المكاسب المحتلة، في إطار سياستهم التوسعية في المغرب، فانتقلت القيادة العسكرية حسب المتطلبات الحربية نحو الشرق، فتم نقل الفرقة الأغسطية الثالثة إلى مدينة "تافست" تبسة حاليا، ومنها تبدأ سلسلة العمليات العسكرية لإخضاع المواقع الواقعة شمال الأطلس الصحراوي، لقمع الثورات التي كانت تهدد النفوذ الروماني في المنطقة(16).

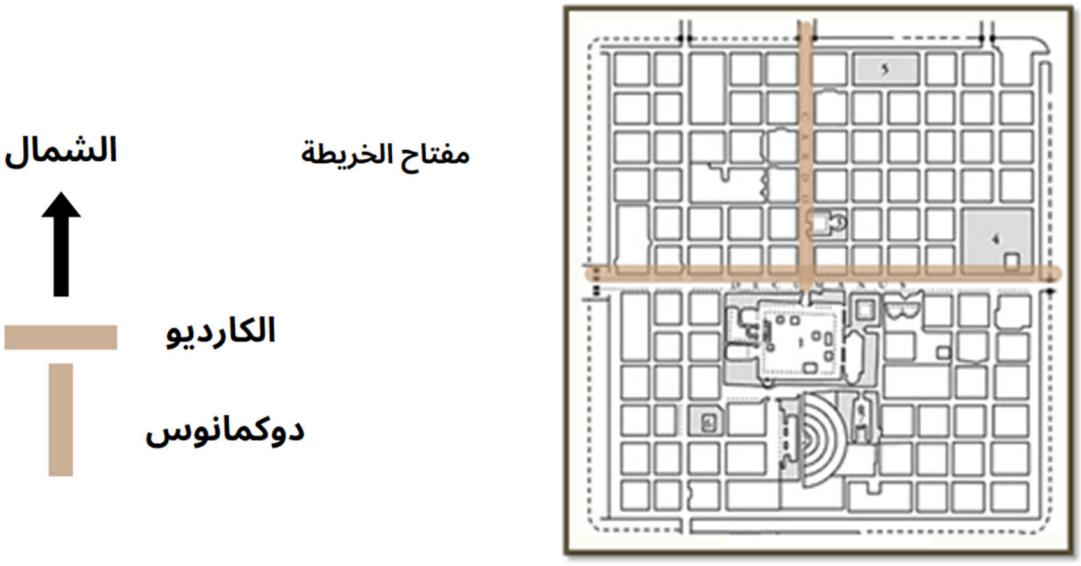
تم تشيد معسكر "لامبيز Lambése" -تازولت- سنة 81م، وإليه تحولت الفرقة الأغسطية الثالثة، وبعد أن احتل الرومان منطقة الأوراس واستكانت لهم، جاء تشيد مدينة تيمقاد متأخر إلى سنة 100م، ليسكن فيها قدماء المحاربين الذين وصلوا للمنطقة.



الانتقال من معسكر لامبيز إلى مدينة تيمقاد

2-1- تشيد المدينة: بنيت مدينة تيمقاد بأمر من الإمبراطور "تراجان" تحت إشراف ومراقبة الفرقة الأغسطية الثالثة المتمركزة في لامبيز، ولكن من قام ببنائها هم العبيد النوميديين تحت تسلط الرومان[17]. وكان الغرض من بنائها هو استقبال فيها قدماء المحاربين من الجيش الروماني، والذين تحولوا إلى مالكين للأرض فيما بعد، لتتحول إلى مستعمرة تحت مسمى "مستعمرة ماركيانا ترايانا تاموقادي[18] Colonia Marciana Trian Thamugadi.

وقد بنيت بمختلف مرافقها على هيئة شبه مربع، طول أضلاعه 354 × 324 بشكل لوحة شطرنج، يتوسطها طريقان رئيسيان، بين الشمال والجنوب اسمه "كاردو" (الاتجاهات الأساسية) بينما يُطلق على المحور الشرقي الغربي اسم "ديكومانوس"[19]، ينتهي كل منهما ببنيان ضخم كبير يزينهما قوسان ضخمان من الحجارة وأعمدة منحوتة، بالإضافة إلى طرق فرعية موازية للطريقين السابقين، تقسم المدينة إلى مربعات صغيرة حوالي 36 قطعة سكنية، مقاساتها كانت تعادل 23م في كل قطعة سكنية، ومع مرور الزمن ازداد عدد المساكن الخاصة في الجهة الشرقية.



مخطط مدينة تيمقاد الشطرنجية

تحتفظ الجزائر بأفضل نموذج للتخطيط التربيعي للمدينة الرومانية ممثلا في مستعمرة تيمقاد والتي تبدو من الجو على هيئة رقعة شطرنج، شبيها بمدينة "لبدة" التي أسست في العهد الاسرة السيفيرية، وهذا التخطيط يعكس تراكم الخبرات في مجال التخطيط والبناء والزخرفة المعمارية والنحت والفنون المختلفة، وهو دليل على تطور عمارة المدن، ورقي الحس الفني وتعدد الأذواق لدى نخبها[20].

توسعت المدينة في عهد الإمبراطور "سيبتيموس"، إذ أنشأ بها مركزا تجاريا جديدا غرب "قوس النصر" كما بنى السكان أحياء جديدة متحررة من التخطيط الهندسي المعهود في مدينة "تراجان"، وفي النهاية أصبحت المدينة ذات مساحة أكبر من 50 هكتارا، يستقر بها ما بين 10 آلاف إلى 15 ألف ساكن في القرن الرابع للميلاد[21].



مدينة تيمقاد بعد الاتساع

هذا التمييز يعكس بلا شك ديناميكية التحضر المذهل الذي عرفته المدينة منذ النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي. يتم تأكيد هذا "التجديد" الحضري أكثر عندما ننظر إلى أنماط المباني المعمارية والفنية المصاحبة لهذه الامتدادات العمرانية.

ليس لنا معلومات كثيرة حول مدينة تيمقاد بعد الرومان، ولكن الأكيد أن المدينة تعرضت إلى تخريب في العهد الوندالي، إما على يد الوندال أو على يد السكان المحليين، ولكن الأكيد أن الوندال لم يسكنوا مدينة تيمقاد، لأن آثارهم غير موجودة فيها.

هذا على عكس مدينة تيمقاد في العهد البيزنطي، فقد أعاد جيش "جستنيان" الكرة بقيادة الجنيرال "صولون"، في العقد الرابع من القرن السادس للميلاد، الذي احتل تيمقاد، وكانت تعليمات الإمبراطور البيزنطي لهذا الجيش أن يتبع الاستراتيجية الرومانية، وأن يشيد حصونه العسكرية في مدن العهد الروماني، فشيدوا في تيمقاد معسكرهم في نهاية الحي الجنوبي، وحولوا بعض مدن المدينة إلى كنائس، والجدير بالذكر هنا أن البيزنطيين اتخذوا من البنايات القديمة مقالع للحجارة لبناء مؤسساتهم العسكرية، وبهذا خربوا بنايات مهمة كالمسرح والساحة العامة والمكتبة وغيرها، ومنذ ذلك العصر بقيت مدينة تيمقاد مهملة ولم يسكنها أحد[22].

2-2- مكونات المدينة:

2-2-1- الحمام الشمالي الكبير: أول ما يقابلنا قبل الدخول إلى الطريق المعبد لمدينة تيمقاد، الحمام الشمالي، سمي بهذا الاسم لأنه بني شمال المدينة في القرن 3م في عهد الإمبراطور "سبتيم سفير".

2-2-2- الباب الشمالي: باب سيرتا، هو منفذ رئيسي في السور الشمالي للمدينة المربعة.

2-2-3- المكتبة: شيدت المكتبة في المربع الخامس على اليسار، عند دخول الباب نجد قاعة المكتبة وهي على شكل نصف دائرة.

2-2-4- الساحة العامة (الفوروم): يعد باب الساحة العامة هو مركز المدينة الأصلي، لأنه ملتقى الطرقين الأصليين الكارديو ودوكمانوس، ومنه ندخل إلى الساحة العامة 50م وعرضها 43م، مبلطة بالحجارة الزرقاء، في وسط الساحة توجد ساعة شمسية وهي عبارة عن خطوط طويلة متعامدة تحدد الوقت للسكان، انطلاقا من انعكاس أشعة الشمس على مختلف هذه الخطوط، وهناك فناء رسوم ألعاب لرموز نقشت بأداة حادة منها: رسوم للعبة الشطرنج، ويوجد بين عمودين آخرين شكل مربع عليه كلمات تتكون كل واحدة منها من ستة حروف وهي: Venari Lavari Ludere Ridere cete Vivere، تعني الصيد الاستحمام الضحك اللعب هذه هي الحياة[23].

يعتبر الفورم من أهم المعالم المتواجدة بالمدينة، فعادة تخطيط المدن الرومانية تكون الساحة العامة تتوسط تقاطع الطريقين الرئيسين، إلا أن هذا لا ينطبق على الساحة العامة لمدينة تيمقاد.

2-2-5- المسرح: تم إضافة المسرح سنة 168م، وهو مبنى غير مسقوف استخدمه الرومان، لإقامة مباريات ولتصارع المتباريين و أنواع الصراعات والمنافسات، ويحتوي على 5000 مقعد[24].

2-2-6- الأسواق:

- **السوق الشرقي**: هو سوق اللحوم، يتكون من فناءين على شكل نصف دائرة، وعلى الجدران والدكاكين.
- **السوق الغربي**: سوق سرتيوس: يوجد بالغرب من مبنى الكابتول والشارع الرئيسي، وهو سوق الخضر والفواكه.

2-2-7- قوس تراجان (قوس النصر): شيد في عهد الإمبراطور سبتيم سفير، يعد هذا القوس من البنايات المهمة في مدينة تيمقاد، وذلك راجع إلى أنه أول معلم أنم على أطلال المدينة التي كانت غارقة تحت التراب، وقد تم ترميمه بعناية فائقة لدرجة أنه يشابه البناء القديم.

3- تاريخ الأبحاث:

تعرضت مدينة تيمقاد أو ثاموقادي إلى مجموعة من الحروب والنزاعات أدت إلى اختفائها تحت الأتربة إلى غاية 1765م بدأت أولى الاكتشافات على وجود آثار رومانية في مدينة تيمقاد من طرف الرحالة البريطاني "جيمس بورس" J.Bruce، بعد أن اكتشف الجزء العلوي من قوس "تراجان" وأجزاء من المسرح و القلعة البيزنطية، سنة 1765م، فقام بوصف القلعة البيزنطية، ووضع العديد من الرسومات لبعض من معالمها[25].

3-1- جيمس بورس: هو من مواليد 14 ديسمبر 1730، في إسكتلندا، توفي في 27 أبريل 179، المستكشف الذي يعد أبرز اكتشاف قام به هو الوصول إلى المنبع الرئيسي للنيل، والمعروف بالنيل الأزرق خلال رحلاته الجريئة في إثيوبيا سنة 1790م.



صورة جيمس بورس

تعلم "جيمس" في جامعتي "هارو وأدنبرة"، وبدأ بدراسة المحاماة، لكن زواجه من ابنة تاجر نبيل جعله يدخل مهنة التجارة. ماتت زوجته في أكتوبر 1754 بعد تسعة أشهر من الزواج، سافر "بروس" فيما بعد إلى البرتغال وإسبانيا. وهناك فحص المخطوطات الشرقية، وهذا ما حمسه لدراسة اللغة العربية والجغرافيا.

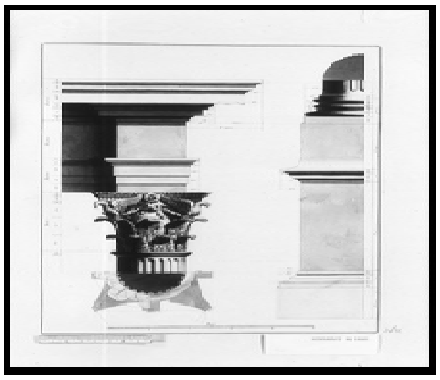
عندما اندلعت الحرب مع إسبانيا في 1762 أرسل "بروس" للحكومة البريطانية خطة للهجوم عليهم، فلم يتم تبني اقتراحه، لكنه اختير لمنصب القنصل البريطاني في الجزائر سنة 1763م، مع لجنة لدراسة الآثار القديمة هناك، حيث زاد الاهتمام بها بعد الرسائل التي قدمها "توماس شو" (1694-1751)، وهو قسيس قنصلي في الجزائر، 1719 –1731[26].

أمضى "بروس" ستة أشهر في إيطاليا يدرس الأثريات، ووصل إلى الجزائر في مارس 1763. وأمضى جل وقته في واجباته القنصلية في بلاط "الداي"، في أغسطس 1765 أرسل قنصل آخر ليحل محله، ومن هنا بدأ "بروس" رحلته لاستكشاف الأطلال الرومانية في المغرب القديم، فحص خلالها العديد من الأطلال في شرق الجزائر، من بينها "تيمقاد"، وسجل ما رآه في الرسومات الجميلة.

سنقدم هنا أهم هذه الرسومات:



قوس النصر (قوس تراجان) حسب رسم جيمس بورس[27]



الكابتول حسب رسم جيمس بورس[28]



مخطط العمود الكورنثي الموجود في الكابتول حسب رسوم جيمس بورس[30]



مخطط أرضية الكابيتول حسب جمس بورس[29]

قدم الرحالة جيس بورس مجموعة من رسومات حول معبد الكبتول وقوس النصر، تتمثل في رسومات عامة تحدد الشكل العام للمعالم، ورسومات لبعض أجزاء هذه المعالم، والتي تحتوي على تفاصيل دقيقة للهيكل، وهذا الطابع على انه يظهر في الوهلة الأولى على أنه رسم متقن من فنان، لكن من ناحية العلمية تعتبر عملية رفع شبه دقيقة لهذه المعالم مع استعمال قياسات واقعية، يمكن للباحث الاثري الاعتماد عليها.

لم تتوقف رحلته هنا، بل واصل رحلته إلى تونس وإلى طرابلس، ثم إلى بنغازي ثم انطلق إلى كريت، وأبحر من هناك إلى صيدا، سافر عبر سوريا، وزار "تدمر وبعلبك" رسم "بروس" رسومات دقيقة عن العديد من الآثار التي رآها في كافة مراحل رحلته في الشام والمغرب. واكتسب معرفة كافية بالطب مكنته من التجوال في الشرق كطبيب، ووصل إلى الإسكندرية في يوليو 1768. عازمًا على الوصول إلى منبع نهر النيل، غادر القاهرة في رحلة شاقة عبر النيل، وأسوان، ووصل في النهاية إلى العاصمة الإثيوبية سنة 1770. على الرغم من الاضطرابات السياسية الخطيرة في إثيوبيا، واصل بروس رحلته الاستكشافية ووصل إلى بحيرة تانا، حيث يرتفع النيل الأزرق. كانت رحلة العودة إلى الوطن صعبة للغاية. وصل إلى مرسيليا في مارس 1773 وعاد إلى لندن عام 1774. بعد تقاعده في ممتلكاته، بدأ في عام 1780 كتابة وصف فيه أسفاره والتي تعتبر واحدة من ملاحم أدب المغامرات الأفريقي، والتي لم ترى النور إلا في سنة 1790، عندما حثه صديقه "دينز بارينغتون" على نشر مذكراته، ونشر كتابه "رحلات لاكتشاف مصدر النيل في السنوات 1768-1773"، في خمسة مجلدات. اكتسب العمل شعبية كبيرة، لكن هاجمه الرحالة الآخرون وشككوا في مصداقيته. كانت الفترة التي كتب فيها الكتاب - بعد اثني عشر عاما من عودته من أفريقيا وبغض النظر عن مذكراته - كانت حجة مهمة لمنتقديه، لكن الدقة الكبيرة لكل ما يتعلق برحلاته الحبشية جعلته مصدرا مهما. مات في 27 أبريل 1794 عن عمر 63 عاما.

كتب بروس سيرة ذاتية، طبع جزء منها في كتاب الرحلات، ونشرت أعوام 1805 و1813، مصحوبة بملاحظة حول السيرة بقلم المحرر "ألكساندر موراي". أفضل سجل حول رحلات "بروس" في المغرب موجودة في كتاب السير "لامبرت بلايفير "رحلات على خطوات بروس" (لندن، 1877)، حيث نشرت فيه مختارات من رسومه التي نشرت للمرة الأولى. قدمت عدة من رسوم "بروس" إلى "جورج الثالث" وهي موجودة في المجموعة الملكية.

ظل الغطاء مغيم على مدينة تيمقاد إلى غاية سنة 1848م قام العقيد الفرنسي "كاربوتشيا" قائد الفيلق الأجنبي الثالث، بوضع خريطة لمنطقة الأوراس وذكرت فيه مدينة تيمقاد، كان الهدف من إنجازها عسكري بحت.

من سنة 1850 - 1851 كان الاهتمام الفعلي بالمدينة الأثرية فكان في الفترة الاستعمارية، أثناء إقامة "Renier" في ثاموقادي حيث قام بإحصاء 8 نقائش لاتينية، ثم قام بنشر أعماله في كتاب تحت عنوان Les Inscriptions Latines de l'Algérie .

وفي سنة 1875 زار "إميل ماسكراي" تيمقاد، وقدم من خلالها تقريرا طويلا ووصف المدينة بالتفصيل ونشرت أعماله في المجلة الافريقية Revue africaine 26 ونشر عدد من النقوش الجديدة، لا سيما ألبوم الديكورات[31].

وفي سنة 1876 م أرسل الباحث "ماسكوراي" تقريرا إلى الجنيرال " شانزي" الحاكم العام للجزائر آنذاك تطرق خلاله إلى الاستكشافية في جنوب مقاطعة قسنطينة، أين قدم فيه نظرة تاريخية حول مدينة تيمقاد، واصفا لبعض معالمها وبعض النقائش اللاتينية[32].

في حين الحفريات الاثرية بدأت سنة 1881م من طرف المصلحة الوطنية للآثار والمعالم التاريخية بقيادة المهندس الفرنسي Duthoit "دوتورا"، ونشرت كل نتائج الأبحاث في تلك الفترة من طرف الباحث الفرنسي "بول" Poulle في سنة 1888م[33] لتتواصل المجهودات من طرف الباحث A.Ballu من اجل إحياء المدينة من 1889 إلى غاية 1926م حيث تمكن هذا الأخير من الكشف على العديد من المعالم الأثرية أهمها: المسرح، الفوروم، الأسوق، الحمامات والمنازل...[34].

في سنة 1901م تم الكشف عن كنيستين ذات النمط "البازيليكي"، وكذلك مجموعة من وحدات السكنية "الأنسولاي"، واستمرت بها التنقيبات حتى أواسط 1903 م، وفي شهر جوان من نفس السنة تم الكشف عن معلم السوق الجديد.

في سنة 1904 م تواصلت الحفريات بالحمامات الشرقية الصغيرة كما تم الكشف عن أربعة وحدات سكنية أخرى، فضلا على ثلاثة خزانات ماء جنوب الحمامات الجنوبية الكبيرة وكذلك ملحقاتها (نافورة الماء والملتصقة بالجدار الشمالي لهذه الحمامات). وتم الكشف أيضا عن الحمامات الجنوبية الصغيرة التي تقع خارج المدينة الابتدائية، وتم في نفس السنة اكتشاف المكتبة العمومية.

في سنة 1905 تم التنقيب على حمامات فيلادالفيا خارج سور المدينة، فضلا عن منازل اخرى توجد جنوب شرق الكابيتول وكذلك حمامات كبيرة بالقرب من سوق الملابس ومجموعة من القبور خارج أسوار المدينة.

تميزت سنة 1907 باكتشاف حي المجمع المسيحي غرب معبد الكابتول بالإضافة إلى اكتشاف الكنيسة ذات ثلاث أروقة وعدد من الشوارع وحمامات بالزاوية الشرقية وهو الحمام الحادي عشر المكتشف.

أما سنة 1908 فتم الكشف عن وحدات سكنية وكذا الجزء الباقي من المجتمع المسيحي والذي بدأت التنقيبات في جزء كبير منه سنة 1907م في نفس السنة تم اكتشاف مجموعة من اللوحات الفسيفسائية.

في سنة 1909 اكتشفت الحمامات الموجودة قرب المجتمع المسيحي وزيادة على ذلك تم الكشف عن كنيسة من النمط البازيليكي وعثر على عدد من الكتابات اللاتينية.

في سنة 1923 بدأ الكشف على معبد الكابيتول، وفي السنة التالية تمت الحفريات قرب المسرح من أجل استكمال الكشف عن معالم المدينة الابتدائية.

في سنة 1925م قرب المسرح وحفريات أخرى حول الحمام الغربي الصغير كما أجريت عدة عمليات ترميمية في حمام سوق "سيرتيوس" وثم في نفس السنة تم تحويل بعض الفسيفساء إلى المتحف، وبقيت الحفريات مستمرة إلى غاية 1932م

في سنة 1938 بدأت الحفريات في القلعة البيزنطية من طرف الباحث الفرنسي "لوي لاسكي" الذي كان مدير للآثار بالجزائر في ذلك الوقت.

قام المحافظ "غودي" سنة 1942م بالكشف عن الحمامات الموجودة داخل هذه القلعة التي تواصلت الحفريات بها خلال سنتي 1954 - 1955م تحت إشراف "لوغلي ولاسوس" حتى سنة 1959م و تم الكشف عن القلعة كاملة، فضلا عن آثار المعبد الكبير "أكوا سابتيميانا فيليكس".

وتوالت الأعمال الحفرية والترميم إلى غاية سنة 1957م حيث تولى Turane إدارة حفائر تيمقاد وتم الكشف على مساحة تقدر ب 60 هكتار.

منذ سنة 1962م إلى اليوم توقفت جميع عمليات الكشف والتنقيب الأثري واقتصرت جل الأعمال المنجزة في الموقع على أجزاء عملية التنظيف والصيانة لبعض المعالم فقط، وتم تصنيف الموقع الأثري تيمقاد من طرف "اليونيسكو" سنة 1982 ضمن قائمة التراث العالمي.

في سنة 1982 قم الأستاذ محمد تغليسة بكتاب كتاب: دليل آثار ومتحف تيمقاد

في سنة 2007 قام الاستاذ حاجي ياسين رابح بنشر مجلة سنوية درس فيها البازيليكات مدينة تيمقاد.

تم توقيف تنظيم المهرجان السنوي الذي كان يقام في المدينة الأثرية تيمقاد بسبب كثرة الزوار الذين يمارسون ضغطا كبيرا على تراب المدينة بسبب التسلق والدوس على الهياكل الهشة، والمرور المتكرر للآلات ومركبات الخدمة فوق الهياكل المعرضة للخطر، والكتابة على الجدران، أقيم مسرح جديد بالقرب من المدينة الأثرية.

خاتمة:

من خلال تتبع تاريخ الأبحاث التي أجريت على مدينة تيمقاد الأثرية يمكن القول، أن أول من أماط اللثام عن هذه المدينة النموذجية في المغرب القديم كان هو الرحالة البريطاني "جيمس بورس" في القرن 18م، وقد قدم لنا من خلال ملاحظاته مجموعة من الرسومات تشبه الى حد كبير عملية الرفع الأثري لكل من قوس ترجان والمعبد (كابتول)، وهذه الرسومات مازالت موجود اليوم في المجمع الملكي البريطاني، بعد أن قدمت " إلى "جورج الثالث" كهدية.

من خلال هذا المقال يمكن القول أنه من الصعب التجرد من المدرسة الكولونيالية في تاريخ المغرب القديم، وهذه حقيقة لا يمكن للباحث الاثري ولا التاريخي في مجال الدارسات القديمة إنكارها، لكن هذا لا يمنع من الاعتماد على مدارس تاريخية أخرى، على الرغم من عدم دقتها وكمالها إلا أن هذا يضيف للبحث توازنا.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتاب القديم:

عربية:

- محمد تغليسية، دليل آثار ومتحف تيمقاد، الجزائر، مديرية الآثار والمتاحف والمباني والمناظر التاريخية، 1982.
- عز الدين صديقي، دراسة أثرية لفوروم تيمقاد و مرافقه، الجزائر، 2008.

أجنبية:

- Ballu, A, les ruines de Timgad, Paris , 1897.
- Birebent.J, Aquae romanae, Alger, 1962.
- Bruce, J, The arch of gods Timgad, Royal collection trust .
- F. Boewillwald, R. C. Timgad une cité Africaine sous l'empire romain, Pairs, 1892.
- Masqueray, E, Voyage dans l'auras, T 12, 1893.
- Rinn, L. Géographie Ancienne de l'Algérie, N 211, 1893.

الكتاب الحديث:

عربية:

- محمد البشير شنيتي، الجزائر قراءة في جذور التاريخ وشواهد الحضارة، الجزائر، دار الهدى، 2013.
- محمد العيد مطمر، رحلة الى تيمقاد، الجزائر، دار الهدى، 2011.
- وكالة االنباء الجزائرية، معالم إشيقوان، 2010.

أجنبية:

- Amaras, I. (s.d.). Ichoukkane : premières construction et activités des communautés post-néolithiques de l Aurès.
- H. Jacques, essai sur les origines des Touaregs. Paris, 2003.
- Nafa, A. K. L'Algérie et son patrimoine: dessins français du XIXe siècle, Editions du patrimoine, 2003.

المجلة:

عربية:

- محمد الشريف حسين، آثار التواجد الروماني بالأوراس، أشغال الملتقى الوطني الثالث، منشورات المتحف العمومي الوطني، المحرر، الأوراس عبر التاريخ، 2015.

أجنبية:

- S.Gsel. (1997, Feuille N 27). Atlas Archéologique de l'Algérie. Article 225.
- Paul-Albert, Timgad (1989, Février).
- Bouchareb, A. (2009, septembre). Timgad : Renouveau urbain, nouvelle urbanité (À partir du IIe S.). Réflexion, 2009.

موقع الأنترنت:

https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k62024881/f13.item
https://fr.wikipedia.org/wiki/James_Bruce_(explorateur)

الجداول والأشكال:

رقم الشكل	وصف الشكل	مصدر	صفحة
01	خريطة تحدد موقع مدينة تيمقاد	موقع إلكتروني	ص 3
02	النص الذي ورد فيه التسمية القديمة لمدينة تيمقاد (ثاموقادي)	عز الدين صديقي، دراسة أثرية لفوروم تيمقاد ومرافقه، مذكرة ماجستير، معهد الآثار، الجزائر، 2008-2007.	ص 4
03	مواقع إشوقان (فم الطوب)	من تصوير الباحث	ص 5
04	القبر الملكي النوميدي مدغاسن	موقع إلكتروني	ص 5
05	الانتقال من معسكر لامبيز الى مدينة تيمقاد	موقع إلكتروني	ص 6
06	مخطط مدينة تيمقاد الشطرنجية	محمد البشير شنيتي، الجزائر قراءة في جذور التاريخ وشواهد الحضارة، الجزائر، دار الهدى، 2013، ص221.	ص 7
07	مدينة تيمقاد بعد الاتساع	محمد البشير شنيتي، الجزائر قراءة في جذور التاريخ وشواهد الحضارة، الجزائر، دار الهدى، 2013، ص221.	ص 7
08	صورة جيمس بورس	موقع إلكتروني	ص 9
09	قوس النصر (قوس تراجان) حسب رسم جيمس بورس	Bruce, J. (s.d.). The arch of gods Timgad. Royal collection trust.	ص 10

10	الكابتول حسب رسم جيمس بورس	Bruce, J. (s.d.). The arch of gods Timgad. Royal collection trust.	ص 10
11	مخطط العمود الكورنثي الموجود في الكابتول حسب رسوم جيمس بورس	Bruce, J. (s.d.). The arch of gods Timgad. Royal collection trust.	ص 11
12	مخطط أرضية الكابيتول حسب جمس بورس	Bruce, J. (s.d.). The arch of gods Timgad. Royal collection trust.	ص 11

الهوامش:

[1]- S. Gsel, Atlas Archéologique de l'Algérie, Feuille N 27, Article 225, 1997, p 25.

[2]- F. Boewillwald, R. Cagnat, Timgad une cité Africaine sous l'empire romain, Pairs, 1892, p17.

[3]- محمد العيد مطمر، رحلة الى تيمقاد، دار الهدى، الجزائر، 2011، ص 28.

[4]- محمد تغليسية، دليل آثار ومتحف تيمقاد، مديرية الآثار والمتاحف والمباني والمناظر التاريخية، الجزائر، 1982، ص 7.

[5]- محمد مطمر المرجع السابق، ص 31 - 32.

[6]- A. Ballu, les ruines de Timgad, Paris 1897, p29.

[7]- E. Masqueray, Voyage dans l'auras, T 12, 1893, p467-468.

[8]- L. Rinn, Géographie Ancienne de l'Algérie, N 211, 1893, p 303.

[9]- Jacques (H), essai sur les origines des Touaregs, Paris, 2003, P 138

[10]- عز الدين صديقي، دراسة أثرية لفوروم تيمقاد ومرافقه، مذكرة ماجستير، معهد الآثار، الجزائر ،2007-2008.

[11]- محمد الشريف حسين، آثار التواجد الروماني بالأوراس، منشورات المتحف العمومي الوطني، المحرر، 2016، الأوراس عبر التاريخ، 151 – 152.

[12]- Amaras, I. (s.d.). Ichoukkane : premières construction et activités des communautés post-néolithiques de l'Aurès.

[13]- وكالة الأنباء الجزائرية، معالم إيشوقان، 2010.

[14]- محمد العيد ممطر، المرجع السابق، ص 17 - 18.

[15]- F. Boewillwald, R. C. Op. cit, p16.

[16]- محمد تغليسية، المرجع السابق، ص 8.

[17]- نفسه، ص 5.

[18]- محمد مطمر، المرجع السابق، ص 23 - 25.

[19]- A. BOUCHAREB, « Timgad : Renouveau urbain, nouvelle urbanité (À partir du IIe S.)», Réflexion(s), septembre 2009, p 1 - 4.

[20]- محمد البشير شنيتي، الجزائر قراءة في جذور التاريخ وشواهد الحضارة، الجزائر، دار الهدى، 2013، ص220.

[21]- محمد تغليسية، المرجع السابق، ص 10.

[22]- نفسه، ص 11 - 12.

[23]- محمد مطمر، المرجع السابق، ص 59 - 61.

[24]- نفسه، ص 69.

[25]- F. Boewillwald, R. Cagnat, Op. cit, p16.

[26]- Ahmed Koumas et Chéhrazade Nafa, L'Algérie et son patrimoine: dessins français du XIXe siècle, Editions du patrimoine, 2003, 205 p.
[27]- Bruce, J. (s.d.). The arch of gods Timgad. Royal collection trust.
[28]- Ibid.
[29]- Ibid.
[30]- Ibid.
[31]- Paul-Albert Février 1989, p. 30.
[32]- F. Boewillwald, R. Cagnat, Op. cit, p17
[33]- S. Gsel, Op. cit, p 112.
[34]- F. Boewillwald, R. Cagnat, Op.cit, p17

مجلة الإحياء، المجلد: 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 357-378
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الحياة المذهبية والعلمية في دولة الأغالبة
(184-296هـ / 800-909م)
Doctrinal And Scholarly Life In The Aghlabid State
(184-296 AH / 800-909 AD)

طالبة دكتوراه صبرين فنير[1] **أ.د/ فاطمة بوعمامة**
Sabrine FENIER **Fatma BOUAMAMA**
المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة - الجزائر
f.sabrine1989@gmail.com bouamamafatma@outlook.fr

تاريخ الإرسال: 2023/05/13 تاريخ القبول: 2024/01/21

الملخص:
يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على الحياة المذهبية والعلمية في دولة الأغالبة ومعرفة الفكر الإسلامي السائد في بلاد المغرب آنذاك من خلال ذكر العلماء الذين برزوا في مختلف العلوم سواء الشرعية أو الطبية، وغيرها.
وباستخدام المنهج التاريخي الوصفي لأنه الأنسب في وصف الأحداث التاريخية، وأحداث الصراع وتسلسله، وعرض النصوص للاستفادة منها في البحث، بالإضافة إلى المنهج التحليلي استعننا به فيما يجب تحليله في ثنايا الموضوع، والاستقصاء المنهجي للمعلومات المختلفة التي تناولت هذا الموضوع، وتحليل وجهات النظر العديدة التي وردت في كتب التاريخ وكتب التراجم عن دولة الأغالبة.
وقد تم التوصل إلى النتائج التالية: أن دولة الأغالبة كانت من بين الدول التي قامت في بلاد المغرب الإسلامي، وقد كان للصراع المذهبي بين الأحناف والمالكية دور كبير في تدهور الناحية الاقتصادية في هذه الدولة.
الكلمات المفتاحية: دولة الأغالبة؛ القيروان؛ المذهب الحنفي؛ المذهب المالكي؛ الحياة العلمية.

Abstract:
This research aims to shed light on the sectarian and scientific life in the Aghlabid state and to know the Islamic thought prevailing in the Maghreb at that time by mentioning the scholars who emerged in various sciences, whether legal or medical, and others.
Using the descriptive historical method because it is the most appropriate in describing historical events, the events of the conflict and its sequence, and presenting texts to benefit from in the research, in addition to the analytical method, we used it in what should be analyzed within the subject, and the systematic investigation of the various information that dealt with this topic, and the analysis of the many points of view that were presented. In history books and biographies about the Aghlabid state.
The following results were reached: The Aghlabid state was among the states that established in the Islamic Maghreb, and the sectarian conflict between the Hanafis and the Malikis played a major role in the deterioration of the economic aspect in this state.
Keywords: The Aghaliba state; Kairouan; the Hanafi school of thought; the Maliki school of thought; scholarly life.

[1]- المرسل المؤلف.

مقدمة:

لقد كان لتأسيس دولة الأدارسة في المغرب الأقصى الدور البارز في نشوء دولة الأغالبة من طرف هارون الرشيد (170-193هـ/786-809م)، هذا الأخير الذي أراد وضع حاجز بينه وبينها لوقف انتشار المد الشيعي فكانت دولة الأغالبة هي الحاجز المنيع لهذا المد.

لذلك تتمحور **إشكالية الدراسة:** ما الذي كان يميز الحياة المذهبية والعلمية لدولة الأغالبة(184-296هـ/800-909م)، وتتفرع منها عدة تساؤلات: ما طبيعة العلاقة بين المذهبين الحنفي والمالكي؟ وما المسائل الخلافية بينهما؟ وما مدى إسهامات العلماء في العهد الأغلبي؟

وتكمن **أهمية الدراسة**: في التعرف أكثر على الحياة المذهبية والعلمية في دولة الأغالبة خلال فترة الدراسة، ومعرفة العلاقة الحقيقية بين المذهب الحنفي والمالكي.

الدراسات السابقة: اعتمدنا على العديد من الدراسات السابقة التي تطرقت للموضوع وهي ممثلة في قائمة المراجع التي اعتمدناها في آخر هذا البحث.

وتتجلّى **أهداف البحث:** تسليط الضوء على الحياة المذهبية والعلمية في دولة الأغالبة.

1. نبذة عامة حول دولة الأغالبة:

ظهرت دولة الأغالبة في تونس[1]، ومن خلال العنصر الأول من بحثنا هذا سوف نستعرض نبذة عامة حول هذه الدولة من أصولها ثم تأسيس هذه الدولة، وكذلك سنتعرف على الأمراء الذين تعاقبوا على حكم هذه الدولة[2].

1.1 أصل الأغالبة:

تنتسب دولة الأغالبة إلى الأغلب بن سالم بن عقال بن خفاجة التميمي من أهل مرو الرود[3]، وكان ممن سعي في القيام بدعوة بني العباس مع أبي مسلم الخراساني[4]، وقدم إلى إفريقية[5] مع محمد بن الأشعث لقتال البربر وكان ذلك سنة 148هـ (765م) وتولى إفريقية بعهد من الخليفة المنصور بعد خروج الأشعث منها 148هـ (765م) وصله خبر ولايته توجه من طبنة[6] التي كان واليا عليها إلى القيروان[7] التي نظم الأمور فيها[8].

ولعلّ ما ساعده على التحكم في زمام الأمور التزامه بوصايا المنصور، وهي كما ذكرها ابن عذاري إقامة العدل في الرعية وحسن السيرة في الجند وتحصين مدينة القيروان، وخندقها وترتيب حراسها ومن يترك فيها إذا رحل إلى عدوه[9].

ثم اضطربت الأمور، وخرج عن ولايته رجل بربري في جمع كثير من البربر فسار إليه الأغلب بن سالم، فلما بلغه الخبر هرب وجنده دون مقاومة[10].

في نفس الوقت ثار ضدّه الحسن بن حرب الكندي[11] في تونس بعد أن جمع حوله حشدا من العسكر وتوجه إلى القيروان مستغلا فرصة غياب الأغلب عنها، فدخلها من غير مانع، فلمّا وصل خبر ذلك إلى الأغلب، عاد أدراجه إلى القيروان والتقى مع الكندي وهزمه وقتل أكثر أصحابه فانسحب إلى تونس، وأعاد بناء حملة جديدة، وقصد الأغلب الذي خرج إليه من القيروان فالتقوا واقتتلوا فأصابه في المعركة سهم "فسقط ميتا"، ولكن أصحابه ثبتوا في المعركة فهزموا الحسن الذي عاد إلى تونس سنة 160هـ (768م) فتبعه جند الأغلب إليها فخرج منها إلى كتامة[12]، وعاد إلى تونس بعد شهرين فقتله الجند، وقيل أيضا أن الحسن قتل بعد مقتل الأغلب في المعركة وكان ذلك سنة 160هـ (768م) ولمّا بلغ المنصور موته قال: "إن سيفي بالمغرب قد انقطع فإن دفع الله عن المغرب بريح دولتنا وإلاّ فلا مغرب"[13].

2.1 تأسيس دولة الأغالبة:

تأسست دولة الأغالبة على يد إبراهيم بن الأغلب بن سالم التميمي بعد تقلد أمر إفريقية والمغرب من قبل الخليفة هارون الرشيد سنة 184هـ (800م)[14].

وقد تمكّن من أن يتولى إفريقية بعد أن ساعد محمد بن مقاتل العكي[15] في حفظ هيبة الخلافة في إفريقية، والّذي كان قد ولاه هارون الرشيد واليا عليها 181هـ (797م) إذ خرج عليها في تونس تمّام بن تميم التميمي فدخل القيروان مع جماعة من القوّاد من أصول الشام وخراسان بعد أن هزم ابن العكّي سنة 183هـ (799م) فأمن ابن مقاتل على دمه وأهله مقابل خروجه من القيروان وإفريقية، وبذلك أخرج بن مقاتل من القيروان بعد سنتين من ولايته وتولى إفريقية دون عهد الرشيد، ولكنه لم يقدر أن يتمتع طويلا بتغلبه على القيروان بفضل تدخل إبراهيم بن الأغلب واليا للزاّب[16]، إذ خرج مع جمع كبير قاصدا تمام، فلما سمع بذلك سار إلى تونس فدخل القيروان - أعني ابن الأغلب- وابتدر المسجد الجامع وصعد المنبر وأعلم الناس أنه ما وصل إلاّ لنصرة العكي محمد بن مقاتل، وأنه هو أميرهم المقدّم عليهم من أمير المؤمنين، ثم كتب إلى ابن مقاتل يخبره بما فعل وطلب منه العودة إلى مركز ولايته بالقيروان، إلاّ أن ابن العكي لقي معارضة من طرف الناس في تونس والقيروان، وكان الناس يقولون: "استرحنا من العكي، فردّه إبراهيم علينا، فالموت خير من الحياة في سلطان العكي"، فلمّا سمع تمام بهذه المعارضة ظنّ أنّ الناس سيساعدونه ضد ابن العكي، فكتب إليه يريد أن يوْقع بينه وبين ابن الأغلب، ويحذره من مكر وخداع إبراهيم، فلما عرض ابن مقاتل الكتاب على إبراهيم بن الأغلب ضحك وسخر من محتواه، فردّ العكي على تمام بأنه تفطن لخدعته وهدده بسوء المصير، وما إن وصل كتاب العكي إلى تمام حتى جمع جيشا واتجه نحو القيروان، وخرج إليه ابن الأغلب لقتاله وألحق به هزيمة وانسحب التميمي إلى تونس، فلحق به فكتب ابن تمام إليه يطلب منه الأمان وكان ذلك سنة 184هـ (800م) فأمنه إبراهيم وعاد به إلى القيروان[17].

واستمرت معارضة الناس لابن العكي في إفريقية وألح جماعة من الجند والأهالي على إبراهيم بن الأغلب أن يرسل إلى الخليفة هارون الرشيد بأن يغيره على ولاية إفريقية فكتب إليه بذلك، وقد كان إبراهيم بن الأغلب فقيها حسن السيرة بالناس، وقد قال فيه الليث بن سعد: "ليكونن لهذا الفتى شأن" فأسند إليه هارون الرشيد ولاية إفريقية ووصله عهد الرشيد سنة 184هـ (800م) وقال له فيه: "قد تقدم لكم بإفريقية أمره" ولما ملك إفريقية استقرت الأمور بها، إذ قمع أهل الشر فيها ودانت له قبائل البربر، وأحسن إلى عرب جيشها[18].

ولعل هذا ما قصده ابن خلدون بقوله: "فاضطلع بأمر الولاية، وأحسن السيرة، وقوم القيّاد ورأب الصدع وجمع الكلمة، ورضيت العامة"[19].

وقد ساعده على ذلك ما كان يتميز به من صفات حيث يقول ابن عذاري: "كان فقيها، أديبا، شاعرا، خطيبا ذا رأي وبأس وحزم، وكان عالما بفنون الحروب ومكايدها جريء الجنان طويل اللسان"[20]، ثم أكد هذه الميزات بقوله: "لم يل إفريقية أحسن سيرة منه، ولا أحسن سياسة، ولا أرأف برعيته، ولا أوف بعهد ولا أوعى لحرمة منه" ولذلك تمكن من القضاء على جميع الفتن والثورات التي قامت بإفريقية خلال ولايته وأهمها فتنة "أهل طرابلس"[21] سنة 189هـ (805م) بسبب رفضهم لولايته رغم أنّ ابن الأغلب كان في كل مرة يعين عليهم واليا جديدا، وذلك بعد أن استعمل ابنه عبد الله عليها، كما هزم قبائل "هوارة"[22]، وأسس مدينة "القصر القديم" سنة 185هـ (801م) وصارت بعد ذلك دار الأمراء وتبعد ثلاثة أميال من القيروان[23].

وبذلك وضع معالم دولته الجديدة، وكانت ولايته بداية لعهد جديد في إفريقية، حيث أسس دولة توارثها أبناؤه من بعده وحكموا البلاد وأسسوا أسرة ملكية جديدة في المغرب، تدين بالولاء للخلافة شكلا وتتمتع بالاستقلال عن بغداد فعلا، ولعل هذا ما قصده ابن خلدون بقوله: "واستقل بولايتها غير منازع ولا متشره، وتوارثها بنوه خالفا عن سالف"[24].

3.1 أمراء دولة الأغالبة:

توالى على حكم دولة الأغالبة بعد إبراهيم بن الأغلب(184-196ه/800-812م) أفراد من عائلته إذ كان الأمير الأغلبي يعهد من بعده لابنه أو لأخيه تبعا لرغبته وحكم دولة الأغالبة بعد مؤسسها اثني عشر خليفة، وأول من جاء بعد إبراهيم هو ابنه عبد الله وكان ذلك سنة (196-201هـ/812-817م)[25]، وقد اختلفت الروايات بين "ابن عذاري" و"ابن الأثير" في ذكر صفه عهده، ففي حين قال الأول بأنه أحدث جورا عظيما برعيته وأساء إلى أخيه زيادة الله (201-223هـ/816-837م) الذي أرسل إليه يخبره بعهد أبيه[26] إليه بالخلافة، يؤكد "ابن الأثير": "بأن أيامه كانت أيام سكون ودعة"[27]، ولما توفي سنة 201هـ (816م) خلفه أخوه زيادة الله المكنى بأبي محمد، وانتهج سياسة العنف والقسوة في معاملته للجند والرعية[28]، وهو ما يفسّر ظهور عدة اضطرابات وفتن خلال ولايته، ولعل أهمها هي الثورة التي قادها منصور بن نصير الطنبدي سنة 209هـ (824م) بطبنة وكانت على درجة من الخطورة، حيث استطاعت أن تسيطر على القيروان بعد انتقال قواتها من تونس[29]، وتجرد زيادة الله من إفريقية، حيث لم يبق له إلا الساحل الجنوبي إلى طرابلس.

ولم يوفق زيادة الله في مواجهتهم إلا عندما استعان بالمغاربة من نفزاوة، بالإضافة إلى العبيد السود الذين كانوا يشتغلون لديه في الزراعة، ورغم ذلك لم يتم الانتصار عليهم إلا عندما دب الانقسام في صفوفهم[30]، وبذلك بث الشقاق في إفريقية حتى تحولت البلاد فيعهده إلى نار موقدة، وانفصلت عنه عدة مدن وقرى منها: باجة[31] والجزيرة وصطفورة[32] والأربس[33].

وقتل في حروبه قادة كبار على رأسهم محمد بن غلبون، واستقلت عنه غالبية البلاد، ولم يبق بيده من إفريقية كلها إلا "قابس[34]"[35]، ونفراوة[36] وطرابلس ولم يتمكن زيادة الله من القضاء عليه إلا سنة 209هـ (824م) وكان قاتله هو عامر ابن نافع الأزرق[37]، ولعلّ أهم عمل يمكن أن نذكره لزيادة الله هو مبادرته في فتح صقلية[38] سنة 212هـ (827م) وبعد وفاته سنة 223هـ (838م) وخلفه أخوه أبو عقّال الأغلب بن إبراهيم بن الأغلب وكان أقصر خلفاء الأغالبة ولاية، وكان من ولي من بني الأغلب بعده من ولده، وكانت له آثار صالحة إذ أمن الجند وأحسن إليهم وقطع النبيذ عن القيروان وتقلصت الحروب في عهده[39]. وجاء بعده ابنه محمد بن الأغلب بن إبراهيم بن الأغلب أبو العباس[40] سنة 226هـ (841م) انقلب عليه أخوه أبو جعفر فظفر به وأخرجه من إفريقية إلى مصر، ولما توفى سنة 242هـ (856م) خلفه ابنه أحمد وهو في العشرين من عمره، وقد هدأت الأمور في عهده ما عدا بعض الاضطرابات التي أثارها البربر وتمكّن من القضاء عليها وبقي حسن السيرة مع رعيته إلى أن توفي سنة 246هـ (863م). وكان قد أوصى بالولاية لأخيه زيادة الله، حيث كان ذا رأي وجد ويذكر "ابن الآبار": "أنه ما ولى لبني الأغلب أعقل من زيادة الله الأصغر"[41]، ولم تطل أيامه في الملك إذ توفي سنة 250هـ (864م)، ثم خلفه ابن أخيه محمد بن أحمد بن محمد بن الأغلب المعروف باسم "الغرانيق"[42] لأنه كان يهوى صيدها، وتولى الحكم في الرابعة عشرة من عمره وتميزت فترة حكمه بكثرة الحروب، فتولى إفريقية بعده أبو إسحاق بن أحمد بن محمد بن الأغلب بن إبراهيم الأغلب بعد أن انتزعها من أبي عقال ابن أبي الغرانيق، وارتكب من العدوان وسفك الدماء ما لم يرتكبه أحد قبله، وأخذ في قتل أصحابه وكتابه وحجابه حتى إنه قد قتل ابنه أبا عقال وبناته، وتميزت فترة حكمه بكثرة

الحروب والانقلابات وهذا ما أثار غضب المعتصم حيث يذكر "ابن الآبار" نقلا عن "الرقيق":" أن المعتصم كتب إلى إبراهيم: "إن لم تترك أخلاقك من سفك الدماء فسلم البلاد إلى ابن عمك محمد بن زيادة الله صاحب طرابلس"، فتسلل إليه وهو في طرابلس فقام بقتله وصلبه ويقال أنه تخلى في أواخر حياته عن الملك لابنه العباس واشتغل بالعبادة إلى أن توفي سنة 280هـ (893م)[43]، وكان أبو العباس عبد الله بن إبراهيم عالما بالحروب وتصاريفها شجاعا فارسا عادلا ثم أخذت البيعة لزيادة الله الثالث[44] من أعمامه ووجوه الرجال والقواد واشترى البيعة من جند تونس مقابل خمسين دينار، وبذلك تمت له البيعة العامة والخاصة[45] ويبدو أن زيادة الله لم يستأذن من أعمامه رغم تنازلهم عن الإمارة له فأمر بقتلهم في جزيرة "كرين" ثم مديده لقتل عمه الأحول،[46]الذي كان يقاتل أبا عبد الله الشيعي[47] في الزاب، وبقتله اشتدت شوكة الشيعي وقوي أمره وتوالت الهزائم على الأغالبة، ولم يستطع زيادة الله التصدي للشيعي وأتباعه، فخرج من إفريقية[48] وبذلك انقرض ملك الأغالبة وزال سلطانهم في المغرب سنة 296هـ (909م) [49].

الجدول رقم 1: أمراء دولة الاغالبة[50]

إبراهيم بن الأغلب	184هـ/800م	زيادة الله الثاني	249هـ/863م
أبو العباس عبد الله الأول	197هـ/812م	أبو الغرانيق محمد الثاني	250هـ/864م
زيادة الله الأول	201هـ/817م	إبراهيم الأصفر	261هـ/875م
أبو عقال الأغلب	223هـ/838م	أبو العباس عبد الله الثاني	289هـ/902م
أبو العباس محمد الأول	226هـ/841م	زيادة الله الثالث	290هـ/902م
أبو إبراهيم أحمد	242هـ		

ومن خلال هذا نخلص إلى فكرة أن الأغالبة ينسبون إلى الأغلب بن سالم وقد تأسست الدولة الأغلبية على يد إبراهيم بن الأغلب وذلك بعد أن تقلد منصب الولاية على مدينة إفريقية، وقد توالى العديد من الأمراء على هذه الدولة، وتميز كل أمير بالعديد من الأعمال التي خدمت الدولة بطريقة معينة.

2. الحياة المذهبية في دولة الأغالبة:

لقد تميزت دولة الأغالبة بظهور عدة مذاهب وفرق إسلامية، ولعل أشهر هذه المذاهب هي المذهب الحنفي والمالكي، اختلف المذهبان في الكثير من القضايا، وقد تمكن أحد المذهبين من الاستقرار لدى الأغالبة، وهذا ما سنوضحه فيما يلي:

1.2 المذهب الحنفي:

هو أقدم المذاهب الأربعة، وصاحبه هو الإمام أبو حنيفة النعمان الكوفي ولد سنة 80هـ (699م) وتوفي سنة 150هـ[51] (767م) وهو من أسرة فارسية الأصل استوطن الكوفة وعمل في التجارة بعد استكماله للعلم، ولقد وفق في ذلك ولكنه ترك متجره، وأقبل على اقتناء العلم من مدارس الكوفة[52]، مال في البداية إلى علم الكلام[53]ثم انصرف بعد ذلك إلى العلوم الشرعية والفقه والدّين مُعْرضا عن علم الكلام ولقد سمي أصحاب هذا المذهب بأهل الرأي[54] إضافة إلى تسميتهم بالكوفيين أو أهل الكوفة، خلافا لأهل المدينة الذين كانوا موالين لمالك.

ويذكر بأن أصحاب أبي حنيفة الذين دونوا مذهبه أربعون رجلا من بينهم، أبو يوسف[55]وزفر، ويعتبر أول من كتب كتبه أسد بن عمرو.

أما نوح بن أبي مريم فيعتبر أول من جمع فقه أبي حنيفة إضافة إلى جمعه بين علوم كثيرة ولذلك فقد لقب بالجامع.

ولقد ظهر هذا المذهب في البدايات الأولى في العراق ثم انتشر في العديد من الأمصار وما يهمنا نحن من الأمصار هي منطقة إفريقية التي دخلها هذا المذهب في البداية عن طريق أبو يوسف صاحب أبي حنيفة، وذلك بعد توليه القضاء من طرف هارون الرشيد وكان ذلك في سنة 170هـ (761م) فعمل يوسف على تولية المنتمين إلى هذا المذهب على كل المناطق التابعة للدولة العباسية، وقد كان لقدوم عبد الله بن فروخ أبو محمد الفارسي ت175هـ (801م) دورا كبيرا في نشر هذا المذهب في هذه المنطقة[56].

وبعده جاء أسد بن الفرات الذي ولد سنة 142هـ (759م) وتوفي سنة213هـ (828م) الذي لقي محمد بن الحسن وتفقه بأصحاب الإمام أبي حنيفة، وكان له أثر في التعريف بهذا المذهب، وفي بعض أقضيته على الرغم من كونه مالكيا، وتزعم الأحناف بإفريقية[57].

ثم سليمان بن عمران ت269هـ (882م) أشهر تلميذ لأسد بن الفرات هذا الأخير الذي قام بتعويضه على رأس المذهب بالقيروان[58] وبالتالي فقد كان مذهب أبي حنيفة هو المذهب الرسمي للدولة، فقد وفد إلى ظهور إفريقية بقيام الدولة العباسية[59] وبذلك أخد هذا المذهب في الانتشار في أوائل العهد الأغلبي لأنه يعتبر مذهب الخلافة العباسية وقد ظهر الأحناف لانتحال الأمراء ومن ولاّهم ذوي السلطان مذهبهم فأضحى بذلك المذهب الحنفي مذهب النخبة[60]، وهذا من خلال تقلده من طرف خلفاء السلطة الحاكمة من أمثال: محمد بن زياد الذي كان يسير على مذهب أبي حنيفة[61].

2.2 المذهب المالكي:

هو ثاني المذاهب الأربعة في القدم، صاحب هذا المذهب هو مالك بن أنس رضي الله عنه ولد سنة 93هـ (712م) والمتوفي سنة 179هـ (795م)[62] تربى في وسط علمي بالمدينة المنورة، تعلم فيها، وتوجه إلى دراسة علم الفتوى وجزئيات الأحكام الشرعية التفصيلية العلمية التي اجتهد فيها، ولذلك اشتهر هذا المذهب بالإضافة إلى اسمه قيل المذهب المالكي[63] وقد نشأ المذهب المالكي بالمدينة وسمي أصحابه بأهل الحديث، ثم انتشر في الحجاز، وغلب عليه البصرة ومصر وما ولاّها من بلاد إفريقية[64].

وكان ظهور هذا المذهب في هذه البلاد ليس وليد عصر الأغالبة وإنما كان منتشرا قبل هذا العصر، وذلك عن طريق علي بن زياد[65]، أيمن الأشرس[66]، البهلول بن راشد ت183هـ (799م)، وقد شهد هذا المذهب الانتشار الكبير على عهد الأغالبة[67]، ولقد كان المذهب المالكي مذهب العامة غير أن هذا لا ينفي أنه كان معتمدا من طرف بعض أمراء الدولة الأغالبة[68]، وذلك لظروف خاصة لهم من أمثال زيادة الله الذي كان ورعا وعالما بمذهب مالك وأصحابه وقد كان رجال المالكية يتمتعون بالحياة والحرية والتقدير عند العامة مثل: أسد بن الفرات الذي كان حنفي المذهب وقائدا له، وقد ساهم في إدخاله إلى إفريقية، لكن تتلمذه لأصول ومبادئ الفقه المالكي جعله أيضا من المساهمين في نشره، وهذا يعتبر عاملا قويا في نشر المذهب المالكي بالمغرب[69]، وبعده أتى مثبت المذهب المالكي في الدولة الأغالبة هو سحنون[70] بن سعيد بن حبيب التنوخي، واسمه عبد السلام[71] ولد سنة 160هـ (776م)[72] بالقيروان وتوفي سحنون[73] سنة 240هـ (854م)[74]، عاش سحنون جزءا من حياته في عصر ما يسمى بعصر الولاة و الجزء الأكبر من حياته عاشه في العصر الأغلبي ولقد كان أشهر الفقهاء لا في إفريقية وحسب بل في الغرب الإسلامي عامة[75]، ولقد كان لسحنون دور بارز في جميع الجوانب حتى أنه تخرج على يده سبعمائة عالم، وكان له أثر بالغ في الحياة الاجتماعية والسياسية[76]، وهذا ما يظهر لنا من خلال تولي سحنون القضاء في أيام أبو العباس محمد بن

الأغلب (226-242 هـ/841-856م)، وكان ذلك سنة 234هـ (848م) بعد عزل ابن الجواد، تولى سحنون القضاء بعد أن راجع محمد بن الأغلب في ذلك عاما كاملا، وهو يأتي عليه حتى حلف له بالإيمان المؤكدة، وأعطاه العهود المغلظة أنه يطلق يديه بدون راتب على أهل بيته وقرابته وخدمته وحاشيته[77]، وبوصول سحنون إلى القضاء ترسخت معالم الفقه المالكي في هذا البلد[78]، وبالتالي كان لسحنون الملقب بـ "سيراج القيروان" والذي كان عالما بأصول الدين والفقه على مذهب مالك رضي الله عنه الدور الكبير في تعلق سكان القيروان بهذا المذهب وبكامل المغرب[79].

3.2 الصراع بين المذهبين الحنفي والمالكي

كان فقهاء المالكية والأحناف[80] في أول عهدهم بإفريقية متآخين، وكان طلاب العلم بها والشبان يقبلون على تعلم المذهبين والفقهين، وكان أرباب العلم يرون أن الرجل المثقف هو من كان ذو إلمام بكلا المذهبين[81]، وأبرز دليل على انتشار المذهب الحنفي إلى جانب المالكي التفاهم الموجود بين أصحابهما[82]، وذلك من خلال اتحاد سحنون مع سليمان بن عمران إمام المذهب الحنفي بإفريقية، وكلفه أول الأمر بالكتابة، قبل أن يوليه قضاء باجة والأربس[83]، "ابتليتني، فو الله! لأبتلينك" فرضي سليمان بن عمران بذلك، لا بغير تردد فقط، بل كذلك بشيء من الحرص، فيما يبدو، واحتفظ بحرية القضاء طبقا لمبادئ مذهبه. فتهيأ بذلك تحالف حقيقي للسنة أخرج القضاء من ظروفه الخاصة[84]. وهذا دليل على التعايش السلمي بين المذهبين، هذا التعايش الذي لم يستمر طويلا فعندما تولى القضاء الحنفي ابن عبدون لإبراهيم بن الأغلب عمل على اضطهاد المالكية[85]، وممن امتحن على يديه أحمد بن متعب الذي ضرب ضربا شديدا[86]، وأما إبراهيم بن الدمني وأبو القاسم مولى مهرية وأحمد بن عبدون العطار فكان مصيرهم القتل[87]، وكان حمديس القطان من كبار علماء المالكية لا يصلي وراء ابن عبدون، فقد حضر معه فأوتي بجنازة فصلى عليها وصلى وراءه ابن عبدون، ثم أوتي بأخرى فصلى عليها القاضي ابن عبدون فلم يصل وراءه حمديس، وعندما عزل ابن عبدون اجتمع الناس للشهادة عليه إلا حمديس القطان وكان من أشد الناس بغضا له، فقال له الناس: "ما منعك من الشهادة عليه"، فقال: "إنما كنتم تطلبون عزله وقد عزل"[88]، ومن شدة تسلط ابن عبدون على المالكية فإن إبراهيم بن الأغلب عندما عرض القضاء على عيسى بن مسكين بن منصور، رأى منه ترددا فقال له: "إن لم تل لأولين ابن عبدون يظهر البدعة ويهين السنة"[89].

وفي العموم فإن الاختلاف الذي ظهر بين علماء المذهبين اختلاف في الفروع وليس في الأصول، ويبدوا أن طرق الاجتهاد المتفاوتة قد صبغت كل فريق بصبغة معينة، فمثلا أهل العراق لبعد الشقة بينهم وبين الصحابة (رضوان الله عليهم) استخدموا القياس والرأي حيث أنهم عرفوا بأهل الرأي، وهؤلاء هم أصحاب الإمام مالك بن أنس (رضي الله عنه) فيمثلون الأخذ بالحديث لتوفر نصوصه عندهم[90].

ولعل أبرز المسائل الخلافية بين الأحناف والمالكية تمثل في:

1.3.2 مسألة القول بخلق القرآن:

ويشير عبد العزيز المجدوب إلى تشجيع أمراء الأغالبة لكافة المذاهب على الظهور وإتاحة الحرية لهم، فنجد عواقب دلك وخيمة فقد نسج على منوال سياستهم كافة أحلافه تقريبا فساعدوا على ظهور الاعتزال[91]، الذي تبناه الأحناف مما زاد في حدة الصراع، فظهرت مسائل برز من خلالها الصراع بين المذهبين لتبنيهم الاعتزال منها مسألة خلق القرآن[92].

2.3.2 مسألة النبيذ:

تحليل النبيذ من طرف الأحناف، وهو المحرم تحريما قطعيا لا شبهة فيه لدى المالكية، وقد نال فقهاء المالكية التعذيب، والتشريد، والقتل لرفضهم القول بذلك[93].

نعرض وجهة نظر المذهب الحنفي:

نجد حكم الحنفية في مسألة شرب النبيذ هو: الحد في غير الخمر من أنواع الأنبذة إنما يتعلق بالسكر فقط، فنقيع التمر والزبيب إذا غلي واشتد كان محرما قليله وكثيره ويسمى نبيذا لا خمرا، فإن أسكر ففي شربه الحد ويكون نجسا نجاسة مغلظة لثبوتها بالدليل القطعي، أما نبيذ الحنطة والتين والأرز والشعير والذرة والعسل، فإنه حلال عند الحنفية نقيعها ومطبوخها، وإنما يحرم المسكر منه، ويحد فيه إذا أسكر كثيره، وكذا المتخذ من الألبان إذا اشتد، أما المالكية فقالوا: كل شراب يسكر كثيره فشرب قليله حرام ويسمى خمرا وفي شربه الحد سواء أكان من عنب أو زبيب أو حنطة أو شعير أو تين أو ذرة أو أرز أو عسل أو لبن ونحو ذلك نيئا كان أو مطبوخا[94].

فكان ابن فروخ ت 176هـ (792م) يقول بتحليل النبيذ وشربه، اتخذ برأي الأحناف وقدوة هؤلاء أحاديث منسوبة إلى النبي ﷺ تحلله، وأقوال بعض العلماء منها ما روي عن ابن فروخ أنه كان يقول: "الحسنات تتناثر من وجه الرجل إذا احمر من النبيذ"[95].

ودارت مناظرة في هذا الشأن ومن ذلك المناظرة التي قامت في مجلس زيادة بن إبراهيم بن الأغلب بين أسد بن الفرات وزميله في القضاء أبا محرز في شأن الخمر، وكان أبا محرز على رأي الكوفيين فيذهب في تحليله، أما صورة المناظرة وتفصيل ما جرى فيها بالنظر إلى أهميته ولخطورة الموضوع فسكت عنه الرواة[96].

وهذه المسألة لم يقف الجدال فيها على هذا الجدل بل تطورت تطورا خطيرا عندما أخذت مجالس اللهو والمجون والغناء تنتشر بين أوصال الأمراء ورجال الحكم الذين كان يؤيدهم فقهاؤهم من العراقيين، بل تعدت انتشار ذلك إلى الأوساط الشعبية، لذلك نشطت المالكية في مقاومتها لا سيما أنهم أشد تمسكا بالقول:"كل مسكر خمر وكل خمر حرام" وهذا المذهب المالكي المؤيد من طرف الجمهور هو الذي أرغم الأمراء الأغالبة على التفكير بجد في معالجة هذه المسألة بإرضاء الطرفين الحنفي والمالكي[97].

حظيت الخلافات بين المالكية والحنفية فيما يتصل بالوجه الشرعي في مسألة النبيذ ودرجته، ومسألة شربه بالعديد من المؤلفات من قبل فقهاء المالكية[98].

منهم: محمد بن سحنون ت256هـ (869م) الذي وضع كتاب "تحريم المسكر"، وأبو عبد الله مالك بن عيسى بن نصر القفصي ت305هـ (917م)، الذي صنف كتاب "الأشربة"، وأبو الفضل عباس بن عيسى الممسي الذي وضع كتاب في "تحريم المسكر"، كما وضع بعضهم مؤلفات للرد على أهل مذهب أهل العراق عموما، ومنهم محمد بن سحنون الذي وضع كتاب "الرد على الشافعي وعلى أهل العراق"، وعبد الله بن طالب[99] الذي ألف كتابا في "الرد على من خالف مالك من الأحناف وغيرهم"[100].

إذ نجد أن الأغالبة قد بالغوا في الضغط على المالكية وحاربوهم وأذاقوهم العذاب الشديد، كأبي العباس عبد الله بن طالب التميمي (217-275هـ/832-888م) الذي امتحن أكثر من مرة، وكان السبب في تعذيبه أنه نظر إلى ما شرعه إبراهيم بن الأغلب من الفسوق والجور والاستطالة على المسلمين بعين السخط وعدم الرضى، فما كان منه إلا أن عزله وحبسه وأوكل إلى قاضيه ابن عبدون الذي سلط عليه السودان فركضوا بطنه فسال الدم منه غزيرا حتى مات، ولما امتنع سحنون عن الصلاة خلف القاضي ابن أبي الجواد وبلغ

ذلك الأمير زيادة الله الأغلبي أمر عامل القيروان أن يضرب سحنونا خمسمائة سوط، ويحلق رأسه ولحيته، وكذلك فعل بغيره من الفقهاء أمثال: أبي الوليد عباس بن الوليد الفارسي، وأحمد بن نصير بن زياد الهواري، ومحمد بن أحمد بن حمدون المؤذن، وأبي جعفر القصري، وفرات بن محمد وغيرهم ممن عذب وأهين على يد ولاة بني الأغلب[101].

3.3.2 مسألة الربا:

العمل بالربا أو غض النظر عن التعامل به من قبل أولي الأمر، وكان هذا التأثير السيئ في الحياة الاقتصادية والاجتماعية[102].

هذه المسألة أججت وأذكت نار الصراع بين المالكية والحنفية إذ نجد الأحناف ولا سيما القضاة الذين تولوا هذا المنصب في عهد الأغالبة قد غضوا الطرف عن التعامل به، بل من الملاحظ أننا وجدنا من كان يشجع على التعامل به، إلا أن هذا الأمر لم يقع إلا وقاضي الجماعة حنفي، لأنه لم نجد لا في المصادر ولا في المراجع أن المالكية تعاملوا بالربا أو شجعوا عليه في فترة الأغالبة فهم حرموه تحريما قطعيا[103].

ترصد المصادر هذه الظاهرة حيث يقول الدباغ: أنه لما كان أحمد[104] في المسجد دخل عليه الصيارفة وذلك بالتوجه من طرف عبد الله بن طالب ليسمعوا منه كتاب "الصرف" لأن ابن طالب أمرهم بسماعه قبل أن يصرف من أحد[105].

أما المالكي فيخبرنا أن أحمد قدم إليه رجلان يسألانه عن مسألة، فكان جوابه بأنها لا تحل فإنه ربا، إلا أن ردهما كان عما قاله لهما ابن الأشج ت286هـ (899م)[106]: "أديروا بينكم ما شئتم من بيع حرام ثم تعالوا إلي أجعله لكم حلالا" إلا أن أحمد انزعج من هذا الكلام الذي سمعه فقال: "لا حول ولا قوة إلا بالله حرام حرام ! قوما عني"[107].

وهكذا نجد البعض من التجار وأصحاب الأموال مالوا إلى التعامل بالربا وأن يقرضوا الضعفاء من الناس قرضا سيئا، إذ نجد فساد الحالة الاقتصادية بتعاطي الربا والرشوة، وسواهما مرتبط بشخصية قاضي البلاد، فإن كان القاضي عراقيا نزل البلاء، وإن كان مالكيا تنفس الناس الصعداء[108]. إلا أنه بعد تعفن الحالة الاجتماعية وساءت الحالة الاقتصادية في عهد الأمير إبراهيم اضطر إلى عزل سليمان بن عمرا وتولية ابن طالب من جديد، لأنه كما يلاحظ أن هذا التدهور لم يقع وقاضي الجماعة مالكي بل حنفي، ففوض الأمير لابن طالب من جديد أمر النظر في الولاة والجباة والحدود والقصاص والعزل والولاية، وأمره بقطع المنكر والملاهي من القيروان[109].

وكان لهذا العمل أثره السيئ في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، فلمّا تولى ابن طالب القضاء قام بقطع الرشوة على أصحابها، كما قضى على الربا بضغطه على أصحابه المعروفين (اليهود والنصارى)، وكان ابن الأشّج وهو عراقي المذهب يوجز التعامل بالربا ويشجع عليها فكان يقول للناس" أديروا بينكم ما شئتم من بيع حرام ثم تعالوا إلي كي أجعله لكم حلال"[110]، وبهذا الصراع تمكنت المالكية من التغلب شيئا فشيئا حتى سادت جميع أقطار الدولة الأغلبية والمغرب إلى غاية اليوم[111]، وبالإضافة إلى هذا فإنه ظهرت في الدولة الأغلبية بالإضافة إلى المذهب الحنفي والمالكي، مذاهب أخرى ظهرت في الدولة الأغلبية كالمذهب الشافعي ومذهب داوود ولكن بشكل محدود فقط[112].

ولعل أهم هؤلاء الفقهاء أسد بن الفرات و سحنون بن سعيد فأسد بن الفرات (ت213هـ-828م) الذي ألف "الأســـدية" التي تعتبر أول كتاب وضـــع في الفقه المالكي بعد موطأ مالك، والملاحظ أنه بعد توليه منصب القضاء بإفريقية سنة (203هـ-818م) استغل هذه الوظيفة لنشر مذهب أبي حنيفة في إفريقية، وبذلك

تواصلت سيطرة الأحناف في العهد الأغلبي، بحكم موالات الأمراء الأغالبة للخلافة العباسية الذين كانوا يقدمون المذهب الحنفي[113] ويميلون إلى الاعتزال ومن مظاهر هذه السيطرة في النصف الأول من القرن الثالث للهجرة أن عدد الفقهاء بإفريقية بلغ ستة وثلاثين عالما يكفي الرجوع إلى ما ذكر فيهم من طرف الخشني و ابن عذاري في كتابيهما على التوالي: "طبقات علماء إفريقية" و "البيان المغرب في أخبار الأندلس و المغرب".

أما سحنون بن سعيد المولود بالقيروان سنة (160هـ-776م)، فقد ألف المدونة التي أصبحت الكتاب الثاني في الفقه المالكي بعد الأسدية فقام هذا الأخير بتصحيح بعض ما جاء في الأسدية[114].

وبعد توليه منصب القضاء (234هـ-848م) تمكن من نشر المذهب المالكي وتركيزه بإفريقية لكن ما هي الأسباب التي أدت إلى تقبل العامة في بلاد المغرب الإسلامي للآراء الفقهية المالكية؟

يمكن القول وببساطة أن ذلك راجع إلى مجهودات حملة أفكار المذهب المالكي[115] ومما هو متعارف عليه في أوساط المؤرخين فإن أهل المغرب يحبون السنة ويزيدون في حبهم لمذهب مالك[116].

وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن المذهب المالكي بدأ بتجدر في أوساط إفريقية بشكل عام. ومن ذلك يمكن القول بانتصار المالكية بحيث أصبحت عامة الناس بإفريقية تعتنقه وتعمل به.

ومن جهة أخرى قاوم الفقهاء المالكية بقية المذاهب مثل: الشافعية والفرق لاسيما المعتزلة إضافة على الفرق الخارجية مثل: الإباضية والصفرية، اللتين وإن نجحتا سياسيا في تأسيس كيان سياسي فإنهما لم تنجحا عقائديا ومذهبيا بحكم عدم استمراريتهما[117].

ومن خلال ما سبق ذكره يمكن القول بأن علماء المالكية بإفريقية عملوا على مقاومة كل الآراء والمذاهب التي تخالف أفكارهم وكل ما تعلموه من مالك وتلامذته على اعتبار أن بقية المذاهب وعلى الأخص منها الخوارج بدع يمكن نعتهم بالمارقين[118].

ومما سبق نستنتج أن الدولة الأغلبية في بداياتها اعتمدت على المذهب الحنفي الذي زاحمه المذهب المالكي فيما بعد، وبالتالي عاشت الدولة تحت عهدة مذهب حنفي إلى أن حاد بعض الأحناف عن المذهب الصحيح للحنفية، فاشتد الصراع بين المذهبين، وفي الأخير كانت الغلبة للمذهب المالكي الذي استقر إلى غاية يومنا هذا، وهو المعمول به إلى حد الآن وكل هذا لا ينفي بعض المذاهب التي لم نأت على ذكرها بصفة كبيرة مثل: مذهب الشافعي وداوود إلا أنها لم تحدث تأثيرا كبيرا.

3. الحياة العلمية لدولة الأغالبة:

سنتناول مختلف الجوانب العلمية لدولة الأغالبة، وكيف كانت الحالة الفكرية لهذه الدولة وأهم العلوم التي ميّزتها، وهذا ما سنعمل على تبيينه، ثم سنتعرض إلى مصير هذه الدولة.

1.3 في المجال العلمي (الطب والرياضيات والهندسة)

لقد امتازت دولة الأغالبة بكثرة العلوم وشد الرحال لتحصيلها في جميع الجوانب[119]، ولقد نشأت العديد من المراكز العلمية عملت على تدوين العلوم فيها، فصارت دولة الأغالبة مصدر إشعاع فكري واجتماعي عظيم[120]، ففي المجال العلمي برز بيت الحكمة[121]الذي أنشأه تاسع أمراء الأغالبة وهو إبراهيم ابن أحمد في رقادة[122].

حيث جعلت فيه مكتبة ودعا المشتغلون بعلوم الأوائل إلى الهندسة والرياضيات وعلوم الطبيعة والطب للتدارس فيها[123]، ولقد تخرج العديد من العلماء في مثل هذه المدارس سواء في المجال العلمي الذي سنذكر منه: الطب: وكان بيت الحكمة يستقدم الأطباء المشهورين في المشرق[124]بحيث أن الطب كان مقرونا

بالفلسفة[125]، ومن أهم الأطباء الذين ظهروا في هذا العصر نجد إسحاق بن عمران توفي 279هـ (892م) وهو عالم يعرف بلقب "سم ساعة" وهو بغدادي الأصل، الذي نشر الطب في القيروان وتلقى عليه عدد من أبنائها الطب والفلسفة[126]. دخل إلى إفريقية في عهد زيادة الله بن الأغلب التميمي، وذلك باستدعاء منه من أجل معالجته من مرض أصيب به، فعجز الأطباء عن إيجاد دواء له، وعند مجيء إسحق أعطاه زيادة ثلاثة عهود لم يوف بواحد منها، تتمثل هده الشروط في: أن يعين له عند مجيئه راحلة لنقله، وألف دينار لنفقته، وكتاب بأمان خط يده أنه متى أراد الانصراف إلى وطنه انصرف. لكنه لم يوف بهذا العهد، وقد كان إسحاق بن عمران طبيبا حاذقا متميزا بصناعة الأدوية بصيرا بتفرقة العلل أشبه الأوائل في علمه وجودة قريحته استوطن القيروان وقام بتأليف كتب كثيرة في الطب ومن أهم الكتب نجد كتابه المعروف "نزهة النفس" وكتابه في "داء المالنخوليا" لم يسبق إلى مثله وكتابه في "الفصد"، وكتابه في "النبض"، بالإضافة إلى إسحق بن عمران نجد إسحاق بن سليمان توفي نحو 320هـ (932م) ويكنى بأبي يعقوب، وقد شاع ذكره وانتشرت معرفته بالإسرائيلي[127] وحمل الراية في مجال الطب في القيروان وهو من أهل مصر وكان في بدايته يهتم بأمراض العيون، وعندما سكن القيروان برع في الطب[128].

وقد لازم إسحاق بن عمران وتتلمذ على يده، وقد سكن القيروان وخدم الإمام أبو عبيد الله المهدي، وقد عمر عمرا طويلا إلى أن نيف على مائة سنة ولإسحق بن سليمان من الكتب: "كتاب الحميات"، "خمس مقالات" و"كتاب الأغذية والأدوية" و"كتاب البول" و" كتاب الاسطقسات"، "كتاب الحدود والرسوم".

ومما تميّز به هذا العصر أيضا نبوغ حمد بن الجزار وقد ولد سنة 285هـ (898م)، ت400هـ (1009م) من أسرة اشتغلت بالطب واشتهرت به، وكانت له عيادة للمرضى فيها قسم للصيدلة، وتلقى الطب عنه تلاميذ من أشهرهم أبو حفص عمر بن بريق الأندلسي الذي لازمه في القيروان لمدة، وروى عنه مؤلفاته، وعاد بعد ذلك إلى الأندلس حيث التحق بخدمة الأمراء الأمويين، وقد ألف ابن الجزار في التاريخ والجغرافيا والطب[129] الذي يرجع إليه الفضل في انتشار العلوم في أوروبا، إبان العصور الوسطى، وقد اعترف بذلك كبار الأطباء، واسمه الكامل هو أحمد بن إبراهيم بن أبي خالد كان حاذقا ودارسا وكتبه جامعة لمؤلفات الأوائل وهي مؤلفات عديدة منها: "كتاب في الأدوية المفردة"[130]، "طب الفقراء" وآخر في علاج الأمراض ويعرف" بزاد المسافر " وهما مجلدان ويعتبر من أهم الكتب الطبية التي ألفها المسلمون، وقد ترجم إلى اليونانية واللاتينية والعبرية.[131] وإضافة إلى أطباء آخرين مثل: ابن ماعز علي أبي بن أحمد كان خبيرا بطب القلوب[132]ومن العلوم التي ازدهرت في هذا القطر علم الرياضيات وممن كان له فيه نصيب الفقيه أبو الطيب عبد المنعم بن محمد الكندي القيرواني الذي توفي سنة 430هـ (1038م) وقد كان إماما في العلوم الشرعية وفي الرياضيات[133]، ولقد عرف عصر الأغالبة تطورا كبيرا من ناحية الهندسة وذلك من خلال اعتماد النماذج الفنية العباسية وتركت أثرا واضحا في العمارة المدنية والحربية ونلاحظ أن تخطيط جامع القيروان من خلال ظهور قبتين على الجامع بدل واحدة، وقد طبق هذا النظام من طرف زيادة الله وتم تطبيقه على جميع المساجد الأخرى مثل: "جامع الزيتونة"، وقد قلده المهندسون وعملوا به.[134]

2.3 في المجال الأدبي: (اللغة والنحو والشعر)

1.2.3 في اللغة والنحو:

لقد لعبت المساجد والجوامع الدور الهام في نشاط الفكر في العصر الأغلبي مثل جامع القيروان[135] إضافة إلى جامع الزيتونة[136]الذي أصبح منارة من بين منارات العلم ومسجدين آخرين هما "مسجد سوسة" و"صفاقص" اللذان ينسبان في تأسيسهما إلى زيادة الله[137].

ويعتبر جامع الزيتونة جامعة علمية قديمة تدرس فيها علوم اللغة والفقه وكذلك التاريخ[138] ولقد كان للمساجد دور كبير في نشر العلم وكانت تجمع بين علماء النحو واللغة ونحو ذلك، وتقام فيها حلقات لتدريس الصبيان الذين كانوا يلبسون لباسا خاصا بأهل العلم والدراسة[139].

ولدلك بدأت تتداول عدة أسماء لعلماء اللغة والنحو[140]، ومن أشهر العلماء الدين برزوا في هدا المجال نذكر منهم:

عبد الله بن قطن المهري (256هـ/870م): شيخ أهل اللغة والنحو والرواية، كان من أحفظ الناس لكلام العرب، وأشعارها ووقائعها وأيامها، وكان له كتب كثيرة ألفها من دلك كتاب في تفسير مغازي الواقدي، وكتب تسمى بكتب الألفاظ وغيره[141].

وكذلك نحو **أحمد بن الأبي الأسود النحوي**: كان بارى في علم اللغة والنحو، وكان من أصحاب أبي الوليد المهري[142].

وبالإضافة إلى هؤلاء العلماء نذكر **عبد الله بن عمر بن غانم (195هـ/806م)** الذي كان له هو الآخر عناية كبيرة بعلم النحو واللغة، كداك لقمان بن يوسف الحساني، وأبو سليمان ربيع بن عطاء الله القطان اللذان عرفا باجتهادهما في العلوم العربية في البلاغة والنحو[143].

كما اشتهر في المجال الأدبي العديد من الشخصيات الذين حازوا الرئاسة في العلم مثل: محمد بن حسن الطبني، إسحاق المليتوني[144] وقد كان المجال النحوي قليلا مقارنة بالفقه، ومن أشهر النحويين: ابن الجراد أبو عثمان سعيد محمد، قاسم بن حبيب النحوي[145].

وعبد العزيز بن سهل النحوي، وأبو القاسم إبراهيم بن عثمان الوزان، أبو محمد الحسن العنبري. الحميري ولقد كان بنو الأغلب أمراء عرب لهم حرص شديد على تعريب البلاد وأهلها، وقد كانوا يتنافسون مع الرستميين في الرقي الحضاري، وقد قدمت دولة الأغالبة للغة العربية أيادي لا يمكن نسيانها وعملت على نقلها إلى صقلية[146].

كذلك لا يخلو عصر الأغالبة من ألوان النثر الفني الذي كان شائعا في الدولة الإسلامية وهو الحكمة، ومن بين الدين اشتهروا بقولها:

الفقيه عيسى بن مسكين التي تصنف أقواله ضمن باب الحكمة، قوله: "أشرف الغنى ترك المنى، وكذلك من أطلق طرفه أكثر سرعة"[147].

2.2.3 في الشعر:

أما في مجال الشعر فقد كان لأمراء الأغالبة ولع به، ومن أشهر أمرائهم الشعراء، إبراهيم بن الأغلب الذي كان شاعرا وأديبا وخطيبا، ومن أبياته التي أنشدها عندما خلف أهله في مصر:

ما سرت ميلا ولا جاوزت مرحلة ألا وذكرك يثني دائما عنقي

ولا ذكرتك إلا بت مرتعبا أرعى النجوم كأن الموت معتنقي

بالإضافة إلى زيادة الله بن الأغلب الذي كان فصيحا عالما أحسن أبوه تأديبه وضم له العلماء، وأهل المعارف كما أنه كان يحث الناس على العلم من خلال قوله في إحدى المرّات:

"يا معشر الناس أجهدوا أنفسكم وأتعبوا أبدانكم في طلب العلم وتدوينه، واصبروا على شدته فإنكم تنالون الدنيا والآخرة"[148].

وقد كان زيادة الله منظما بارعا في الشعر حيث أنه قدم هدية للعباسي فيها عشرة آلاف مثقال في كل مثقال منها عشرة مثاقيل وكتب في كل مثقال هذين البيتين:

يا سائرا نحو الخليفة قل له أن قد كفاك الله أمرك كله
بزيادة الله بن عبد الله سيف الله من دون الخليفة سله[149]

بينما قيل بأن هذا البيت من الشعر كتبه زيادة الله في الدنانير والدراهم في الوجه الأول أما في الوجه الثاني فكتب ما يلي:

ما ينبري للإشفاق منافق إلا استباح جريمة وأحله
من لا يرى لك طاعة فالله قد أعماه عن طرف الهدى وأصله[150]

ويمكن نقد هدا البيت أن سك العملة لم يكن متطورا بحيث يمكن الصانع من كتابة بيتين من الشعر على كل وجه، وهو أمر يتعذر عمليا حتى في وقتنا الحالي، فما بالك في ذلك العصر.

إضافة إلى الحكام ظهر العديد من الشعراء من أمثال أبي عطية الطبني وهو القائل:

قالوا التحى وانكسفت شمسه وما دروا عذر عذاريه
مرآة خديه جلالها الصبى فبان فيء في صدغيه[151]

3.3 سقوط دولة الأغالبة:

لقد كان سقوط دولة الأغالبة وزوال ملكهم نتيجة لعدة أسباب تراكمت منذ وفاة مؤسسها إبراهيم بن الأغلب، إذ كثرت وانتشرت بعده الفتن والثورات التي كان يقودها البربر وكان أول مسمار غرس في نعش الدولة الأغلبية على حد تعبير المؤرخ عبد الحميد سعد زغلول[152] في عهد أبي إسحاق إبراهيم بن أحمد الذي أقدم على قتل أهل بلزمة الذين كانوا يسيطرون على كتامة[153]، هذه الأخيرة التي وجدت في هذا سبيلا للتحرر، وانضمت إلى أبي عبد الله الشيعي وخرجت عن سيطرته عدة مدن وهو نفس الشيء الذي كان قد حدث في عهد زيادة الله الأول ثم لما كان عهد زيادة الله الثالث اشتدت هذه الثورات، وكثرت خاصة وأنه أقبل على اللذات واللهو وأهمل أمور ملكه[154]، وفوق ذلك أقدم على قتل عمه الأحول الذي كان في مواجهة أبي عبد الله الشيعي بتعيين من أخيه أبي العباس، وكان الشيعي يدعو لإمامة المهدي فاشتدت شوكته وقوي أمره وتوالت الهزائم على جيوش زيادة الله أمام الشيعي الذي "صفت له البلاد ودانت له الأمصار والعباد"[155].

وتمكن من دخول طبنة وفتح بلزمة وهزم جيش الأغالبة بالأربس سنة 296هـ (909م)، وقرر زيادة الله الخروج منها إلى رقادة[156]، واستخلف على الجيش فيها إبراهيم بن أحمد بن أبي عقال وكان ذلك سنة 294هـ (907م)[157] وهزم أبو عبد الله الشيعي جيوش إبراهيم في الأغلب سنة 296هـ (909م) فلما سمع زيادة الله بذلك جمع ماعز عليه من أهل ومال ولحق بطرابلس راغبا في المشرق، وخرج معه خاصته وأصبح الناس ليلة خروج زيادة الله على مدينة رقادة سنة 296هـ (909م) ، فانتهبوا وأخذوا ما فيها من ثروة بني الأغلب[158]وقد حاول إبراهيم ابن الأغلب أن يسترجع ما تبقى من ملك الأغالبة، إلا أنه لقي معارضة من الناس فانصرف هاربا ولحق بزيادة الله ولكنه أعرض عنه، فهرب إلى مصر وأوقع ما بين صاحبها وزيادة الله، إذ أخبره بأنه ابن العباس عبد الله الشيعي يمني نفسه بولاية مصر، وهو ما تسبب في منعه له من دخولها، فبقي على حدود البلد ثمانية أيام ثم سار باتجاه بغداد وبقي بالرقة[159] مدة سنة حيث أتاه كتاب الخليفة المقتدر للرجوع إلى إفريقية واسترجاع ملكه فيها، وأمده بالمال والرجال ولكنه مرض ويقال أن بعض غلمانه قاموا بتسميمه، فسقط شعره، وخرج إلى بيت المقدس ومات بها، ولم يبق في المغرب من بني الأغلب أحد وبذلك زالت دولتهم، وبدأت الدولة الشيعية بالظهور في المغرب، وانتشرت دعوتهم مباشرة بعد خروج زيادة الله منها[160]، فأقبل أبو عبد الله الصنعاني على القيروان ودخلها بجنوده، وبعد أن وطد الأمور

توجه إلى سجلماسة[161] بالمغرب الأقصى، فأنقد عبيد الله المهدي الذي كان معتقلا هناك، وسلم إليه مقاليد الحكم[162].

من خلال هذا نستنتج أن دولة الأغالبة تميزت بطابع فكري ثقافي متطور في العديد من المجالات فكانت بحق دولة إسلامية متميزة حفظت للأجيال المتعاقبة العديد من الآثار التي تمثل معالم علمية بحق، لكن بالرغم من ذلك فقد سقطت هذه الدولة على يد الشيعة ولو لم تسقط لواصلت في إنجازاتها العلمية و الفكرية.

4. خاتمة:

أفضت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج أهمها:

- أن دولة الأغالبة من الدول التي قامت في بلاد المغرب الإسلامي ولعبت أدوارا تاريخية بارزة ونذكر على سبيل المثال: قيامها في عهد زيادة الله يفتح صقلية سنة 212هـ (827م) فلم يستثن حتى الفقهاء من ذلك الفتح حيث توفي فيها الفقيه أسد بن الفرات سنة 213هـ (828م).
- أدى الصراع بين الأحناف الذي يعتبر مذهب السلطة، والمالكية مذهب العامة إلى صدامات خلفت تنكيل كل طرف بالطرف الآخر، وازداد الخلاف بين المذهبين من تغذية المناظرات بين الفريقين من قبل أمراء دولة الأغالبة، مما زاد الهوة بين الأطراف المتصارعة.
- لقد كان الصراع المذهبي بين الأحناف والمالكية دور كبير في تدهور الناحية الاقتصادية في دولة الأغالبة، فانتشر بيع الخمور وشربها في رقادة، كما أن إباحة الانشغال بالربا في التجارة أدى إلى تدهور الأحوال الاقتصادية.
- أما من الناحية العلمية فدولة الأغالبة استفادت من علوم العلماء الوافدين إليها، فقد انتشرت فيها علوم شتى خاصة الطب الذي كان البذرة الأولى في المغرب الإسلامي على يد الطبيب إسحق بن عمران ثم إسحق بن سليمان، وألّفت عدة كتب في هذا المجال كذلك بروز أحمد بن الجزار الذي يرجع الفضل إليه في انتشار العلوم في أوروبا إبان العصور الوسطى، كما لا ننسى الشعر الذي بلغ الاهتمام به درجة الأمراء الأغالبة حيث برز فيه بشكل كبير زيادة الله حيث كان يقول الشعر لكن وكما يقول ابن خلدون فحياة الدول كالإنسان تمر بثلاث مراحل النمو والتطور ثم الشيخوخة وهي السقوط حيث كانت نهايتها على يد أبو عبد الله الشيعي الذي زحف على بلاد المغرب الإسلامي وأسقط كل الدويلات المستقلة من خوارج إباضية وصفرية وبذلك تأسس كيان جديد في المنطقة وهو الدولة الفاطمية الشيعية.
- من نتائج هذا الصراع أنه كان محسوما منذ البداية لصالح المالكية مذهب إمام دار الهجرة وأهل المدينة وهو مذهب العامة، والدليل على ذلك مزال أهل المغرب إلى يومنا هذا على المذهب المالكي الذي يتميز بالبساطة واعتماده على النقل، عكس المذهب الحنفي الذي يعتمد على العقل والذي لا يتلاءم مع العامة التي تتميز ببساطة التفكير في أمور الدين، هذا المذهب الذي زال بزوال دولة الأغالبة.

قائمة المصادر والمراجع:

1- أبو بكر جابر الجزائري، العلم والعلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د س ط.
2- أحمد باشا تيمور، المذاهب الفقهية الأربعة، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2001م.
3- أحمد بدر، تاريخ المغرب والأندلس، المطبعة الجديدة، دمشق، د ط،1981م.
4- أحمد بن تميم أبو العرب (ت333هـ/944م)، طبقات علماء إفريقية وتونس، تحقيق: علي الشابي ونعيم حسن اليافي، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، د س ط.
5- أحمد بن خالد الناصري السلاوي، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، دار الكتاب، الدار البيضاء، د ط، 1954م.

6- أحمد بن محمد بن خلكان (ت 681هـ/1282م)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، دار صادر، بيروت، ط2، 1985م.
7- أحمد بن محمد بن عذاري (بعد 712هـ/1312م)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، دار الثقافة، بيروت، ط3، د س ط.
8- إسماعيل بن كثير (ت774هـ/1373م)، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، د ط، د س ط.
9- إسماعيل سامعي، دور المذهب الحنفي في الحياة الاجتماعية والثقافية ببلاد المغرب الإسلامي من ق 2م إلى ق5م/ ق8 إلى ق11م، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، 1995/1994م.
10- برهان الدين بن فرحون المالكي (ت799هـ/ 1397م)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تح: مأمون بن محيي الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م.
11- بوعلام صاحي، الحياة العلمية بإفريقية في عصر الدولة الأغلبية (184-296ه/800-909م)، أطروحة لنيل درجة دكتوراه دولة في التاريخ الوسيط، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر، 2008-2009م.
12- تاج الدين الشهرستاني (ت548هـ/1153م)، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، د س ط.
13- جيمارات، دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط1، 1998م.
14- حسن أحمد محمود، منى حسن محمود، تاريخ المغرب والأندلس من فتح العربي حتى سقوط الخلافة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1993م.
15- حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين، مراجعة وإكمال محمد العروسي المطوي وبشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1990م.
16- حسن حسني عبد الوهاب، ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية، مكتبة المنار، تونس، د ط، 1965م.
17- حسين مؤنس، تاريخ المغرب وحضارته من قبل الفتح الإسلامي إلى الغزو الفرنسي، العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت، د ط، 1992م.
18- حفيظ كعوان، أثر الفقهاء المالكية الاجتماعي والثقافي بإفريقية من ق (2-5هـ/8-11م)، مذكرة ماجستير في التاريخ الإسلامي، جامعة العقيد الحاج لخضر، باتنة، 2008-2009م.
19- راضي دغفوس، دراسات في التاريخ العربي الإسلامي الوسيط، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2005م.
20- سحر عبد المجيد المجالي، القيروان ودورها العسكري والعلمي، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2013م.
21- سليمان بن حسان بن جلجل(ت377هـ/987م)، طبقات الأطباء والحكماء، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ط2، 1985م.
22- الشريف الإدريسي (ت560هـ/1166م)، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1989م.
23- شمس الدين المقدسي (ت 380هـ/990م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، 1987م.
24- شهاب ياقوت الحموي(ت626هـ/1229م)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، د ط، د س ط.
25- عبد الحكيم عفيفي، موسوعة ألف مدينة إسلامية، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط1، 2000م.
26- عبد الحميد سعد زغلول، تاريخ المغرب العربي، منشأة المعارف، الإسكندرية، د ط، 1993م.
27- عبد الرحمان الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003م.
28- عبد الرحمان الدباغ (ت699هـ/1299م)، في معرفة أهل القيروان، تح: أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى، بن ناجي التنوخي، مكتبة الخانجي، مصر، د ط، د س ط.
29- عبد الرحمان بن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط2، 1965م.
30- عبد الرحمان ياغي، حياة القيروان وموقف ابن رشيد منها، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1961م.
31- عبد الرحمن بن خلدون (ت808هـ/1406م)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر، بيروت، ط2، 1988م.
32- عبد العزيز الثعالبي، تاريخ شمال إفريقيا من الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الأغلبية، جمع وتحقيق: أحمد بن ميلاد، محمد إدريس، تقديم ومراجعة: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط2، 1990م.
33- عبد العزيز المجدوب، الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية، الدار التونسية للنشر، تونس، د ط، 1975م.

34- عبد العزيز سالم، تاريخ العصر الإسلامي دراسة تاريخية وعمرانية وأثرية، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، 1981م.
35- عبد العزيز شهبي، تاريخ المغرب الإسلامي، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013م.
36- عبد العزيز فيلالي، العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 1982م.
37- عبد الله بن عبد العزيز البكري (ت487هـ/1094م)، المسالك والممالك، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د ط،1992م.
38- عز الدين بن الأثير(ت630هـ/1232م)، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العلمية، بيروت، ط3، 1998م.
39- علاوة عمارة، دراسات في التاريخ الوسيط للجزائر والغرب الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د. ط، 2008م.
40- عمر الجيدي، مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، الهلال العربية، الرباط، ط1، 1993م.
41- عياض بن موسى اليحصبي (ت544هـ/1149م)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1968م.
42- لسان الدين بن الخطيب (ت776هـ/1374م)، أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام، تح: كسر، وبن الحسين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 2002م.
43- محمد الطالبي، الدولة الأغلبية التاريخ السياسي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1985م.
44- محمد بن الحارث الخشني (ت361هـ/971م)، طبقات علماء إفريقية، تح: محمد زينهم، محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1993م.
45- محمد بن الحسن الزبيدي(ت397هـ/989م)، طبقات النحويين واللغويين، تح: أبو الفضل إبراهيم، دار المغازي، القاهرة، ط2، 1973م.
46- محمد بن عبد الله القضاعي بن الآبار (ت658هـ/1260م)، الحلة السيراء، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1985م.
47- محمد بن منظور (ت 711هـ/1311م)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د ط، د س ط.
48- محمد محمد زيتون، القيروان ودورها في الحضارة الإسلامية، دار المنار، القاهرة، ط1، 1988م.
49- موسى لقبال، دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس الهجري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 1979م.
50- موفق الدين بن أبي أصيبعة (ت668هـ/1270م)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، د س ط.
51- نذير حمادو، المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، دراسة تحليلية نقدية في أسباب انتشاره في الغرب الإسلامي، الجزائر، د ط، 2008م.
52- يوسف بن أحمد حوالة، الحياة العلمية في إفريقية "المغرب الأدنى" منذ إتمام الفتح حتى منتصف القرن الخامس الهجري "90-450هـ"، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2000م.

الهوامش

[1]- تونس: مدينة عريقة مزدهرة تقع على مسافة 20 كلم من مدينة قرطاجة التاريخية، من أشهر معالمها مسجد الزيتونة الجامع على الطراز الأموي. شهاب الدين ياقوت الحموي (ت626هـ/1229م)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، 1995، ج2، ص60. عبد الحكيم عفيفي، موسوعة ألف مدينة إسلامية، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط1، 2000، ص174.

[2]- عز الدين بن الأثير(ت630هـ/1232م)، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العلمية، بيروت، ط3، 1998، ص329.

[3]- شهاب الدين ياقوت الحموي، المصدر السابق، ص11.

[4]- أحمد بن محمد بن خلكان (ت 681هـ/1282م)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، دار صادر، بيروت، ط2، 1985، ج2، ص 145-184.

[5]- إفريقية: اسم لبلد واسعة ومملكة كبيرة قبالة جزيرة صقلية، وحدها من طرابلس إلى بجاية. شهاب الدين ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج1، ص288.

[6]- طبنة: بضم أوله ثم السكون ونون مفتوحة، وطبنة بلدة في طرف إفريقية مما يلي بلاد المغرب على ضفة الزاب، فتحها القائد المسلم موسى بن نصير، وسورها مبني بالطوب، وبها قصر وأرباض، وليس بين القيروان إلى سجلماسة في أقصى المغرب مدينة أكبر منها. شهاب الدين ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج4، ص21.

[7]- القيروان: مدينة عظيمة بإفريقية بناها الفاتح المسلم عقبة بن نافع الفهري سنة 50ه/669م، ليس في المغرب أجل منها، وعندما أعلن المعز الصنهاجي انفصاله عن بني عبيد أرسلوا الأعراب، فخربوا البلاد ومنها القيروان، شهاب الدين ياقوت الحموي، معجم البلدان، المصدر السابق، ج4، ص420. عبد الحكيم عفيفي، موسوعة ألف مدينة إسلامية، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط1، 2000، ص377.

[8]- شهاب الدين ياقوت الحموي، المصدر السابق، ص12.

[9]- أحمد بن محمد بن عذاري (بعد 712هـ/1312م)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، دار الثقافة، بيروت، ط3، د س ط، ص74.

[10]- عز الدين بن الأثير، المصدرالسابق، ص186.

[11]- محمد بن عبد الله القضاعي بن الآبار (ت658هـ/1260م)، الحلة السيراء، دار المعارف، القاهرة ،ط2، 1985، ص72.

[12]- عبد الرحمن بن خلدون(ت808هـ/1406م)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر، بيروت، ط2، 1988، ص205.

[13]- محمد بن عبد الله القضاعي بن الآبار، المصدر السابق، ص71.

[14]- عز الدين بن الأثير، المصدر السابق، ص313.

[15]- أحمد بن محمد بن عذاري، المصدر السابق، ص89.

[16]- بلاد الزاب: اسم لإقليم واسع في بلاد المغرب يضم عدة مدن أهمها: طبنة والمسيلة. شهاب الدين ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج2، ص265.

[17]- عز الدين بن الأثير، المصدر السابق، ص90-92.

[18]- أحمد بن محمد بن عذاري، المصدر السابق، ص92.

[19]- عبد الرحمن بن خلدون، المصدر السابق، ص149.

[20]- محمد بن منظور (ت 711هـ/1311م)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.س.ط ، مج14، ص129.

[21]- طرابلس: مدينة ليبية قديمة بناها الفينيقيون في القرن الخامس قبل الميلاد، دخلها المسلمون وفتحوها في القرن الأول الهجري، وهي عامرة بالبساتين، وفيها الأسواق والمساجد، وميناء المدينة مزدهر نشط. شهاب الدين ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج4، ص25.

[22]- محمد بن منظور، المصدرالسابق، مج14، ص163.

[23]- أحمد بن محمد بن عذاري، المصدر السابق، ص92.

[24]- عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ص251.

[25]- عز الدين بن الأثير، المصدر السابق، ص310.

[26]- أحمد بن محمد بن عذاري، المصدر السابق، ص95.

[27]- عز الدين بن الأثير، المصدر السابق، ص314.

[28]- أحمد بن محمد بن عذاري، المصدر السابق، ص98.

[29]- عبد الرحمان الدباغ (ت 699هـ/1299م)، في معرفة أهل القيروان، تح: أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى، بن ناجي التنوخي، مكتبة الخانجي، مصر، د ط، د س ط، ج2، ص20-21.

[30]- أحمد بدر، تاريخ المغرب والأندلس، المطبعة الجديدة، دمشق، د ط، 1981، ص51.

[31]- شهاب الدين ياقوت الحموي، المصدر السابق، ص314.

[32]- شهاب الدين ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ص405.

[33]- شهاب الدين ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ص136.

[34]- قابس: مدينة بين طرابلس والمهدية على الســـاحل، فيها نخل وبســـاتين، وهي ذات مياه جارية من أعمال إفريقية، كان فتحها مع فتح القيروان، وساحلها مرفأ للسفن، وحواليها قبائل من البربر لواتة ونفوسة وزواوة، وبين مدينة قابس والبحر ثلاثة أميال. شهاب الدين ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج4، ص289.

[35]- شهاب الدين ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ص289.

[36]- شهاب الدين ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ص296.

[37]- محمد بن عبد الله القضاعي بن الآبار، المصدر السابق، ص583.

[38]- صقلية: من جزائر بحر المغرب مقابلة إفريقية، كانت قبل الإسلام قليلة العمارة، فلما فتحها المسلمون أيام بني الأغلب على يد القاضي أسد بن الفرات سنة 212هـ/827م عمروها، فأحسنوا عمارتها، ثم استرجعها النصارى وطردوا المسلمين منها نهائيا. شهاب الدين ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج3، ص416. للمزيد حول فتح صقلية، أنظر: بوعلام صاحي، الحياة العلمية بإفريقية في عصـــر الدولة الأغلبية (184-296هـــــ/800-909م)، أطروحة لنيل درجة دكتوراه دولة في التاريخ الوسيط، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر، 2008-2009، ص52-55.

[39]- عبد الرحمن بن خلدون، المصدر السابق، ص251-255.

[40]- أبو العباس: أحمد بن أحمد بن محمد بن زكريا، الأخ الأكبر لأبي عبد الله، أســـهم في قيام الدولة العبيدية، لكنه لم يرض بأن يستأثر المهدي بالحكم وحده، وانتهى أمره بالقتل سنة 298هـ/910م. أحمد بن محمد بن خلكان، المصدر السابق، ج2، ص192.

[41]- محمد بن عبد الله القضاعي بن الآبار، المصدر السابق، ص18.

[42]- الغرانيق: جمع غرنوق وهو طائر مائي أشـــبه بالإوز، غير أنه طويل العنق والأرجل وهو في حديقة الحيوانات، وكان أبو الغرانيق غاية في الجواد والسخاء وحسن السيرة، فتح جزيرة مالطة وأسر ملكها في جمادى الأولى. لسان الدين بن الخطيب (ت776هـــ/1374م)، أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام، تح: كسر، وبن الحسين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 2002، ج2، ص304.

[43]- عز الدين بن الأثير، المصدر السابق، ص415.

[44]- زيادة الله الثالث: أبو مضـــر زيادة الله بن عبد الله بن الأغلب آخر ملوك بني الأغلب في إفريقية، كانت مدة ملكه إلى أن خرج من القيروان خمس سنين وتسعة أشهر وخمسة عشر يوما، هرب بعد هزيمة جيوشه أمام الشيعي إلى المشرق، توفي في الرقة وحمل جثمانه إلى القدس الشريف ودفن بها سنة 296هـ/908م. أحمد بن محمد بن خلكان، المصدر السابق، ج2، ص193.

[45]- عبد الحميد سعد زغلول، تاريخ المغرب العربي، منشأة المعارف، الإسكندرية، د ط، 1993، ج2، ص141.

[46]- عز الدين بن الأثير، المصدر السابق، ص414.

[47]- أحمد بن محمد بن خلكان، المصدر السابق، ص 199.

[48]- عز الدين بن الأثير، المصدر السابق، ص444.

[49]- أحمد بن محمد بن عذاري، المصدر السابق، ص146.

[50]- عبد العزيز شهبي، تاريخ المغرب الإسلامي، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1 ،2013، ص 46.

[51]- أحمد باشا تيمور، المذاهب الفقهية الأربعة، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2001، ص50.

[52]- عبد العزيز المجدوب، الصـراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية، الدار التونسية للنشـر، تونس، د ط، 1975، ص61.

[53]- عبد العزيز المجدوب، المرجع نفسه، ص61.

[54]- أحمد باشا تيمور، المرجع السابق، ص50.

[55]- عبد الرحمان بن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط2، 1965، ج1، ص267.

[56]- أحمد باشا تيمور، المرجع السابق، ص51.

[57]- أحمد باشا تيمور، المرجع نفسه، ص56.

[58]- محمد الطالبي، الدولة الأغلبية التاريخ السياسي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1985، ص256.

[59]- حسن أحمد محمود، منى حسن محمود، تاريخ المغرب والأندلس من فتح العربي حتى سقوط الخلافة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1993، ص173.
[60]- عبد العزيز المجدوب،المرجع السابق، ص61.
[61]- أحمد بن محمد بن عذاري، المصدر السابق، ص136.
[62]- أحمد باشا تيمور، المرجع السابق، ص64.
[63]- نذير حمادو، المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، دراسة تحليلية نقدية في أسباب انتشاره في الغرب الإسلامي، الجزائر، د ط، 2008،ص5.
[64]- أحمد باشا تيمور، المرجع السابق، ص64.
[65]- نذير حمادو،المرجع السابق، ص69.
[66]- نذير حمادو،المرجع نفسه، ص69.
[67]- حسن أحمد محمود، منى حسن محمود، المرجع السابق، ص126-127.
[68]- أحمد بن محمد بن عذاري، المصدر السابق،ص120.
[69]- عبد الرحمان بن محمد الجيلالي،المرجع السابق، ج1، ص268.
[70]- حسين مؤنس، تاريخ المغرب وحضارته من قبل الفتح الإسلامي إلى الغزو الفرنسي، العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت، د ط، 1992، ج1، ص109.
[71]- أحمد بن محمد بن عذاري، المصدر السابق، ص110.
[72]- عبد الرحمن بن خلدون، المصدر السابق، ص256.
[73]- القاضي سحنون: الإمام سحنون بن سعيد بن حبيب التنوخي، من شيوخ إفريقية المالكية، ولد سنة 160هـ/776م، اجتمعت فيه خلال كثيرة كالفقه البارع والورع الصادق، ولي القضاء سنة 234هـ/848م دون أجر، توفي الإمام سحنون سنة 240هـ/854م. أحمد بن تميم أبو العرب (ت333هـ/944م)، طبقات علماء إفريقية وتونس، تحقيق: علي الشابي ونعيم حسن اليافي، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، د س ط، ص184.
[74]- عبد العزيز المجدوب، المرجع السابق، ص68.
[75]- محمد الطالبي، المرجع السابق، ص257.
[76]- عبد الرحمان ياغي، حياة القيروان وموقف ابن رشيد منها، دار الثقافة، بيروت، ط1،1961، ص90.
[77]- أحمد بن محمد بن عذاري، المصدر السابق، ص109.
[78]- عبد الرحمان ياغي،المرجع السابق، ص90.
[79]- عبد العزيز سالم، تاريخ العصر الإسلامي دراسة تاريخية و عمرانية وأثرية، دار النهضة العربية، بيروت، 1981،ج2، ص396-397.
[80]- الأحناف: نسبة إلى الإمام أبي حنيفة النعمان، أحد الأئمة الأعلام وأصحاب المذاهب السنية الأربعة المشهورة، ولد في الكوفة سنة 80هـ/699م، وكان عالما زاهدا عابدا، وكان إماما في القياس وإمام أهل الرأي، توفي سنة 150هـ/767م. إسماعيل بن كثير(ت774هـ/1373م)، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، د ط، د س ط، ج10، ص107. أبو بكر جابر الجزائري، العلم والعلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د س ط، ص275.
[81]- عبد الرحمان بن محمد الجيلالي، المرجع السابق، ج1، ص268.
[82]- أحمد بن محمد بن خلكان، المصدر السابق، ص234.
[83]- الأربس: مدينة وكورة بإفريقية، بها معادن الحديد، بينها وبين القيروان ثلاثة أيام من جهة المغرب. شهاب الدين ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج1، ص136.
[84]- محمد الطالبي، المرجع السابق، ص266.
[85]- حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين، مراجعة وإكمال محمد العروسي المطوي وبشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1990، ج1، ص911
[86]- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1968، ج3، ص230.

[87]- المصدر نفسه، ج3، ص233.
[88]- المصدر نفسه، ج3، ص256.
[89]- المصدر نفسه، ج3، 215.
[90]- عبد العزيز المجدوب، المرجع السابق، ص163.
[91]- المعتزلة: ويسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد، نشأ المعتزلة في البصرة في القرن الثاني الهجري على يد واصل بن عطاء وكان تلميذا للحسن البصري، ولهم أصول خمسة يتفقون حولها وهي: العدل والتوحيد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهم فرق كثيرة منهم: الواصلية، والهذيلية والنظامية والجاحظية. تاج الدين الشهرستاني (ت548هـ/1153م)، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، د. س. ط، ج1، ص43، جيمارات، دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط1، 1998، ج30، ص9384.
[92]- عبد العزيز المجدوب، المرجع السابق، ص238.
[93]- عبد العزيز المجدوب، المرجع نفسه، ص75.
[94]- عبد الرحمان الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003، ج5، ص19.
[95]- إسماعيل سامعي، دور المذهب الحنفي في الحياة الاجتماعية والثقافية ببلاد المغرب الإسلامي من ق 2م إلى ق5م/ ق8 إلى ق11م، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، 1995/1994، ص113.
[96]- عبد العزيز المجدوب، المرجع السابق، ص142.
[97]- إسماعيل سامعي، المرجع السابق، ص166.
[98]- يوسف بن أحمد حوالة، الحياة العلمية في إفريقية "المغرب الأدنى" منذ إتمام الفتح حتى منتصف القرن الخامس الهجري "90-450هـ"، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2000، ج2، ص27.
[99]- عبد الله بن طالب القاضي: يكنى أبا العباس واسمه عبد الله بن طالب بن سفيان بن سالم بن عقال بن خفاجة التميمي، ابن عم بني الأغلب، أمراء القيروان، ويقال: طالب بن سعد بن سفيان تفقه بسحنون، وكان من كبار أصحابه، له من التآليف: كتاب في الرد على من خالف مالك، وتأليف في الرد على المخالفين من الكوفيين وعلى الشافعي، وامتحن وسجن وسقي سما وقيل: أن السودان ركضوا بطنه حتى مات، ومات بعد عزله من القضاء بنحو شهر، أنظر: برهان الدين بن فرحون المالكي (ت799هـ/ 1397م)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تح: مأمون بن محيي الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996، ص218-219.
[100]- حفيظ كعوان، أثر الفقهاء المالكية الاجتماعي والثقافي بإفريقية من ق (2-5هـ/8-11م)، مذكرة ماجستير في التاريخ الإسلامي، جامعة العقيد الحاج لخضر، باتنة، 2008-2009، ص114-115.
[101]- عمر الجيدي، مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، الهلال العربية، الرباط، ط1، 1993، ص41.
[102]- عبد العزيز المجدوب، المرجع السابق، ص75.
[103]- إسماعيل سامعي، المرجع السابق، ص166.
[104]- هو أحمد أبو جعفر أحمد بن أبي سليمان: كان فاضلا وجيها، وكان من مقدمي رجال سحنون كان يحسن الشعر ويقوله، وهو من وجه الإشارة لإبراهيم بن أحمد بتولية ابن طالب القضاء للمرة الثانية. أنظر: محمد بن الحارث الخشني (ت361هـ/971م)، طبقات علماء إفريقية، تح: محمد زينهم، محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1993، ص18.
[105]- عبد الرحمان الدباغ، المصدر السابق، ص209.
[106]- هو عبد الله بن الأشج: كان من أهل المناظرة والجدل والكلام على مذهبه، وكان على مذهب الكوفيين، وكان عالما فاضلا ثقة، رحل إلى المشرق وأخذ عن محمد بن شجاع البلخي وغيره. أنظر: الخشني، المصدر السابق، ص56-75. والدباغ (ت699هـ/1299م)، المصدر السابق،ج2 ، ص232.
[107]- برهان الدين بن فرحون المالكي، المرجع السابق، ص507.
[108]- عبد العزيز المجدوب، المرجع السابق، ص76-77.
[109]- عبد العزيز المجدوب، المرجع نفسه، ص76-77.
[110]- عبد العزيز المجدوب، المرجع نفسه، ص66-74.
[111]- حسين مؤنس، المرجع السابق، ص302.

[112]- عبد الرحمان بن محمد الجيلالي، المرجع السابق، ج1، ص269.
[113]- راضي دغفوس، دراسات في التاريخ العربي الإسلامي الوسيط، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2005، ص264 - 266 - 268.
[114]- راضي دغفوس، المرجع نفسه ، ص 268.
[115]- علاوة عمارة، دراسات في التاريخ الوسيط للجزائر والغرب الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د. ط، 2008، ص127.
[116]- عبد العزيز فيلالي، العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د. ط، 1982، ص 134.
[117]- راضي دغفوس، المرجع السابق، ص 268.
[118]- راضي دغفوس، المرجع نفسه، ص 269.
[119]- عبد الرحمان بن محمد الجيلالي، المرجع نفسه، ج1، ص269.
[120]- حسن أحمد محمود، منى حسن محمود، المرجع السابق، ص125.
[121]- حسين مؤنس، المرجع السابق، ص300.
[122]- رقادة: بلدة كانت بإفريقية، بينها وبين القيروان أربعة أيام، والمعروف أن الذي بناها هو إبراهيم بن أحمد بن الأغلب، وكان ابتداء تأسيسه لها سنة 263هـ/876م، فلما انتقل عنها عبيد الله إلى المهدية دخلها الوهن، وانتقل عنها ساكنوها، ولما ولي معد بن إسماعيل خرب ما بقي من آثارها، ولم يبق منها شيء غير بساتينها. شهاب الدين ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج3، ص55.
[123]- حسين مؤنس، المرجع السابق، ص300.
[124]- سحر عبد المجيد المجالي، القيروان ودورها العسكري والعلمي، دراسات العلوم الانسانية والاجتماعية،2013، ص258.
[125]- عبد الرحمان ياغي، المرجع السابق، ص105.
[126]- حسن حسني عبد الوهاب، ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية، مكتبة المنار، تونس، د ط،1965 ، ص26-97.
[127]- موفق الدين بن أبي أصيبعة (ت668هـ/1270م)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، د ط، د.س.ط، ص478-479.
[128]- سليمان بن حسان بن جلجل(ت377هـ/987م)، طبقات الأطباء والحكماء، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ط2، 1985، ص87.
[129]- سليمان بن حسان بن جلجل، المصدر نفسه، ص88-89.
[130]- ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص172-179.
[131]- سليمان بن حسان بن جلجل، المصدرالسابق، ص88-90.
[132]- عبد الرحمان ياغي، المرجع السابق، ص106.
[133]- حسن أحمد محمود، منى حسن محمود، المرجع السابق، ص124.
[134]- عبد العزيز سالم، المرجع السابق، ج2، ص 426-427.
[135]- عبد الله بن عبد العزيز البكري (ت487ه/1094م)، المسالك والممالك، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992، ص673-674.
[136]- عبد العزيز سالم،المرجع السابق، ج2، ص435.
[137]- حسين مؤنس، المرجع السابق، ص304.
[138]- عبد العزيز سالم،المرجع السابق، ج2، ص436.
[139]- حسين مؤنس، المرجع السابق، ص304.
[140]- يوسف بن أحمد حوالة، المرجع السابق، ج2، ص154
[141]- محمد بن الحسن الزبيدي (ت397ه/989م)، طبقات النحويين واللغويين، تح: أبو الفضل إبراهيم، دار المغازي، القاهرة، ط2، 1973، ص230.

[142]- يوسف بن أحمد حوالة، المرجع السابق، ج2، ص159.
[143]- حفيظ كعوان، المرجع السابق، ص140.
[144]- عبد الرحمان بن محمد الجيلالي، المرجع السابق، ج1، ص270.
[145]- عبد العزيز سالم،المرجع السابق، ج2، ص94.
[146]- حسين مؤنس، المرجع السابق، ص293-299.
[147]- محمد محمد زيتون، القيروان ودورها في الحضارة الإسلامية، دار المنار، القاهرة، ط1، 1988، ص264.
[148]- أحمد بن محمد بن عذاري، المصدرالسابق،ص92-137.
[149]- أحمد بن محمد بن عذاري، المصدر نفسه،ص137.
[150]- ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص178.
[151]- عبد الرحمان بن محمد الجيلالي،المرجع السابق،ج1، ص270.
[152]- عبد الحميد سعد زغلول،المرجع السابق، ج2، ص934.
[153]- كتامة: إحدى قبائل البربر الكبرى، تشعبوا في بلاد المغرب وأنبتوا فيها، أكثرهم موطنين في أرياف قسنطينة إلى تخوم بجاية غربا إلى جبل أوراس من ناحية القبلة، موسى لقبال، دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس الهجري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 1979، ص92 وما بعدها.
[154]- عبد الرحمن بن خلدون، المصدر السابق، ص263.
[155]- عز الدين بن الأثير، المصدر السابق، ص444-445.
[156]- عز الدين بن الأثير، المصدر نفسه، ص679.
[157]- أحمد بن محمد بن عذاري، المصدر السابق، ص146.
[158]- أحمد بن محمد بن عذاري، المصدر نفسه، ص184.
[159]- شهاب الدين ياقوت الحموي، المصدر السابق، ص59.
[160]- عز الدين بن الأثير، المصدر السابق، ص445.
[161]- سجلماسة: مدينة في أقصى جنوب المغرب الأقصى، كثيرة التمور والأعناب والفواكه والخيرات، وأهلها أهل سنة وقوم جياد، وبها علماء وعقلاء، ولها عدة أبواب. شمس الدين المقدسي (ت 380هـ/990م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، 1987، ص190. ونجح الخوارج الصفرية في تأسيس دولة فيها، أنظر: أحمد بن خالد الناصري السلاوي، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، دار الكتاب، الدار البيضاء، د ط ،1954، ج1، ص123 وما بعدها.
[162]- عبد العزيز الثعالبي، تاريخ شمال إفريقيا من الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الأغلبية، جمع وتحقيق: أحمد بن ميلاد، محمد إدريس، تقديم ومراجعة: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط2، 1990، ص319.

مجلة الإحياء، المجلد: 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 379-402
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

دراسة لأساليب القتال الإسلامية الصليبية خلال الفترة الأيوبية (569-648هـ/ 1174-1250م)

A study of the Islamic-Crusader methods of fighting during the Ayyubid period (569-648 AH / 1174-1250 AD)

طالبة دكتوراه زهراء بوعلاق[1] أ.د/ كمال بن مارس

Zahra BOUALLLEGUE Kamel BENMARCE

جامعة 08 ماي 1945 قالمة

Bouallegue.zahra@univ-guelma.dz benmarce.kamel@univ-guelma.dz

مخبر التاريخ للدراسات والأبحاث المغاربية

تاريخ الإرسال: 2023/05/11 تاريخ القبول: 2024/01/21

الملخص:

لقد غلب على التاريخ الأيوبي السمة العسكرية و الحربية، فمنذ أن تولى صلاح الدين الأيوبي الحكم وحتى مقتل توران شاه أخر الحكام الأيوبيين في مصر(569-648ه/1174-1250م) نجد أن الحروب هي الميزة الأساسية لهذه الدولة، وعليه فقد أبانت عناصر الجيش الإسلامي الأيوبي خلال هذه الحقبة قدرة ومهارة فائقة في قيادة الجيوش وكفاءة عظيمة في توجيه المعارك في ظل وجود تنظيمات صليبية غاية في القوة والفاعلية، مما شكل نموذجا يستحق الدراسة والاهتمام لاعتبارات عسكرية واستراتيجية، وما يكمن أن يستلهم منها خطط واستراتيجيات من حيث أدوات القتال وتقسيم الجيوش وأساليب الهجوم والدفاع، ومن هذا المنطلق تناول بحثنا أساليب القتال الإسلامية-الصليبية خلال الفترة الأيوبية من حيث تنظيم الجيش والتكتيك الحربي لكلا الطرفين.

الكلمات المفتاحية: الجيش؛ القتال؛ التكتيك؛ الكمين؛ الصليبيين.

Abstract:

Ayyubid history has been dominated by a military character, since Salah al-Din al-Ayyubi took power until the killing of Turan Shah (549-648H/1174-1250 AD), the last Ayyubid ruler in Egypt, we find that wars are the main feature of this state. And superior skill in leading armies and great efficiency in directing battles, as well as plans and methods of combat that The ingenuity of the Ayyubids was embodied and manifested in it, which formed a model worth mentioning by studying and paying attention to military and strategic considerations and what can be inspired by plans and strategies in terms of fighting tools, division of armies, and methods of attack and defense. The Ayyubids in terms of the organization of the army and the ware fare for both circumstances.

Key words: army; fighting; tactics; ambush; crusades.

[1] - المرسل المؤلف.

مقدّمة:

شهد العالم الإسلامي خلال العصر الأيوبي تطورا كبيرا في فنون القتال وأساليبه التي ارتقت لتتناسب مع تطور الأسلحة، وكان هذا التطور تمليه الضرورات العسكرية إذ ليس من شك في أنّ الجيوش الصليبية التي نظمها حكام أوروبا، ودعا إليها كثير من الباباوات بداعي حماية الأماكن المسيحية المقدسة من اعتداءات المسلمين قد اعتمدت هي الأخرى أسلوباً معيّناً في القتال ضد الجيوش الإسلامية لذلك رأت قيادات الجيوش الإسلامية نفسها مضطرة لمجاراة الصليبيين في التكتيك العسكري، بل التفوق عليهم في ظل وجود تلك التنظيمات العسكرية الغاية في القوة والفاعلية إذ تمكنوا بها من إخضاع الكثير من الثغور الاستراتيجية الهامة، ساهمت دون شك في إطالة وجودهم ببلاد الشام، مما اقتضى بالضرورة ظهور نظم و تقاليد حربية عالية المستوى، تمكنهم من مواجهة الآخر الصليبي، فأصبح العمل العسكري لدى الأيوبيين عملا احترافيا بشكل كامل، إن كان في التدريبات أو في قيادة المعارك أو إدارة الحروب .

ونسعى من خلال هذه الدراسة الإجابة عن الإشكالية التالية: فيما تتمثل فصائل الجيش الأيوبي والصليبي؟، وماهي الخطط والتكتيكات الحربية التي انتهجها كل طرف لمجابهة الآخر للثبات على المتابعة والهجوم؟

وهذا البحث قراءة في تطور فنون وأساليب القتال في العهد الأيوبي وكذا دراسة ما أضافته الدولة الأيوبية، وكذا الصليبيين في ذلك العهد من أنماط جديدة من مؤسسات وتنظيمات عسكرية تلائم أوضاعها ومن ثمة بدأ إرهاصات جديدة تفرز ما تستحدثه لتضاف إلى الخبرات السابقة وما تنتج من هذه التنظيمات تنسب إلى الدولة الجديدة.

1- الجيش الأيوبي والجيش الصليبي:

1-1- **عناصر الجيش الأيوبي**: بادر الأيوبيون منذ تسلمهم للحكم إلى إنشاء مؤسسة عسكرية كبيرة الحجم وذلك من أجل الإعداد لمواصلة العمليات الحربية ضد الصليبيين، وأول ما قام به صلاح الدين الأيوبي إنشاؤه للجيش الأيوبي حيث قام بإزالة جند مصر من العبيد السود والأمراء المصريين والعربان والأرمن واستجد عسكرا من الأكراد والأتراك خاصة[1].

ولا شك أن هذا الاختلاف في التركيبة السكانية أدى إلى ظهور نوع من التنظيم والترتيب في سير المعارك وتنظيم العساكر الأيوبية والذي بدوره كان مقسما إلى:

1-1-1- **الجيش النظامي**: تكونت القوة النظامية لجيش صلاح الدين الأيوبي من فئتين:

أ- المماليك السلطانية: وتكونت من الأرقاء الذين اشتراهم السلطان، إضافة إلى ما تبقى عنده من مماليك من سبقه من السلطنة، ومن هذه الفئة المماليك الخاصكية[2] يعمل السلطان على تربيتهم وعتقهم وعددهم يتوقف على رغبة السلطان في الزيادة أو النقصان، وكانت هذه الفئة ترافق السلطان في حروبه[3].

ب- أجناد الحلقة: تكونت من الحرس الخاص من ممتهني الجندية من مماليك السلطان السابقين وأولادهم وعددهم لا يتجاوز 1000 جندي، وهي أقرب الفئات إلى نظام الجيش الثابت في العصور الحديثة ومرتباتهم من ديوان الجيش[4].

وتقوم أفراد الجيش النظامي، أو الثابت الخدمة الحربية بصفة دائمة، وكانت أسماؤهم مسجلة في الديوان ولا يفارقون السلطان وأحيانا يكلفون بحراسة القلاع والحصون والدفاع عنها[5].

ومن فرق الجيش الأيوبي النظامي اليزك[6] وهم طلائع الجيش، ومن شروطهم الحيطة والحذر وكلفوا بحراسة الطرق وبعض المهام الاستخبارية حيث يمرن أفرادها تمرينا خاصة على استجلاب الأخبار من

معسكر العدو وشبيه بالاستطلاع في الحرب الحديثة وقد بلغ عددهم سنة 586هـ- 1190م ألاف فارس، ومن قادتهم مظفر الدين كوكبري الملقب بالذئب الأزرق[7] فتولى قيادة اليزك في معركة حطين سنة 583 ه، 1187م[8]. كما ضمت العساكر النظامية عددا من الخيالة العرب أبرزهم بنو منقد أصحاب شيرز[9]، ويخدم الجيش النظامي بصورة دائمة ويتقاضون راتبا منتظما إما نقدا أو عينا، وجعل صلاح الدين هذا الجيش من الأكراد والترك والتركمان، وهم الذين اعتادوا حياة التقشف والخشونة والقدرة على احتمال الأسفار والقتال[10].

1-1-2- **الجيش الاحتياطي**: لم يكن تعداد الجيش النظامي كافيا لمواجهة الأخطار التي تتعرض لها الدولة الأيوبية، فكان للجيش الأيوبي ما يسمى بالبدل، أو القوة الاحتياطية (الرديف) الذين توكل إليهم مهمة رفع المعاناة وإراحة الجيش الأصلي، ويطلق عليهم الجند. والجند في الحقيقة هم عساكر الأمراء أو مماليك الأمراء أو أجناد الأمراء، فكان كل أمير يشترك بجنده وبمجرد انتهاء الحرب يعودوا إلى مراعيهم وخيامهم، ولم يكن لهم اسم ثابت في ديوان الجيش كالجيش من المرتزقة ولا يتناولون أجرا ثابتا مثل العسكر، ولكنهم يأخذون نصيبهم من الغنائم[11].

كما كان الجيش الأيوبي يضم الكثير من المتطوعين حيث برزت مكانة المتطوعة عند صلاح الدين الأيوبي منذ توليه منصب الوزارة للخليفة الفاطمي العاضد في مصر إذ كان يعتمد على الفقيه عيسى الهكاري[12] في كثير من الأمور حتى أصبح واحد من كبار الأمراء في دولة صلاح الدين، كما شارك المتطوعة في معاركه ولاسيما في حطين وفتح بيت المقدس، كما لعبوا دورا بارزا في معارك الساحل الشامي إذ ساهموا في إيصال رسائل صلاح الدين إلى الخليفة العباسي الناصر لدين الله (575-622ه/1180-1225م) ولسلطان المغرب أبو يوسف يعقوب بن عبد المؤمن(559-580ه/1163-1184م)[13]، وكان من المتطوعة من ينقل للسلطان أخبار الحملة الصليبية الثالثة وتقييمها[14] .

وكانت واجبات الجند المتطوعة تختلف عن واجبات أفراد الجيش النظامي، فكانوا إما أن يجعلوا في جناحي الجيش النظامي لحمايتها من ضربات العدو والإطاحة بجناحيهما دون أن يختلطوا بالجند المدربين النظاميين، أو توكل إليهم مهمة إزعاج أرتال العدو في قواعده وعرقلة تجمعاته وتخريب قواعد تمويله ومواصلاته، وقد تناط إليهم مهمة مطاردة العدو عند تقهقره[15].

ويمكن القول أن المتطوعين يعوزهم التدريب و المطاولة والصبر في القتال، ولكن قد يظهر بينهم من هو فارس أو يجيد الرمي أو يمتاز بخفة الحركة[16]، ولكنهم نظرا لجهلهم بأساليب وحيل الحروب كثيرا ما كانوا يندفعون بحماسة دون رؤية فيسببون الارتباك والفوضى في صفوف الجيش[17].

ومهما يكن من أمر، فقد قسم صلاح الدين جيشه إلى عدة فرق وتنسب كل واحدة منها إلى سلطان سابق فيقال المماليك النورية نسبة إلى السلطان نورالدين محمود، أو تنسب إلى أحد القواد العظام السابقين فيقال المماليك الأسدية نسبة إلى "أسد الدين شريكوه"[18] عم صلاح الدين[19]، أما مماليك "صلاح الدين" فأطلق عليهم عدة أسماء فيقال المماليك الصلاحية نسبة إليه أو الناصرية نسبة إلى لقبه الملك "الناصر"، وقد برز منهم ظهير أبو الهجاء السمين الهذباني[20] وفخر الدين جهاركس الناصري [21]وسيف الدين علي بن أحمد المشطوب[22].

ويجب التنويه هنا إلى أن هذا الجيش كان يتعرض للزيادة والنقصان لاسيما في أوقات الحروب، اذ كان السلطان يعتمد على أمراء الإقطاعات بإرسال العساكر ففي معركة حطين 583 ه/ 1187 م بلغ عدد الجيش الأيوبي نحو 12000 مقاتل منهم: العسكر المصري 4000 جندي والحرس 1000 جندي وعسكر

دمشق 1000 جندي، أما عسكر حلب فكانوا 1000 جندي وعساكر الجزيرة والموصل وديار بكر 5000 جندي.

وتختلف أعداد الجند من مملكة لأخرى فيروى أن للملك المعظم في دمشق ما يقار ثلاثة آلاف فارس وأربعمائة اعتمد عليهم في حروبه[23].

2-1- **عناصر الجيش الصليبي**: كان الغزاة الصليبيون الذين استقروا في بلاد الشام خليطا من أجناسا متعددة وشعوب مختلفة، حيث ضمت عناصر أوروبية متباينة أهمها: الفرنسيون والنورمان والإنجليز والنمساويون والبروفنساليون والهنغاريون والاسكندنافيون والبلغار والفلمنك والجنوة والبيازنة وغيرهم[24].

وقد ذكر النويري[25] عن أجناس أوروبا قائلا: "لم يبق منهم عنصرا أو جنسا إلا وقدم للقتال في بلاد الشام فكانوا كالجراد المنتشر قد ملأوا الأرض". وكانت اغلب العناصر الأوروبية في المملكة اللاتينية من العنصر الفرنسي ولعل ذلك ما يفسر لنا بأنهم كانوا الغالبية على المجتمع لأن الطابع العام لأكبر حملة وفدت على بلاد الشام، ونقصد الحملة الصليبية الأولى كان طابعها فرنسيا[26] لأنها هي صاحبة المشروع الصليبي[27]، أما الإنجليز فقد كانت مشاركتهم هامشية بسبب تلك النزاعات التي كانت بين البابوية والمملكة الإنجليزية غير أنه مع توالي الحملات الصليبية وأفواج الحجاج على المملكة ازداد عددهم وازدادت مشاركتهم في الحروب الصليبية[28].

أما الجيوش الألمانية فقد عرف عنها كثرة أعدادهم[29]، واعتبروا من ضمن أكبر الشعوب التي تمجد الصفات العسكرية والملك عليهم تحتم أن يكون محاربا[30].

كذلك استعان الصليبيون بمدن إيطاليا التجارية، التي بدأت بتقديم الدعم الرسمي للمملكة الصليبية منذ أن أيقنت بنجاح الحركة الصليبية مقابل امتيازات خاصة، حيث كانت تشترط عند استخدام سفنها في الحملات الصليبية أن يكون لها أحياء كاملة في الأراضي التي يتم الاستيلاء عليها، وكان البيازنة أكثر المدن التي كانت على اتصال مباشر مع الجيش الصليبي ببلاد الشام من خلال تقديم أساطيلها البحرية[31].

كما كانت جيوش الصليبيين تضم عناصر شرقية، لما كان ما يمتلكه الصليبيون من مساحات شاسعة لا يمكن الحفاظ عليها إذا ما تم الاعتماد فقط على عناصر أوروبية، لذلك سعى الملك بلدوين الأول (1100-1118م/504-512ه) إلى سد هذه الثغرة وحاول إيجاد نوع من التوازن العسكري وإدخال عناصر شرقية ضمن الجيوش الصليبية، وإن كان الاعتماد عليهم سابقا عن فترة بلدوين[32] ولكن بشكل قليل، ولتحقيق ذلك تم تنظيم مشروع هجرة جماعية على نطاق واسع ،وفتحت أبواب المملكة أمام النصارى المحليين للاستفادة منهم في حماية المدينة و في توفير الخدمات التي تحتاج إليها [33]فجلب عناصر من الأرثوذكس والسريان من شرقي الأردن وحوران والسريان والأرمن والنساطرة من الرها، والموارنة من طرابلس الذين عملوا أولاً كأدلاء وعمال تراجمه لدى الصليبيين[34] ثم انضموا إلى الجيش الصليبي في فرقة خاصة، وعرف عنهم بأنهم مقاتلين محترفين و رماة سهام مهرة[35].

أما الأرمن فقد أيدوا الحكم الصليبي لأنهم مسيحيين وأعداء للإسلام، فسعوا بشتى الطرق للتخلص من الحكم الإسلامي، وكثيرا ما كانوا يشاهدون خلال القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي في زي الجنود الخيالة أو المشاة في الجيش الصليبي يخوضون المعارك في شمالي بلاد الشام[36].

كما ضمت جيوش الصليبيين مجموعة من السكان المحليين في بلاد الشام ومن مختلف الأديان كالأتراك الذين استخدموا كخيالة في الجيوش اللاتينية[37]، بالإضافة إلى العرب الذين خضعوا للطمع، وقد

سماهم بهاء الدين ابن شداد العرب المفسدون وتمثل دورهم في جلب الأخبار عن القوافل الإسلامية، وكانت وظائفهم الأخرى في خدمة الجمال والبغال والخيول[38].

كما نتج عن تزاوج الصليبيين بالنساء الشاميات عنصر جديد يدعى " الأفراخ " وتعني الفتية وهو عنصر كان كل الاعتماد عليه في الجيوش الفرنجية الصليبية[39].

إضافة إلى العناصر الأوربية التي وفدت على بلاد الشام والعناصر المسيحية الشرقية فقد شهدت الحركة الصليبية في عهد الملك الصليبي بلدوين الثاني (1118-1131م/512-525ه) ظهور إحدى الحوادث الهامة والخطيرة ألا وهي تأسيس عدة تنظيمات دينية حربية، والتي كانت لها نتائج أثرت بشكل فاعل في تبلور القوة العسكرية للدفاع عن الوجود الصليبي في بلاد الشام أهمها هيئة الاسبتارية[40]، وهيئة الداوية[41]، وهيئة التيوتون[42]، وهي هيئات تأسست في الأصل لتلبية احتياجات الحجيج في الأراضي المقدسة، ثم تحولت إلى منظمات حربية.

ويشير المؤرخ جون لامونت[43] أن هذه الهيئات الدينية العسكرية قد شكلت الدعامة الأساسية للمملكة الصليبية، حيث أمدوها بالفرسان الرقباء وفي بعض الحالات بالسفن.

كما شاركت في عدة موجهات حققوا فيها إنجازات عكست قوتهم وحضوا بإعجاب الملك الذي أشار عليهم بالانضمام إلى الجيوش الصليبية[44]، فشاركت في العديد من العمليات العسكرية إلى جانب حماية الطرق من يافا إلى بيت المقدس[45]، لصد ضربات المسلمين من جهة الخليل وعسقلان حيث كانت الحامية الفاطمية[46]، والواقع أن كل من هيئة الاسبتارية والدواية قد تطورتا مع الوقت باستمرار سواء في زيادة عدد رجالها أو في تعاظم ثرواتها وممتلكاتها حتى وصلت في سنة 583هـ/1187م عند معركة حطين إلى أن أصبحت هي التي تمتلك أكبر مساحة من الأراضي والإقطاعات في بلاد الشام، وذلك بفضل ما حصلت عليه من الهبات والأوقاف[47].

لقد كان ظهور مثل هذه التنظيمات بمثابة أملا جديدا للصليبيين خاصة أنها كانت قوة نظامية ثابتة ومنظمة في خدمة الفقراء والحرب، لذلك حضت بدعم الكنيسة والملوك الذين قدموا لهم قلاعهم لأجل حمايتها، كما فعل بوهيموند (1098-1111م/ 436-496ه) أمير أنطاكية الذي أعطى مجموعة قلاعه لهيئة الداوية والاسبتارية[48].

كما كانت هذه الطوائف هي رأس الحربة في كل معركة، وكانت العامل المحرض وراء كل اشتباك والأشد وطأة على المسلمين بما كانت تمارسه من تحريض وما تحمله من الأحقاد ومشاعر الكراهية[49].

وكان الهيكل التنظيمي للجيوش الصليبية مرتب وفق نظام الإقطاع الحربي الذي كان معتمداً في العصور الوسطى من خلال استثمار الأراضي مقابل الدفاع عن البلاد، وكان الملك القائد الأعلى ومركزه بيت المقدس وتولى مهمة تنظيم الجيوش وقيادتها، وهو الوحيد من له الحق في دعوة القوات الإيطالية في اساطيلها، ويليه ديوان الجند، والذي تكون من مجموعة من وظائف هامة أهمها الصنجيل أو القهرمان صاحب الديوان وكان يتصرف في بيت المال الذي يهتم بنظام البدل أو التعويض، وكان الديوان يخضع للمراقبة على من يتغيب أو يموت من الجند.

ويأتي بعده الفيكونت[50] وكان يتولى رئاسة الشرطة ويأمر بإرسال الدوريات الليلية للمراقبة والقبض على كل من يشك فيه، فهو يشبه الحاكم العسكري في وقتنا الحالي[51].

ويليه الكندسطبل[52]، وهو الذي ينوب السيد اللورد الإقطاعي في إدارة شؤون القلاع والحصون والأبراج ويشترط فيه أن يكون من ذوي الخبرة العسكرية حتى يتمكن من تحقيق الهدف في بناء الحصون والقلاع.

ويأتي المارشال بعد الكندسطبل، وعليه أن يقدم للأخير الطاعة والاحترام ومهمة المارشال هي الاعتناء بتموين الجيش والتفتيش وترتيب المعسكرات وتوزيع الغنائم بين أقسام الجيش المختلفة[53].

2- فصائل الجيوش الأيوبية والصليبية:

2-1- فصائل الجيش الأيوبي:

2-1-1- **الفرسان**: هم الصنف الأقوى في القتال، وقد اهتم العرب بالخيل وأنسابها، كما أولاها الإسلام أهمية بالغة، حيث كانت عصب الجيوش في العصور الوسطى[54]، ومن مهماته الرئيسة القتال والاستطلاع[55]. وكان الفرسان يتسلحون بالسيوف والحراب الطويلة ويرتدون الزرد والترس والخوذ[56]، وطريقتهم في القتال أن يحمل كل منهم جزدان، وجراوة، وبقجو، وتركاش[57]، إضافة إلى قوس يجيد استخدامها ويتمكن من الرمي بها من الحركة وهو فوق جواده[58]، أما دروع الفارس المسلم، فكانت زرديان خفيفة تغطي القسم الأعلى من جسمه مع درع صغيرو خفيف شكله مستدير وبيضوي[59].

وكانت السمة التكتيكية التي اشتهرت بها القوات الأيوبية اعتمادها على فرسان الرماة النبال (النبالة)، وكان هؤلاء ماهرين في استخدام القسي على متون الخيل والرمي منها بدون توقف أو ترجل، وكان الفارس أيضا يحمل بالإضافة إلى قوسه سيفا أو دبوسا أو ما شابه ذلك من الأسلحة الفردية التي كان المقاتل يلجأ إلى استخدامها في القتال الالتحامي القريب بعد نفاذ نشابه، وكان الاستخدام التكتيكي لهؤلاء النبالة يهدف إلى تحطيم تماسك العدو، ويمكن تحقيق ذلك بتكبده خسائر لا بالرجال فحسب بل بالخيول أيضا، وكان ذلك الخطر قائما كلما لجأ الفرنجة إلى ميدان القتال طوال القرن الثاني عشر الميلادي، إذ كان الفرنجة يعتمدون الهجوم الراكب لتحقيق النصر في المعركة بينما كان المسلمون يعملون على تدمير خيول الفرنجة[60]، وقد أنهكت رشقاتهم المتواصلة والقادمة من جميع الجهات فرسان الصليبيين وخيولهم[61].

ومن مهام الفرسان أيضا حماية الجيش أثناء المسير وذلك بأن تتولى فرقة الفرسان حراسة الجيش ومراقبته من اكتشاف للطرق المهمة والمواضع لضمان عدم حدوث مفاجئة من العدو، كما تتولى أيضا حماية الجيش حتى لا يتعرضوا لهجوم مفاجئ[62].

2-1-2- **المشاة**: وهم الجند الرجالة ويغطون نسبة عالية من الجيش، وعليهم مهمة القتال والصبر على التعب وما يترتب عليه[63]، وكانت الأسلحة التي يحملها أفراد هذا الصنف خفيفة لأنهم يسيرون على أقدامهم، فكانوا يستعملون السيوف والأقواس والرماح القصيرة، وكان المشاة يكلفون بحماية الجيش أثناء المسير للحيلولة دون مداهمته من قبل العدو وحراسة القوافل التي تحمل المؤن والعتاد أثناء تنقلها كما كانوا يقومون بإخراج أفراد العدو من خنادقهم ويقضون عليهم[64].

وقد تميز المشاة الأيوبيين بأسلحتهم الخفيفة التي تسمح على المناورة وخفة الحركة[65]، وهذا ما أشادت به المصادر الصليبية ذاتها بأنهم كانوا سريعين وخفيفي الحركة، ويندفعون أمام الجيش الصليبي دون توقف أو رغبة في أن ينالوا قسطا من الراحة[66].

بالإضافة إلى المشاة كان هناك صنف يسمى بالسلاح الذي يستخدمه والواجبات التي يقوم بها كل صنف كصنف النشابين الذين يرمون بالنشاب والمنجنيقيين والدبابيين والنفاطين الذين يرمون النفط لإحراق حصون الأعداء[67]، والنقابون الذين ينقبون حفرا تحت الأسوار والخراسانية الذين كانوا يحاربون في الدبابات

ويرد بهم الجاندارية[68] الذين كانوا يشرفون على أعمال الحصار وصنف المخابرة وصنف التموين وغيرها، وهناك حملة الأعلام الذين يرافقون الجيش في حملاته وهي شارات تميز الفرق العسكرية بعضها عن بعض[69].

وكان أهم عناصرهم الرماة الذين كانوا يقفون في صفوف متراصة يتقدمهم حاملو الرماح لصد هجمات الفرسان الأعداء، وقد يتقدم الفرسان أو يتأخرون عنهم[70].

2-2- فصائل الجيش الصليبي: نجح الصليبيون في تشكيل عناصر مختلفة في بلاد الشام مما أحدث فصائل متعددة من الجيوش، ليكن الفرسان في قمة الهرم العسكري الذي كان أغلبهم من أصل أوروبي أو طبقة نبيلة وصولا إلى الجندي البسيط. وخلال القرن السادس هجري /الثاني عشر ميلادي كانت الجيوش الصليبية منقسمة إلى:

2-2-1- **الفرسان**[71]: كانت القوة الضاربة في جيش الصليبيين من الفرسان، وكان الصليبيون يعتمدون عليهم في معاركهم الحاسمة ويذخرونهم للمواقف الحرجة، حتى إن قوتهم في العصور الوسطى شبهت بقوة الدبابة في العصر الحديث' وكان الفارس الصليبي من هواة القتال وليس من محترفيه حيث يندفع ضد خصمه لحظة امتطائه لحصانه فيخترق صفوف المسلمين ويمزق أي شيء يواجهه معتمدا على رمحه الطويل الفعال، وقد امتلك الصليبيون قواعد للقتال يكون التدريب فيها على تهيئة استخدام قوة الرمح على ظهر الحصان[72].

وكان الفرسان في بداية المعركة يجتمعون تحت مكان مستور ومحمي أو في بقعة مختارة، ويتقدم المشاة أمامهم على شكل صفوف ويسعون لاستدراج المسلمين للقيام بالهجوم، وفي اللحظة المناسبة كان الفرسان الثقال ينقضون وكل منهم قد شرع رمحه الطويل بعد ما ركز رجليه في مكان مخصص ومن المعروف أن فرسان الجيش الصليبي اعتمدوا على قوة الخرق المتأنية من اندفاع خيولهم القوية والسريعة جدا....[73]، وكان من عاداتهم تجنب معارك فاصلة ما استطاعوا ذلك إذ اضطر فرسانهم إلى الهجوم فقد كانوا لا يهجمون كتلة واحدة بل في مجموعات تتراوح عادة ما بين خمس إلى ست، وكان عددهم يتراوح عادة ما بين 100 إلى 150 فارسا وكانوا يهاجمون في دفعات متتابعة ويحاط بهم مجموعة من الرجالة حملة السهام من أجل حمايتهم من سهام جند المسلمين، وقد تعرض الجيش الصليبي لمثل هذه الهجمات بالسهام من جانب المسلمين وهو متجه إلى حطين 583ه/1187م قبيل الدخول في المعركة الفاصلة[74].

بالإضافة إلى الفرسان كانت هناك مجموعات أخرى تقاتل راكبة، منها:

- **السرجندية**: جاء بعد الفرسان الثقال خيالة أخف تسليحا، وقد رافق هؤلاء الفرسان الثقال وعملوا معهم بمثابة مساعدين واتباع وكانوا يعرفون باسم السرجندية[75]. ويكتفي السرجندي في تسليحهم على السيف والهراوة، وتكون سوابغهم من الجلد والقماش المبطن أو جلود الحيوانات السميكة والخوذة لتحميهم من ضربات العدو[76]، وكان تجهيز خيولهم أخف[77].

ومهمة السرجندية هي الاهتمام بشؤون الخيل والاسطبلات والإيجارات لأن معدات الفارس القتالية الباهظة التكاليف تحتاج الى تابع متمرس يحسن العناية بهذه الأسلحة، ومن وظائفهم أيضا المشاركة في معارك الكر والفر لأن سلاحهم كان عبارة عن السيف ولباس حفيف ليتمكنوا من القيام بهجمات سريعة على القوات الإسلامية[78].

- **فئة التركبولية**: وهي كلمة يونانية معناها أبناء أو سلالة الترك، أما البيزنطيون فقد أطلقوها على فرقة تأتي أهميتها بعد الفرسان وأصلهم كان من أب تركي وأم يونانية[79]، وعرفهم اخرون أنهم أتراك تحولوا إلى المسيحية وتزوجوا من نساء يونانيات، وهم أقرب الشبه من الجاسمول[80].

وكان التركبول يضمون رجالا راكبين ويستخدم بعضهم القوس والنبل، كما كانوا يستخدمون بشكل خاص لمهمة الاستطلاع في طليعة الجيش الصليبي[81]، وكذلك في عمليات الكرو الفر وبذلك أصبح التركبول في القرن الثالث عشر للميلاد جزءا مكملا للقوات الصليبية النظامية، ويخضعون للمارشال وينفذون أوامره بكل دقة[82]. ومن وظائف التركبولية أيضا حماية القلاع والحصون الصليبية من هجمات المسلمين، فقد شهدت قلعة صفد[83] عملية استيطان صليبية من الفرسان مختلفي التجهيز من التركبولية والسرجندية، وكان عددهم خمسين فارسا من ذوي التسليح الخفيف، وقد وصفهم الأصفهاني بأنهم كانوا فدائيين للقوات الصليبية يلقون بأنفسهم في خضم المعارك مهما كانت ضراوتها، وهذا ما جرى عندما قاتل المسلمون بقيادة المظفر الدين بن كوجك، وقيماز النجمي[84] وآخرين مع الصليبيين عند صفورية سنة 583ه/ 1187م فقال الأصفهاني "فخرج لهم الفرنج في جمع شاك و جمر ذاك و قنطاريات طائرات..... والتركبولي يلقي نفسه على النار"[85]. وهذا شاهد تاريخي واضح على فدائية التركبول في مساندة القوات الصليبية ضد هجمات المسلمين.

2-2-2- **المشاة**: وهم الغالبة المشكلة للجيش البري، إذ كان كل الاعتماد يقوم عليهم في ساحة المعارك، وذلك راجع إلى كثرة عددهم، وقد تميز المشاة الصليبين بخفة ومرونة وتفوق على الفارس لثقل معداته[86]. وتم اتخاذ دورهم بالنسبة للفرسان كالسور الذي بصعب اختراقه وهو ما يتوافق مع قول العيني[87] "بان المشاة الصليبيين كانوا كقطعة حديد لا ينفذها شيء"، إضافة إلى الدور الكبير لهم في إلحاق الهزائم في كثير من المرات بمؤخرات الجيوش الإسلامية[88]، وقد كان المشاة جيدي التسليح و تكلفتهم ضمن الجيوش بالنسبة للكيان الصليبي أقل تكلفة من الفرسان[89]، وكان المشاة في سيرهم لا يفارقون الفرسان لأنهم كانوا الواقي لهم من الضربات المفاجئة[90]، وإذا اقترب المسلمون فان المشاة الصليبيين كانوا يأخذون أماكنهم على الأرض ويفتحون قسيهم الكبيرة، ويرمون على المسلمين برميات مجدية ومؤثرة[91] ويرتدون دروعا تقيهم جيدا، وقد تزودوا بخبرة تتيح لهم مهارة لا بأس بها في استعمال سلاحهم في القتال على وجه عام[92].

وقد أعطيت إحصائيات عن عدد الفرسان والرجالة الصليبيين وحسب تقدير أبي شامة [93] فقال: "عندما حاصر صلاح الدين الأيوبي مدينة القدس كانت أعدادهم ستون ألف مقاتل، وفي سنة 585هـ/1188م عندما حاصر عكا كانت أعدادهم ألفي فارس وثلاثون ألف رجل".

وإلى جانب قوة الفرسان والمشاة كذلك هناك فرق تلحق بالجيش ويكون وجودها ذات أهمية في خدمة وتسهيل مهام الجيوش منها الأدلاء أو الجواسيس الذين كانوا يعملون كمرشدين للجيوش البرية الصليبية يدلونهم على الطرق وعلى أماكن تواجد المسلمين، ينقلون الأخبار عن مكان المقاتلين المسلمين وما يرسمونه من خطط حربية، إضافة إلى حاملي الرايات وآلات الأبواق والقرون من مرافقي الجيوش الصليبية، كما ضمت الجيوش الصليبية النجاريين والمخططين لحفر الخنادق وبناء الأسوار واشترط فيهم ان يكونوا بارعين في تركيب المعدات واستخدامها بطريقة تضمن نجاح النتائج العسكرية لصالح من تكون لهم معسكرات وأجهزة محكمة بفعالية[94].

3- التكتيكات الحربية الأيوبية الصليبية:

3-1- **التعبئة العسكرية الأيوبية**: تعني التعبئة إدارة الحركات التي تجرى في ساحة القتال، أو بتعبير أخر هي جميع الحركات التي من شأنها تحشيد القوات في ميادين المعركة وسوقها إلى خطوط العدو وترتيبها لرد هجماته والقصد من كل ذلك صد قوات العدو والانتصار عليه[95].

ولم يخرج عن هذا المعنى مفهوم التعبئة قديما أو حديثا، إلا أن أساليبها وصنوف جيشها والآلات والمعدات التي يستعملها وغيرها هي التي تغيرت، وأما طرق التي اتبعها الجيش الأيوبي فهي:

3-1-1- **نظام التخميس**: وهو أن يجعل بين يدي السلطان عسكر منفرد بصفوفه متميز بقائده وراتبه يسمى المقدمة، ثم آخر عن يمينه يسمى الميمنة، ثم آخر عن شماله يسمى الميسرة ثم آخر من وراءه يسمى الساقة[96]، وهي بمثابة مؤخرة الجيش، ومن هنا نرى أن التنظيم على هذا النسق قائم على خمسة أجزاء، ومن هنا تسمية الجيش بالتخميس[97].

وكانت مواقع السلطان في القلب عادة ومعه الأعلام حتى يراه جميع الأمراء لتنفيذ التوجيهات التي تصدر منه لتقويته، وفي بعض الأحيان كان يتحول إلى المقدمة لإثارة حماس الجند وليلقي الرعب في نفوس العدو، وكان صلاح الدين يضع القادة والأمراء المعروفين على رأس الجناحين، وعلى رأس المقدمة "الطلائع" كان يضع أصحاب الخيول والسيف والرمي والخفة في المطاردة والمقابلة والساقة، وأهل القلب يجب عليهم الثياب والصبر والجد[98].

وتنطبق هذه الصورة النظرية على ما جاء في الروايات المعاصرة عن التعبئة الصلاحية في إحدى المعارك الكبرى بعكا التي وقعت يوم الأربعاء 21 شعبان 585هـ الموافق 4 أكتوبر 1189م حيث نزل صلاح الدين في ميمنة القلب وولده الأفضل بعسكره، ثم ولده الظافر بعسكره، ثم عسكر المواصلة، وعليهم ظهير الدين بن البلتكري، ثم عسكر ديار بكر والجزيرة، وعليهم قطب الدين صاحب حصن كيفا، ثم المظفر تقي الدين عمر ابن أخ صلاح الدين عند ذراع الميمنة، وموقفه قباله طرف الميسرة الصليبية، وأما الميسرة الإسلامية فتتألف من الأمير سيف الدين علي بن احمد المشطوب، أما القلب فوقف فيه السلطان صلاح الدين في خيمة كبيرة وإلى جانبه الفقيه عيسى الهكاري، وكان السلطان يهيئ العسكر ويتخلل الصفوف بنفسه ويبقى على اتصال وثيق بأجزاء الجيش كلها ومحافظ على الارتباط بأمراء التعبئة، ويشرف على سير المعركة ليقدر الموقف اللازم اتخاذه حين تضطرب الصفوف، وذلك فإنه يستخدم احتياطاته في الأماكن الضرورية، ويكشف قواته لمقاومة العدو[99].

ولكن هذا الترتيب لم يكن دائم التطبيق، فقد تحرر القادة الأيوبيون خاصة قادة الجيوش منهم من هذه القواعد، ورتبوا قواتهم وفقا لما تمليه الظروف، وخير مثال عن ذلك هو ترتيب الملك الأشرف موسى صاحب حمص لجيشه في مواجهة الهجوم الثاني للتتار 14 رجب 680 هـ الموافق 29 أكتوبر 1281م على الشام، فقد اتبع تعبئة غير معتادة، أملاها عليه التفوق العددي وقوة اندفاع فرسانه، فقد رتب قواته من بضعة صفوف متراصة، لا عمق لها، ليؤمن امتدادا على عرض أرض المعركة[100].

3-1-2- **الكمائن**[101]: كانت فترة الحروب الصليبية أكثر فترات التاريخ الإسلامي نشاطا للكمائن، ولاسيما أيام صلاح الدين نظرا لقرب مواقع الاحتكاك العدائي واستمراره بين القوى الإسلامية والمرتكزات الصليبية التي أقاموها أمام الجهات الساحلية من بلاد الشام أو القريبة منها[102].

وتجدر الإشارة إلى أن فن استخدام الكمائن استلزم مجموعة من الأسس والقواعد التي يجب مراعاتها عند نصب الكمين، من تلك القواعد اختيار جند الكمين، وكذلك اختيار خيولهم وأسلحتهم، فضلا عن مكان الكمين، وما يجب عمله عند بدء الكمين.

ومن الواضح أن صلاح الدين قد انتهج طريقة إرسال الكمائن والتحرش بقوى العدو وعدم فسح المجال له ليخلد للراحة ويجمع قواته، وبالتالي استنزاف قواه، وهنا تجلت مقدرة صلاح الدين العسكرية في استخدامه لهذا الأسلوب التكتيكي لزعزعة استقرار وأمن الكيان الصليبي[103].

كما تجلت حنكة صلاح الدين العسكرية أيضا في استعماله للبدو العرب في عمليات الكمن، معتمدا على سرعتهم وخفة حركتهم وقدرتهم عل التظاهر بالهزيمة أمام العدو، لجره إلى مكان الكمين، ومن ثم الاندفاع نحوه، والإيقاع به وتحقيق الانتصار عليه[104].

ومن أبرز حوادث الكمائن ما حدث سنة 587هـ/1191م إذ تمكنت سرية بقيادة الأمير فارس الدين ميمون القصري عند تبنى[105] فكمنت سريته للصليبين وما أن اجتاز الصليبيون بقافلتهم طريق تبنى حتى هجم عليهم وأسر العديد من الصليبيين بما في ذلك أثقالهم ونسائهم ورجالهم[106]، وفي السنة نفسها قام المسلمون بنصيب كمين تحت تل شمالي عكا والذي عرف في التاريخ باسم "وقعة الكمين" حيث أغارت قوة من المسلمين على الصليبيين وكانوا نحو مائتي فارس أو أكثر، وطمعوا فيهم لقلتهم فتأخر المسلمون حتى أوصلوهم إلى الكمين فخرج عليهم، فلم ينج منهم ناج ووقع في الأسر منهم عدد كثير[107].

والمخطط الآتي يوضح عدد الكمائن المنفذة خلال مرحلة الدراسة:

تاريخ الكمين	مكان الكمين	توقيت الكمين	المصدر/ الصفحة
جمادى الأخرى 585هـ/ جويلية 1189م.	بواد دي شعب بجانب جبل تبنين	نهارا	ابن شداد، المصدر السابق، ص 159
شعبان 585هـ/ سبتمبر1189م	بوادي دي سعب (جبل تبنين)	نهارا	أبي شامة، المصدر السابق، ج4، ص 82.
شوال 586هـ/1190م	عند سفح تل (شمال عكا)	ليلا	ابن شداد، المصدر السابق، ص 228
شوال 587هـ/ أكتوبر 1191م	بطن وادي (شمال عكا)	نهارا	ابن الأثير، المصدر السابق، ج10، ص 157
رمضان 587هـ/ أكتوبر 1191م	تل شمالي عكا	ليلا	أبو شامة، المصدر السابق، ج4، ص 241.
جمادى الأولى سنة 588 هـ / ماي 1992م	بطريق وعر (يافا)	نهارا	ابن شداد، المصدر السابق، ص 312.
جمادى الثانية 588هـ / جوان 1192م	بطريق وعر (قرب عكا)	نهارا	ابن شداد، المصدر نفسه، ص 325.

نلاحظ أن فظنة صلاح الدين الأيوبي دفعته لنصب الكمائن خلال الفترة (585-588هـ/ 1189-1192م) بالذات ذلك أن الصليبيين اعتادوا الخروج إلى جبل تبنين[108] للاحتشاش والاحتطاب، فاستغل صلاح الدين البنية الجغرافية في تلك النواحي حيث جمعت بين الأودية والشعاب والجبال والهضاب وكلها ستائر طبيعة صالحة باختفاء الكمائن خلفها وهو ما يفسر لنا كثرة نصب الكمائن خلال هذه الفترة.

ويبدو أن الصليبيين قد اتخذ إجراءات الحيطة ضد التطويق والكمين الإسلامي حيث عملوا على حراسة مقدمة ومؤخرة الجيش الإسلامي كما كان عليهم أن يضمنوا عدم انفصال فرسانهم عن مشاتهم وعدم ترك ثغرة في الجيش يستغلها المسلمون، لذلك كان على كل رجل من مقاتليهم ألا يبرح مكانه في الجيش أثناء السير[109].

3-1-3- **الحرب الخاطفة**: من الخطط القتالية التي اتبعتها الأيوبيون أسلوب الحرب الخاطفة ومباغتة العدو والانتصار عليه قبل أن يستطيع تجميع قواته مستغلين امتيازهم بامتلاك سرعة الحركة وخفة المناورة، فسيطرت على خططهم العسكرية فكرة المناورة بشكل واسع وذلك لم يكن المسلمون يتعجلون للالتحام بالصليبيين مباشرة بل يبقون قواتهم بعيدة لحد ما واختيار الوقت المناسب للمباغتة والالتحام، ومن ثمة تطوير المعركة أو الانسحاب[110]، وتبدو تلك الخطة واضحة في سنتي 583-584هـ/1187-1188م حيث لم يكتف صلاح الدين بالانتصار الحاسم في حطين، بل انه اتبع الانتصار بانتصارات لاحقة سريعة إذ اتجه إلى المدن الساحلية وهاجم عكا وصفورية و قيسارية وغزة ونابلس وغيرها[111] بحيث يمنع الصليبيين من التجمع في مكان واحد و الاشتباك معه في موقعة مكشوفة أخرى[112].

كما اتبع الأيوبيون خطة القتال بالتناوب حيث قسمت العساكر إلى ثلاث أقسام يقاتل كل منها فترة محددة ثم يستريح ليواصل في القتال قسم ثان ثم ثالث بهدف إنهاك الصليبيين وعدم فسح المجال لهم ليرتاحوا[113].

3-2- التكتيكات الحربية الصليبية: لما كانت الجيوش الصليبية في قتالها أمام عدو عرف عنه المهارة ودقة وضع الخطط الحربية، كان لزاما على القادة العسكريين الصليبيين وضع تكتيكات تتكيف مع طبيعة القتال للمسلمين، لذلك ميزت فترات مكوثهم ببلاد الشام جملة من الخطط.

3-2-1- **التعبئة الحربية**: هي عبارة عن جملة الأعمال المرتبطة بالحشود العسكرية من خلال ما يصدره القائد من أوامر في ساحة القتال، والمسير بهم لخوض المعارك أو تجهيزها للهجوم إن التزم الأمر مع سابق إعداد الخطط التي يسير وفقها الجيش مع نوعية الأسلحة التي تتوافق مع التعبئة وصعوبة المنطقة التي يتوجه إليها الجيش[114].

أ- **التخميس (خمسة كراديس)**: وهي تعبئة استخدمها الأمير روجر صاحب أنطاكية في معركة ساحة الدم سنة 513ه/ 1119م حينما كان معه عدة جيوش مؤلفة من سبعمائة فارسا و ثلاثمائة ألف راجل إلى خمسة كراديس، واتخذها في شكل زاوية حادة (V)، ونقطة الزاوية هي البعيدة عن العدو، أما عن اليمين فكان يوجد كردوسان وكذا العدد نفسه عند الجهة اليسرى[115]، فكانوا في مسيرهم يظهرون وكأنهم جبال سائرة، وبحار زاخرة تلتطم أمواجا في أفواج مزدحمة في كثرة أعدادهم، فكانوا يملون الآفاق ويبدون كالغمام الذي يملئ الأفاق على حد تعبير الأصفهاني[116]، و في هذه التعبئة يكون أول من يباشر بالقتال هي الجهة الموجودة في أقصى اليمين وأقصى اليسار، ثم تكون القوة الثانية والكردوس الخامس آخر من يدخل إلى القتال[117].

ب- **تعبئة السرايا**: وكانت تعبئ لنصب الكمائن والسرية قطعة من الجيش تتراوح ما بين خمسة إلى ثلاثمائة أو أربعمائة فارس، كما حدث في واقعة البقيعة التي كانت سنة 558هـ/1163م بقيادة نور لدين من جانب المسلمين مع الصليبيين وسار في طريقه نحو حصار حصن الأكراد وفتح طرابلس، فنصب لهم الفرنج كمين ثم خرجوا عليهم، وتمكنوا من جعل المسلمين يتراجعون عن الحصار[118]، ونفس الأمر وقع خلال حصار قلعة صفد سنة 584هـ/1188م لكنه فشي أمرهم[119].

ج- **تعبئة الصفوف**: تعبئة اتبعها ريتشارد قلب الأسد ملك إنجلترا في سنة 588هـ/1192م حيث كان برفقته عشرة خيول ومجموعة من المشاة، فعندما أراد المسلمون شن هجوم على معسكره الذي كان خارج أسوار يافا، سارع ريتشارد إلى تنظيم قوته حيث رصها إلى عدة صفوف، فنظم الرجالة بشكل دفاعيا و جعل صف في وضعية الركوع جنبا إلى جنب دون ترك ثغرة بينهم، وكانت التروس سلاحا وقناة الرماح أمامهم من أجل توجيه الضربات عند إشارة البدء، أما الصف الثاني فقد وضع فيه الناشبين يغطي كل واحد منهم الفرجة الموجودة بين رأسي اثنين من الرماة و الراكعين، فعندما يرمي الصف الأول بالسهام يكون الثاني قد وتر، ويتبادلون السلاح بينهم، أما الراكبون العشرة جعل مواضعهم خلف التشكيلة، وهي من أدق التنظيمات[120].

وفيما يخص الجيوش الجرارة الصليبية التي تنتقل من محل إقامتها نحو القتال في موضع آخر، كان يتحتم عليها الإقامة خارج المعسكرات لذلك اتخذوا لحماية هذه الجيوش خياما أين يسهل الإقامة وترفع معنويات الجند حيث الماء والكلأ لهم ولحيواناتهم، لذلك كانوا حتى في خيامهم ما يعكس دقة التنظيم العسكري، وقيل عنها حتى الطير لا يطير فيها[121].

وقد وصفت الخيام الصليبية بعظم حجمها، وما يؤكد ذلك أن مجموعة من المسلمين أغاروا على معسكر الصليبيين فتمكنوا من سرقة إحدى خيامهم، وقد حولوها إلى مكان لإطعام الفقراء، وهذا دليلا على كبر حجمها[122].

إضافة إلى الخيام استخدموا كذلك الخنادق لنفس الغرض وهو ما قاله ابن الأثير[123] في أحداث سنة 586ه/ 1190م "وعاد الفرنج إلى خندقهم"، وقوله: "خرج فارسهم وراجلهم من وراء الخندق".

3-2-2- القلاع الصليبية كسلاح لحماية الكيان الصليبي: عانى الصليبيون منذ وصولهم لبلاد الشام من نقص القوة البشرية مما هدد وجودهم على امتداد مراحل تاريخية في بلاد الشام، ولا نغفل أنه بعد سقوط بيت المقدس في أيدي الصليبيين 491هـ/1099م عاد العديد من المحاربين الفرنج إلى بلادهم في أوربا ولم يبق في المملكة سوى أعداد أقل بكثير من الأعداد التي قدمت مع مطلع الحركة الصليبية[124] فكانت القلاع والحصون ضرورة ملحة للصليبيين للإبقاء على وجودهم في بلاد الشام وجعلها بمثابة مركز الانطلاق الرجوع في خوض المعارك والمهام الحربية الأخرى لان الحصار بطبيعته عملية صعبة في عصر تفوق التحصينات على أسلحة الرمي[125].

وتأتي العوامل التي دفعت بالصليبين إلى تشيد قلاعهم تمثلت في الأمداد الطولي لمناطق النفوذ الصليبي، فقد كان ذلك الامتداد يتراوح ما بين أربعمائة وخمسمائة ميل من إمارة أنطاكية في الشمال مرورا بإمارة طرابلس وانتهاء بمملكة بيت المقدس، بينما كان عرض تلك المناطق لا يزيد عن خمسة وسبعين ميلا و هذا الوضع جعل المناطق الخاضعة للصليبيين أكثر عرضة لهجمات المسلمين مما دفع بالصليبيين لإقامة تلك المعاقل الحصينة[126] وكانت متطلبات الموقف السياسي الراهن الجغرافية والاستراتيجية والمستوطنات والطرق والمخاضات والأماكن الصالحة لرسو السفن هي التي تفرض شكل وحجم كل موقع وكل قلعة من تلك القلاع[127] كما كان موقع اختيار القلاع تمليه المتطلبات الاستراتيجية للحالة المحلية سواء كان الهدف من إقامتها الاحتفاظ بأماكن معينة أو الحصول على مواقع حصينة متقدمة أو استخدام القلاع كملاجئ عند الضرورة[128].

ولكي يحتفظ الصليبيون بمواطئ لهم على الشاطئ كان عليهم أن يحتفظوا بسيادتهم على البحر لكي يبقوا على الصلات التي تربطهم بمواطنهم في الغرب لضمان استمرار الإمدادات فكان عليهم إقامة

التحصينات لكي يؤمنوا العمليات البحرية، لذلك أقاموا عند مدخل الموانئ البحرية في عكا وصور وصيدا أبراجا عند أخر الصور أو الحاجز الذي يمنع الموج، وهكذا بنوا سلسلة من الأبراج عند أخر السور أو الحاجز الذي يمنع الموج و كذا بنوا سلسلة من الأبراج يستخدمونها للمراقبة على طول شاطئ الجبهة لكي يؤمنوا الاتصال بينهما، وجميع هذه الأبراج تقوم على موقع أبراج قديمة، كذلك بنى الصليبيون قلاعا تحيط بالموانئ من جهة البحر[129]ومنها يمكن لهم مراقبة البحر كما تيسر لهم التمسك بالسهول الضيقة المطلة على البحر[130].

ويبدو أن الصليبيين تأثروا بالقلاع البيزنطية من ناحية الإكثار من بناء الأسوار من خلال إقامة سورين أو ثلاثة أسوار حول القلعة لزيادة قوة تحصينها وحمايتها[131]، وأطلق على مثل هذا النوع من القلاع تسمية "البريخانة"، إضافة إلى إقامة الأبراج في الأسوار وتزويدها بالأسلحة وكل المعدات الحربية مع حفر خندق كبير يحيط بالقلعة ويسمى الحفير ويتقدمه أكمة ترابية سميت "متراس"[132] وأخذو من المسلمين الباشورة وهي عبارة عن سد حراب الهدف منه منع وصول أي صنف من المقاتلين والأسلحة من سهام وغيرها إلى موضع المعسكرين[133].

كما أخذوا من العرب السقطات والتي استخدمت في إسقاط المواد الملتهبة والزيت المغلي باتجاه من أسفل السور من المحاصرين وكذا لحماية الأبواب والمداخل نحو القلعة، واستخدموا أيضا المزاغل في رمي السهام من أعالي القلعة باتجاه العدو إضافة إلى زيادة سمك الأسوار حتى لا يتعرض لخطر الزلزال[134].

أما الصليبيون فقد اعتمدوا أكثر على أحكام بناء الأسوار وزيادة ارتفاعها الشاهق ليمتنع الوصول إليها[135]، وتم تزويدها بالمقاتلين ولا يفرقونها في حالة الحرب ليلا ونهارا، فعندما فتح صلاح الدين بيت المقدس وجد ستون ألف مقاتل أو يزيدون مستعدين للقتال ومجهزين له[136]. وبهذا أعدت الأبواب مع أسوار القلاع من المعدات الأساسية لها إضافة إلى الخندق الذي يمنع الوصول إلى القلاع.

والجدول الاتي يبين لنا تاريخ تشيد وسيطرة الصليبيين على القلاع وتخريبيها من ظرف المسلمين:

اسم القلعة	مكان تشيدها	سنة تشيدها	سنة تخريبها	المصدر/ الصفحة
صفد	شمال بحيرة طبرية	496هـ-1102م	584هـ-1188م	ابن واصل، المصدر السابق، ج2، ص272.
هونين	بين حدود مملكة بيت المقدس ومدينة دمشق	500هـ-1107م أعيد بناءها سنة 574هـ-1179م	583هـ-1187م على يد صلاح الدين الأيوبي	ابن شداد، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، المصدر السابق، ص 80.
تبنين	تطل على الطريق بين دمشق وصور	501هـ-1107م	548هـ-1124م	ابن ثغري، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب القومية، ج6، ص281.
صهيون	جبل النصيرية	502هـ-1108م استولى الفرنجة على القلعة	584هـ-1188م استولى صلاح الدين الأيوبي على القلعة وانتقلت إلى ملكية ناصر الدين منكوس	العيني، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان: العصر الأيوبي، تح: محمود رزق، دار الكتب القومية، ط2، القاهرة، ج2، ص 100.

الشويك	جنوب البحر الميت (شمالي العقبة)	509هـ-1115م	584هـ-1189م على يد صلاح الدين الأيوبي	ابن واصل، المصدر السابق، ج2، ص271.
قلعة الإسكندرونة	الإسكندرونة	510هـ-1116م	/	كمال بن مارس المقال السابق، ص 369.
جزيرة فرعون	خليج العقبة (قبالة أيلة) ميلين على الخليج	510هـ-1116م	566هـ-1170م على يد صلاح الدين الأيوبي	مرفت عثمان، المرجع السابق، ص 121.
أيلة	مدينة أيلة	510هـ-1182م	578هـ-1182م على يد صلاح الدين الأيوبي	المرجع نفسه، ص 128.
قلعة بانياس	غرب دمشق	512هـ-526هـ فترة بلدوين	584هـ-1189م على يد صلاح الدين الأيوبي	ابن ثغري، المصدر السابق، ج6، ص 281.
كوب الهوى	على الضفة اليمنى من نهر الأردن	527هـ-534هـ/1132م-1140م	استولى عليه المماليك سنة 662هـ-1263م.	نبيلة إبراهيم مقامي، المرجع السابق، ص80.
صيدا	بين بيت المقدس بنابلس وطبرية	510هـ- 1182م	583هـ-1187م على يد صلاح الدين الأيوبي	فولفغانغ مولر فنيز، القلاع الصليبية، تز: محمد الجلاد، دار الفكر، ط2، دمشق، 1984م، ص90
حرمون	بين دمشق وأعالي نهر الأردن	1126م أول معقل بحوزة الإسماعلية وفي سنة 1129م احتلها الملك بلدوين	1164م على يد نور الدين محمود لتصبح بحوزة العرب	فولفغانغ مولر، المرجع نفسه، ص 84
تل الصافية يبنى بيت جبريل	في الجنوب الغربي مطوقة عسقلان	فترة الملك فولك (532-538هـ/1134-1143م)	583هـ-1187م على يد صلاح الدين الأيوبي	كمال بن مارس، المقال السابق، ص 369.
حصن الكرك (أكبر حصن مؤثر في ساحة الفرنجة)	الى الشرق من البحر الميت جنوب الأردن	538هـ-1143م	583هـ-1187م على يد صلاح الدين الأيوبي	يوشع براور، المرجع السابق، ص362.
قلعة غزة	غزة على الساحل المؤدي الى مصر	544هـ-1169م	587هـ-1187م على يد صلاح الدين الأيوبي	مرفت عثمان، المرجع السابق، ص 160.
قلعة شقيف أرنون	تقع بين دمشق والساحل بالقرب من بانياس	534هـ-1139م	585هـ-1189م على يد صلاح الدين الأيوبي	ابن الأثير، المصدر السابق، ج 9، ص197.
قلعة صفد عجلون	شمالي غرب الأردن	/	1260م على يد المغول	أبو الفداء، المصدر السابق، ج3، ص 213.

نلاحظ أن معظم القلاع التي شيدها وسيطر عليها الصليبيون كانت على الشريط الساحلي لبلاد الشام، ولعل السبب في ذلك يعود للحصول على الإمدادات من الغرب الأوربي، أما بالنسبة للأيوبيين فقد انتهجوا خطة تمثلت في تهديم القلاع واسترجاع الحصون، وربما رأوا أن خططهم الدفاعية عنها تكمن في هدمها و بعثرة حجارها، خاصة اذا ما علمنا أن الدفاعات الثابتة والقلاع كانت من نقاط ضعف المسلمين في العصر الأيوبي، وخاصة تلك التي تطل على السواحل مباشرة، فعندما كانوا يخشون على حصن أو حتى مدينة مهما عظمت كانوا يهدمونها أو يزيلون أسوارها، وذلك عند شعورهم بالعجز عن الدفاع عنها بالقوة العسكرية، وربما كان ذلك جزءا من خطة استراتيجية كانت تطبق في تلك الأيام وهي خطة الأرض المحروقة حتى لا يكون للعدو فيها مطمع دون أن يجربوا الدفاع عنها.

النتائج:

كانت تلك هي الخطط الحربية والعسكرية باستراتيجيتها القتالية التي اتبعها الأيوبيين وكذا الصليبين في بلاد الشام خلال الفترة 569-648هـ/1174-1250م والتي من خلالها نخرج بالنتائج التالية:

- تميزت الدولة الأيوبية بطابع حربي غالب على معظم مظاهر حضارتها خاصة إذا ما علمنا أن هذه الفترة شهدت صراعا دائما بين المسلمين والصليبيين فكان لكل منهم أسلحته الخاصة وأساليبه القتالية المميزة وبها استطاع كل منهما أن يطورها ويستخدمها قدر استطاعته.
- تباينت عناصر الجيش الأيوبي بين العرب والأكراد والتركمان من غز وأتراك وغيرهم، كذلك كانت جيوش الفرنج تضم خليطا من الأجناس الأوربية وكان العنصر الفرنسي هو العنصر الغالب على هذه الأجناس، كما ضمت مجموعة من العناصر المحلين كالأرثوذكس والسريان واليعاقبة والأرمن والموارنة.
- تأسست في عهد الملك الصليبي بلدوين الثاني عدة تنظيمات دينية حربية كان لها دور فعال في تبلور القوة العسكرية للدفاع عن الوجود الصليبي في بلاد الشام ألا وهي هيئة الاستارية وهيئة الداوية وهيئة التبوتون، وقد شاركت هذه الهيئات في العديد من العمليات العسكرية لصد ضربات المسلمين وتثبيت الوجود الصليبي ببلاد الشام.
- كانت القوة الضاربة في الجيش الإسلامي والصليبي هي قوة الفرسان من الفرسان، وكانت مهمتهم حماية الجيش أثناء المسير ومراقبته حتى لا يتعرض لهجوم مفاجئ
- أما صنف المشاة فكانوا هم الغالبة المشكلة للجيش الإسلامي والصليبي، وكانوا يغطون نسبة عالية من الجيش وعليهم مهمة القتال والصبر على التعب وحماية الجيش أثناء المسير وحراسة القوافل التي تحمل المؤون والعتاد أثناء تنقلها إذ كان كل الاعتماد يقوم عليهم في ساحة المعارك لكثرة عددهم.
- اتبعت الدولة الأيوبية أسلوب الحرب الخاطفة ومباغتة العدو والانتصار عليه قبل أن يستطيع تجميع قواته مستغلين امتيازهم بامتلاك سرعة الحركة وخفة المناورة. كما اتبعت نظام الكمائن والتحرش بقوى العدو وعدم فسح المجال له ليخلد للراحة ويجمع قواته.
- تنوعت التكتيكات الحربية الصليبية في بلاد الشام لتتكيف مع طبيعة القتال للمسلمين بين الهجومية من خلال تعبئة الجيوش وتقسيمهم إلى فرق وكراديس والدفاعية من خلال اتخاذ إجراءات الحيطة ضد التطويق والكمين الإسلامي حيث عملوا على حراسة مقدمة ومؤخرة الجيش الإسلامي، وبناء التحصينات الدفاعة والقلاع للإبقاء على وجودهم في بلاد الشام وجعلها بمثابة مركز الانطلاق والرجوع في خوض

المعارك والمهام الحربية الأخرى. غير أن الأيوبيين اتبعوا خطة معاكسة تمثلت في هدم الحصون والقلاع وعدم فتح مجال للصليبيين للعودة لها وذلك بسبب عجزهم في الدفع عنها بالقوة العسكرية.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

1- ابن الاثير، أبي الحسن علي ابن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم ابن عبد الواحد الشيباني (ت 630)، الكامل في التاريخ، تح: محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، 1420هـ،2003م، مج 10.

2- ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ط1، تحقيق: علي سامي النشار، دار السلام، القاهرة، 2008م.

3- ابن ثغري، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب القومية، ج6

4- ابن خلكان أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (608-681ه)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت ،1970م، مج3.

5- ابن شداد بهاء الدين أبو المحاسن يوسف بن رافع بن تميم ابن شداد(ت632ه)، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1414ه-1994م.

6- الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، ابن واصل - جمال الدين محمد بن سالم (ت 679)، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق: جمال الدين الشيال، دار الكتب القومية، المطبعة الأميرية، 1959م، ج 2.

7- ابي شامة، الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق: أحمد البيسومي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1992 م، ج3.

8- الأصفهاني، محمد بن محمد صفي الدين بن نفيس الدين حامد بن اله أبو عبد الله (ت 597هـ)، البرق الشامي، تح: فالح حسين، مؤسسة عبد الحميد شومان، ط1، 1987م، ج 5.

9- الذهبي، الامام ابي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن قانيماز الذهبي (673-748هـ)، سير أعلام النبلاء، بيت الأفكار الدولية، لبنان، 2004م، ج 1.

10- الظاهري، غرس الدين خليل بن شاهين الظاهري، زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك، تحقيق: بولس راويس، المطبعة الجمهورية، باريس، 1893م.

11- العيني، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان: العصر الأيوبي، تح: محمود رزق، دار الكتب القومية، القاهرة، ط2، ج2.

12- المقربزي، تقى الدين ابن العباس أحمد بن علي المقريزي (ت 845هـ)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والاثار الخطط، دار صادر، مطبعة الأوفست، بيروت، ج 1.

13- بيبرس المنصوري، مختار الأخبار: تاريخ الدولة الأيوبية ودولة المماليك البحرية حتى سنة 706ه، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1413ه/1993م.

14- حسن عبد الله العباسي، اثار الأول في ترتيب الدول، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1989 م.

15- شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت 733هـ)، نهاية الأرب في فنون الأدب، تح: نجيب مصطفى فواز، حكمت كشلي فواز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424ه/2004م، ج 28.

المراجع:

1- بسام العسلي، فن الحرب أيام الحروب الصليبية، دار الفكر، بيروت، 1408هـ- 1988م.

2- جاسر علي العناني، فتح صلاح الدين الأيوبي لبيت المقدس، أمواج للطباعة والنشر، عمان، ط1، 2012م.

3- حسان الحلاق، العلاقات الحضارية بين الشرق والغرب في العصور الوسطى، الاندلس، صقلية، الشام، دار النهضة العربية، بيروت، ط2 ،1433هـ-2012 م.

4- حسن حبشي، ذيل وليام الصوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002م.

5- حسن عبد الوهاب، تاريخ قيسارية في العصر الاسلامي دراسات في تاريخ الحركة الصليبية، دار المعرفة الجامعية.

6- خالد محمد الجيوري، الاستطلاع ودوره في التاريخ العربي الإسلامي، الأكاديميون للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1434هـ-2013م.

7- دريد عبد القادر نوري، سياسة صلاح الدين في مصر وبلاد الشام والجزيرة، مطبعة الارشاد، بغداد، 1976م.
8- زينت عبد المجيد عبد القوي، الانجليز والحروب الصليبية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 1996م.
9- سعيد عاشور، الحركة الصليبية، الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق، القاهرة، ط1، 2010، ج 1.
10- سهيل زكار، الموسوعة الشاملة في تاريخ الحروب الصليبية، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، 1426هـ-1995م.
11- سهيل زكار، حطين مسيرة التحرير من دمشق الى القدس، دار حسان للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1404هـ-1984م.
12- طه الهاشمي، الجغرافية العسكرية، مطبعة دكشور الحربية، بغداد، ط3، 1938م، ج1.
13- عبد الرحمن زكي، الجيش المصري في العصر الإسلامي من الفتح العربي الى معركة المنصورة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970م.
14- عبد العزيز السلومي، ديوان الجند نشأته وتطوره في الدولة الإسلامية حتى عصر المأمون، مكتبة الطالب الجامعي، ط1، مكة الكرمة، 1406هـ-1986م.
15- عبد اللطيف عبد الهادي السيد، الحروب الصليبية من حلال كتابات جاك دي فيتري خلال النصف الأول من القرن 13م، المكتب الجامعي الحديث، ليبيا، 2000م.
16- عبد الله حسين، الدولة الإسلامية، مطبعة الشباب الحديثة، ط2، 1947م- 1948م.
17- علية عبد السميع الجنزوي، امارة الرها الصليبية، الهيئة المصرية للكتاب.
18- فتحي عثمان، الحدود الإسلامية والبيزنطية بين الاحتكاك الحرب والاتصال الحضاري، دار القومية، القاهرة، 2966.
19- محسن محمد حسين، الجيش الأيوبي في عهد صلاح الدين (تركيبه، تنظيمه، أسلحته، بحريته، وأبرز معارك التي خاضها)، دار ئاراس، أربيل، ط2، 2003م.
20- محمد حسن العيدروس، المخططات الاستعمارية والأطماع الصليبية في العصور الوسطى، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط2، 2012م.
21- محمد كرد علي، خطط الشام، المطبعة الحديثة، دمشق، 1343هـ-1925م، ج 1.
22- محمد مؤنس عوض، فن الصراع الإسلامي الصليبي (معركة أرسوف 1191م/587هـ)، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، مصر، ط1، 1997م.
23- محمود الحويري، الأوضاع الحضارية في بلاد الشام، دار المعارف، القاهرة، 1989م.
24- محمود سعيد عمران، تاريخ أوربا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2005 م.
25- مرفت عثمان، التحصينات الحربية وأدوات القتال في العصر الأيوبي بمصر والشام زمن الحروب الصليبية، دار العالم العربي، القاهرة، ط1، 2010م.
26- مصطفى الحيارى، القدس في زمن الصليبيين والفرنجة، المعهد الدبلوماسي الأردني، عمان 1237هـ- 1994م.
27- مصعب جمادي نجم الزيدي، الصليبيون في بلاد الشام، دار النهضة العربية، ط 1، بيروت، 2013م.
28- منذر الحايك، العلاقات الدولية في عصر الحروب الصليبية، الأوائل للنشر والتوريع، دمشق، ط1، 2006م، ج2.
29- مؤنس عوض، التنظيمات الدينية الحربية في مملكة بيت المقدس اللاتينية (6-7هـ/12-13م)، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2001م.
30- مؤنس عوض، الحروب الصليبية دراسة تاريخية ونقدية، جامعة عين شمس، مصر، 1999م.
31- نبيلة إبراهيم مقامي، فرق الرهبان الفرسان في بلاد الشام في القرنيين الثاني عشر والثالث عشر، جامعة القاهرة، القاهرة، 1994م.
32- نظير سعداوي، جيش مصر في أيام صلاح الدين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1956م.
33- هايل حليفة الدهيسيات، القدس تاريخ وحضارة: من الكنعانية الى الرعاية الهاشمية، دار كنوز المعارف، عمان، ط1، 2011م.
34- سعيد عاشور، الأيوبيين والمماليك في مصر والشام، دار النهضة العربية، القاهرة، 1996م.

المراجع المعربة:

1- ارنست باركر، الحروب الصليبية، ترجمة: الباز العريني، النهضة العربية، بيروت.

2- جوناثان ريلي سميث، الاسبتارية فرسان القدس يوحنا في بيت المقدس وقبرص 1050-1310م، تر: صبحي الجاب، دار طلاس، دمشق، ط1، 1958م.
3- محمد أحمد دهمان، معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي، دار الفكر.
4- ر. سي سميل، فن الحرب عند الصليبيين في القرن الثاني عشر (1097 – 1193م)، تر: محمد وليد الجلاد، مركز الدراسات العسكرية، دمشق، ط1، 1405هـ-1985م.
5- فولفغانغ مولر فنيز، القلاع الصليبية، تز: محمد الجلاد، دار الفكر، ط2، دمشق، 1984م.
6- كلود كاهن، الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية، الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية، ترجمة: أحمد الشيخ، دار سينا، القاهرة، ط1، 2002م.
7- هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، تحقيق: احسان عباس، دار العلم للملايين، ط3، بيروت، 1979م.
8- يوشع براور، الاستيطان الصليبي في فلسطين مملكة بيت المقدس اللاتينية، ترجمة: عبد الحافظ البنا، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، مصر، ط1، 2001م.

المعاجم:

1- الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت 626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ج 3.
2- الزركلي، خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، بيروت، 2002م، ج 3.
3- أنور زناتي، معجم مصطلحات التاريخ والحضارة الإسلامية، دار زهران، ط1، عمان.
4- أحمد مختار عمر، العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط 1، القاهرة، 2008م.
5- انيس إبراهيم واخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، ط4، القاهرة، 2004م، مج1.

المراجع الأجنبية:

1- Ambroise, the cursade of richard of lion heart , trans by : merton jearon hubert, new york , 1941AD.
2- Heath, L, Armies and Enemies of the crusades 1096- 1291, organization , tactics, dress and weapons, 1978 AD.
3- La monte, J.L, Feudal Monarchy in the latin kingdom of jerusalem 1100 to 1291, Massachusetts, cambridge, 1932 AD.
4- f.c.woodhouse, the military religions orders of the middle ages : the hospitallers the templars the teutonic knights and others ,london ,1879AD.

المقالات:

1- كمال بن مارس، دراسة لأساليب القتال الإسلامية الصليبية، مجلة الآداب والحضارة الإسلامية، العدد: 28، المجلد7، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة.
2- ياسر كامل محمود أحمد، الكمائن الإسلامية ودورها في العمليات العسكرية ضد الصليبين في الشرق اللاتيني (1096م-1193م/489هـ-589هـ)، مركز البحوث والدراسات التاريخية، مجلة وقائع تاريخية، العدد: 36، جامعة الوادي الجديد، يناير 2022م.

الهوامش:

[1]- المقربزي، تقى الدين ابن العباس أحمد بن علي المقريزي (ت 845 ه)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والأثار الخطط، دار صادر، مطبعة الأوفست، بيروت ج 1، ص 178.

[2]- لفظ مملوكي جمع مفرده الخاصكي، وهم نوع من المماليك السلطانية يختارهم السلطان من المماليك الأجلاب الذين دخلوا في خدمته صغارًا ويجعلهم في حرسه الخاص، وجعل هذا الاسم خاصًا بهم لأنهم يحضرون على السلطان في أوقات خلواته وفراغه، وينالون من ذلك ما لا يناله أكابر المتقدمين. أنظر: الظاهري، غرس الدين خليل بن شاهين الظاهري، زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك، تحقيق: بولس راويس، المطبعة الجمهورية، باريس، 1893م، ص 115-116.

[3]- عبد الرحمن زكي، الجيش المصري في العصر الإسلامي من الفتح العربي إلى معركة المنصورة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1970م، ص 82.

[4]- جاسر علي العناني، فتح صلاح الدين الأيوبي لبيت المقدس بين السياسة والحرب، أمواج للطباعة والنشر، عمان، ط1، 2012م، ص90.

[5]- محمود الحويري، الأوضاع الحضارية في بلاد الشام، دار المعارف، القاهرة، 1989 م، ص 154.

[6]- إن لفظ اليزك تعني طلائع الجيش وهو لفظ فارسي الأصل، وهو رئيس العسس ومن يراقب من مضى فيتتبعه فارستيه يزك أي مقدم الجيش وتطلق أيضا على الجاسوس والحارس. أنظر: ادي شير، الألفاظ الفارسية المعربة، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، 1908، ص 160.

[7]- مظفر الدين كوكبري: السلطان مظفر الدين أبو سعيد كوكبري بن علي بن بكتكين بن محمد التركماني صاحب اربل ابن صاحبها الملك زين الدين علي كوجك. أنظر: الذهبي-الإمام أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن قانيماز الذهبي (673-748ه)، سير أعلام النبلاء، بيت الأفكار الدولية، لبنان، 2004م، ج 1، ص 3127.

[8]- نظير سعداوي، جيش مصر في أيام صلاح الدين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1956م، ص 51.

[9]- من قرى سرخس شبيهة بالمدينة بينهما مسيرة يومين للجمال على طرف من طريق هراه بها سوق عامرة وخلق كثير وجامع كبير. أنظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، المرجع السابق، مج 3، ص 382.هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، تحقيق: إحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1979م، ص 108.

[10]- نظير سعداوي، المرجع السابق، ص 25-26، محمود الحويري، المرجع السابق، ص 154.

[11]- محمود الحويري، المرجع السابق، ص 154.

[12]-عيسى الهكاري: هو أحد الأمراء بالدولة الصلاحية كبير القدر وافر الحزمة معولا عليه في الآراء والمشورات، كان في مبدأ أمره يشتغل بالمدرسة الزجاجية بمدينة حلب، وكان من المساهمين في ترتيب صلاح الدين الأيوبي على منصب الوزارة بمصر كما شاركه في جهاد الصليبيين في عكا توفي سنة 585هـ / 1190م ثم نقل إلى القدس ودفن بها. أنظر: ابن خلكان-أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (608-681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1970م، مج3، ص 497.

[13]- ابن واصل، جمال الدين محمد بن سالم (ت 679)، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق: جمال الدين الشيال، دار الكتب القومية، المطبعة الأميرية، 1959 م، ج 2، ص 354- 361.

[14]- ابن شداد-بهاء الدين أبو المحاسن يوسف بن رافع بن تميم ابن شداد(ت632ه)، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1414ه-1994م، ص 252-255.

[15]- فتحي عثمان، الحدود الإسلامية والبيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري، الدار القومية، القاهرة، 1966، ص 271- 272.

[16]- محسن محمد حسين، الجيش الأيوبي في عهد صلاح الدين (تركيبه، تنظيمه، أسلحته، بحريته، وأبرز معارك التي خاضها)، دار ئاراس، أربيل، ط2، 2003م، ص 158.

[17]- محمود الحويري، المرجع السابق، ص 156.

[18]- أسد الدين شيركوه بن شادي بن مروان الملقب بالمنصور أخ نجم الدين أيوب أول من ولى مصر من الأكراد الأيوبيين، ولا العاضد ملك مصر ولم يقم بها غير شهر وخمسة أيام وتوفي فجأة سنة 564ه وذفن بالقاهرة ثم تم نقله الى المدينة المنورة. أنظر: الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002، ج 3، ص 183.

[19]- مرفت عثمان، التحصينات الحربية وأدوات القتال في العصر الأيوبي بمصر والشام زمن الحروب الصليبية، دار العالم العربي، القاهرة، ط1 ،2010، ص 309.

[20]- أبو الهجاء من أكابر أمراء صلاح الدين وهو الذي كان نائبا على عكا وخرج منها قبل أخذ الإفرنج ثم دخلها بعد المشطوب فأخذت منه، واستنابه صلاح الدين على القدس توفي سنة 594هـ/1191م. أنظر: ابن الأثير- أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني (ت 630هـ)، الكامل في التاريخ، تح: محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، 1420هـ-2003م، مج 10، ص 245.

[21]- أبو المنصور جهركس بن عبد الله الناصري الصلاحي من كبراء أمراء الدولة الصلاحية، بنى بالقاهرة القيسارية الكبرى المنسوبة إليه وتوفي سنة 608هـ/1211 م، أنظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 1، ص 381.

[22]- أحمد بن علي سيف الدين المعروف ابن المشطوب كان أميرا كبيرا وافر الحرمة عند الملوك، توفي سنة 619هـ/1223م. أنظر: الوافي بالوفيات، ج 7، ص 1148- 1491.

[23]- ابن شداد، المصدر السابق، ص 133.

[24]- محمد كرد علي، خطط الشام، المطبعة الحديثة، دمشق، 1343هـ-1925م، ج 1، ص 70. الحويري، المرجع السابق، ص 49.

[25]- شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت 733 ه)، نهاية الأرب في فنون الأدب، تح: نجيب مصطفى فواز، حكمت كشلي فواز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ- 2004م، ج 28، ص 281.

[26]- محمود الحويري، المرجع السابق، ص 50.

[27]- ارنست باكر، الحروب الصليبية، ترجمة: الباز العريني، النهضة العربية، بيروت، ص 23- 24.

[28]- زينت عبد المجيد عبد القوي، الإنجليز والحروب الصليبية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 1996م، ص 91، الحويري، المرجع السابق، ص50

[29]- سهيل زكار، الموسوعة الشاملة في تاريخ الحروب الصليبية، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، 1426هـ-1995م، ج 11، ص 30.

[30]- محمد حسن العيدروس، المخططات الاستعمارية والأطماع الصليبية في العصور الوسطى، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط2، 2012 م، ص 122.

[31]- سعيد عاشور، الحركة الصليبية، الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق، القاهرة، ط1، 2010م، ج 1، ص 33-34.

[32]- محمد مؤنس عوض، الحروب الصليبية دراسة تاريخية ونقدية، جامعة عين شمس، مصر، 1999م، ص 25.

[33]- مصطفى الحيارى، القدس في زمن الصليبيين والفرنجة، المعهد الدبلوماسي الأردني، عمان 1237هـ- 1994م، ص52.

[34]- كمال بن مارس، دراسة لأساليب القتال الإسلامية الصليبية، مجلة الآداب والحضارة الإسلامية، المجلد، 7، العدد: 28، جامعة الأمير عبد القادر، ص 351.

[35]- سعيد عاشور، المرجع السابق، ج 1، ص 290-291.

[36]- ر.سي سميل، فن الحرب عند الصليبيين في القرن الثاني عشر (1097- 1193م)، تر: محمد وليد الجلاد، مركز الدراسات العسكرية، دمشق، ط1، 1405هـ-1985م، ص 89.

[37]- نفسه، ص 97.

[38]- ابن شداد، المصدر السابق، ص 317، 319.

[39]- علية عبد السميع الجنزوي، إمارة الرها الصليبية، الهيئة المصرية للكتاب، ص 340. يوشع براور، الاستيطان الصليبي في فلسطين مملكة بيت المقدس اللاتينية، تر: عبد الحافظ البنا، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، ط1، 2001، ص 92.

[40]- لفظة عربية حرفت من لفظتها اللاتينية hospitallers وهي كلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية hospitium، وهي تسمية أطلقت على المستشفى الإيطالي الذي كان مقره بالقدس، وضمت في صفوفها طبقات الفرسان والرهبان والقساوسة ، وقد كانت أهدافها في بادئ الأمر خيرية وإنسانية تتمثل في إرشاد فقراء الحجاج والنصارى الأوروبيين القادمين من الغرب إلى

بلاد الشام وإيوائهم وإنشاء مستشفيات لعلاج المرضى وحراستهم للطرق المؤدية إلى الأماكن المقدسة، وخاصة الطريق الرئيسي من مدينة يافا إلى القدس، وخلال القرنيين السادس والسابع هجري/الثاني عشر والثالث عشر ميلادي شكلت قوة عسكرية، وكانت الكنيسة الداعم الأول لها. أنظر: نبيلة إبراهيم مقامي، فرق الرهبان الفرسان في بلاد الشام في القرنيين الثاني عشر والثالث عشر، جامعة القاهرة، القاهرة، 1994، ص 14، ابن شداد، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، المصدر السابق، ص 129،

F.c. woodhouse, the military religions orders of the Middle Ages: the hospitallers the templars the teutonic knights and others, London, 1879, p27.

[41]- منظمة صليبية تأسست سنة 513هـ / 1119م فجمعت بين الرهبة والجدية، وهذه الطائفة لها نظام خاص يقتضي أن لا يتزوجوا وأن لا يتحمموا وأن تكون ملكيتهم جماعية كما فتحوا باب الانضمام لمن يرغب. أنظر: سهيل زكار، الموسوعة الشاملة، ج 45، ص 864.

[42]- عندما جاءت الحملة الصليبية الثالثة إلى بلاد الشام سنة 593هـ / 1196م، ثم عادت إلى بلادها ممزقة تركت في بلاد الشام طائفة من الألمان الذين تم تنظيمهم بصورة مماثلة لتنظيم طائفتي الأسبتارية والداوية، وقد عرفت هذه الطائفة التي اعتمدت بصورة مثالية على المقاتليين الألمان باسم طائفة فرسان التيوتون، وقد حصلت على إقطاعات وقلاع خاصة بها وقد حرص النبلاء الألمان على تدعيمها، فالتحق بها منهم أربعين شخصا، وقلة عددها إنما يرجع إلى كونها لم تقبل ضمن صفوفها سوى النبلاء أنظر: بسام العسلي، فن الحرب أيام الحروب الصليبية، دار الفكر، بيروت، 1408هـ/ 1988م ،ج 4، ص 641، مصعب جمادي نجم الزيدي، الصليبيون في بلاد الشام، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2013، ص 206.

[43]- La monte, J.L, Feudal Monarchy in the latin kingdom of jerusalem 1100 to 1291, Massachusetts, cambridge, 1932 AD, p139.

[44]- محمود سعيد عمران، تاريخ أوربا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2005 م، ص 113، نبيلة مقامي، المرجع السابق، ص 16.

[45]- هايل حليفة الدهيسيات، القدس تاريخ وحضارة: من الكنعانية الى الرعاية الهاشمية، دار كنوز المعارف، عمان، ط1، 2011، ص 101.

[46]- نبيلة إبراهيم مقامي، المرجع السابق، ص 17.

[47]- بسام العسلي، المرجع السابق، ص 640.

[48]- محمود سعيد عمران، المرجع السابق، ص 114.

[49]- بسام العسلي، المرجع السابق، ص 641.

[50]- يعد نائب الملك في حالة غيابه يتولى رئاسة الشرطة وأمر بإدارة الإقطاعات الكبرى، وعند العرب يعرف بالبسكند. أنظر: مصعب حمادي نجم، المرجع السابق، ص 98.

[51]- مصعب جمادي نجم، المرجع السابق، ص 98.

[52]- ضابط عسكري ظهر سنة 520هـ/1126م ومعناه حاكم القلعة وقائدا للجيش بإشراف الملك. أنظر: جوناثان ريلي سميث، الاسبتارية فرسان القديس يوحنا في بيت المقدس وقبرص 1310/1050م، تر: صبحي الجابي، دار طلاس، دمشق، ط1، 1958م، ص306.حسان الحلاق، العلاقات الحضارية بين الشرق والغرب في العصور الوسطى، الأندلس، صقلية، الشام، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1433هـ-2012م، ص228.

[53]- محمود الحويري، المرجع السابق، ص 157- 158.

[54]- عبد العزيز السلومي، ديوان الجند نشأته وتطوره في الدولة الإسلامية حتى عصر المأمون، مكتبة الطالب الجامعي، ط1، مكة الكرمة، 1406هـ-1986م، ص 343.

[55]- الاستطلاع: فرق الكشافة، وحرس الحدود والطرق والمساحون والمرشدون، وغيرهم من العناصر التي شكلت طليعة الجيش الرئيسي وكانت تسير في مقدمة الحملات العسكرية لمعرفة ما يقوم به العدو وإبلاغ القادة العسكريين. انظر: خالد محمد الجيوري، الاستطلاع ودوره في التاريخ العربي الإسلامي، الأكاديميون للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 1434هـ-2013م، ص 27.

[56]- محسن محمد حسين، المرجع السابق، ص98.

[57]- تركاش: لفظ فارسي ومعناه الجعبة التي توضع فيها النشاب. أنظر: محمد أحمد دهمان، معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي، دار الفكر، ط 1، دمشق، 1410هـ-1999م، ص44.

[58]- نظير سعداوي، المرجع السابق، ص 9.

[59]- منذر الحايك، العلاقات الدولية في عصر الحروب الصليبية، الأوائل للنشر والتوريع، دمشق، ط1، 2006 م، ج2، ص 219.

[60]- ر.سي. سميل. المرجع السابق، ص138.

[61]- سهيل زكار، حطين مسيرة التحرير من دمشق إلى القدس، دار حسان للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1404هـ-1984م، ص 107.

[62]- عبد العزيز السلومي المرجع السابق، ص 350.

[63]- محسن محمد حسين، المرجع السابق، ص 98.

[64]- نفسه، ص 98.

[65]- محمد مؤنس عوض، فن الصراع الإسلامي الصليبي (معركة أرسوف 1191م/587هـ)، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، مصر، ط1، 1997م، ص 23.

[66]- Ambroise, the cursade of richard of lion heart , trans by : merton jearon hubert , new york, 1941, p 252.

[67]- نظير سعداوي، المرجع السابق، ص 20.

[68]- فئة من مماليك السلطان أو الأمير وهي مكونة من لفظيين فارسيين أحدهما جان ومعناه سلاح، والثاني دار ومعناه ممسك. أنظر: القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الانشا، دار الكتب الخديوية، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1333هـ، 1915م، ج5، ص 459.

[69]- الأصفهاني، محمد بن محمد صفي الدين بن نفيس الدين حامد بن إله أبو عبد الله (ت 597هـ)، البرق الشامي، تح: فالح حسين، مؤسسة عبد الحميد شومان، ط1، 1987م، ج 5، ص 117.

[70]- عبد الله حسين، الدولة الإسلامية، مطبعة الشباب الحديثة، ط2، 1947 م، 1948م، ص 425.

[71]- كانت كلمة فارس (Mulits) حتى القرن 05هـ/11م تعني المحارب على ظهر الحصان بالسيف والرمح يحميه قميص مدرع و قلنسوة فولاذية و ترس، وله مجموعة من الاتباع ترافقه و تدعمه في المعارك التي يخوضها، ومنذ أواخر القرن الحادي عشر وخلال القرن الثاني عشر أصبح الفارس يشكل طبقة اجتماعية متميزة رفيعة المقام بحيث لا يصير الرجل منهم فارسا إلا اذا كان والده من سلالة فرسانية بالوراثة .أنظر: ر.سي سميل، المرجع السابق، ص 174.

[72]- سهيل زكار، الموسوعة الشاملة، المرجع السابق، ج9، ص 49.

[73]- سهيل زكار، حطين مسيرة التحرير من دمشق إلى القدس، المرجع السابق، ص 110.

[74]- محمود إبراهيم، المرجع السابق، ص 19-20.

[75]- سهيل زكار، الموسوعة الشاملة، المرجع السابق، ج 30، ص 335.

[76] - Heath, L, Armies and Enemies of the crusades 1096- 1291, organization, tactics, dress and weapons, 1978 Ad, p71.

[77]- حسن حبشي، ذيل وليام الصوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 2002م، ص 277.

[78]- مؤنس عوض، التنظيمات الدينية الحربية في مملكة بيت المقدس اللاتينية (6-7هـ/ 12-13م)، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2001م، ص 58.

[79]- أبو شامة، الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق: أحمد البيسومي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1992م، ج3، ص 121.

[80]- تسمية أطلقت على المولودين الذين إما أن تكون أمهاتهم غير صليبيات وأما أن يكون أباؤهم من أوربا الغربية، أما أصل التسمية فلم نجد أساسا لها أنظر: كلود كاهن، الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية، الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية، ترجمة: أحمد الشيخ، دار سينا، القاهرة، ط1، 2002م، ص 222.

[81]- ر.سي. سميل، المرجع السابق، ص 181.

[82]- يوشع براور، الاستيطان الصليبي في فلسطين مملكة بيت المقدس اللاتينية، ترجمة: عبد الحافظ البنا، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، مصر، ط1، 2001م، ص 406.

[83]- صفد: مدينة في جبال عاملة المطلة على حمص في الشام، وهي من جبال لبنان. أنظر: الحموي-شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت 626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ج 3، ص 468.

[84] - قايماز النجمي: مجاهد الدين أبو منصور عبد الله الزيني الخادم، كان عتيق زين الدين أبو سعيد علي بن بكتكين والد الملك المعظم مظفر الدين صاحب اربل وهو من أهل سجستان. أنظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج2، ص 509.

[85]- المصدر السابق، ص 62.

[86]- ر سي سميل، المرجع السابق، ص 180.

[87]- عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان: العصر الأيوبي، تحقيق: محمود رزق محمود، دار الكتب القومية، القاهرة، ط2، ج2، ص 188.

[88]- كمال بن مارس، المرجع السابق، ص 356.

[89] - يوشع براور، المصدر السابق، ص 402.

[90]- أبو شامة، المصدر السابق، ج 4، ص 53.

[91]- سهيل زكار، حطين، المرجع السابق، ص 109.

[92]- رسي سميل، المرجع السابق، ص 185.

[93]- المصدر السابق، ج 3، ص 47.

[94]- بيبرس المنصوري، مختار الأخبار: تاريخ الدولة الأيوبية ودولة المماليك البحرية حتى سنة 706ه، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1413هـ/1993م، ص20.

[95]- طه الهاشمي، الجغرافية العسكرية، مطبعة دكشور الحربية، ط3، بغداد، 1938، ج1، ص07.

[96]- ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: علي سامي النشار، دار السلام، القاهرة، ط1، 2008 م، ص 143.

[97]- محسن محمد حسين، المرجع السابق، ص 144.

[98]- حسن عبد الله العباسي، أثار الأول في ترتيب الدول، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1989 م، ص 339.

[99]- محسن محمد حسين، المرجع السابق، ص 94.

[100]- منذر الحايك، المرجع السابق، ج2، ص225.

[101]- الكمين لغة: يقال كمن الشخص في المكان كمونا، أي توارى الشخص في مكمن لا يفطن له أحد، أما الكمين اصطلاحا: فهو اختفاء مجموعة قتالية في مكتن مناسب عن أنظار العدو، وترصدها لهدف معادي، لضرب عدو في توقيت لا يتوقعه. أنظر: أنيس إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004م، مج1، ص799، أحمد مختار عمر، العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008م، ص 1960، 1961 محسن محمد حسين، المرجع السابق، ص 120.

[102]- محسن محمد حسين، المرجع نفسه، ص 120.

[103]- ياسر كامل محمود أحمد، الكمائن الإسلامية ودورها في العمليات العسكرية ضد الصليبيين في الشرق اللاتيني (1096م-1193م/489هـ-589هـ)، مركز البحوث والدراسات التاريخية، مجلة وقائع تاريخية، العدد: 36، جامعة الوادي الجديد، يناير 2022م، ص334.

[104]- محسن محمد حسين، المرجع السابق، ص121.

[105]- تبنى: بالضم ثم السكون، ثم الفتح بلدة بحوران تقع حوالي 58 كلم من دمشق. أنظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج2، ص 14.

[106]- ابن واصل، المصدر السابق، ج 2، ص 381، ابن شداد، المصدر السابق، ص 215.

[107]- أبي شامة، المصدر السابق، ج2، ص 242.

[108]- تبنين: بكسر أوله وتسكين ثانيه، لدة في جبال بني عامر مطلة على بلد بانيس بين دمشق وصور. أنظر: ياقوت الحموي، المرجع السابق، ج2، ص 14.

[109]- ر سي ميل، المرجع السابق، ص 342، 343.

[110]- منذر الحايك، المرجع السابق، ج 2، ص 226، ر سي سميل، المرجع السابق، ص 144.

[111]- نظير سعداوي، المرجع السابق، ص 55.

[112]- محسن محمد حسين، المرجع السابق، ص 132.

[113]- نفسه، ص 132.
[114]- حسن عبد الوهاب، تاريخ قيسارية في العصر الإسلامي دراسات في تاريخ الحركة الصليبية، دار المعرفة الجامعية، ص 70.
[115]- سميل المرجع السابق، ص 266.
[116]- الأصفهاني، المصدر السابق، ص 58.
[117]- رسي سميل، المرجع السابق، ص 265- 266.
[118]- الحلبي، المصدر السابق، ج 2، ص 42- 43.
[119]- أبو شامة، المصدر السابق، ج 4، ص 30.
[120]- ري سي سميل، المرجع السابق، ص 276.
[121]- الحلبي، المصدر السابق، ج 1، ص 460.
[122]- أبو شامة، المصدر السابق، ج 4، ص 100.
[123]- المصدر السابق، ص 195.
[124]- مؤنس عوض، التنظيمات الدينية الحربية في مملكة بيت المقدس اللاتينية القرنين (6هـ-7هـ/12م-13م)، المرجع السابق، ص 78.
[125]- كمال بن مارس، المقال السابق، ص 367. عبد اللطيف عبد الهادي السيد، الحروب الصليبية من خلال كتابات جاك دي فيتري خلال النصف الأول من القرن 13م، المكتب الجامعي الحديث، ليبيا، 2000، ص 123.
[126]- مؤنس عوض، التنظيمات الدينية الحربية في مملكة بيت المقدس اللاتينية، المرجع السابق، ص 78.
[127]- مؤنس عوض، الحروب الصليبية، دراسة نقدية، المرجع السابق، ص 135.
[128]- مرفت عثمان، المرجع السابق، ص 135.
[129]- محمود الحويري، المرجع السابق، ص 187.
[130]- دريد عبد القادر نوري، سياسة صلاح الدين في مصر وبلاد الشام والجزيرة، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1976 م، ص 357.
[131]- العيني، المصدر السابق، ج2، ص165.
[132]- مؤنس عوض، التنظيمات الدينية، المرجع السابق، ص 81-80.
[133]- أنور زناتي، معجم مصطلحات التاريخ والحضارة الإسلامية، دار زهران، عمان، ط1، ص54.
[134]- مؤنس عوض، التنظيمات الدينية، المرجع السابق، ص 81-82.
[135]- سعيد عاشور، الأيوبيون والمماليك في مصر والشام، دار النهضة العربية، القاهرة، 1996م، ص50.
[136]- العيني، المصدر السابق، ج4، ص ص 174-178.

مجلة الإحياء، المجلد: 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 403-430
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

صورة المسلم في مذكرات أسرى إيالة الجزائر: مقاربة صورولوجية (1183-1253هـ/1769-1837م)

The Image of the Muslim in the Memoirs of captives in Algeria Eyalet : A Imagology Approach (1183- 1253 AH/ 1769- 1837 AD)

د/ حسين بوبيدي
Hocine BOUBIDI
جامعة عبد الحميد مهري - قسنطينة 2
مخبر الدراسات والبحوث في حضارة المغرب الإسلامي
hocine.boubidi@univ-constantine2.dz

تاريخ الإرسال: 2023/05/05 تاريخ القبول: 2024/01/21

الملخص:
خلّف الأسرى الذين عاشوا بالجزائر في العهد العثماني العديد من المذكرات التي تمثل اليوم مصادر بالغة الأهمية لكتابة تاريخ الجزائر الحديث، ونتيجة حالة الأسر وما يصاحبها من ظروف نفسية، فإن الانطباعات التي كتبها هؤلاء الأسرى لم تكن مجرد تدوين يسجل الأحداث التي شاهدها، بل تعبيرا عن أحكام أطلقها هؤلاء الأسرى على الدولة والشعب الذي يعتبرونه السبب في مأساتهم وبعدهم عن أهلهم وآلامهم، وتهدف هذه الدراسة إلى فحص هذه الصور التي دونها الأسرى الأوروبيون والأمريكيون على الجزائري باعتباره شخصا مسلما، فقد كانت نظرتهم تقوم على أن الدين الإسلامي هو الذي يملي على الجزائريين تصرفاتهم، ويتحكم في نمط حياتهم ونظرتهم للأشياء، ومن خلال اعتماد المقاربة الصورولوجية سنكشف الفرق بين ما هو تاريخي في هذه المذكرات وما هو استمرار للصورة النمطية التي حملها المسيحيون الأوروبيون عن الإسلام والمسلمين منذ العصور الوسطى، وخاصة منذ الاحتكاك العنيف في فترة الحروب الصليبية، حيث بقيت هذه الصورة راسخة في المخيال المسيحي حول الإسلام.
الكلمات المفتاحية: الأسرى؛ العهد العثماني؛ الصورولوجيا؛ جون فوس؛ جيريت ميتزون.

Abstract:
The captives who lived in Algeria during the Ottoman era left many memoirs which today represent extremely important sources for writing the history of modern Algeria. Due to the condition of being captives and the accompanying psychological circumstances, the impressions recorded by these captives were not merely a historical record of the events they witnessed. Rather, they were an expression of judgments that these prisoners launched against the state and the people they considered to be the cause of their suffering and separation from their families and their pains. This study aims to examine these images that European and American captives recorded about Algerians as Muslims. These captives believed that Islam was the religion that dictated Algerians' behavior, controlled their way of life, and their perspective on things. By adopting a Imagology approach, we will uncover the difference between what is historical in these images and what is simply a continuation of the stereotypical image that European Christians have carried about Islam and Muslims since the Middle Ages,

especially since the violent encounters of the Crusades, where this image remained entrenched in the Christian imagination about Islam.

Key words: The captives; Ottoman era; Imagology; John Foss; Gerit Metzon.

مقدمة:

وظفت مذكرات أسرى الجزائر في العهد العثماني ضمن العديد من الأبحاث التاريخية، وتم الاستناد إلى ما دوّنه كتابها للكشف عن الأوضاع السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية بالجزائر في تلك المرحلة، وذلك لما تضمنته من مادة تاريخية بالغة الأهمية، فاعتبرت من المصادر المهمة لكتابة تاريخ إيالة الجزائر[1]، كما حظي الأسرى أنفسهم بدراسات عديدة تلمّست أوضاعهم انطلاقا من مصادر مختلفة، حيث قدمت كتاباتهم معلومات كثيفة في الموضوع، بالإضافة إلى ما قدمته المصادر النصية الأخرى التي تعود للقناصل والرحالة ومفتدي الأسرى والمهتمون بالعلاقات بين الجزائر والعالم الغربي، فضلا عن المادة الأرشيفية[2].

من خلال أساليب النقد التاريخي؛ فإن استدلال الباحثين العرب بهذه المذكرات لم يخل من النقد، وتم التعامل مع انطباعات كتابها وأحكامهم على المجتمع الجزائري وعقائده الدينية وأعرافه الاجتماعية ونظامه السياسي بحذر، وتم التنبيه إلى الصورة النمطية التي تحكّمت في المنتوج التاريخي والروائي الغربي حول الجزائر، وهي الصورة الموروثة عن الصراعات العسكرية القديمة منذ زمن الحروب الصليبية، والتي تدعّمت زمن التوسعات العثمانية في شرق أوروبا، وبالتالي تشكلت سردية عامة حول المسلمين كرموز للتعصب والوحشية والتخلف وغيرها من الأحكام القيمية السلبية، وتأتي **إشكالية** هذه الدراسة لتسأل: إلى أي مدى تحكمت ظروف الأسر والخلفية التي حملها الأسرى عن المسلمين عموما وعن الجزائريين خصوصا في رسم الصور التي قدموها في كتاباتهم؟ وماهي مظاهر هذا التصور النمطي عن الآخر المختلف دينيا وحضاريا والعدو المحارب عسكريا؟ وهل ألقت هذه الخلفية بظلالها على المشاهدات الخاصة التي دونها الأسرى انطلاقا من تجربتهم الحياتية تحت الأسر؟ وإلى أي مدى كان يمكنهم التحرر من كل هذه الإكراهات النفسية والحضارية وتقديم شهادات إيجابية عن الجزائريين؟

إن موضوع صورة المسلم باعتباره "الآخر" في الكتابة الغربية قد حظي بالعديد من **الدراسات** كما سيأتي بيانه، أما صورته في الفترة الحديثة فقد حظيت بدراسة هامة للباحث التونسي: حسام الدين شاشية في مقال حمل عنوان: **"صورة المسلم في المخيال الغربي خلال الفترة الحديثة: تجذر القلق"**[3]، والتي شملت دول المغرب العربي، واعتمدت أنواعا مختلفة من المصادر الأوروبية، في مقدمتها المصادر الاسبانية، وتأتي هذه الورقة لتقتصر على مذكرات الأسرى وعلى الجزائر بشكل خاص، من أجل تركيز الضوء المسلط على هذه الصورة وفحصها على ضوء المقاربة الصورولوجية.

تهدف هذه الورقة إلى قراءة هذه المذكرات من زاوية تمزج بين حقلي التاريخ والنقد الأدبي، عبر البحث عن الصور التي قدمتها للجزائري باعتباره مسلما، واستنباط المعايير المعتمدة في الأحكام القيمية التي أطلقت عليه، وبيان الدور الكبير للصور النمطية المتشكلة في الغرب على مضامينها؛ وذلك عبر توظيف الصورولوجيا كأداة لمقاربة هذا النوع من النصوص الأدبية، في محاولة لفهم النوازع الدافعة إلى تلك الانطباعات، والكشف عن السردية القابعة خلفها، ومحاولة فهم طريقة تمثل الأسير الغربي للآخر المسلم، ما يسمح بتفكيك المعطى التاريخي وقراءته في دائرة تجمع بين: الحدث، النمط، الوعي، الإدراك،

التخيل وغيرها من العوامل القابعة خلف تشكل هذه الصورة، وفي نفس السياق سنعمل على إبراز الصورة الأخرى المقموعة، من أجل المقارنة والنقد.

ولأن منطلق الدراسة هو الأسير الذي يمثل "الأنا" والجزائري المسلم الذي يمثل "الآخر"، فسيتم تجاوز التصورات التي تنطلق من صفات أخرى مثل: تركي، كرغلي، عربي، قبائلي، حضري، ريفي، جبلي وغيرها من التوصيفات التي تستدعي نظرا مغايرا، باعتبارها تعبيرا عن التجربة الذاتية للأسير، أكثر من كونها تجليا تابعا للنظرة الغربية المسيحية التي تستهدفها هذه الورقة بالبحث.

1. أهمية المقاربة الصورولوجية لمذكرات الأسرى:

تندرج الدراسة الصورولوجية/Imagology (دراسة الصورة الأدبية) ضمن حقل الأدب المقارن، وتهدف إلى تفكيك خلفيات تشكل التصورات التي تختزها "الأنا" عن "الآخر"، والتي يتم التعبير عنها في المؤلفات الأدبية عبر انطباعات ورؤى وأحكام، كاشفة عن الطريقة التي يتمثل بها أصحاب الثقافات المختلفة بعضهم البعض، انطلاقا من الانتماء الديني والشعور الهوياتي والوقائع التاريخية والمنظومات المعرفية الحاكمة في كل مرحلة، بما ينتهي إلى بناء مخيال اجتماعي عام ينتظم وعي الأفراد تحته، وتصدر آرائهم عنه، وهو يشبه عملية "التأطير الموجه" الذي يصعب تجاوزه، حتى لو بلغ مرتبة الأسطورة العابرة للزمان والمكان.

يرد الدارسون بداية الدراسات الصورولوجية إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر[4]، ومن داخل ثنائية الأنا والآخر يمكن تعريف الصورولوجيا باعتبارها كل صورة تنبثق عن إحساس مهما كان ضئيلا بـ: **الأنا** بالمقارنة مع **الآخر**، وبـ: **هنا** بالمقارنة مع: **مكان آخر**[5]؛ وبالتالي فإن كل الصور تتولد من حالة من حالات الوعي القائمة على المقايسة في سياق جدلي، وهذه الجدلية مستمرة مادام الانسان يحتك بالآخر الذي يقابله في مستويات عدة: ثقافة، جنسا، دينا، عادة...، وبالتالي يحكم عليه انطلاقا من ذاته، ويحاكمه إلى معاييره وقيمه، دون استحضار أثر التمايز متعدد الأبعاد في زيف هذه الانطباعات والتصورات.

إن الصورة الأدبية ليست مجرد انطباع آلي؛ ولكنها إعادة إنتاج للمعنى الخارجي اعتمادا على التداخلات والتفاعلات العميقة للمعطيات القبلية، سواء كانت مطلقة أو نسبية، وهنا نكتشف أن الصورة نتاج فاعلية الإدراك الحسي أو التخيّلي، لمجموعة من الظواهر والأحداث التي تختزنها الذاكرة، وكثيرا ما تتحدد باعتبارها تمثّلا يحمل مزيجا من المشاعر والأفكار التي يتعين القبض على تعبيراتها العاطفية والإيديولوجية[6]، لأجل فهم دلالاتها في سياقاتها التعبيرية، وتلمس أشكال الوصاية التي تمارسها الذاكرة الجمعية والشعور العام في تشكيل الإنتاج الأدبي الذي يعيد تقديمها باعتبارها وجهة نظر انطباعية، أو شهادة شخصية نتجت عن تجربة خاصة، وغالبا ما يتلقاها القارئ وفق هذا المستوى من الإدراك، ويوظفها الباحث باعتبارها موقفا للكاتب وشهادة منه متجاوزا ما يتخللها من إعادة إنتاج نفس المواقف والأحكام، بينما هي في الحقيقة "عملية نمذجة لصورة الأجنبي، يكون مبدؤها الأساس هو التمييز بين الإيديولوجيا التي تعيد وصف الغريب في المجتمع بألفاظ هذا المجتمع نفسه، وبين اليوتوبيا التي تعيد الوصف بمفردات غريبة تلائم الفكرة الغريبة التي يحملها مؤلف ما (جماعة ما) عن الغيرية"[7].

يتبين من الإيضاحات المفهومية السابقة أن الصورولوجيا نتاج للفارق الدال بين واقعين ثقافيين، أو بعبارة أخرى هي تمثّل لواقع ثقافي أجنبي يتمكن من خلاله الفرد أو الجماعة التي كونته (أو تقاسمته أو نشرته) من كشف وترجمة الفضاء الإيديولوجي الذي تتموضع فيه، وهذا ما يفتح الباب لدراسة مختلف

هذه التمثّلات ضمن علم نفس الشعوب/الإثنو سيكولوجيا، وانتهاج أسلوب تاريخ الأفكار لفهم جذور تكون الآراء والصـــور وتطورها وانتقالها عبر الزمان والمكان[8]، وقد يمتد هذا الحفر التاريخي إلى أزمنة بعيدة خصوصا في المجالات التي شهدت استمرارية عدائية حتى مع تغيرات ثقافية عميقة، حيث تعيد الشعوب تعريف هوياتها لكنها تحتفظ بميراث صورها وتضيف إليه وتراكم عليه، ومن أمثلة ذلك أن دلالة الشرق والغرب التي تقدم في العصور الوسطى كإشارة للصراع الإسلامي المسيحي، ثم العثماني الأوروبي، ليس ببعيد عن ثنائية قديمة تجعل من بلاد فارس ومصر شرقا في مقابل الغرب المتمثل في الإغريق والرومان، بل إن الجذور الشرقية لحضارة قرطاج يجعل العديد يقرأ الحروب البونية في صراعها مع روما ضمن الثنائية ذاتها.

لا يمكن اعتماد المقاربة الصورولوجية إلا بإيضاح معنى الصورة النمطية التي تتشكل داخل العقل الجمعي باعتبارها موقفا من ثقافة مخالفة، ويعدّ المفكر السياسي الأمريكي والتر ليبمان/W.Lippmann أول من وظف هذا المفهوم داخل حقل العلوم الاجتماعية، وقد عرّفها على أنها: صور داخل رؤوسنا تعدّ بمثابة خريطة للعالم تسمح بالتوجيه داخل المجتمع، فما دمنا نجد صعوبة كبيرة في تحديد الواقع في تعقيده، يتم خلق تمثّلات تبسيطية، تكون وسيطا بيننا وبين الواقع، فهي التي نتأثر بها وبواسطتها نرى العالم، أي أننا في نظرتنا لا نرى ثم نحدد بعد ذلك، بل نحدد أولا ثم نرى العالم وفق تحديدنا[9]، ونتيجة نفوذ هذه الصور النمطية وتعاطي العقل الجمعي معها باعتبارها مسلمات قبلية لا تخضع لإعادة الدراسة والفحص والمسائلة، فإنها تستقر في اللاوعي لتؤطر الأفكار والمواقف والتعابير، وتنتج عنها الممارسات العملية، وتقدم نفسها لصاحبها باعتبارها مراكمة للخبرة الواقعية فيصدر عنها كأنه يصدر عن ذاته العاقلة لا عن سطوة التمثّلات القبلية في المجتمع، ولأننا أمام مسائلة منتج أدبي في قالب المذكرات التاريخية، فإن هؤلاء الكتاب يقدمون آرائهم على أنها ما عايشـــوه وجربوه، دون أن ينتبهوا إلى أن أحكامهم إنما لا تعدو كونها إعادة إنتاج مواقف ســـابقة تتخذ الحوادث التاريخية اســـتدلالات لتأكيدها فقط، وهي بالتالي ليســـت مجرد مواقف فردية بل انعكاس لتصورات المجتمع الذي قدم منه هؤلاء الأسرى.

إن شيوع النمط في الصورة معناه أنها تؤدي رسالة واحدة وجوهرية، بسبب تحولها إلى صورة جامدة، تصلح لكل زمان، دون أن يطرأ عليها أي تغيير، وبذلك يبتعد النمط عن الصورة الحقيقية، ليفسح المجال للصورة المشوهة ذات الأطر الثابتة فيتوقف الزمن عند الماضي، وتغدو تعبيرا عن معرفة تسمى جماعية، تســـعى كي تكون صـــالحة في كل لحظة تاريخية، فإذا كانت ليســـت متعددة الدلالات لكنها تبدو متعددة السياقات، إذ يمكن استخدامها في أية لحظة[10]، وإذا كان من الصعب القبض على اللحظة التي يمكن اعتبارها مؤسســة في تشكل الصور النمطية، باعتبارها تشكّلات متدرجة تعبر عن صيرورة تاريخية تستدخل الحوادث الواقعية والحكايا والأساطير المختلقة وما بينهما، ويتم ترسيخها عبر وسائل متعددة مثل القصص الشعبي، والبرامج الدراسية، والخطابات السياسية، والأدب الروائي، والمسرح، والأغاني...، وهكذا تتشكل سردية جمعية في شكل حقائق نهائية، وتتحول إلى "برامج توجيه فكري" يصعب على العقل الفردي الفكاك منه[11].

تغدو الصورة النمطية وفق هذه التوصيفات؛ صورة جامدة تتعالى على الواقع والتاريخ، وعلى ما هو ملاحظ ومعاين، تكون مسبقا بمثابة حكم قبلي مشكّل عن الغير قبل معرفته، لتعبر عن انغلاق أمام هذا الغير ورفضه، وهي فكرة غير قابلة للدّحض، وطريقة لاختزال الآخر في صفة سلبية والقول أنه أقل قيمة من الأنا[12]، وهكذا تؤدي هذه الصـــور دور الحارس للذاكرة من تحولات الزمان، الأمر الذي يجعلها

حاضـرة باسـتمرار، وديمومتها تعود إلى كونها لا تتعرض للطعن في وجودها من طرف الواقع والتجربة المباشـرة، بل تسـتدخل كل الحوادث لتأكيدها وتأكيد صـدقيتها، لأنها تمارس دور القالب الموجه بطريقة لا تسـمح بالتسـاؤل عن الواقع أوعن الحقيقة[13]، عبر نظر متجرد متحرر من هذا القالب، ذلك أن الفرد يشـعر أن هويتـه ومبـادئه وخياراته قائمة على معطيات تمثل صـــورة الآخر أحد أركانها، فهو على حق دينيا في مقابل الضـلال الذي يدين به الغير، ومتقدم حضـاريا على عكس البربرية والتوحش التي يرى بها الطرف المقابل، ويحتكم إلى نظم اجتماعية عادلة ومنضـبطة خلافا للبدائية والفوضـى التي يتمثّلها في غيره، وهذا ينطبق على النظام السـياسـي بمختلف تمظهراته، والعبادات والشـعائر، وأشـكال الأنشـطة الاقتصـادية، ومختلف العادات والتقاليد، بل إن لباسـه ذاته وتسريحة شعره ستغدو نموذجا مثاليا ينظر إلى من لا يسايره فيه باعتباره صورة عجائبية تستدعي الازدراء والاحتقار.

إن هـذه الصـــورة جزء من مجموع واســـع ومعقد هو: المتخيّـل، وعلى وجـه التـدقيق المتخيّـل الاجتماعي، الذي هو التعبير - على مسـتوى مجتمع ما، أو جماعة ما، أو مجموعة اجتماعية أو ثقافية ما- عن ثنائية: الهوية/الغيرية، وله ارتباط وثيق بالتاريخ بمعناه الحدسـي والسياسي والاجتماعي[14]، وبعيدا عن قيمة الخيال في عملية الفهم والإدراك، فإن ارتباط الصـور النمطية به يجعل من المقاربة الصـورولوجية للإنتـاج الأدبي عن الآخر بـالغـة الأهميـة، وإذا كان الدرس الأدبي قد اتخذها منطلقا لمســائلة النصـــوص القصـصـية والروائية والمسرحية وتلمّس تمظهرات تأثير الصـورة النمطية المتخيلة في طريقة تقديم الآخر وعرضـــه أمام القارئ والمشـــاهد، فإن الدرس التاريخي أيضـــا يســتفيد من هذه الأداة النقدية في تبيان عدم حيـادية هذا النوع من النصـــوص (مذكرات الأســـرى)، وحاجتها إلى محك نقدي قبل عملية الاســـتدلال والتوظيف، باعتبارها أحد أنواع التدوين الذي يحمل في طياته أثر السـياق، وفي أحكامه - التي يتم تقديمها كمشـاهدات وانطباعات ذاتية- انعكاس للثقافة الجمعية التي تشـربها الكاتب تحت مظلة المجتمع الذي ينتمي إليه.

2. صورة الشرق الإسلامي في الغرب المسيحي:

دشنت الفتوحات الإسلامية منذ القرن 1هـــ/7م مرحلة جديدة في تاريخ الإنسانية، ومثلت الصدامات بين العالمين الإســـلامي والمســـيحي أحد أبرز تجليات هذه المرحلة، وبذل المســـلمون منذ الدولة الأموية جهودا كبيرة للســـيطرة على كل المجالات التي كان البيزنطيون يضـــعون يدهم عليها، وامتدت مخططات التطويق غربـا إلى الأندلس، وبلغت بواتيه/poitiers ســـعيا لفتح روما والقســـطنطينية بعد أن تعذر ذلك انطلاقا من الشرق، لكن المبادرة الإسلامية تراجعت لتفتح المجال تدريجيا لرد الممالك الأوروبية المسيحية التي أطلقت حملاتها الصـــليبية في محاولة اســـترداد ما فقدته في قرون التفوق الإســـلامي، وصـــاحب هذا الجهد العسكري حالة تدافع شمل مختلف الجوانب الثقافية والاقتصادية.

أسهمت هذه الحوادث في تشكيل صورة نمطية عن "الآخر" عند طرفي النزاع، هذا الآخر المختلف دينيا، والخصـم السياسي، والعدو العسكري، والمنافس الاقتصادي، ومع أن فترات من السلم قد كسرت هذا الوضـــع المتوتر، وســـمحت بتبادل الســـفارات والهدايا والخبرات، بل وأقامت أحيانا تحالفات تجاوزت أطرافها الثنائية الأساسية: مسلم- مسيحي، نتجت عن الصراع الإسلامي-الإسلامي من جهة، والمسيحي-المســـيحي من جهـة أخرى، إلا أنهـا لم تهـدم الصـــورة النمطيـة التي كـانـت تحفر طريقهـا في عمق العقل الجمعي لكل شـعب من الشـعوب، وفي هذا السـياق تشـكلت أسـطورة الشـرق في الغرب، وصـارت محفزا أساسيا في عملية التعبئة السياسية والتحريض العسكري ضد العالم الإسلامي.

لعل من المهم الإشارة إلى أن الكنيسة عبر رهبانها وقساوستها كانت تسيطر على "صناعة أفكار الناس" في أوروبا الوسيطية، ولذلك يمكن القول أنها المسؤولة الأولى عن تشكيل الصورة الأوروبية النمطية عن الإسلام، وذلكم عبر اللاهوتيين الذين كانوا يمثلون الثقافة المجتمعية، فقوة رجل الدين المسيحي ونفوذه الروحي والعقلي، وسيادة التعاليم التي يبثها عبر خطابه الديني ومن خلال مختلف المؤسسات الدينية التعليمية التي يديرها، والتي تتحكم في "سوق الثقافة الشعبية" تجعله المنتج الأول لهذه الصور والمرسخ لها[15]، وهذا الحكم ليس مجرد انطباع متشكل انطلاقا من طبيعة المنظومة المعرفية الأوروبية في تلك المرحلة، بل تشهد له الكتابات الأوروبية ذاتها التي أدركت التوظيف السياسي والاقتصادي للخطاب الديني المستثمر في تكريس هذه الصورة النمطية، إذ نجد الرحالة الفرنسي لوجي دو طاسي/Laugier de Tassy في كتابه الذي صدر لأول مرة بأمستردام سنة: 1725 يؤكد على أن تنظيمات فداء الأسرى المسيحية هي التي نشرت في أوروبا آلاف الحكايات الخرافية واستغلت العبيد المحررين في مشاهد تمثيلية من أجل جمع الأموال التي تدفع في رحلات الفداء، وأن هذه الأنشطة كرّست صورة من الرعب والازدراء نحو المغاربة، وجعلتهم في مخيلتهم بمثابة الوحوش، ودون أي منطق أو عقل أو معرفة بالله، وفي لفتة ذكية من المؤلف يؤكد أن هذه الصورة تنطبق على كل من يرتدي عمامة فوق رأسه، فكل من لبسها لا يمكن للفرد الأوروبي إلا أن يسقط عليه هذه الأحكام التي رسختها دعاية مفتدي الأسرى الإسبان[16]، ويؤكد الأسير الألماني سيمون بفايفر/Simon Pfeiffer أنه منذ طفولته كان يسمع الفظائع عن الجزائر[17].

منذ القرن 15م كان العثمانيون يمثلون رقما أساسيا في هذا الصراع، وجعلهم فتح القسطنطينية سنة: 1453م رأس حربة الأمة الإسلامية والمدافعون الأقوياء عن أرضها وأهلها، وهو ما أسّس لوضع جديد تمكن فيه بنو عثمان من تدشين مرحلة توسعية في شرق أوروبا بلغت أسوار فينا، وكبحت منذ بدايات القرن 16م الأطماع الإسبانية في بلاد المغرب الإسلامي، وأطلقت صراعا عنيفا في حوض المتوسط، وهو ما أضاف للمخيال الأوروبي عناصر جديدة؛ فاستدخل صورة التركي: القرصان، المستبد، المتوحش، المتعصب...، ضمن صوره النمطية عن الشرق المسلم؛ هذا الشرق الذي صار علامة حضارية وليس موضعا جغرافيا، وبالتالي فإن مرحلة النفوذ العثماني هي امتداد لدى العقل الجمعي الأوروبي للصور التي رسمها للمسلم الفاتح المهدد للمسيحية وكنيستها ودولها وحضارتها، بل ووجودها.

حظيت صورة الإسلام في أوروبا في المرحلة المسماة: العصور الوسطى بدراسات هامة في العالم الغربي[18]، حيث سمحت دراسة المنتوج الفكري لتلك المرحلة بتفكيك سياقات تشكل هذه الصورة ورصد طريقة تقديم الإسلام للفرد الأوروبي، والكشف عن أساليب التوظيف السياسي والتسخير للموقف الجمعي في منعطفات بالغة الأهمية مثل تسيير الجيوش في الحملات الصليبية، وما يتعلق بها من جمع تبرعات أدرت أموالا طائلة على الكنيسة والسلطة السياسية الحاكمة، ومع أن هذه الصورة استمرت في كتابات الغرب في المرحلة العثمانية كما أشرنا سابقا، إلا أنها حملت خصوصيات بادرت بعض الأعمال إلى تسليط الضوء عليها[19]، ولا تزال هذه النصوص في حاجة إلى مزيد فحص من الباحثين العرب والمسلمين؛ سواء في حقل الأدب ضمن دراسة صور الغيرية، أو التاريخ باعتبارها من أهم المصادر التي يتم الاستناد إليها في الكتابة عن التاريخ العثماني، خاصة ونحن نشهد استمرار العالم الغربي في إنتاج صورته النمطية عن المسلمين من خلال المؤلفات والأفلام والخطاب الإعلامي والسياسي، ويستغل هذه الدعاية في تبرير ممارساته وخططه في مختلف البلدان الإسلامية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن التهديد الذي مثله الإسلام بالنسبة للمسيحيين، لم يكن مرتبطا فقط بالقوة العسكرية العثمانية التي كانت تحمل لوائه وتدافع عنه، بل كذلك بطبيعة رسالة الإسلام العالمية، ما يجعله مهددا ومنافسا للمسيحية التي كانت تطمح كذلك للعالمية والانتشار، سواء من خلال القوة العسكرية أو الحملات التبشيرية، لذلك تجاوزت المواجهة ساحة الصدام الحربي، لتشمل الأبعاد الفكرية و"الإعلامية"، والتي تقوم على دحض حجج الطرف المقابل، وإثارة الشبهات الدينية والأخلاقية حوله، بالإضافة إلى تضخيم التخويف منه[20].

أطلقت الكتابات الأوروبية على المغاربة في الفترة الحديثة لفظ: الباربار أو الباربارا سك، وقد استعمل هذا النعت بشكل مفرط حتى في المراسلات الرسمية، وهو تجسيد للصورة النمطية المشوهة القابعة في المخيلة المسيحية الأوروبية، وقد تم تكريسه من طرف دعاة الصليبية وحروب الاسترداد في محاولة لرسم صورة البربري المتوحش للآخر المسلم، وتجريده من أي صلة بالحضارة الإنسانية[21]، وقد عززت مساحات الاحتكاك المتوترة وخاصة في البحر المتوسط بناء نموذج تخيّلي للقرصان التركي في الإيالات الشمال إفريقية المترصد لكل حركة مسيحية، لأجل إشباع نهمه في نهب المسيحيين واستعبادهم وإذلالهم، كما أسهمت جهود العثمانيين في إنقاذ الموريسكيين بالأندلس في بعث مخاوف المسيحيين من قدرتهم على صد توغل إسلامي جديد في شبه الجزيرة الإيبيرية، خاصة بعد النجاح العثماني في تخليص المدن الساحلية المسلمة من الإسبان وفرسان القديس يوحنا.

يمكننا القول أن قوة العثمانيين حولت "المسلم من عدو بعيد نسبيا أو عدو متخيل تسير الحملات الصليبية لمواجهته في الشرق، إلى عدو قريب أو عدو حقيقي"[22]، يشاهد المجتمع المسيحي آثار انتصاراته ومعالم قوته، فتتأكد له مخاوفه وهواجسه، وتترسخ الصورة النمطية أكثر، ثم يضاف إليها طبقات جديدة دمجت صورة التركي القرصان في صورة المسلم الشرقي الموروثة عن العصور الوسطى.

3. مذكرات أسرى إيالة الجزائر: المسلم في صور متعددة:

ينتمي أصحاب المذكرات التي تعمل هذه الورقة البحثية على كشف الصورة النمطية للمسلم فيها إلى عدة دول غربية، ويمتد الإطار الزمني لأسرهم من: 1769 إلى 1837، أي أنها تشمل 61 سنة الأخيرة من حكم الدايات لإيالة الجزائر، بالإضافة إلى السنوات السبع الأخرى التي استمر فيها الحاج أحمد باي يدافع عن قسنطينة إلى غاية سقوطها، وهذه المذكرات التي اتخذت كنمادج في هذه الورقة البحثية وفق ترتيب سنوات الأسر لمؤلفيها هي:

- مذكرات الأسير النرويجي: نيلز نيلسون موس/Nils Nilsson Moss : 1769-1772 في مدينة الجزائر[23].
- مذكرات الأسير الفرنسي تيدنا/Thédnat: 1779-1782 في مدينتي معسكر والجزائر[24].
- مذكرات الأسير الأمريكي كاثكارث/James Leander Kathcart: 1785-1796 في مدينة الجزائر[25].
- كتاب جيم ويلسون ستيفن/ James Wilson Stevens : 1785-1797 حول الأسرى الأمريكان بالجزائر استنادا إلى شهاداتهم ورواياتهم[26].
- مذكرات الأسير الأمريكي جون فوس/John Foss : 1793-1795 في مدينة الجزائر[27].
- مذكرات الأسير الهولندي ميتزون/Gerrit Metzon: 1814-1816 في مدينة الجزائر[28].
- مذكرات الأسير الألماني سيمون بفايفر/Simon Pfeiffer: 1825-1830 في مدينة الجزائر[29].

- مذكرات الأسير الألماني فندلين شلوصر/Fandline chlossre: 1832-1837 في مدينة قسنطينة[30].

يلحظ الباحث وهو يطالع مذكّرات الأسرى محل الدراسة وجود خيط ناظم بين أغلبها، وهو اهتمامها البالغ بالقارئ وطبيعة التصورات التي تنقلها له أكثر من اهتمامها بالتأريخ ورصد الوقائع، ذلك أن الانتقائية التاريخية تجعل من اختيار حوادث بعينها خاضعا لهدف الأسير من عملية التدوين، وذلك ما يتضح بجلاء في مقدمة جون فوس/John Foss لكتابه؛ حيث يذكر من البداية أنه إنما سجل مذكراته لمجرد الاحتفاظ بها لنفسه، لكنه بعدما أقنع بنشرها فهو ينبه أن كل صفحة من صفحات هذا الكتاب يجب أن تستدعي من القراء دموع التعاطف، لأجل الحياة القاسية والمعاناة والتعذيب المؤلم الذي كان على الأسرى المسيحيين في مدينة الجزائر أن يتحملوه ويصبروا عليه؛ لأن أتباع محمد المستبدون كانوا من البرابرة الذين لا يرحمون[31].

هذا الخطاب بطابعه الروائي يصدر ضمن كتابات تقدم باعتبارها مذكرات تاريخية تعني بعملية الرصد وحفظ الذاكرة، بينما ترمي إلى الحفاظ على صورة نمطية سابقة[32]، وتوجيه الرأي العام نحو أهداف سياسية أو المساهمة في تمويل رحلات الفداء، ومع أن هذه الورقة تجنبت الاستدلال بالروايات والنصوص المسرحية الغربية المتعلقة بالأسر[33]، فإن العين الفاحصة لا يمكنها أن تخطأ صور الحبكة القصصية والعقدة الروائية ومحاولات التأثير المسرحي ودلائل "التناص" حيث تكرر النصوص بعضها البعض، ومثل هذه الأحكام تأتي ضمن حالة أوروبية أشار المؤرخ مولاي بلحميسي إلى أنها أقرب للهستيريا من التاريخ، هستيريا نابعة من تصورات مرضية يمكن تسميتها بـ: "رهاب الجزائر"[34].

3-1- الصورة الأولى: مسلمون متعصبون قبل كل شيء

تحرص مذكرات أسرى إيالة الجزائر على أن تؤكد للقارئ أن مجموع الصفات السلبية التي تقدمها لسكان إيالة الجزائر قد نشأت أساسا من تعصبهم الديني، فهم متوحشون وقساة ومستبدون لأنهم مسلمون متعصبون، ومرتشون وفاسدون ومخادعون للسبب نفسه، وجهال متخلفون وساذجون مغفلون لأنهم عاجزون عن تجاوز هذا المنظور الذي يرون به ذواتهم والمختلف عنهم، فالإسلام المتعصب في هذه المذكرات هو السمة الأساسية لهؤلاء البربر الذين تم اعتبار الدين بمثابة الرابطة الروحية الأساسية بينهم[35]، أي أن أساس الانتماء الهوياتي عندهم هو إسلامهم، ومع وجود انقسامات داخلية ذات خلفيات عرقية أو اجتماعية أو طبقية بين الترك والكراغلة والعرب والقبائل والأندلسيين فإن كل ذلك يأتي تحت الانتماء الأعلى، ولعل من أهم ما يبرز علو الانتماء الديني على غيره ما يكشفه طبيعة توصيف الجزائري للأسير الغربي، فهو غالبا ليس الأمريكي ولا الإسباني ولا الفرنسي ولا الهولندي أو النرويجي، بل هو: الكافر أو المسيحي[36]، أي: هو الآخر دينيا؛ قبل أن يكون الآخر وطنا أو عرقا أو جغرافية.

لا بد أن نؤكد أولا على أن المذكرات تضمنت معلومات هامة تبرز الدور المركزي للإسلام في الحياة السياسية والاجتماعية بإيالة الجزائر، فعلى مستوى السلطة الحاكمة لاحظ سيمون بفايفر أن الداي حسين (1818-1830م) عندما بلغه سير الأسطول الفرنسي لغزو الجزائر أذاع في المدينة "أن أسطول الكفار في طريقه إلى الجزائر الغالية على المسلمين جميعا ليهاجموها، ويركزوا صلبيهم في أماكن الهلال ومواضع راية الإسلام المقدسة"[37]، وهذا الخطاب الذي يستحضر الحقل الدلالي للبعد الديني (الكفار، المسلمين، الصليب، الهلال، راية الإسلام المقدسة)، إنما يوجه للشعب الذي يجد فيه الدافع الذي يحركه للمقاومة والتصدي للعدوان، فالحماسة الدينية كانت هي المحرك الأساس لشحن همم الناس من قبل الداي، وليس هذا من باب "الدعاية أو التوظيف السياسي" كما قد يبدو لأصحاب المذكرات، فقبل هذه الحوادث

بعقود كان حسن باشا (1791-1798م) قد نبه المفاوضين الأمريكيين عندما توسط لهم لعقد اتفاقية سلام مع إيالة تونس أنه سيعمل ما يستطيع من الخير، لكن مع التذكير أنه "مسلم أولا وقبل كل شيء"[38]، أي أنه يضع مصلحة الإسلام كدين ومنتسبيه كأمة قبل أي مصالح سياسية أو تحالفات دولية، ولن يقبل أن تكون وساطته طريقا للإضرار بمصالح دولة مسلمة أو التقليل من شأنها أمام دولة مسيحية.

تتضح هذه الصورة بجلاء على مستوى الشعب، في صورة يرصدها شلوصر عن الاعتزاز بالإسلام من خلال تمييز المسلمين بأخلاقهم عن اليهود والنصارى، فمن أراد الإصلاح بين المتنازعين كان عليه أن يذكرهم بهذه الحقيقة؛ أي أنهم مسلمون يستطيعون فض النزاع وقطع الخصام ورد الأمور لنصابها، وليسوا يهودا أو مسيحيين حتى يرفضوا ذلك، وكان لهذا التذكير وقعه؛ إذ يتذكر من وقع بينهم العراك أو الخصومة أنهم مسلمون وإخوة ويتجاوزون المشكلة دون رفعها للقضاء[39]، وهذه الروح الدينية هي التي تقف خلف احترام الجزائريين لقضاتهم وفقهائهم لأنهم من أهل العلم الشرعي[40]، وتقديرهم لطلبة المدارس القرآنية ولو كانوا من الأطفال الصغار، وحرص العائلات على أن يكون أبنائهم من حفظته ومعاقبتهم على ذلك[41]، وتمنع من المس بالمجرم إذا احتمى في مسجد أو ضريح ولي صالح[42].

بعيدا عن هذه الصور التي يمكن اعتبارها وصفية؛ يربط فندلين شلوصر قسوة الجزائريين بدينهم بشكل مباشر، ذلك أن تأثير الإسلام عليهم - حسبه- هو ما يدفعهم إلى مطاردة المسيحيين ومحاولة إبادتهم[43]، وفي نفس السياق يؤكد جون فوس أن محمد من خلال كتاب القرآن هو الذي علّم هذه "الذئاب المفترسة" أن مقاتلة المسيحيين هو الطريق المؤدي إلى الجنة[44]، وفي مختلف المذكرات ترد عبارات عديدة تبرز موقفا جدّ عدائي للمسلمين تجاه النصارى، الذين كثيرا ما يوصفون بالكلاب[45]، وهم مكروهون ومحتقرون للحدّ الذي يجب عليهم الالتصاق بالحائط إذا مر أمامهم الجند بمختلف رتبهم، بل إن بعض المسلمين يتطيرون بالمسيحي واليهودي إذا كان أول من يلقونه صباحا عند خروجهم لأعمالهم صباحا، فيقطعون ما قصدوه ويرجعون للمنزل خشية من حادث غير سار[46]، ويبلغ التعصب تجاههم - حسب أصحاب المذكرات دوما- أنهم لا يمكن أن ينالوا العدالة إذا اختصموا مع مسلم، لأن القاضي لن يعطي الحق لمسيحي[47]! وأن المساواة مع المسلمين القساة لا يكون إلا بدخول الإسلام[48]! بل إن المسيحي لا ينجو من عصبية المسلم حتى عند موته، فإلى غاية بداية القرن 17م قبل شراء أحد الكهنة لقطعة أرض لتكون مقبرة لمن يأتيه أجله في الأسر كان لا يسمح بدفنهم بل تلقى جثثهم في البحر[49].

تصور المذكرات الجزائريين جدّ راضين على ما يتعرض له المسيحيون من آلام الأسر، فالنساء تزغرد لوصول سفن تحمل الأسرى، وعندما يمرّون في شوارع المدينة يقابلون بالاستهزاء والشتم[50]، ويصرح لهم قادة السفن التي أسرتهم أنهم يستحقون ما وقع لهم، لإصرارهم على اتباع دين المسيح ورفض الاعتراف برسالة محمد خاتم الأنبياء[51]، أي أن الموقف الديني حسب أصحاب المذكرات هو الذي يؤسس للمعاملة السيئة التي يرسمونها لظروف الأسر ومعاملة السجانين والمكلفين بحراستهم في أعمالهم.

إن هذه الصورة للمسلم المتعصب ليست سوى استمداد من الصورة النمطية عن المسلمين في عموم العالم الغربي كما شرحناه سابقا، ذلك أن إيماننا بمركزية الدّين في البعد الهوياتي عند الجزائريين في تلك المرحلة، ينبغي أن لا ينسينا سياق تشكل كل ذلك الحجم من "الحقد والكراهية" تجاه الآخر الغربي عموما والأوروبي خصوصا، ذلك أن مذكرات الأسرى إنما ترسم جزءا من المشهد وتحاكم الظاهرين فيه إلى خيالاتها وأوهامها، فالمرحلة كانت تشهد صراعا عسكريا محموما في حوض المتوسط، وتهديدا مستمرا بالغزو ترجم في عدة حملات طيلة مرحلة الجزائر العثمانية على مختلف المدن الجزائرية شرقا وغربا،

شملت مدينة الجزائر، عنابة، جيجل، شرشال، هنين، مستغانم، وغيرها من المدن، وبقيت وهران تحت الاحتلال الإسباني إلى سنة: 1792م، وكانت مأساة الموريسكيين وما يتعرضون له من طرف الإسبان الذين أمعنوا في اضطهادهم وتعذيبهم في محاكم التفتيش الدينية التي ارتكبت فيها إحدى أفظع صور الوحشية الإنسانية، مما يعزز مشاعر العداء تجاه هذه الدول التي تنصّر المسلمين بالقوة، وتسيء إلى مقدساتهم، أو تطردهم من أرضهم وديارهم.

ومن الحوادث التي تكشف تفريق الجزائريين بين من يسالمهم ومن يحاربهم، ما ذكره بفايفر عن الجنود الفرنسيين الذين ألقت بهم سفينتهم شرقي العاصمة أثناء حوادث الحملة الفرنسية سنة: 1830م، فقد أكرمهم شيوخ القبائل الذين نزلوا في منطقتهم، وأحسنوا معاملتهم ظنتا منهم أنهم إنجليز وأصدقاء للجزائر، إلى أن اكتشفوا أنهم من جنود وضباط البحرية في جيش الغزو[52]، فعاجلوهم بالمصير الذي يستحقه العدو الغازي.

من جهة أخرى فقد حفظت لنا هذه المذكرات الدور الكبير الذي مارسه الوازع الديني في شحذ همم الجزائريين لمقاومة الاحتلال، وعزمهم التضحية بأنفسهم في سبيل التصدي له، وهوما يبرزه بفايفر في حوادث غزو الجزائر[53]، وفي حصار قسنطينة سنة: 1837م رفض الشعب دعوات الاستسلام وتم تمزيق رسالة الفرنسيين التي حملت ذلك العرض في المسجد، ونال حاملها استحقار الحضور، وتم تهديده بالقتل إن حمل هذه الدعوات مرة أخرى[54]، وقد ربط شلوصر هذا الموقف بالتعصب الديني الذي ما فتئت هذه المذكرات تذكر به؛ فكتب واصفا المشهد في المدينة:

"أغلب سكان المدينة كانوا من الطبقة الفقيرة والمتوسطة، لذلك كانوا متعصبين ومعادين للفرنسيين إلى حد كبير، ولو بلغ عدد الجيش مليون رجل، فإنهم كانوا سيبذلون أقصى جهدهم للمحافظة على المدينة، وكانوا يفضلون الموت على تسليم أنفسهم للفرنسيين، وكانوا قد أقسموا في المساجد كلها بأنهم على استعداد لخنق نسائهم وأطفالهم ثم البحث عن الموت في حراب الفرنسيين"[55].

في سياق التأكيد على فاعلية الإسلام في رسم معاملة الجزائريين للأسرى أطبق أغلب أصحاب المذكرات على وجود نشاط دعوي يستهدفهم لأجل إقناعهم بالتخلي عن المسيحية، ومع أن هذه النصوص لا تقدم نقاشا عقديا أو مناظرات دينية تأتي ضمن مخطط واضح يستهدف نشر الإسلام بين الأسرى، لكنها تؤكد أن جميعهم تتم محاولة "إغرائه" بالأموال والديار والتزويج من نساء الطبقة الراقية أو صاحبات المواصفات الجمالية المغرية[56]، وقد حصل أحد الأسرى الهولنديين الذين أسلموا على دار بحديقة في قسنطينة، ووضع تحت خدمته مجموعة من العبيد، وتزوج من بنت أمين بيت المال[57]، وقد شهد شلوصر أن هذه الدعوة كانت تنطلق من حرية الأسير في الاستجابة لها أو ردّها، وقد صارحه الشيخ بن زعمون (ت: 1843م) أن تعاليم الإسلام ذاته لا تسمح بإرغام الناس عليه، مع أن الشيخ حزن حزنا عميقا لتمسك أسراه بمسيحيتهم[58].

إن هذا التجميع لما تناثر في مذكرات الأسرى حول صورة المسلم المتعصب الذي يدفعه دينه لإيقاع الأذى بالأسرى يسمح لنا بالقول أن هذه المذكرات ليس سوى إعادة تدوير للصورة النمطية التي تحملها المجتمعات الغربية عن المسلمين، حيث لم تكلف نفسها فهم أسباب استحكام العداء نحو الدول الأوروبية، واستحضار الصراع الممتد عبر القرون، وحوادث العدوان المتكررة على المدن الجزائرية، وأوضاع الأسرى الجزائريين في أوروبا، ومعاناة الموريسكيين، ومع ذلك فقد أمكننا من خلال نفس النصوص الكشف عن دلالات أخرى لهذا التدين العميق عند الفرد الجزائري في العهد العثماني لم يكن من هدف

أصحاب المذكرات إظهاره، لكن القراءة الفاحصة أبرزته وسمحت بفهم دوره الإيجابي في سياقه التاريخي، دفاعا عن الأرض، وإصرارا على التضحية وعزيمة في المقاومة والجهاد.

3-2- الصورة الثانية: قراصنة هدفهم النهب والسلب

يعود ظهور القرصنة في البحر المتوسط إلى العصور القديمة، وقد استعملت الكتابات التاريخية الأوروبية هذا اللفظ تعبيرا عن أحد تمظهرات الصراع بين العالمين الإسلامي والمسيحي في العصر الوسيط، وقد ازدادت وتيرتها تدريجيا عندما تشكلت قوى متعددة تعتبر هذا النشاط أحد أشكال الحرب المقدسة في أوروبا، وصورة من صور الجهاد في الدول الإسلامية[59]، حيث تعزز التوجه نحو هذا النشاط بالنسبة للمسلمين في سياق التطلّع الموريسكي للانتقام من التعذيب ثم التهجير الإسباني[60]، وكردّ على هجمات القوى الأوروبية وفي مقدمتها اسبانيا والبرتغال وقراصنة صقلية وقبرص وسردينية وكورسيكا، بالإضافة إلى قراصنة مالطا المشهورين الذين عرفوا باسم: فرسان القديس يوحنا بعد أن استقروا بهذه الجزيرة عقب طردهم من جزيرة رودس على يد العثمانيين سنة: 1522م، ومنها شنوا حملاتهم على السفن التابعة للدول المسلمة، وسيروا غزواتهم تجاه تونس وطرابلس الليبية، وكانوا مدعومين من المؤسسة البابوية في الكثير من أنشطتهم الصليبية.

إن النشاط العسكري البحري للدول المغاربية كان في الحقيقة حركة دفاعية؛ فلم يكن هدفها مهاجمة العدو (دار الكفر) ونشر الدين الإسلامي وفتح بعض المناطق؛ بل اقتصر على الغزو البحري الذي يبحث عن إحداث نكاية في خصم صارت له الأفضلية في التقدم تقنيا وعدديا[61]، وكانت دائما مرتبطة بوضعية العلاقات السياسية بينها وبين والدول الأوروبية، وبالتالي فإن البحرية الجزائرية لم تتعرض للدول التي تقيم معها معاهدات سلام، لكنها بمجرد انتقاض الاتفاقية تصبح سفنها هدفا مشروعا، دون أن تعكس هذه التصرفات موقف الخلافة العثمانية، والتي وجهت عدة انتقادات لدايات الجزائر بسبب استقلالهم عنها في قرار السلم والحرب[62].

تعمل مذكرات أسرى إيالة الجزائر محلّ الدراسة على تصوير القرصنة نشاطا إسلاميا خالصا، وهي تكرس بذلك الصورة التي ترسمها الدول الأوروبية وتجسدها من خلال جهازها الدعائي، ففي إسبانيا مثلا كانت حفلات الموروس (المسلمين) والمسيحيين تكرس هذه النظرة عندما تقدم في مشاهدها التمثيلية شخصية المسلم على أنه القرصان الذي يمثل رمز الشر والدين الزائف، ويهاجم السواحل الاسبانية لاختطاف الأطفال والنساء، بينما يمثل الإسباني صورة الرجل الخير صاحب الدين الحق الذي يتصدى للمعتدين[63]، وبالتالي يتم النظر إلى كل أعمال القرصنة المسيحية والهجمات على المدن الإسلامية باعتبارها ممارسات مشروعة لأنها مجرد دفاع عن المسيحيين ضد همجية "القراصنة" في الدول البربرية.

هذه المذكرات تجعل وصف القرصنة شاملا لكل الجزائريين، فيصفون مدينة الجزائر بعشّ القراصنة اللصوص، وأهلها بالبرابرة البغيضين، الذين تعدّ اللصوصية والنهب مهنتهم المفضلة[64]، وهؤلاء الذين يمارسون السطو على سفن المسيحيين "أقرب ما يكونون إلى الشياطين منهم إلى الإنس"[65]، وقد أسهبت هذه المذكرات في وصف مشاهد الأسر، ومسارعة "القراصنة" الجزائريين إلى سلب الأسرى وتجريدهم من ثيابهم، واقتسام ألبستهم ومفروشاتهم وأثاثهم وبضائعهم وأدواتهم الملاحية ومختلف ممتلكاتهم[66]، ولإبراز مركزية الغنيمة في هذا العمل تم توجيه عقل القارئ إلى أن النزاع سرعان ما يحدث

بين الآسرين حول ما تم نهبه[67]، بل إن الجزائر كدولة تتحول عند جيم ولسن ستيفن إلى مجرد عصابة تقوم على تسيير شعبها من خلال هذا النشاط، فهو يضع أمام القارئ هذه الصورة التي ننقلها كاملة لأهميتها:

"القرصـــان والتجـــارة: قليل ما يهتم الجزائريون بالفلاحة وتطوير بلادهم، وأن العبقرية الوحيدة تؤدي بهم إلى ما تدره القرصنة، وبالتالي أهملوا كل الموارد الداخليـــة أو الفوائد التي تزخر بها بلادهم، فالقراصنـــة أو اللصوص تشكل مثل الجمهورية الصغيرة، والتي يعتبر فيها الرايس أو القبطـان الباشا الأعلى، هو ومن معه من الضباط الخاضعين له يشكلون نوعا من الديوان الذي تتقرر فيه كل قضية تتعلق بالسفن بطريقة استبدادية، فهؤلاء القراصنة مكونون وموجهون لجلب السلع المطلوبة إلى المملكـة، إما عن طريق بضائع أو غنائم"[68].

من وجهة نظر تتقاطع قليلا مع هذا النص في البعد الاقتصـــادي، لكنها تتجاوز نفحته الدعائية وإطلاقاته بالغة السذاجة والتسطيح، يشير كاثكارث إلى قضية مهمة جدا تعبر عن التداخل بين الشقين السياسي والاقتصادي في نشاط ما يصفه بالقرصنة في تلك المرحلة، وهي لفتة تعبر عن قراءة الحدث في سياقه التاريخي لمحاولة تفكيك ملابساته، فلم يعد المسلم قرصانا بطبعه، أو مدفوعا بدينه، بل يتم إعطاء تفسير للقرصنة على أنها نشاط تتم من خلاله إدارة العلاقات السياسية، ونسج التحالفات في البحر المتوسط بما يحقق الفوائد الاقتصـــادية، فالداي حســـن باشـــا (1791-1798م) دافع عن عقد المعاهدة مع الولايات المتحدة الأمريكية؛ لأنها تتضـمن تزويد الجزائر بالأجهزة الحربية والعتاد الحربي الذي يضـمن استقلالها عن دول الشمال (الدنمارك والسويد وهولندا) في هذا المجال، وبالتالي فلا ضرورة لتجديد معاهدات السلم معها، ويمكن العودة لحالة الحرب بالتداول مع هذه الدول بما يحقق للإيالة موارد هامة من أموال الغنائم، بينما سيدفع استمرار مهاجمة السفن الأمريكية بهذه الدولة إلى تطوير أسطولها الحربي لحماية سفنها التجارية.

أما وجهة نظر الديوان فكانت تستند إلى نفس الأسس لكن من زاوية معاكسة، فقد أبرز الأعضاء عدم تحمسهم لعقد اتفاقية سلام مع الأمريكيين، وألحوا على الاهتمام بتجديد الهدنة مع البرتغال، لأن هذا يفتح المحيط الأطلسي أمام نشاط سفن البحرية الجزائرية التي يمكنها أسر السفن الأمريكية والبروسية وغيرها من الدول التي لا تملك قدرة على حماية تجارتها، وهو ما يكسب الجزائر غنائم غريبة، تضاف إلى الفدية المتوقع تحصيلها من افتداء الأسرى الذين سيتم إلقاء القبض عليهم[69].

إن هذا التفسير السياسي والاقتصادي للظاهرة، وارتباطها بحالة الحرب والسلم بين الدول، يسمح بفحص أعمق للملابسات الدافعة إليها من جهة، ويتيح لنا استيعاب هذا النشاط في تلك الظروف ضمن مفاهيم الجهاد والغنيمة التي تؤكد عليها الأبحاث التي تتبنى مصـــطلح: الجهاد البحري، ويؤكد من جهة أخرى التصـوير المنحاز الذي قدمه أصـحاب المذكرات، فكأن البحرية الجزائرية تمارس نشـاطا متفردا بقطع الطريق على التجار في البحر، بينما تمارس الدول الأخرى وظيفة القوى الحامية لهذا النشاط.

إن هذه الصور التي ساهمت مذكرات الأسرى في ترسيخها عن وحشية قراصنة بلاد البربر، قد تم استحضارها في بداية الفترة المعاصرة في سياق التبريرات التي قدمتها الدول الاستعمارية لاحتلال الدول المغربية؛ أي بإعطاء تفسير يشرعن الغزو الاستعماري لأنه جاء لمواجهة خطر القراصنة المسلمين[70]، وحماية طرق التجارة من هجماتهم، بل إن بعضـــهم اســـتند إلى نفس الحجج في إنكار المطالبة الجزائرية لفرنسا بالاعتذار عن جرائمها الاستعمارية، حيث تم العودة إلى نفس المبررات القديمة لرفض هذا الطلب، بل ومطالبة الجزائر بالاعتذار لجميع الأوروبيين عن قرون القرصـنة، وتم الاسـتناد إلى نفس آلة الدعاية

القديمة المتمثلة في كتابات أعضاء الجمعيات الدينية التي كانت تقوم بمهام افتداء الأسرى المسيحيين، فاستحضروا أقوالهم بما تحمله من عبارات المبالغة والتهويل والاستجداء والتوسل.[71]

لم يمنع بعض الأسرى ما عانوه في الجزائر من الاعتراف بشجاعة بحارتها، وجرأتهم في القتال، لكن جون فوس أعطى لهم صورة أخرى اعتبر فيها وصف الإسبان للجزائريين بالشجاعة وصفا خاطئا، لأنهم حسبه مجرد جند جبناء، لكنهم غير مبالين بالمخاطر ولا مدركين للعواقب[72]، وهكذا تطغى إرادة التشويه لديه للحدّ الذي لا يمكنه رؤية أي شيء جميل في شعب وصفه في كتابة بمختلف نعوت الشرّ والهمجية.

3-3- الصورة الثالثة: برابرة، قساة، متوحشون

أهم ما ركزت مختلف مذكرات أسرى إيالة الجزائر العثمانية على ترسيخه في ذهن قارئها هو وحشية الجزائريين، ولو حاولنا تتبع مختلف لتوصيفات التي نعتوا بها لأفردنا هذا العنصر بورقة بحثية مستقلة، لكن سنكتفي بالإشارة إلى نماذج تمكن من إبراز ما انطبع في المخيال الغربي عن هذه الدولة التي اعتبرت: وكر اللصوصية وأرض العبودية، وموطن البرابرة الأجلاف، الهمجيون، المتوحشون الأشرار، القساة الذين لا يعرفون الرحمة، وهي ضمن نفس السياق الدعائي أشد دول البرابرة عنفا ضد الأسرى المسيحيين[73].

لقد رسمت هذه الصورة للجزائريين انطلاقا من إسلامهم وعصبيتهم الدينية كما تم إبرازه سابقا، فأظهرتهم لنا في مشاهد تبدأ من لحظة الوقوع في قبضتهم، ومنذ هذه اللحظة تم تقديمهم في صورة الذئاب المفترسة عند اقتحام السفينة، والذين لا يكتفون بوضع اليد عليها، بل يبادرون الأسرى بالضرب والسب والشتم ومختلف أشكال الإهانات، والتهديد بأبشع أنواع القتل في حالة عدم الامتثال للأوامر[74].

صورة المسلمين المكلفين بالأسرى في السجون وأماكن العمل هي أقصى ما يمكن تصويره عن القساة عديمي الرحمة، فهم - يحسب هذه المذكرات- تعمدون استمرار شعور الأسير بالإهانة والاحتقار، ويمعنون لأتفه الأسباب في الانتقام منه بالضرب والشتم وأشكال العقوبات القاسية؛ مثل: الفلقة (الضرب على أسفل الأرجل) والتقييد في الحديد والإلزام بجر سلسلة حديدية ثقيلة، والتكليف بالأعمال الشاقة وبنمط عمل لا يمكن تحمله خاصة مع سوء التغذية ورداءة الألبسة، وهوما يؤدي إلى الموت في حالات كثيرة[75]، ولهذا اعتبرت هذه المذكرات أوضاع الأسرى المسيحيين "تعاسة تستحي منها البشرية"[76]، وأمام هذا المشهد يحرص جون فوس على أن ينبه من يقرأ له أن الجزائريين لا يلقون أي بال لموت مسيحي، لأن الأمر عندهم شبيه بموت حيوان[77].

قد يبدو لقارئ هذه المذكرات أن ظاهرة الأسر تخص الدول التي وسمت بالبربرية فقط وفي مقدمتها الجزائر، بينما كان للجزائر أسراها في مختلف دول أوروبا، وكان لهؤلاء الأسرى معاناتهم التي تبلغ إلى مسامع الجزائريين وتصل تفاصيلها إلى الدايات، وقد كشفت العديد من الدراسات عن حجم هذه المعاناة، واعترف الأسير الفرنسي تيدنا في مذكراته أنه "يأمل أن يعامل العبيد من الترك والمغرب الموجودون بين أيدي الأسبان والنبوليتانيين والجنويين والمالطيين مثلما يعامل المسيحيون وهم بين أشخاص وصفوا بالوحشية، وذلك من أجل كل الانسانية"[78].

في هذه المذكرات نعثر على صور مخالفة لما يراد ترسيخه عبر الأحكام التعميمية السلبية ذات الأثر البليغ عن القارئ، فالأسير النرويجي نيلز نيلسون موس التي سمى فترة أسره بـــ "الرق الهمجي" يخبرنا أنهم كانوا يأكلون جيدا خلال مدة أسرهم على متن السفينة[79]، ونجد اعترافات مهمة من بعض

الأسرى حول التكفل بالمرضى من الأسرى بنقلهم إلى المستشفيات المخصصة لهم، حيث يتكفل بهم الأطباء الذين يعملون على مداواتهم وتوفير مختلف ظروف الراحة من أجل تعافيهم، ويزورهم رجال دينهم للاطمئنان عليهم[80]، واعترف كاثكارث أن حالة من أسندت له أعمال في قصر الداي أو كبار مسؤولي الدولة كانت مريحة، وأن الأسرى بالجزائر لا يتعرضون للعقوبات والتقييد بالسلاسل إلا في حالة ارتكاب جرائم معينة، وأنهم لا يكلفون بالتجديف في السفن كما هو الحال في أوروبا[81].

هذه الشهادات تكشف بجلاء أن معاناة المسلمين الأسرى في أيدي المسيحيين كانت تفوق معاناة المسيحيين الأسرى في الجزائر[82]، وإذا كان لا يمكن الادعاء أن الأسر قد يتحول في أي سياق إلى حياة طبيعية خالية مما ينغصها، فإن المقارنة ضمن نفس الفترة التاريخية تبين مستوى المبالغة والدعاية التي تحرك كتابات الأسرى، كما أن استحضار الخصومات المتبادلة وتصفية الحسابات والانتقام والثأر يسمح بفهم أعمق لأسباب هذه الوقائع، ولعل من المفيد التنبيه إلى أن بعض أصحاب السفن التي ألقت القبض على أصحاب هذه المذكرات، وبعض من تكفلوا بحراستهم في مراكز أسرهم كانوا هم ذاتهم أسرى سابقين عند المسيحيين[83].

والذي لاشك فيه أن بعض الصور التي أوردها أصحاب المذكرات إنما هي تعميم لبعض الاستثناءات، فالمعاملة القاسية أثناء الأسر إنما تعبر عن ظرفية خاصة واحتياطات البحارة لمنع المقاومة والتجريد من السلاح في حالة وجوده، أما التقييد بالسلاسل أثناء العمل أو أثناء النوم فليس سوى أحد أشكال العقاب الذي قد يكون مرده بعض الجرائم أو محاولات الفرار وخاصة عندما تكون السفن الأوروبية راسية في الميناء[84]، ولأن هذا لم يكن وضع كل الأسرى؛ فإن ما أوردته المذكرات هو عملية انتقاء مقصودة لأبشع ما يمكن استحضاره للإمعان في تأكيد وحشية الآسرين.

يمكننا القول باطمئنان أن أوضاع أسرى إيالة الجزائر لم تكن متشابهة، وأن من عاشوا تجربة السجن والأعمال المختلفة في رصيف الميناء وإصلاح السفن وتجهيزها وإنجاز الحصون والطرق والجسور كانوا يمثلون الفئة الأكثر تمثيلا لقساوة الأسر، بينما تمتع الموظفون في قصر الداي وغيره من أصحاب المناصب العليا في الإيالة بحياة مريحة، وكان يسمح لهؤلاء الذين يقعون مباشرة تحت تصرف هؤلاء السادة النافذين بممارسة أعمال أخرى خارج واجباتهم تكسبهم نقودا قد تسمح لهم بشراء حريتهم، كما منح بعضهم حرية الحركة والاختلاط بالناس عند ضمان عدم هروبه، بينما عاش البعض الآخر حياة بائسة دفعتهم للمخاطرة بمحاولة الهروب رغم عواقبها[85]، ومن المفيد أن نورد هنا شهادتين في الموضوع صدرت عن شخصيات أوروبية تعقد مقارنة بين وضعية الأسير المسيحي في الجزائر ووضعية الأسرى المسلمين وغيرهم في أوروبا.

تتعلق الشهادة الأولى بالعالم الألماني ج. أو. هابنسترايث الذي زار الجزائر سنة 1732 وكتب: "قارنت حالة الشقاء التي عليها الجزائريون بمرسيليا مع وضعية الأسرى المسيحيين بشمال إفريقيا، فالأولون لا يستطيعون إلا بشق الجهد جر أغلالهم الثقيلة، بينما الآخرون وهم الأسرى المسيحيون في الجزائر يقضون نهارهم أحرارا مقابل دفعهم مبلغا ماليا كل شهر، ليطلب منهم في المساء التوجه إلى مقراتهم التي لم تكن أبدا غير مريحة بالنسبة إليهم"[86].

والشهادة الثانية للقنصل الأمريكي بالجزائر وليام شالر (1816-1824) بعيدة عنها بحوالي قرن من الزمان مؤكدة على نفس الصورة تقريبا حيث نقرأ له: " من الإنصاف القول أن حالتهم هنا لم تكن أسوأ من أسرى الحرب الذين يقعون في أيدي البلدان المسيحية المتحضرة (...)، والأشغال التي كان يطلب إلى

الرجال القيام بها لم تكن مفرطة المشقة، والأسرى الذين يجدون كفيلا لهم يضمن عدم هروبهم كان يسمح لهم بحرية الخروج إلى حيث يريدون في مقابل دفع مبلغ 75 سنتيم في الشهر"[87].

ثم يبين لنا شالر الفوائد التي يجنيها الأسرى إذا تمكنوا من تقديم خدمة للقيادات السياسية الجزائرية فيقول:

"يوجد عدد من المناصب العليا التي كان يشغلها العبيد الذين كسب كثير منهم ثروات طائلة من ورائها، والعبيد الموظفون في القصر أو الملحقون بالشخصيات الكبيرة في الدولة يعاملون بأقصى اللطف، وبصفة عامة؛ فإن كل عبد له ميل إلى الحركة والعمل يجد الوسيلة لكسب رزقه، وباختصار فإنه وجد من العبيد من يغادر الجزائر وقلبه مفعم بالأسف والحسرة، وكثير من هؤلاء يحملون معهم أموالا طائلة عند رحيلهم عن البلاد"[88].

هذه المذكرات لا تكتفي بتصوير قسوة المسلم في معاملته للأسير المسيحي، بل وفي تقديم مقاومته للمحتل ودفاعه عن أرضه على أنها تنمّ عن الوحشية المتأصلة في هؤلاء البرابرة الذين يتحمل دينهم قسوة طباعهم، وفي هذا السياق نلحظ في مذكرات الألماني شلوصر الذي ألقى عليه الجزائريون القبض بعد أن تطوع لدعم جيش الاحتلال الفرنسي، يمعن في اتهام الجزائريين بكل الأوصاف الرديئة، مستندا إلى مشاهد الحرب التي حضرها في حصار قسنطينة، وكأنه ينتظر من المسلمين الترحيب بالمحتلين وإظهار الفرح باستيلائهم على مدينتهم، ومن حرصه الشديد على مراكمة الأوصاف القبيحة للشعب الذي أسره، فقد بلغ به الأمر أن سمى احتفالات النصر بعد إحباط محاولة احتلال قسنطينة سنة: 1836م بأنها: أفراح شبيهة بأفراح الهمج! ولا يمكن تفسير طريقة إخراجه لمشاهد التصدي للغزاة إلا باعتبارها تزويرا مفضوحا للحقائق[89].

عن سوء فهم الثقافة المحلية، أو عن تفسيرات خاطئة لتقاليد وأعراف اجتماعية، فالأسير تيدنا يزعم أن الطلاق إذا وقع بين المسلمين يأخذ الرجل أولاده الذكور وتأخذ الأم البنات ثم ينفصلان إلى الأبد، ويتعجب كمسيحي من قدرة النساء الجزائريات على التخلي عن أبنائهن من دون أن يشعرن بأي ألم في الغالب! خلافا للأم المسيحية التي تتمنى الموت على أن تفرط في ولدها، وهذا زعم باطل يكفي ذكره عن رده، وهو شبيه بادعاء آخر له أن المسلمين ينسون ميتهم بعد دفنه بخمس ساعات[90]!

لقد تجاوز هؤلاء الأسرى وهم يدونون مذكراتهم مستوى الكتابة الانطباعية التي تعبر عن آلام الأسر وتستحضر السجان الذي حرمهم حريتهم؛ ذلك أنها أضافت أحكاما تعبر عن الضمير المسيحي وتصورات العقل الجمعي الغربي حول "القراصنة" المسلمين في البحر المتوسط، وبالتالي فهي لم تكن كتابة تاريخية بقدر ما كانت تصفية حسابات في سياق صراع حضاري وعسكري يلقي بثقله على كل منتوج أدبي ويصعب الفكاك منه، ومع ذلك كانت هناك استثناءات تسمح بفهم الظرفية التي تحكمت في أوضاع الأسرى ورسمت لهم نمط حياتهم، ودائما ما تكشف الاستثناءات عن الصور المقموعة التي يراد نفيها وتجاوزها، وخاصة إذا أثبت التاريخ وقائع تدعم الرؤية المعاكسة، ومن ذلك أن توصيف المسلمين بكل هذا القدر من القسوة والوحشية ما كان ليدفع بعض الأسرى السابقين بالجزائر للعودة والاستقرار بها بعد تحريرهم ودفع فديتهم، وهو ما تدل عليه شهادة للقنصل الفرنسي بالجزائر جون بون سانت أندري/ Jean bon Saint-André في الفترة (1795-1798)، حيث أشار إلى أن أسيرا إسبانيا كان عبدا سابقا للداي، عاد إلى الجزائر بعد تحريره واتخذ منزلا بها، وتلقى مكافئة وامتيازات من سيده السابق[91].

3-4- الصورة الرابعة: جهلة ومتخلفون

إن انبلاج عصر النهضة في إيطاليا ثم إشعاعه على مختلف دول أوروبا، قد أدى إلى اختلال التوزان الحضاري بين العالمين المسلم والمسيحي، حيث دشن هذا الأخير مسيرته نحو التقدم العلمي والتقني التي سمحت له بتحقيق طفرات كبيرة في مختلف المجالات، وانعكست تدريجيا على حياة الأفراد ونظمهم السياسية وترتيباتهم الإدارية وقدراتهم العسكرية، وإذا كانت منجزات الطبقة البورجوازية لم تشمل كل المجتمعات الأوروبية في الفترة الحديثة، ولم تقطع تماما مع نمط مجتمعات عهود الإقطاع والسيطرة الكنسية والملكية المطلقة؛ فإن انتقال الأفراد من إحدى الدول الأوروبية المنخرطة في هذه التحولات إلى الجزائر التي لا زالت تعيش العصر الوسيط الطويل بملامحه العامة على مستوى المعارف الإنسانية[92]، كان يؤدي إلى نوع من الصدمة الثقافية التي تشعر الفرد أنه يعود إلى الماضي المتخلف مقارنة بالتطورات الحاصلة في بلده، وهو ما يعزز الصورة النمطية التي يحملها عن الدول البربرية في مخياله.

لاحظ الأسرى المسيحيون في إيالة الجزائر شيوع الكثير من التصورات الخرافية حول الأمراض، ونقلوا تخلف المعارف الطبية عند المسلمين، وهو الأمر الذي سمح للأسير الألماني سيمون بفايفر ببعض التعليم البسيط أن يصبح الطبيب الخاص للخزناجي، وقد اعترف له هذا الأخير أن الجزائر "لا يوجد فيها طبيب ماهر بعد أن انتهى فن الطب العربي"[93]، كما أفلح أسيران آخران في قسنطينة في خداع الناس بادعاء مهنة الطب لمجرد نجاحهما في وصف أدوية بسيطة لأمراض خفيفة، فصارا مقصد الجميع لعلاج مختلف العاهات والأمراض المستعصية مع دفع مبالغ مالية هامة[94]، وقد كانت التصورات الماورائية تطغى على عقول الجزائريين يومها في تفسير الأمراض، فالحمى مثلا ليست سوى تلبسا للشيطان بالإنسان[95]، والطاعون ليس سوى السم الذي يغرسه الجراد في الخضر والفواكه[96]، والتداوي من خلال زيارة أضرحة الأولياء وتقديم الهدايا للقائمين عليها والاعتقاد في قدرة الأولياء والمرابطين على شفاء المرضى كانت ظاهرة عامة في المجتمع[97].

في مستوى التعليم تم تقديم صورة عن بساطة ما يدرسه الجزائريون في مذكرات الأسرى، فهو لا يتعدى القراءة والكتابة لأجل القرآن وتبادل الرسائل، والقلة التي تتجاوز هذا المستوى نحو معارف أخرى مثل علم الفلك تكتفي فيه بالحد الأدنى[98]، ومع أن هذه الصورة انطباعية متسرعة، بحكم عدم وصول هؤلاء إلى المساجد والكتاتيب والزوايا التي تعبر عن طبيعة الثقافة المنتشرة يومها، وهي في عمومها ثقافة دينية تعد امتدادا لأشكال التعليم قبل الفترة الحديثة، لكن رغم ذلك يمكن فهم هذه الانطباعات باعتبارها مقارنة مع الوضع السائد يومها في العالم الغربي حيث تطور التعليم وانتظمت الجامعات وظهر العلماء والمخترعون في مختلف التخصصات، وازدهرت الصحافة لاتساع سوق المقروئية، وبالتالي رأى أصحاب المذكرات أنهم ينظرون إلى أنماط ثقافية تقع خارج الزمان الذي يعرفونه.

لم يفوت أصحاب المذكرات وهم يقدمون دلائل الأمية والجهل لدى المسلمين بالجزائر، أن يشيروا إلى انتشار الأساطير والخرافات بينهم، فنقلوا لنا قصصا عن اعتقادهم بوجود كنوز مدفونة في مواضع بعينها لا يمكن سوى لمسيحي أن يستخرجها، وعن مغارات مليئة بالكنوز، وعن تقديس بعض أنواع الطيور[99]، وعن العمل على اكتساب الحب والشجاعة والنجاة من القتل من خلال "التمائم/الحروز" التي يكتبها المشعوذون[100]، وإذا كانت دراسة المنظومة المعرفية السائدة في بلاد المغرب الإسلامي في تلك المرحلة تسمح بالقول أن هذه التصورات الخرافية قد انتشرت بين قطاع كبير من الناس، فإن ذلك لا ينبغي

أن بنسينا التنبيه إلى الجهود التي بذلك في سبيل التصدي لها، ومن خلال كتاب : منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والهداية لشيخ الإسلام عبد الكريم الفكون (ت: 1662م) يمكن فهم حالة التدافع بين دعاة الإصلاح وبين مروجي هذه العقلية الخرافية من أدعياء الولاية، ولذلك فقد كانت التعميمات الواردة في هذه الصور من الأسرى المسيحيين خاطئة، مع أنها ليست زائفة كزعم بعضهم أن الجزائريين يعتقدون أن المرأة كائن بلا روح، وأن وجودهن يهدف لوظيفة واحدة هي التكاثر! أو الادعاء أن الفلاحين منهم لا يعرفون طرق تقليم وتطعيم الأشجار[101]!

من جهة أخرى؛ رصدت هذه الكتابات مشكلة الصراع بين القديم والحديث داخل العقل الإسلامي يومها، فقد أشار بفايفر إلى رفض أوجاق الجزائر تنفيذ طلب السلطان العثماني باعتماد النظام الأوروبي في تنظيم الجيش، واعتبروه من الكفر الذي يسقط شرعيته[102]، والذي يظهر أن استحكام العداء بين إيالة الجزائر والعديد من الدول الأوروبية، واستمرار حالة الحرب ووقوع قتلى وأسرى في الجانبين، جعل من العسير على الجزائريين تقبل الانفتاح على منجزات الحضارة الغربية، وأخّر النظر إليها كمنجز إنساني ضروري لمحاولة تجاوز حالة التخلف العلمي، وبالتالي غلبت صورة "العدو الكافر" على صورة الآخر المتقدم الذي سيتيح له تقدمه تحقيق انتصار نهائي إذا لم تتم المبادرة إلى وضع الأسباب الكفيلة باللحاق به.

4. صور إيجابية تخترق قتامة الصور النمطية:

رغم ما تميزت به هذه الكتابات المتحيزة من إعادة إنتاج الصورة النمطية للغرب المسيحي عن العالم الإسلامي، فإنها لم تخل من ملاحظات تكشف عن صفات تخالف الأحكام السابقة، وتتمثل في شهادات إيجابية تعطي صورا تخالف إيقاع المذكرات العام، ولا شك في أن قراءتها ضمن ذلك السياق الذي يحكم على المسلمين بالبربرية والوحشية والجهل يمنع من تلمس صورة مغايرة، لذلك أفردناها بالذكر لأنها صدرت من خلال تجربة ومشاهدة ذاتية بعيدة عن التصورات السابقة، وقد أكدتها نصوص أخرى لا تقع ضمن العينة التي ندرسها.

عند الأسير النرويجي نيلز نيلسون موس نقرأ اعترافا بالحرية الدينية التي كان يعيشها المسيحيون، وأدائهم لشعائرهم في الأوقات التي يريدون، حيث كان يسمح لهم كل مساء بعد نهاية الأعمال الذهاب إلى الكنيسة أو الدير أو المستشفى الذي كان يتضمن مكانا للعبادة لأداء صلواتهم، وحقهم في المكوث في هذه الأماكن إلى الوقت الذي يجب عليهم العودة إلى مراقدهم بالسجن، وهو يؤكد أن السجن ذاته يحتوي كنيسة صغيرة يقيمون فيها القداس، أما كنيسة المستشفى فوصفها بأنها جميلة، يديرها أسقف، ويقدم فيها الطعام كل يوم أحد، بالإضافة إلى الأعياد والمناسبات[103]، وهذه الصورة لا يمكن أبدا تخيلها في أوروبا يومها التي كانت تكره الأسرى المسلمين على تغيير دينهم وتقوم بتعميدهم، تحت الإكراه وتغيير أسمائهم أيضا.

بالإضافة إلى ما أوردناه سابقا من اعتراف الأسير الفرنسي تيدنا أن معاملة الأسرى في الجزائر أفضل بكثير من معاملتهم في أوروبا، فإنه في مواضع كثيرة من مذكراته سجل انطباعات مغايرة لما أوردناه سابقا فيما يتعلق بوضعية الأسير بالجزائر، فوصوله إلى منصب خزندار عند باي بايلك الغرب الجزائري محمد الكبير (1779-1797م)، جعلته يتذكر الجزائر بكثير من الحب، فيذكر أنه عندما ألقي عليه القبض لم يعامل معاملة سيئة كما كان يتوقع، بل إن "القراصنة" حسبه كانوا إنسانيين بعض الشيء طيلة الأيام الأربعة التي قضوها على سفينتهم في طريقهم نحو مدينة الجزائر، وعند دفع فديته وتحريره اعترف أنه يفارق الجزائر وهو حزين لأنه بلد كان سعيدا فيه[104].

في مذكرات الأسير الأمريكي كاثكارث نجده يقرّ بالمساعدة وإظهار علامات الشفقة والعطف من بعض آسريهم، كما أن "القراصنة" أحسنوا معاملة امرأة أسيرة وبمجرد وصولهم إلى مدينة الجزائر أرسلت إلى المستشفى في انتظار وصول فديتها، وهي ملاحظة تبرز لنا المعاملة التفضيلية التي تنالها الأسيرات[105]، ويؤكد ذلك قنصل أمريكا بالجزائر وليام شالر عندما يؤكد أن "الأسيرات كن دائما يعاملن بالاحترام الذي يفرضه جنسهن"[106]، ومع أن كاثكارث أسهب في ذكر معاناة الأسرى في السجون وفي أعمال الميناء فإنه نبه إلى الراحة التي ينعم بها من احتفظ بهم في قصر الداي أو كبار المسؤولين[107].

عند جون فوس الذي تحتوي مذكراته على أبشع التوصيفات في حق الجزائريين، لا نعدم صورا إيجابية عن المسلمين بالجزائر، فهو ينقل لنا أن الأسرى بإمكانهم نيل حقهم إذا اشتكوا بمن ظلمهم إلى الداي من خلال الإمساك بالسلسلة الموجودة أمام باب القصر، بصرف النظر عن هوية المعتدي، وهو يؤكد أن إنجاز العدالة سريع ونافذ في هذه الحالة[108]، واعترف أن التزام السكان بالإسلام ليس معناه منع الديانات الأخرى، بل كان لغير المسلمين الحق في ممارسة شعائر دينهم بحرية[109]، كما أنه معجب بالطراز العمراني الإسلامي حيث يصف مساجد الجزائر أنها جميلة، وتظهر من بعيد بشكل رائع، كما يصف الحمامات التي ينبه إلى كثرتها بالمدينة أنها مرصوفة بشكل رائع بالرخام، وأن الرجال يقضون وقتا طويلا فيها، كما تفتح أبوابها للنساء مساء[110]، وهذه إشارة إلى العناية بالنظافة التي تناقض الكثير من الإشارات الأخرى في المذكرات ذاتها.

أما الأسير النمساوي ميتزون فيشير إلى نقل الأسرى المرضى إلى المستشفى في زمن الطاعون[111]، وهو ما أشرنا له سابقا عن جون فوس أيضا، ما يجعل الصورة الواردة سابقا عن لا مبالاة المسلمين بموت المسيحيين، وأن الأمر عندهم لا يختلف عن موت حيوان[112]، مجرد انطباع قد يكون عاكسا لموقف الأسير من الإنسان المسلم فيرى أنه يشاركه في موقفه نحوه، كما يجعل من زعم ميتزون أن الجزائريين قاموا بانتزاع طفلين من والديهما الأسيرين وقتلوهما وسحقوهما للأرض مجرد قصة مخترعة من وحي خياله[113]، فهؤلاء الذين نقلوا الأسرى للمستشفى في زمن الطاعون الذي أهلك الكثير من الناس لا يمكنهم أن يمارسوا هذه الأفعال المزعومة.

الخاتمة:

إن المقاربة الصورولوجية لمذكرات أسرى إيالة الجزائر قد سمحت بفهم مختلف المرتكزات التي تقف خلف الصور النمطية التي شكلها الأسرى عن آسريهم، وتبين أنها لم تكن مجرد نتاج للتجربة الذاتية ومعاناة الأسر والأعمال المرهقة والغربة عن الوطن، بل إنها قبل ذلك انعكاس لثقافة المجتمع الذي قدم منه الأسير وما يحمله من المشاعر تجاه الآخر المسلم الذي انطبع في العقل الجمعي أنه القرصان الشرير المتوحش، والبدوي الجلف المتخلف، ولهذا جاءت هذه المذكرات أقرب إلى الروايات المشبعة بالأحكام المسبقة والساعية إلى ترسيخها في الوقت نفسه، ويتبين ذلك في كثير من المواطن بالخروج عن سياق السرد من أجل تثبيت هذه الصور النمطية وتأكيدها، واستخدام الألفاظ ذات الدلالات الأكثر سوداوية وقتامة لأجل ذلك، وليس معنى هذا الدفاع عن صورة معاكسة تماما قد تزعم وجود أسر دون معاناة، ولكن التنبيه إلى التحيزات الواردة في هذه النصوص من أجل فهم أعمق لها، وتجاوز التعميمات نحو تصور أقرب إلى الحقيقة التاريخية، سيسمح لنا بالقول باطمئنان أن الأسير الأوروبي في الجزائر كان أفضل بكثير من الأسير المسلم في الدول المسيحية.

إن استحضار السياقات التاريخية والصراعات المحتدمة بين العالمين الإسلامي والمسيحي لقرون طويلة، والتنافس على حوض البحر المتوسط بين الدولة العثمانية والقوى الأوروبية، ومعاناة الأسرى وقصصهم الحزينة التي تنتشر في الأوساط الشعبية وهي مليئة بمشاهد الحزن والألم، وجهد الطوائف الدينية المسيحية والنخب السياسية والثقافية في شيطنة من يصفونهم بالقراصنة المسلمين في بلاد الباربراسك، كل هذا ألقى بظلاله على النصوص التي لا يمكن لها أن تكون وثيقة تاريخية صالحة للاستغلال بشكل مباشر في هذا الموضوع، بقدر ما هي نص أدبي في حاجة إلى مسائلة فاحصة.

قائمة المصادر والمراجع:

I - المصـــادر:

أ- المصادر العربية والمعرّبة:

1- بفايفر سيمون، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، تر: أبو العيد دودو، الجزائر، الشكرة الوطنية للنشر والتوزيع، 1974.

2- بوطبة لخضر (مترجم)، أسير نرويجي في مدينة الجزائر: نيلز نيلسون موس (1769-1772، الجزائر، البدر الساطع للطباعة والنشر، 2019.

3- ثربانتس، دون كيخوته، ط3، تر: عبد الرحمن بدوي، دمشق، دار المدى للطباعة والنشر، 2009.

4- ستيفن جيم ولسون، الأسرى الأمريكان بالجزائر 1785-1797م، تر: علي تابليت، الجزائر، منشورات ثالة، 2007.

5- سعيدوني ناصر الدين (مترجم)، رحالة العالم الألماني ج. أو. هابنسترايت إلى الجزائر وتونس وطرابلس 1145هـ/1732م، تونس، دار الغرب الإسلامي، 2008.

6- شالر وليام، مذكرات وليام شالر قنصل أمريكا في الجزائر: 1816-1824، تر: إسماعيل العربي، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1972.

7- شلوصر فندلين، قسنطينة أيام أحمد باي 1832-1837، تر: أبو العيد دودو، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980.

8- عميراوي احميدة (مقدما ومترجما)، الجزائر في أدبيات الرحلة والأسر خلال العهد العثماني (مذكرات تيدنا أنموذجا)، الجزائر، دار الهدى، 2003.

9- كاثكارث، مذكرات أسير الداي كاثكارت قنصل أمريكا في المغرب، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1982.

10- ميتزون جيريت، يوميات أسر في الجزائر 1814-1816م، تر: محمد زروال، الجزائر، دار هومة، 2011.

ب- المصادر الأجنبية:

11- de Tassy Laugier, Histoire du royaume d'Alger, un diplomate français à Alger en 1724, Préface: Noël La veau et André Nouschi, Paris, Loysel, 1992.

12- Foss John, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss; several years a prisoner at Algiers: together with some account of the treatment of Christian slaves when sick and observations of the manners and customs of the Algerines, 2 éd, Newburyport , Published According to Act of Congres, 1978.

II - المراجـع:

أ- المراجـع باللغـة العربيـة:

13- أبوملهم نجيب وعبود موسى، سرفانطيس أمير الأدب الإسباني، تطوان، مطبعة المخزن، 1947.

14- أفاية محمد نور الدين، صور الغيرية تجليات الآخر في الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي للكتاب، بيروت، 2018.

15- أوزغلة محمد عبد الكريم، شهادات الأسر ومشاهد الكتابة ميغيل دي سيرفانتس في الجزائر (1575- 1580)، الجزائر، دار القصبة للنشر، 2012.

16- حمود ماجدة، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، دمشق، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، 2000.

17- حمود ماجدة، صورة الآخر في التراث العربي، بيروت، الدار العربية للعلوم، 2010.

18- الساوري بوشعيب، صورة الآخر في رحلات عربية من القرن العاشر الميلادي إلى القرن الواحد والعشرين، دمشق، النايا للدراسات والنشر، 2014.
19- منصور طارق، المسلمون في الفكر المسيحي العصر الوسيط، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، 2008.
20- ناوري يوسف، صورة الآخر في رحلة ابن بطّوطة، طنجة، مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، 1993.

ب- المراجع المعـرّبة:

21- باجو دانييل هنري، الأدب العام والمقارن، تر: غسان السيد، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 1997.
22- سوذرن ريتشارد، صورة الاسلام في أوروبا في القرون الوسطى، تر: رضوان السيد، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2006.

ج- المراجع الأجنبيـة:

23- Belhamissi Moulay, Les Captifs algériens et l'Europe chrétienne : 1518-1830, Alger, Entreprise Nationale du Livre, 1988.
24- Brahimi Denise, Opinions et regards des Européens sur le Maghreb aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, Alger, SNED, 1978.
25- Brahimi Denise, Images du Maghreb dans la littérature, Paris, Pétra, 2015.
26 - Daniel Norman, Islam and the West: The Making of an Image, Edinburgh, the University press, I960.
27- Mas Albert, Les Turcs dans la littérature espagnole au siècle d'Or, Flers, Imprimerie Follope, 1967.
28- Sénac Philippe, l'Occident médiéval face à l'Islam, Paris, Flammarion, 1983.
29 - Southern R.W., Western Views of Islam in the Middle Ages, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.
30- Soykut Mustafa, Image of the Turk in Italy A History of the Other» in Early Modern Europe: 1453 - 1683, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2001.
31- Tolan John, Saracens: Islam in the Medieval European Imagination, New York, Columbia University Press, 2003.
32- Turbet-Delof Guy, L'Afrique Barbaresque Dans la Litterature Française aux XVIe et XVIIe Siecles, Genève, Librairie Droz, 1973.

د- الرسائـل الجامعيـة:

باللغة العربية:

33- خشمون حفيظة، مهام مفتدي الأسرى والتزاماتهم الاجتماعية في مدينة الجزائر خلال الفترة العثمانية، رسالة ماجستير، إشراف: كمال فيلالي، جامعة منتوري قسنطينة، 2006-2007.
34- سعيود إبراهيم، الأسرى المغاربة في إيطاليا خلال العهد العثماني، أطروحة دكتوراه، إشراف: عائشة غطاس، جامعة الجزائر 2، 2009-2010.
35- قرباش بلقاسم، الأسرى الأوروبيون في الجزائر خلال عهد الدايات 1671-1830، أطروحة دكتوراه، إشراف: ودان بوغفالة، جامعة مصطفى أسطمبولي معسكر، 2015-2016.
36- محمة عائشة، الأسرى الأوروبيون في مدينة الجزائر ودورهم في العلاقات بين الجزائر ودول الحوض الغربي للمتوسط خلال القرنين السادس والسابع عشر للميلاد، مذكرة ماجستير، إشراف: عمار بن خروف، جامعة غرداية، 2011-2012.

باللغة الأجنبية:

37- Addoun Yacine Daddi, L'Abolition de l'esclavage en Algerie (1816-1871), PH.D. Thesis, supervision: Pr. Paul Lovejoy ; York University, 2010.

هـ- المجلات وأعمال الملتقيات والكتب الجماعية:

باللغة العربية:

38- أمين محمد، "القرصنة وشروط افتداء الأسرى الاسبان بالجزائر خلال القرن الثامن عشر"، المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية، 21(2000).

39- الباطني خالد، "عبيد في الجزائر: أسرى الولايات المتحدة الأمريكية في الجزائر 1775-1797"، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، م80، 5(2020).

40- حمادي عبد الله، "جزائر القرن السادس عشر من خلال وثائق بعض الأسرى الاسبان"، مجلة الآداب، 1(1994).

41- حماش خليفة، "الأسرى الجزائريون في أوروبا في العهد العثماني من خلال المصادر المحلية"، أعمال الملتقى العلمي الأول ماي 2008: سوسيولوجية الهجرة الجزائرية في تاريخ الماضي والحاضر، إشراف: كمال فيلالي، قسنطينة، منشورات مخبر الدراسات والأبحاث الاجتماعية التاريخية حول الهجرة والرحلة، 2009.

42- حماش خليفة، "قراءة في أسباب انهزام الجزائريين أمام الفرنسيين في معركة أوسطة والي في ذي الحجة 1245هـ/19 جوان 1830م"، المعالم، 16(2013).

43- خشمون حفيظة، "صورة الأسير المسيحي بالجزائر العثمانية من خلال الرحلات الأوروبية"، سلسلة أعمال ملتقيات مخبر الدراسات والأبحاث حول الهجرة والرحلة، جامعة قسنطينة 2، 2017.

44- سعيود إبراهيم، "القرصنة المتوسطية خلال الفترة الحديثة: القرصنة الإيطالية نموذجا"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، 11(2011).

45- شاشية حسام الدين، "صورة المسلم في المخيال الغربي خلال الفترة الحديثة: تجذر القلق"، الكراسات التونسية، 218-219(2014).

46- قرباش بلقاسم، "الوضع الديني في الجزائر العثمانية بمذكرات جون فوس"، آفاق فكرية، مج4 (2018).

47- قرباش بلقاسم، "الكتابات الغربية ودورها في تشويه تاريخ الجزائر العثماني"، دورية كان التاريخية، 23 (2014).

48- قرباش بلقاسم، "المرأة الأوربية الأسيرة لدى المغاربة والأتراك في الأدبيات البريطانية 1600-1830"، مجلة العلوم الانسانية لجامعة أم البواقي، مج8/1(2021).

49- مبارك زكي، "الجهاد البحري في الغرب الإسلامي: المفهوم الإسلامي والمفهوم الغربي-المسيحي"، البحث العلمي مجلة البحوث الاجتماعية والانسانية، 45(1998).

50- المدني أحمد توفيق، "أزمة حادة بين الجزائر والدولة العثمانية حول قضية القرصنة"، مجلة التاريخ، 1981.

المترجمة:

51- مورا جان مارك مورا، "الصورولوجيا الأدبية: محاولة ضبط تاريخية ونقدية"، تر: عبد النبي ذاكر، دراسات، 8(1998).

باللغة الأجنبية:

52- Filali kamel, "les voyageurs religieux dans le regard de Laugier De Tassy en mission a Alger (1725)", Revue Emigration et Voyages, 1(2005).

53- Berbrugger M., «De l'esclavage musulman en France », La Revue africaine, 1(1856).

54- Bono Salvatore, «Achat d'esclaves turcs pour les galères pontificales (XVIe - XVIIe siècles)», Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, 39(1985).

و- المواقع الإلكترونية:

55- Cortés Manuel Lomas, «L'esclave captif sur les galères d'Espagne (XVIe-XVIIIe siècles)», Cahiers de la Méditerranée [En ligne], 87 | 2013, mis en ligne le 15 juin 2014, consulté le 08 septembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/cdlm/7140

56- Ezzahidi Malika, « Le rachat des captifs musulmans à Malte en 1782, d'après le récit de voyage d'Ibn Uthmân Al-Meknassî », Cahiers de la Méditerranée [En ligne], 87|2013, mis en ligne le 15 juin 2014, consulté le 08 septembre 2020.

URL: http://journals.openedition.org/cdlm/7245.
57- Gheziel Abla, « Captifs et captivité dans la régence d'Alger (xviie- début xixe siècle) », Cahiers de la Méditerranée [En ligne], 87 | 2013, mis en ligne le 15 juin 2014, consulté le 19 mai 2015. URL : http://cdlm.revues.org/7165.
58- Lugan Bernard, ALGERIE : A quand les excuses d'Alger pour la traite des esclaves Européens ? [En ligne], URL :https://cutt.us/ukJdO

الهوامش:

[1]- من هذه الدراسات أشير إلى: عبد الله حمادي، "جزائر القرن السادس عشر من خلال وثائق بعض الأسرى الاسبان"، مجلة الآداب، 1(1994)، ص: 87-211. بلقاسم قرباش، "الوضع الديني في الجزائر العثمانية بمذكرات جون فوس"، آفاق فكرية، مج4 (2018)، ص: 86-97.

[2]- منها على سبيل المثال: عائشة محمة، الأسرى الأوروبيون في مدينة الجزائر ودورهم في العلاقات بين الجزائر ودول الحوض الغربي للمتوسط خلال القرنين السادس والسابع عشر للميلاد، مذكرة ماجستير، إشراف: عمار بن خروف، جامعة غرداية، 2011-2012؛ بلقاسم قرباش، الأسرى الأوروبيون في الجزائر خلال عهد الدايات 1671-1830، أطروحة دكتوراه، إشراف: ودان بوغفالة، جامعة مصطفى أسطمبولي معسكر، 2015-2016؛ محمد أمين، "القرصنة وشروط افتداء الأسرى الاسبان بالجزائر خلال القرن الثامن عشر"، المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية، 21(2000)، ص: 23-36؛ حفيظة خشمون، "صورة الأسير المسيحي بالجزائر العثمانية من خلال الرحلات الأوروبية"، سلسلة أعمال ملتقيات مخبر الدراسات والأبحاث حول الهجرة والرحلة، جامعة قسنطينة 2، 2017، ص: 121-141. خالد الباطني، "عبيد في الجزائر: أسرى الولايات المتحدة الأمريكية في الجزائر 1775-1797"، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، م80، 5(2020)، ص: 213-245. أما الدراسات الأجنبية فهي كثيرة جدا.

[3]- حسام الدين شاشية، "صورة المسلم في المخيال الغربي خلال الفترة الحديثة: تجذر القلق"، الكراسات التونسية، 218-219(2014)، ص: 45-80.

[4]- يتم الاستناد في هذا الرأي إلى رحلة الأديبة الفرنسية مدام دوستال/Madame de Staël، التي تمثل انطلاقة لدراسة الآخر في الأدب المقارن، هذه الأخيرة التي قامت مع بداية القرن التاسع عشر بزيارة ألمانيا التي كانت علاقتها مع فرنسا مضطربة جدا (صراعات وحروب)، إذ رحلت إليها وهي تحمل الصورة المتداولة، والشائعة، والراسخة لدى شعبها الفرنسي حول ذلك الشعب الألماني الجاهل، الخامل، الهمجي ... لتصطدم بواقع مخالف لما ترسخ في أذهان أفراد شعبها من صور مغشوشة لا تمت للحقيقة بصلة، حيث وجدت بالمعايشة والاحتكاك والتواصل المباشر مع هذا الشعب، أنه شعب راق في تصرفاته، غني ومبدع في منتجاته الأدبية، شعب طيب في أرض طيبة بخيراتها، وساحرة بطبيعتها، الأمر الذي دفعها إلى وضع كتابها المشهور: "ألمانيا" في محاولة منها لتصحيح صورة الشعب الألماني في المخيال الجمعي الفرنسي. انظر: ماجدة حمود، مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، دمشق، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، 2000، ص: 109.

[5]- دانييل هنري باجو، الأدب العام والمقارن، تر: غسان السيد، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 1997، ص: 87.

[6]- انظر: يوسف ناوري، صورة الآخر في رحلة ابن بطّوطة، طنجة، مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، 1993، ص: 63، محمد نور الدين أفاية، صور الغيرية تجليات الآخر في الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي للكتاب، بيروت، 2018، ص: 31.

[7]- جان مارك مورا، "الصورولوجيا الأدبية: محاولة ضبط تاريخية ونقدية"، تر: عبد النبي ذاكر، دراسات، 8(1998)، ص: 138.

[8]- محمد نور الدين أفاية، صور الغيرية، ص: 31.

[9]- بوشعيب السّاوري، صورة الآخر في رحلات عربية من القرن العاشر الميلادي إلى القرن الواحد والعشرين، دمشق، النايا للدراسات والنشر، 2014، ص: 117-118.

[10]- ماجدة حمود، صورة الآخر في التراث العربي، بيروت، الدار العربية للعلوم، 2010، ص: 26.

[11]- يرى جان مارك مورا أن الصعوبة الكبرى التي تعتور الدراسة الصورولوجية تكمن في "الاهتداء إلى الإيقاع والمبادئ والقوانين الخاصة بهذا التصور عن الآخر، ذاك التصور أو العلم الذي يرتبط إلى حدّ ما بالتاريخ، لكن دون أن يكون بديلا له أو في أسوأ الأحوال ظلا له". انظر: "الصورولوجيا الأدبية"، ص: 130-131.

[12]- بوشعيب الساوري، صورة الآخر في رحلات عربية، ص: 118. ولابد من الإشارة إلى أن الصور النمطية لا تكون دائما سلبية، بل قد تكون إيجابية، ومنها حالة الافتتان بتقدم أمة من الأمم، فقد يشكل عند الأمة الأضعف صورة نمطية عنها، تضفي على تصرفات أفرادها هالة من التفرد الإيجابي، فيصاب أصحاب هذه الصورة بعقدة النقص نحو ثقافتهم بسبب حالة الهوس والانبهار بالآخر، وهذا ما يسمى بالتشويه الإيجابي، ولعل من أمثلته حالة انبهار المسلمين اليوم بالحضارة الغربية للحدّ الذي ينسون فيه جرائم الاستعمار القديم والمعاصر. انظر في الموضوع: ماجدة حمود: صورة الآخر في التراث العربي، ص: 28.

[13]- محمد نور الدين أفاية، صور الغيرية، ص: 32-33.

[14]- جان مارك مورا، "الصورولوجيا الأدبية"، ص: 130-131.

[15]- انظر: ريتشارد سوذرن، صورة الاسلام في أوروبا في القرون الوسطى، تر: رضوان السيد، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2006، ص: 12-13.

[16] - Laugier de Tassy , Histoire du royaume d'Alger, un diplomate français à Alger en 1724, Préface: Noël La veau et André Nouschi, Paris, Loysel, 1992, p : 10.

وانظر حول المؤلف وكتابه:

kamel Filali, "les voyageurs religieux dans le regard de Laugier De Tassy en mission a Alger (1725)", Revue Emigration et Voyages, 1(2005), p : 21-35.

وهنا يجدر التنبيه إلى ملاحظة هامة أشار لها يسين دادي عدون، وهي أن كتابات مفتدي الأسرى كانت أكثر عنفا من كتب الأسرى عن آسريهم، والتي تضمنت بعض المواقف الانسانية والشهادات المنصفة. انظر:

Yacine Daddi Addoun, L'Abolition de l'esclavage en Algerie (1816-1871), PH.D. Thesis, supervision: Pr. Paul Lovejoy ; York University, 2010, p: 50.

[17]- سيمون بفايفر، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، تر: أبو العيد دودو، الجزائر، الشكرة الوطنية للنشر والتوزيع، 1974، ص: 13.

[18]- من أهم هذه الدراسات يمكن الإشارة إلى:

Norman Daniel, Islam and the West: The Making of an Image, Edinburgh, the University press, I960 ; R.W.Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages, Cambridge, Cambridge University Press, 1963. Philippe Sénac, l'Occident médiéval face à l'Islam, Paris, Flammarion, 1983 ; John Tolan, Saracens: Islam in the Medieval European Imagination, New York, Columbia University Press, 2003.

طارق منصور، المسلمون في الفكر المسيحي العصر الوسيط، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، 2008.

[19]- من بينها:

Albert Mas, Les Turcs dans la littérature espagnole au siècle d'Or, Flers, Imprimerie Follope, 1967, Guy Turbet-Delof, L'Afrique Barbaresque Dans la Litterature Française aux XVIe et XVIIe Siecles, Genève, Librairie Droz, 1973 ; Denise Brahimi, Opinions et regards des Européens sur le Maghreb aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, Alger, SNED, 1978 ; Denise Brahimi, Images du Maghreb dans la littérature, Paris, Pétra, 2015. Mustafa Soykut, Image of the Turk in Italy A History of the Other» in Early Modern Europe: 1453 - 1683, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 2001.

بلقاسم قرباش، "الكتابات الغربية ودورها في تشويه تاريخ الجزائر العثماني"، دورية كان التاريخية، 23(2014)، ص: 118-123.

[20]- حسام الدين شاشية، "صورة المسلم في المخيال الغربي"، ص: 49-50.

[21]- kamel Filali, "les voyageurs religieux dans le regard de Laugier De Tassy ", p : 30.

[22]- حسام الدين شاشية، "صورة المسلم في المخيال الغربي"، ص: 47.

[23]- لخضر بوطبة (مترجم)، أسير نرويجي في مدينة الجزائر: نيلز نيلسون موس (1769-1772، الجزائر، البدر الساطع للطباعة والنشر، 2019.

[24]- احميدة عميراوي (مترجم)، الجزائر في أدبيات الرحلة والأسر خلال العهد العثماني (مذكرات تيدنا أنموذجا)، الجزائر، دار الهدى، 2003.

[25]- كاثكارث، مذكرات أسير الداي كاثكارت قنصل أمريكا في المغرب، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1982.

[26]- جيم ولسون ستيفن، الأسرى الأمريكان بالجزائر 1785-1797م، تر: علي تابليت، الجزائر، منشورات ثالة، 2007.

[27] - John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss; several years a prisoner at Algiers: together with some account of the treatment of Christian slaves when sick:-- and observations of the manners and customs of the Algerines, 2 éd, Newburyport , Published According to Act of Congres, 1978.

[28]- ج ميتزون، يوميات أسر في الجزائر 1814-1816م، تر: محمد زروال، الجزائر، دار هومة، 2011.

[29]- سيمون بفايفر، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، تر: أبو العيد دودو، الجزائر، الشكرة الوطنية للنشر والتوزيع، 1974.

[30]- فندلين شلوصر، قسنطينة أيام أحمد باي 1832-1837، تر: أبو العيد دودو، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980.

[31] - John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss; p : (preface unnumbered).

[32]- من المهم الإشارة هنا إلى القراءة النقدية المهمة للباحث ياسين دادي عدون في مذكرات هؤلاء الأسرى، حيث نبه إلى ضرورة فحصها جيدا، ليس فقط من أجل استخراج الحوادث التاريخية التي تتضمنها، بل لتحديد التمثلات التي أعادت إنتاجها، والتي ترسخت قبل ذلك في المجتمعات الأوروبية، ووجود ميل واضح في أغلب هذه المذكرات للتأكيد على الرذائل التي تميز هذه المجتمعات البربرية، وهي نفس الرؤية التي تقوم عليها هذه الورقة. راجع:

Yacine Daddi Addoun, L'Abolition de l'esclavage en Algerie (1816-1871), p: 46-51.

[33]- لعل من أشهر هذه النصوص: الجزء المسمى تاريخ الأسير التي ضمنها الأديب الإسباني الكبير ثربانتس/ Cervantes في روايته، وكان أمضى سنوات 1575-1580 أسيرا في مدينة الجزائر بعد أن وقع في يد بحارتها، انظر: ثربانتس، دون كيخوته، ط3، تر: عبد الرحمن بدوي، دمشق، دار المدى للطباعة والنشر، 2009، ج1، ص: 415-446. وتتضمن العريضة التي كتبها في الجزائر سنة: 1580 معلومات تاريخية هامة عن أوضاع الأسرى ومشاهداتهم وتصوراتهم حول المجتمع الجزائري في القرن 10هـ/ 16م، وقد نشرت في: محمد عبد الكريم أوزغلة، شهادات الأسر ومشاهد الكتابة ميغيل دي سيرفانتس في الجزائر (1575- 1580)، الجزائر، دار القصبة للنشر، 2012، ص: 61- 102؛ كما كتب سربانتس مسرحيات تعمل على تقديم صورة للجمهور الاسباني حول تجربة الأسر في الجزائر وهي: معاملات الجزائر، تجربة الجزائر، ويمكن قراءة ملاحظات حولها في: نجيب أبو ملهم وموسى عبود، سرفانطيس أمير الأدب الإسباني، تطوان، مطبعة المخزن، 1947، ص: 207-210. وانظر نصوصا أخرى في: بلقاسم قرباش، "المرأة الأوربية الأسيرة لدى المغاربة والأتراك في الأدبيات البريطانية 1600-1830"، مجلة العلوم الانسانية لجامعة أم البواقي، مج1/8(2021)، ص: 247-259.

[34] - Moulay Belhamissi, Les Captifs algériens et l'Europe chrétienne: 1518-1830, Alger, Entreprise Nationale du Livre, 1988, p :48-49.

[35]- فندلين شلوصر، قسنطينة أيام أحمد باي، ص: 83.

[36]- انظر أمثلة لذلك عند: ج ميتزون، يوميات أسر في الجزائر، ص: 14؛ فندلين شلوصر، قسنطينة أيام أحمد باي، ص: 52؛ كاثكارث، مذكرات أسير الداي كاثكارت، ص: 29، 54-55، 62، 169.

[37]- سيمون بفايفر، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، ص: 65.

[38]- كاثكارث، مذكرات أسير الداي كاثكارت، ص: 220.

[39]- فندلين شلوصر، قسنطينة أيام أحمد باي، ص: 83.

[40]- احميدة عميراوي (مترجم)، مذكرات تيدنا، ص: 76؛ جيم ولسون ستيفن، الأسرى الأمريكان بالجزائر، ص: 180.

[41]- سيمون بفايفر، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، ص: 65؛ فندلين شلوصر، قسنطينة أيام أحمد باي، ص: 86.

[42]- جيم ولسون ستيفن، الأسرى الأمريكان بالجزائر، ص: 248؛ فندلين شلوصر، قسنطينة أيام أحمد باي، ص: 83؛ احميدة عميراوي (مترجم)، مذكرات تيدنا، ص: 119-120.

John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss, p: 56-57.

[43]- فندلين شلوصر، قسنطينة أيام أحمد باي، ص: 23.

[44] - John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss, p: 65.

[45]- انظر أمثلة لذلك عند: سيمون بفايفر، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، ص: 22-23؛ جيم ولسون ستيفن، الأسرى الأمريكان بالجزائر، ص: 72، 233.

John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss, p: 17, 33, 66.

[46]- احميدة عميراوي (مترجم)، مذكرات تيدنا، ص: 72 (الإحالة رقم: 1)؛ 75-76؛ جيم ولسون ستيفن، الأسرى الأمريكان بالجزائر، ص: 217، 232، 233.

[47]- جيم ولسون ستيفن، الأسرى الأمريكان بالجزائر، ص: 177-178.

[48]- فندلين شلوصر، قسنطينة أيام أحمد باي، ص: 35.

[49] - John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss, p: 54.

[50]- انظر: سيمون بفايفر، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، ص: 14؛ ج ميتزون، يوميات أسر في الجزائر، ص: 25. لخضر بوطبة (مترجم)، أسير نرويجي في مدينة الجزائر، ص: 67.

[51] - John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss, p: 12.

[52]- سيمون بفايفر، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، ص: 67-70.

[53]- المصدر نفسه، ص: 58-59.

[54]- فندلين شلوصر، قسنطينة أيام أحمد باي، ص: 57.

[55]- المصدر نفسه، ص: 56. وقد أشار المؤلف ص: 64 أن بعض محظيات أحمد باي قد اخترن الانتحار من خلال رمي أنفسهم من أعلى صخرة قسنطينة "حتى لا يقعن في أيدي المسيحيين".

[56]- انظر امثلة في: سيمون بفايفر، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، ص: 18-19؛ فندلين شلوصر، قسنطينة أيام أحمد باي، ص: 17؛ 20-21، 41، احميدة عميراوي (مترجم)، مذكرات تيدنا، ص: 108-110؛ كاثكارث، مذكرات أسير الداي كاثكارت، ص: 138. ونقرأ رأيا مخالفا لما سبق يتضمن أن الجزائريين لا يبذلون جهدا في إقناع أسراهم بالإسلام، لأنهم سيخسرون فديتهم عند: جيم ولسون ستيفن، الأسرى الأمريكان بالجزائر، ص: 262. ولاشك في أن ذلك مجرد ادعاء لا تسنده أي وقائع، بينما نقرأ عند الأسير النرويجي نيلز نيلسون موس أن بعض الأسرى الاسبان كان يرفض دخولهم الاسلام إلا إذا كانوا ماهرين في حرفة من الحرف، وأنه لو فتح الباب لدخول الاسلام لتخلوا جميعا عن مسيحيتهم، ويبدو أن المؤلف هنا ينطلق من بروتستانتيته في توجيه الاتهام للكاثوليك الاسبان دون غيرهم من الأسرى. انظر: لخضر بوطبة (مترجم)، أسير نرويجي في مدينة الجزائر، ص: 109-110.

[57]- انظر أمثلة في: سيمون بفايفر، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، ص: 52.

[58]- فندلين شلوصر، قسنطينة أيام أحمد باي، ص: 20-21.

[59]- انظر في مسألة المصطلح ودلالاته: قرصنة/جهاد بحري: زكي مبارك، "الجهاد البحري في الغرب الإسلامي: المفهوم الإسلامي والمفهوم الغربي-المسيحي"، البحث العلمي مجلة البحوث الاجتماعية والانسانية، 45(1998)، ص: 15-61.

[60]- حول أهمية القضية الموريسكية في تعميق حالة القلق في صفوف المسيحيين تجاه العالم الاسلامي انظر: حسام الدين شاشية، "صورة المسلم في المخيال الغربي"، ص: 69-77.

[61]-إبراهيم سعيود، "القرصنة المتوسطية خلال الفترة الحديثة: القرصنة الإيطالية نموذجا"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، 11(2011)، ص: 149.

[62]- أنظر مثالا لذلك في مراسلة بين السلطان العثماني وحكام إيالة الجزائر في: أحمد توفيق المدني، "أزمة حادة بين الجزائر والدولة العثمانية حول قضية القرصنة"، مجلة التاريخ، 1981، ص: 93-98. ونجد في مذكرات الأسرى العديد من الإشارات إلى احترام البحرية الجزائرية للمواثيق مع الدول المعاهدة، وأنها كانت تستأنف النشاط الحربي البحري بمجرد نقضها، فنقرأ مثلا عند الأسير النرويجي نيلز نيلسون موس: "لما ألغيت معاهدة السلم مع الدنمارك أرسل الداي سبع سفن من نوع الشبك أو الأشرعة للقيام بالقرصنة". انظر: لخضر بوطبة (مترجم)، أسير نرويجي في مدينة الجزائر، ص: 65.

[63]- حسام الدين شاشية، "صورة المسلم في المخيال الغربي"، ص: 52-53.

[64]- لخضر بوطبة (مترجم)، أسير نرويجي في مدينة الجزائر، ص: 65، 85.

John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss, p: 54, 81.

[65]- ج ميتزون، يوميات أسر في الجزائر، ص: 19.

[66]- انظر: لخضر بوطبة (مترجم)، أسير نرويجي في مدينة الجزائر، ص: 63-64؛ ج ميتزون، يوميات أسر في الجزائر، ص: 12-18، 22؛ سيمون بفايفر، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، ص: 15؛ كاثكارث، مذكرات أسير الداي كاثكارت، ص: 18-19؛ جيم ولسون ستيفن، الأسرى الأمريكان بالجزائر، ص: 70.

John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss, p: 10.

[67]- ج ميتزون، يوميات أسر في الجزائر، ص: 16-17؛ جيم ولسون ستيفن، الأسرى الأمريكان بالجزائر، ص: 255-256.

[68]- جيم ولسون ستيفن، الأسرى الأمريكان بالجزائر، ص: 170.

[69]- كاثكارث، مذكرات أسير الداي كاثكارث، ص: 193-194.

[70]- حسام الدين شاشية، "صورة المسلم في المخيال الغربي"، ص: 68.

[71]- انظر مثالا لذلك مقال الكاتب الفرنسي: برنار لوغان/ Bernard Lugan المعنون بـ:

ALGERIE : A quand les excuses d'Alger pour la traite des esclaves Européens ?

على الرابط: https://cutt.us/ukJdO

ونلحظ في هذا الخطاب كيفية تلاعب اليمين المتطرف الفرنسي بالعقل الجمعي، من خلال استمرارية الدفاع عن أسطورة الرسالة الحضارية للاستعمار، وأن ما أنجزته فرنسا للمستوطنين لأجل تثبيت الاحتلال وتغيير هوية الجزائر-بحسب هذا التزييف التاريخي- إنما هو تضحية دفعت من أموال مانحي الضرائب الفرنسيين لتمدين الشعب الجزائري!!

[72]- انظر: جيم ولسون ستيفن، الأسرى الأمريكان بالجزائر، ص: 155. ومن المفيد هنا الإشارة إلى رأي القنصل الأمريكي وليام شالر في البحرية الجزائرية مطلع القرن 19، وهو إنما يقدم تقريره انطلاقا من المقارنة مع الأساطيل الأوروبية وبجارتها، وتأتي شهادته لتؤكد شيوع هذه الصورة عن الجرأة القتالية للجزائريين يومها، فقد كتب ما يلي: "بحارتها يجهلون طرق المناورة في المعارك الحربية، وأما روح الجرأة الخارقة التي تعزى إليهم، فهي إنما خلقتها مؤامرات الدول الأوروبية وجشعها، ومع ذلك فإن مقدرة الجزائريين على تجهيز الأساطيل وتسليحها للقتال لا تفوقها مقدرة أي شعب آخر في العالم"، انظر: وليام شالر، مذكرات وليام شالر قنصل أمريكا في الجزائر: 1816-1824، تر: إسماعيل العربي، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1972، ص: 63. وقارن مع:

John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss, p: 64.

[73]- انظر: لخضر بوطبة (مترجم)، أسير نرويجي في مدينة الجزائر، ص: 59، 68-69؛ جيم ولسون ستيفن، الأسرى الأمريكان بالجزائر، ص: 89؛ سيمون بفايفر، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، ص: 15.

John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss, p: 9, 11-12, 16-17, 19, 69, 83.

وحول إشكالية اعتبار أسرى النشاط الجزائري البحري أسرى أو عبيدا يراجع: بلقاسم قرباش، الأسرى الأوروبيون في الجزائر خلال عهد الدايات 1671-1830، ص: 47-51.

Abla Gheziel, « Captifs et captivité dans la régence d'Alger (xviie- début xixe siècle) », Cahiers de la Méditerranée [En ligne], 87 | 2013, mis en ligne le 15 juin 2014, consulté le 19 mai 2015. URL : http://cdlm.revues.org/7165, p p :2-3.

[74]- انظر:

John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss, p: 10.

لخضر بوطبة، أسير نرويجي في مدينة الجزائر، ص: 63-64؛ ج ميتزون، يوميات أسر في الجزائر، ص: 17؛ جيم ولسون ستيفن، الأسرى الأمريكان بالجزائر، ص: 317-318.

[75]- أنظر: لخضر بوطبة (مترجم)، أسير نرويجي في مدينة الجزائر، ص: 70، 71، 73، 74؛ ج ميتزون، يوميات أسر في الجزائر، ص: 23، 30-33، 38، 46، 48، 53، 62-63؛ جيم ولسون ستيفن، الأسرى الأمريكان بالجزائر، ص: 70-78؛ كاثكارث، مذكرات أسير الداي كاثكارت، ص: 26، 30-31، 34-36، 51، 57، 109؛ سيمون بفايفر، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، ص: 18؛ فندلين شلوصر، قسنطينة أيام أحمد باي، ص: 16، 36؛

[76]- جيم ولسون ستيفن، الأسرى الأمريكان بالجزائر، ص: 72.

John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss, p:17, 24-25, 32, 41-43.

[77] - John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss, p: 52.

[78]- احميدة عميراوي (مترجم)، مذكرات تيدنا، ص: 56.

[79]- لخضر بوطبة (مترجم)، أسير نرويجي في مدينة الجزائر، ص: 59، 68-69.

[80]- انظر هذه الشهادات في: ج ميتزون، يوميات أسر في الجزائر، ص: 38، 41، 43، 54. لخضر بوطبة (مترجم)، أسير نرويجي في مدينة الجزائر، ص: 95.

John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss, p: 51.

وحول تحويل الأسرى في أوروبا إلى العمل كمجدفين في السفن انظر:

Moulay Belhamissi, Les Captifs algériens et l'Europe chrétienne : 1518-1830, p : 37-42 ; Manuel Lomas Cortés, «L'esclave captif sur les galères d'Espagne (XVIe-XVIIIe siècles)», Cahiers de la Méditerranée [En ligne], 87 | 2013, mis en ligne le 15 juin 2014, consulté le 08 septembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/cdlm/7140

[81]- كاثكارث، مذكرات أسير الداي كاثكارت، ص: 23، 25. لخضر بوطبة (مترجم)، أسير نرويجي في مدينة الجزائر، ص: 70.

[82]- حول وضعية الأسرى المغاربة عموما والجزائريين خصوصا في مختلف الدول الأوروبية أحيل إلى بعض الدراسات حسب الترتيب الزمني لصدورها:

M. Berbrugger, «De l'esclavage musulman en France », La Revue africaine, 1(1856), p : 38-41 ; Salvatore Bono , «Achat d'esclaves turcs pour les galères pontificales (XVIe - XVIIe siècles)», Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, 39(1985), p : 79-92 ; Moulay Belhamissi, Les Captifs algériens et l'Europe chrétienne: 1518-1830, Alger, Entreprise Nationale du Livre, 1988.

خليفة حماش، "الأسرى الجزائريون في أوروبا في العهد العثماني من خلال المصادر المحلية"، أعمال الملتقى العلمي الأول ماي 2008: سوسيولوجية الهجرة الجزائرية في تاريخ الماضي والحاضر، إشراف: كمال فيلالي، قسنطينة، منشورات مخبر الدراسات والأبحاث الاجتماعية التاريخية حول الهجرة والرحلة، 2009، ص: 23-45. إبراهيم سعيود، الأسرى المغاربة في إيطاليا خلال العهد العثماني، أطروحة دكتوراه، إشراف: عائشة غطاس، جامعة الجزائر 2، 2009-2010.

Malika Ezzahidi, « Le rachat des captifs musulmans à Malte en 1782, d'après le récit de voyage d'Ibn Uthmân Al-Meknassî », Cahiers de la Méditerranée [En ligne], 87|2013, mis en ligne le 15 juin 2014, consulté le 08 septembre 2020.URL: http://journals.openedition.org/cdlm/7245.

[83]- انظر شهادة: كاثكارث، مذكرات أسير الداي كاثكارت، ص: 18، 53-54. وانظر بعض الصور المقابلة التي دونها الأسرى المسلمون في أوروبا عند: إبراهيم سعيود، الأسرى المغاربة في إيطاليا خلال العهد العثماني، ص: 172-189.

[84]- حول شيوع ظاهرة محاولات فرار الأسرى المسيحيين بالجزائر انظر: لخضر بوطبة (مترجم)، أسير نرويجي في مدينة الجزائر، ص: 119-120.

[85] -Abla Gheziel, «Captifs et captivité dans la régence d'Alger (xviie- début xixe siècle)», p :4.

[86]- رحالة العالم الألماني ج. أو. هابنسترايت إلى الجزائر وتونس وطرابلس 1145هـ/1732م، تر: ناصر الدين سعيدوني، تونس، دار الغرب الإسلامي، 2008، ص: 46.

[87]- مذكرات وليام شالر، ص: 99-100.

[88]- المصدر نفسه، ص: 99-100. وانظر تجميع شهادات أخرى في:

Moulay Belhamissi, Les Captifs algériens et l'Europe chrétienne: 1518-1830, p: 48-54.

[89]- انظر هذه التوصيفات في: فندلين شلوصر، قسنطينة أيام أحمد باي، ص: 24-28؛ 49-51، 58-60.

[90]- احميدة عميراوي (مترجم)، مذكرات تيدنا، ص: 90-91.

[91]- Abla Gheziel, «Captifs et captivité dans la régence d'Alger (xviie- début xixe siècle)», p :5.

وانظر نماذج أخرى في: حفيظة خشمون، مهام مفتدي الأسرى والتزاماتهم الاجتماعية في مدينة الجزائر خلال الفترة العثمانية، ص: 109-110.

[92]- للمقارنة بين الوضع العلمي والتقني في الجزائر وفي فرنسا كإحدى الدول الأوروبية التي انخرطت في تحولات حضارية عميقة انظر الدراسة المميزة التي أنجزها خليفة حماش في تحليل أسباب نجاح الغزو الفرنسي للجزائر في: "قراءة في أسباب انهزام الجزائريين أمام الفرنسيين في معركة أوسطة والي في ذي الحجة 1245هـ/19 جوان 1830م"، المعالم، 16(2013)، ص: 173-213. وهو يقول ملخصا رأيه ص: 205: "أما مستوى العلوم في المجتمع الجزائري بوجه خاص وفي المجتمعات العثمانية

بوجه عام آنذاك، فكل ما يقال عنه أنه كان في درجة عالية من التدني والضعف، ولا سبيل أبدا للمقارنة بينه وبين نظيره في أوروبا".

[93]- سيمون بفايفر، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، ص: 25-27.

[94]- فندلين شلوصر، قسنطينة أيام أحمد باي، ص: 68-69.

[95]- المصدر نفسه، ص: 103.

[96]- ج ميتزون، يوميات أسر في الجزائر، ص: 54.

[97]- انظر ملاحظات متفرقة في: احميدة عميراوي (مترجم)، مذكرات تيدنا، ص: 90-91؛ كاثكارث، مذكرات أسير الداي كاثكارت، ص: 97؛ جيم ولسون ستيفن، الأسرى الأمريكان بالجزائر، ص: 180-181، 248؛ سيمون بفايفر، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، ص: 71، 75؛ فندلين شلوصر، قسنطينة أيام أحمد باي، ص: 103.

[98]- احميدة عميراوي (مترجم)، مذكرات تيدنا، ص: 90-91.

John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss, p: 75.

[99]- فندلين شلوصر، قسنطينة أيام أحمد باي، ص: 25، 77، 103.

[100]- احميدة عميراوي (مترجم)، مذكرات تيدنا، ص: 83.

[101]- John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss, p: 59, 65.

[102]- سيمون بفايفر، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، ص: 45.

[103]- لخضر بوطبة (مترجم)، أسير نرويجي في مدينة الجزائر، ص: 95. ويمكن قراءة ما يتعلق بالتنصير القسري للأسرى المسلمين بأوروبا مثالا عن بيت التعميد الإيطالي الذي أسس سنة: 1543 لتنصير الأسرى المسلمين واليهود بدعم من البابا بول الثالث (باولو فرنيزي) عند: إبراهيم سعيود، الأسرى المغاربة في إيطاليا خلال العهد العثماني، ص: 191-226. وينظر عموما الصفحات من : 191-279 . وانظر حول الموضوع إشارات إلى تباين الدول الأوروبية في إكراه المسلمين على تغيير دينهم في:

Moulay Belhamissi, Les Captifs algériens et l'Europe chrétienne: 1518-1830, p: 35.

[104]- احميدة عميراوي (مترجم)، مذكرات تيدنا، ص: 45-46، 127-128.

[105]- كاثكارث، مذكرات أسير الداي كاثكارت، ص: 18.

[106]- مذكرات وليام شالر، ص: 99.

[107]- كاثكارث، مذكرات أسير الداي كاثكارت، ص: 19، 23.

[108] - John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss, p: 57-58.

[109] - ibid, p: 66.

وانظر في الموضوع نفسه وما يتعلق به من السماح للمسيحيين بشرب الخمر وأكل لحم الخنزير: ج ميتزون، يوميات أسر في الجزائر، ص: 20-21، 28-29، 30؛ كاثكارث، مذكرات أسير الداي كاثكارت، ص: 21، 96-97. ويلاحظ هنا أن الأسرى لا يتحدثون عن الإكراه لتغيير الدين خلافا لما نقرأه عند مفتدي الأسرى، ويمكن مراجعة ما كتبه هؤلاء في: حفيظة خشمون، مهام مفتدي الأسرى والتزاماتهم الاجتماعية في مدينة الجزائر خلال الفترة العثمانية، رسالة ماجستير، إشراف: كمال فيلالي، جامعة منتوري قسنطينة، 2006-2007، ص: 103-110.

وانظر ايضا مناقشة هذا الزعم عند:

Abla Gheziel, « Captifs et captivité dans la régence d'Alger (xviie- début xixe siècle) », p :5-6.

[110] - John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss, p: 56, 58.

[111]- ج ميتزون، يوميات أسر في الجزائر، ص: 54.

[112] - John Foss, A journal, of the captivity and sufferings of John Foss, p: 52.

[113]- ج ميتزون، يوميات أسر في الجزائر، ص: 54.

مجلة الإحياء، المجلد: 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 431-446
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التنسيق السّياسيّ والإداريّ بين منطقة جبل أحمر خدو ومنطقة الزّيبان خلال الثّورة التّحريريّة 1954 - 1962م

Political and administrative coordination between Jabal Ahmar Khaddou and Ziban during the 1954-1962 liberation revolution

طالبة دكتوراه نادية برجوح[1] **أ.د/ جمعة بن زروال**
Djemaa BEN ZEROUAL Nadia BERDJOUH
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعيّة - جامعة باتنة 1
مخبر الجزائر دراسات في التاريخ والثقافة والمجتمع
djemaa.benzeroual@univ-batna.dz nadia.berdjouh@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2023/06/06 تاريخ القبول: 2024/01/18

الملخص:
يتناول هذا المقال التّنسيق السياسيّ والإداري بين منطقة جبل أحمر خدو ومنطقة الّزيبان خلال الثّورة التّحريريّة، حيث كانت الزيبان منذ البداية محط اهتمامات الحركة الوطنية بمختلف اتجاهاتها سواء الاتجاه الاستقلالي أو الاتحادي وحتى الإصلاحي الإسلامي والشيوعي، حيث ظهر زعماء ومفكرين مارسوا المقاومة الفكرية ببث أفكارهم التّحرريّة عبر الجرائد والنوادي، وصولا إلى تفجير الثّورة التحريرية، التي أعطت أهمية بالغة لهذه المنطقة لما لها من مكانة جغرافية ومكانة تاريخية بالنسبة لقيادة الثورة، وقد شملت عمليات التنسيق بين المنطقتين مختلف المجالات مثل عملية التمويل والتموين وكتابة الوثائق وتبادل الخبرات السياسية والعسكرية والتدريب العسكري والصحي وحتى الجانب التعليمي.
الكلمات المفتاحية: أحمر خدو؛ الزيبان؛ الحركة الوطنية؛ التّنسيق؛ التموين؛ التدريب.

Abstract:
This article deals with the political and administrative coordination between Jabal Hamar Khadu and the Zeiban area during the freedom revolution From the outset, Ziban has been the focus of the national movement's concerns in its various directions, whether independent, federal or even Islamic reformist or communist, Leaders and intellectuals who practised intellectual resistance appeared to broadcast their free thoughts through newspapers and clubs. As a result of the bombing of the liberation revolution, which gave the region great importance to its geographical status and historical place in the leadership of the revolution. And coordination between the two regions has covered various areas such as financing, catering, writing documents, exchanging political and military expertise, military and health training, and even the educational aspect.
Keywords: red cheek; Ziban; The National Movement; Coordination; Supply; Training;

[1]- المرسل المؤلف.

مقدمة:

تعتبر عملية التنسيق السياسي والإداري من أهم العناصر التي اعتمد عليها مفجرو الثورة التحريرية الكبرى، لما لها من أهمية بالغة في إنجاح العمل الثوري الذي هم بصدد القيام به، وحتى بعد تفجير الثورة استمر قادة المناطق العسكرية في البحث عن الطرق الكفيلة لتعزيز هذا التنسيق خاصة في المنطقة الأولى أوراس النمامشة والتي كانت تضم أجزاء كبيرة من التراب الوطني، أهمها منطقة جبل أحمر خدو ومنطقة الزيبان التي تمتد من سفوح جبال الأوراس إلى مشارف وادي ريغ، وتعتبر منطقة الزيبان امتدادا طبيعيّا لجبال أحمر خدو بحكم الموقع الجغرافيّ، وقد وقع تنسيق كبير بينهما في إطار المقاومات المسلّحة والنضال السياسيّ، بدليل قيام عدّة مقاومات امتدت من جبال أحمر خدو إلى الزيبان والعكس صحيح سواء من حيث القيادة أو من حيث المجال الجغرافيّ. وكذلك كان الحال في النضال السّياسيّ الذي غالبا ما كان يبدأ بظهور مناضلين سياسيين يمثلون مختلف التيارات السياسية آنذاك حيث يقومون بنشر الوعي السياسي سواء من خلال تنقلهم بين قرى ومداشر جبل أحمر خدو والزيبان أومن خلال نشر مقالاتهم. وبعد اندلاع الثورة التحريرية استمر هذا التنسيق بين المنطقتين في مختلف الجوانب الإدارية والسياسية وحتى العسكرية مثل عمليات التموين والتمويل والتدريب العسكري والمعارك. وقد اخترت التنسيق ليكون موضعا لبحثنا ودراستنا في هذا المقال وهذا يستدعي منا طرح الإشكالية الآتية:

كيف كان التنسيق السّياسيّ والإداريّ بين منطقة جبل أحمر خدو ومنطقة الزيبان خلال الثّورة التّحريرية؟

ولهذه الدّراسة عدّة أهداف منها المساهمة في كتابة تاريخ المنطقة خلال الثّورة التّحريريّة وكذلك إزالة الغموض على بعض الحقائق التّاريخيّة والمساهمة في جمع الشّهادات الحيّة حول الثّورة التحريريّة والكشف عن التنظيم المحكم لها وخاصّة في مجال التنسيق الذي يعتبر سّر نجاح الثورة التّحريريّة في تحقيق هدفها وهو الاستقلال الوطنيّ.

1- **منطقة الزيبان وجبل أحمر خدو في اهتمامات الحركة الوطنية**:

بدأ النّشاط السياسيّ في الجزائر مع دخول الاستعمار الفرنسيّ في جويلية 1830 وذلك بتأسيس لجنة المغاربة ، وكـان المنتمون لهذه الحركة حسب أبو القاسم سعد الله[1]: (من الأعيان والبرجوازيين الذين كانوا على وعي بدورهم السّياسـيّ الوطنيّ)[2]، بقيادة نخبة من مثقفي الجزائر آنذاك على رأسهم الكرغلي "حمدان خوجة"، ومع مطلع القرن العشرين ظهرت الحركة الوطنية واتجاهاتها، التي تباينت بين الاتجاه الاستقلالي والإصلاحيّ والعالميّ الشيوعيّ والليبرالي، وبدأت تنشر الحس الوطنيّ والوعي بين الجزائريين عبر مختلف أرجاء الوطن.

وفي هذا الوقت كانت منطقة الأوراس والزّاب الشرقيّ مازالت تعرف جملة من الاضطرابات والانتفاضات، مستغلة وضع فرنسا في الحرب العالمية الأولى وذلك باستمرار جماعة "بومصران" و "بن زلماط" في إثارة الرّعب بين صفوف الفرنسيين وأعوانهم إلى غاية 1921م[3]. في حين كان سكان الجزائر مشغولين بإصلاحات فبراير 1919 والتي تمنح بعض الحقوق الإداريّة والسياسيّة والعسكريّة للجزائريين[4].

ومع ظهور حركة الأمير خالد بنشاطه السّياسيّ كزعيم وطنيّ يدافع عن حقوق الجزائريين، بدأت تظهر حركة إصلاحية في مدينة بسكرة لا مثيل لها يصفها المؤرّخ "أبو القاسم سعد الله "بقوله: (حركة إصلاحية لا عهد للجزائر بها). كان صاحب هذه الحركة هو الشّيخ "الطيّب العقبي" الذي عاد من الحجاز سنة 1920 واستقرّ بمدينة بسكرة، وبدأ ينشر بين النّاس أفكاره عبر منابر المساجد ومجالس النّاس[5]. حيث

نشر في جريدته "صدى الصحراء" (فهبوا إلى العمل النّافع واعملوا الفكر في أقصر الطرقات... فما وجد عقلاء المفكرين وحكماء المرشدين مثل فرع باب الإصلاح والرجوع بالأمّة... إلى ما كان عليه سلفها...)[6].

وهكذا بدأ هذا الاتجاه الإصلاحي في الانتشار والاتساع في مناطق الزيبان والأوراس والتف حوله جماعة من أعيان المدينة وأدبائها[7]. وأصدر "الشّيخ العقبي" و"الشّيخ أحمد العابد" جريدة "صدى الصّحراء"، ثمّ صدرت جريدة "البرق" سنة 1937م، وأصدر العقبي أيضا جريدة "الحقّ" في بسكرة سنة 1936[8]. وبذلك أصبحت مدينة بسكرة مركز إشعاع علميّ، ولم تكن غائبة عن حركة الإصلاح السّياسيّة التي يقودها "الأمير خالد" حيث ذكر أنّه زارها في سنة 1922م[9].

وبتأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في 5 ماي 1931 برئاسة "عبد الحميد بن باديس"، بدأ الوعي السّياسي ينتشر بمنطقة بسكرة والأوراس والصحراء الشرقية، وتمكنت هذه المنطقة من إنشاء شعبة لها تابعة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين برئاسة "الأمين العمودي"[10]. وحاولت الجمعية توسيع نشاطها بمنطقة الزيبان والأوراس من خلال تأسيس المدارس، وإلقاء الخطب في النوادي الثقافية والمقاهي، وهذا ما يؤكّده المناضل "شباح المكي" الذي كان يملك مقهى حوله إلى نادي ثقافيّ، وقد ذكر في كتابه "مذكرات مناضل أوراسي" عن نشاط جمعية العلماء المسلمين في المنطقة حيث قال: (أتانا ذات يوم في 1936 الشّيخ عبد الحميد بن باديس صحبة وفد من جمعية العلماء لإلقاء درس في مسجد سيدي عقبة غير أن المدعو شيخ العرب بن قانه منعنا من إلقاء ذلك الدرس في المسجد المذكور فأعدّت له جمعيتنا مكانا أخر في بستان الشّيخ الطيّب العقبي حيث ألقى ذلك الدرس وعاد الوفد المرافق له مصحوبا بالسّلامة)[11].

وبذلك عرفت منطقة جبال أحمر خدو والزيبان النشاط السياسيّ بعد ظهور أحزاب الحركة الوطنية وتياراتها، حيث يرى "عباس كحول" أنّ بداية النضال السياسيّ بمنطقة الزيبان تعود إلى تأسيس أول خلية للحزب الشيوعيّ بالمنطقة سنة 1935م، حيث يقول: (بمجرد تأسيس الحزب الشيوعيّ الجزائريّ في 1935م، تأسّست أوّل خلية شيوعية في الزيبان عام 1936م...)[12].

وقد يكون هذا النضال السياسي ظهر فعلا بشكل رسميّ سنة 1945م، مع تأسيس فرع للحزب الشيوعي بمنطقة جبال أحمر خدو، وبالضبط في "دوار أكباش" و "تاجموت" حيث ذكر المناضل "شباح مكي" ذلك في مذكراته حيث قال: (ذهبت في البدء إلى بلدة سيدي عقبة وهناك أتتني جماعة من دوّار تاجموت، مشتة، أكباش وطلبوا مني الذهاب معهم وتنظيمهم في نقابات الفلاحين وفي الحزب الشيوعي للمقاومة لاسيما القائد العام... وذهبت معهم وهناك نظّموا اجتماعا عرضت فيه أمامهم القانون الأساسي وطلبت منهم إذا كانت لديهم القدرة على احتمال ما سيلاقونه من مختلف المشاق والسّجون...)[13].

وبقي المناضل مكي شباح ينتقل من دوّار إلى آخر بجبل أحمر خدو، منطلقا كالعادة من إحدى قرى الزيبان "سيدي عقبة"، وهذه المرّة توجّه إلى "دوّار أولاش" حيث نصب هناك فرعا للحزب الشيوعي الجزائري وتمّ إقامة روابط وثيقة بينهم وبين "دوّار تاجموت" ثم توجّه إلى "دوّار غسيرة وتم تنظيم فرع للحزب أيضا بها وخلية أخرى في "قرية تيفلفال"[14]. وبذلك وظّف المناضل "شباح المكي" جمعياته الثقافية والرياضية والنقابات العملية والفلاحية التي أسّسها، في نضاله السياسي لنشر الوعي ومهاجمة الاستعمار وللمطالبة بالعدالة الاجتماعية وعارض التجنيد الإجباري ولذلك صنف ضمن المعارضين للقانون[15].

ومن المفارقات الغريبة انتشار الفكر والنضال الشيوعي رغم أنّ المنطقة جبلية ريفية رعوية متديّنة وتنتشر بها الزوايا. ومن أبرز المناضلين في الحزب الشيوعي بالمنطقة بالإضافة إلى "مكي شباح" المجاهد

"الشّهيد قروف"... وبعضهم تحوّل إلى تيّار المصاليين، وترتبط المنطقة أيضا بظاهرة ما يعرف بلصوص الشّرف (الخارجون عن القانون الفرنسي بهدف تحقيق العدالة الاجتماعية ومساعدة الفقراء) [16].

في حين يرى الأستاذ "محمد الطّاهر عزوي" أنّ الحركة الوطنية قد دخلت إلى الأوراس ومن ثم الزيبان على يد السّيد "محي الدين بكوش" سنة 1944[17]، والذي اعتقل وسجن بسجن "تازولت" وبعد الإفراج عنه وضع بالإقامة الجبرية في أريس، وهناك كوّن الخلية الأولى للنضال السياسي بالمنطقة مع طائفة من المناضلين منهم "الحاج زراري سمايحي"... [18]، وتوسعت هذه الحركة حتى شملت دوّار تاجموت ودوّار ايشمول ومشونش وغسيرة وكيمل وغيرها[19]، وانضم "مصطفى بن بولعيد" لهذا التنظيم السياسي في ماي 1945م فكان عنصرا فعّالا في "حركة الانتصار للحريات الديمقرطية" و"المنظمة الخاصّة" فيما بعد[20].

كما ساهمت المدارس التي كانت تؤسّسها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالمنطقة في نشر الوعي وتبلور الفكر السياسي، مثل "مدرسة الهدى" بين الأوراس (جبل احمر خدو) والزيبان التي تأسّست سنة 1931م وكانت تابعة لمسجد المنطقة ثم تطوّرت لتصبح من المدارس التّابعة لجمعية العلماء المسلمين وتفتح بشكل رسمي سنة 1947م وبفضل هذه المدرسة نالت القنطرة لقب سيدة الصحراء في التعليم[21].

في حين تثبت الدراسات أنّ "حركة الانتصار للحريات الديمقراطية" نالت إقبالا كبيرا في وسط شبّان الأوراس فانظم إليها الكثير وتشبّعوا بفكرها و ايديولوجيتها فجعلت منهم مناضلين مخلصين للقضية الوطنية وسجّلوا ملاحما وبطولات على صفحات التاريخ و أبرزهم "رمضان حسوني" من "دوّار أولاش" و "حسين برحايل"[22] و "قرين بلقاسم" وغيرهم، والذين عرفوا فيما بعد باسم الخارجين عن القانون الفرنسي[23]. وقد استطاع "مصطفى بن بولعيد" أن يشكّل من هؤلاء الفارين من العدالة الفرنسية مناضلين مخلصين للقضية الوطنية[24].

وبذلك نستنتج أن منطقة الأوراس والزيبان قد شهدت نشاط لمختلف تيارات الحركة الوطنية، فحسب "المكي شباح" فإنّ نشاط الحركة الوطنية قبل تفجير الثورة، قد ارتكز على نشاط عدّة أحزاب، حيث قال: (كان - حزب حركة الانتصار للحريات الديمقراطية - أكبر حزب وطني قبل الثورة التحريرية في الجزائر ويليه - حزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري - وكان حزب البرجوازية الجزائرية الناشئة، وكانت له اتصالات وثيقة بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين الإصلاحية، ثمّ الحزب الشيوعي الجزائري، وكان يتولى قيادة الحركة النقابية، ونقابات عمال الزراعة، وجمعيات صغار الفلاحين والشبيبة الديمقراطية...)[25].

2- الإطار الجغرافي للمنطقة ودلالتها التاريخية بالنسبة لقادة الثورة:

ينتمي جبل أحمر خدو إلى الجزء الشرقي من سلسلة الأطلس الصحراوي[26] ويقع جنوب ولاية باتنة، وشمال ولاية بسكرة، وهو الحد الفاصل بين جبال الأوراس والصحراء الكبرى وبذلك تعتبر هذه الجبال حدا فاصلا بين منطقة الأوراس ومنطقة الزيبان[27].

أما منطقة الزيبان فهي تنتمي إلى ما يسمى بالصحراء الشرقية، ومصطلح الزيبان يطلق على حيز ضيق يقع بين سفوح جبال الأوراس وسهول الحضنة والصحراء[28]، وتمتد منطقة الزاب عبر شريط عرضه حوالي 100كلم من واحة القنطرة شمالا إلى واحة الشقة جنوبا وعبر شريط آخر بحوالي 200كلم من واحة سيدي ناجي في الشرق إلى واحة سيدي خالد في الغرب[29]، فيحد المنطقة شمالا جبال الأوراس وتنتهي حدودها جنوبا عند منخفض شط ملغيغ.

ويكتسي الإطار الجغرافي لمنطقة جبل أحمر خدو ومنطقة الزيبان أهمية استراتيجية لأنهما يتوسطان المنطقة الشمالية والجنوبية الشرقية[30]، وخاصة منطقة جبل أحمر خدو لها أهمية بالغة لتميزها بكتل جبلية متصلة وحصينة وبالتالي يسهل الدفاع عنها ويصعب التغلغل داخلها واختراقها من طرف العدو[31].

لقد أعطى الإطار الجغرافي لمنطقة جبل احمر خدو ومنطقة الزيبان أهمية كبرى لها وجعل قادة الثورة يولونها اهتمام بالغا لما توفره من مميزات تساعد على نجاح مختلف العمليات، ودليل ذلك الاجتماعات التنسيقية التي عرفتها المنطقة على ترابها قبل وبعد تفجير الثورة التحريرية، حيث عملت القيادة العامّة للثورة للمنطقة الأولى الأوراس عند تفجير الثورة التحريرية على التنسّيق بين مختلف النواحي التابعة لها، والتي تقع تحت مسؤوليتها ومنها منطقة جبل أحمر خدو والزيبان.

3- المكانة التاريخية لمنطقة جبل أحمر خدو خلال الثورة التحريرية:

تمّ إسناد المنطقة الأولى الأوراس إلى مصطفى بن بولعيد، وتكليفه بإنشاء المنطقة السادسة الصحراء، حسب رواية "عيسى كشيدة" و "محمد حربي" وهي المنطقة التي ستكون قاعدتها بسكرة. وبذلك أرسل مصطفى بن بولعيد إلى مدينة بسكرة "فوج مشونش" الذي يقوده "حسين برحايل" وللاتصال بالمناضل "الطيب خراز"، ليدلهم على المراكز المعنية للعمليات هناك، في الوقت الذي وصل فيه "محمد بوضياف"[32] إلى المدينة واتصل بالمناضل "محمد بلحاج" حسب رواية "عبد القادر العمودي" الذي كلّفه بتشكيل خلية في وادي سوف لتفجير الثورة هناك، كما اتصل بالمناضلين "شوشان" و "بشير ين موسى" اللذين أخبرهما بالاستعداد لاستقبال السلاح وتوجيهه عبر الشبكة التي تمّ تحضيرها[33].

كما تذكر الروايات أنّه اتصل بالمناضل "زيان عاشور"[34] من أولاد جلال في بسكرة واعلمه بقرار الثورة وأنه يعتمد عليه في الصحراء بالتعاون مع "مصطفى بن بولعيد"[35]، وحسب شهادة سي "مصطفى بوستة"[36] حول التحضيرات لتفجير الثورة في بسكرة وأحمر خدو فإنه تمّ نقل السلاح المخزّن قبل سنوات في بيته إلى "بانيان" لتوزيعه على الأفواج التي ستضرب ليلة أول نوفمبر بمدينة بسكرة غرب أحمر خدو، وهذه التحضيرات كانت تتم ببيت القائد سي "الحسين بن عبد الباقي عبد السّلام" في بانيان، كما ذكر المجاهد "مصطفي بوستة" أنّه ارسل أربع بغال محمّلة بالسلاح إلى "بانيان" (بلدية مشونش)، عند سي "الحسين عبد السّلام" كي يتولى توزيعها على مجاهدي المنطقة (أعضاء خلية غسيرة، خلية بانيان، خلية مشونش)[37].

وكما عقد مسؤول المنطقة الأولى "مصطفى بن بولعيد" مجموعة من الاجتماعات التنسيقية على مستوى المنطقة والمناضلين المحليين، وكان الهدف منها وضع اللمسات الأخيرة قبيل تفجير الثورة التحريرية وتمّ فيها تقسيم الافواج وتحديد مراكز الهجومات ليلة أوّل نوفمبر 1954 م[38]، واطلاعهم على بيان أوّل نوفمبر وسحب نسخ منه وتحديد كلمة السر وهي "خالد" و "عقبة"، وبعد آخر اجتماع قام "مصطفى بن بولعيد" بنقل الأسلحة بسيارته الخاصّة وسيارة "فرحات بن شايبة" صحبة "بشير شيحاني" إلى المجموعات البعيدة مثل "مشونش" التي كان مسؤولا عليها "حسين برحايل" وغيرها. [39]

4- التنسيق السياسي والإداري بين منطقة جبل أحمر خدو والزيبان خلال الثورة التحريرية:

حاولت القيادة العامّة للمنطقة الأولى الأوراس عند تفجير الثورة التحريرية أن تنسّق بين مختلف النواحي التابعة لها، والتي تقع تحت مسؤوليتها ومنها منطقة جبل أحمر خدو والزيبان واللتان كانتا على ارتباط تاريخي وثيق من حيث النشاط السياسي والعسكري. ونفس الأمر الذي حرصت عليه قيادة الولاية السّادسة التاريخية فيما بعد. فقد كانت مختلف المكاتب والتنظيمات بمركز الولاية لها فروع بمختلف المناطق

والنواحي، فالتنظيم كان عنقوديا وبشكل محكم فكل أصغر وحدة بالولاية السادسة لها نفس التنظيم لأعلى وحدة بالولاية. وهذا ما ساهم كثيرا في وجود تنسيق بين مختلف هياكل الثورة بالمنطقة، والتي كان لها دورا أساسيّا وهام في تنظيم القاعدة الشّعبية بالمنطقة وفي جميع النواحي[40].

كما تجلّى النشاط السياسيّ للولاية السادسة من خلال المنشورات والصحف التي كانت تصدر باسم الولاية، خاصّة بعد عرض "ديغول"[41] وسياسته الرّامية إلى فصل الصحراء فنجد من أجمل المقالات ما كتبه قائد الولاية العقيد محمد شعباني في مقاله المشهور مهزلة المهازل (إنّ محاولاتكم الأخيرة السّافرة، الفاشلة المخزية، والمحكوم عليها في مهدها، والرّامية يا حكام باريس إلى فصل الصّحراء، عن بقية التراب الجزائريّ، هذه مهزلة، أحقر من خرافة "ربع السّاعة الأخير"، ...)[42].

5- الاجتماعات التنسيقية بين منطقة جبل أحمر خدو ومنطقة الزيبان:

كانت عملية التنسيق بين مفجريّ الثورة أولوية الأولويات، وما الاجتماعات التي سبقت تفجير الثورة إلا دليل على ذلك، وهذا ما كان يدركه قائد المنطقة الأولى الأوراس "مصطفى بن بولعيد" الذي عقد عدّة اجتماعات بمنطقته قبيل تفجير الثورة التحريرية، والتي تنم على عبقرية هذا القائد، وذلك من أجل التنسيق بين النواحي التي تحت قيادته، فكان آخر اجتماع في أكتوبر 1954 بقرية "لقرين" قرب دوفانه (باتنة) في دار "عبد الله بن مسعود" (مزيطي)، حضره كل من "شيحاني بشير" و "عاجل عجول" و "عباس لغرور" و "موسى حاجى" و "محمد خنتر" وفيه أخبرهم "مصطفى بن بولعيد" بالقانون الأساسيّ لجيش التّحرير، وبعد نهاية اللقاء نقل كمية من السلاح المخزون في قرية "الحجاج" إلى الأفواج البعيدة مثل "فوج مشونش"[43].

وفي شهر ماي 1955 دعا قائد المنطقة الأولى "أوراس النمامشة" إلى اجتماع في "مركز برقوق" بجبل أحمر خدو، والذي حضرته أفواج الناحية، والتي كان قائدها "حسين برحايل " وفيه تمّ تعين " بلقاسمي محمد بن مسعود" قائدا لناحية مشونش خلفا لحسين برحايل الذي تمّ تعينه بإحدى مناطق خنشلة. وبذلك أصبحت ناحيته تضمّ لولاش، سيدي المصمودي، كباش، سيدي عقبة، السّعدة، فلياش، بسكرة، العالية الشّمالية، شتمة، الدروع، لحبال، امشونش، ورقة، قرى جبل قديلة، بني فرح، برج عزوز، والقنطرة، كما يشرف على فرع الصحراء لمغير، أولاد جلال، الزاب الغربي، طولقة، وحتى غرب بوسعادة، واستطاع ان ينظّم ناحيته تنظيما دقيقا عسكريّا وسياسيّا[44].

وفي شهر جوان 1955م عقد اجتماع في المكان المسمى "فم تغورفت" بالجبل الأزرق تحت قيادة "عمر بن بولعيد"، وحضره كل من "أحمد نواورة" و "عباس لغرور" و "مسعود بلعقون" و"الحسين بن عبد الباقي"، "محمد بن مسعود بلقاسمي"، وذلك لتقييم مسار الثورة في ظل غياب "مصطفى بن بولعيد " كما شارك في الاجتماع "أحمد بن عبد الرزاق" (سي الحواس)[45].

وفي شهر أوت 1955م عقد "الحسين بن عبد الباقي" لقاء مع مجموعة من المجاهدين "بالمولية" شمال "القنطرة" وفيه تمّ الاتفاق على إرسال "أحمد بن عبد الرزاق" إلى الزّاب الغربي، بعدما أمدّه برسالة للاتصال والتنسيق مع "الشيخ زيان عاشور" في ناحية "أولاد جلال" وفعلا تمّ التنسيق بينهما.

وفي شهر سبتمبر 1955م عقد اجتماع ثاني تحت نفس القيادة الأولى وفي نفس المكان وانتهى بإرسال "الحسين بن عبد الباقي عبد السلام" المدعو بولحية رفقة "الصّادق جغروري" إلى ناحية "الزيبان" لينظّم الثورة بين السّكان وأعراش تلك الجهة[46]. وحسب المجاهد "الطيب فرحات حميدة" فإنّ منطقة الزيبان ابتدأ

من شهر نوفمبر 1955 كان بها مجموعة من المجاهدين ينشطون تحت قيادة "احمد بن عبد الرزاق حمودة" (سي الحواس)، والذي كان نائبا للقائد "حسين بن عبد الباقي" (بولحية)[47].

وفي شهر مارس 1956م دعا "مصطفى بن بولعيد" المجاهدين الأربعة المتواجدين بمنطقة بسكرة والزيبان، وهم "الحسين بن عبد الباقي"[48] و "زيان عاشور" و "الصّادق حغروري" و"أحمد بن عبد الرزاق حمودة" إلى حضور الاجتماع بالأوراس بالجبل الأزرق، حيث قدّموا له تقاريرهم الكتابية والشفوية عن وضعية الثورة في منطقة الزيبان والصّحراء، وقد استقبلهم بحفاوة وفي اليوم الموالي 26مارس 1956 حضروا حادثة استشهاد القائد "مصطفى بن بولعيد".

وفي شهر جوان 1956م عقد اجتماع في النسينيسة" بأولاد رابح في "بوسعادة" حضره كل من "سي الحواس" و "زيان عاشور" و"الحسين بن عبد الباقي" و"الصادق جغروري" وخلاله تمّت عملية التوزيع الجغرافي كما يلي: يخلف "سي الحواس" قائده "الحسين بن عبد الباقي" على الزيبان والصحراء، أمّا "زيان عاشور" يمتد إقليمه من أولاد جلال إلى غاية جبل "مناعة قعيقع" بالجلفة. أمّا فيما يخص الجانب المالي فقد تمّ توحيد المالية التي شكلت لها لجنة مشتركة، وحاول كلا منهما توسيع رقعة الكفاح بإرسال أفواج لنشر الثورة بالمناطق الصحراوية التابعة لهم[49].

وبعد أن تمّت إعادة هيكلة الولاية الأولى الأوراس بعد مؤتمر الصومام عيّن "سي الحواس" ضابط ثاني على المنطقة الثالثة في أوائل جانفي 1957م، على أثر اللقاءات التي حدثت بين ممثلي الأوراس والقبائل[50]، واختار "سي الحواس" لمكتبه ثلّة من المناضلين المثقفين ومنهم "محمد شعباني" و "بشير زريق" و"محمد العربي بعرير" و"عبد الرحمان عبد اللاوي" و "رشيد الصّايم" و"الطيب فرحات"، هذا الأخير الذي يذكر أنّهم استطاعوا أن يقوموا بإرساء قواعد متينة للعمل وبعث أنظمة إدارية دقيقة تكفل نجاعة العمل الثوري على مستوى جبل لعروسين بالزّاب[51].

اجتماع فيفري 1957 في جبل "مساعد" قرب الهامل جنوب "بوسعادة" والذي ترأسه العقيد "سي الحواس" في إطار اجتماعاته الدورية التنسيقية بحضور قادة المناطق والنواحي، كما يؤكّد المجاهد "السّعيد جعلال"[52] أن "سي الحواس" كان يعقد الاجتماعات شهريا مع قادة القسمات بحضور "حيحي المكي" مسئول المنطقة الأولى (باتنة) لتفقد أحوال الجيش، دراسة التقارير و توزيع المهام مع تقليد الرتب...[53].

اجتماع "الزرقة" بجبل امساعد قرب الهامل جنوب بوسعادة 5 فيفري 1957م بعد عودة "سي الحواس أحمد بن عبد الرزاق" نقيب المنطقة الثالثة التابعة للأوراس دعا إلى عقد اجتماع كبير للجيش ومناضلي المنطقة، وضّح فيه القائد العام قرارات مؤتمر الصومام ودعا على تطبيقها والعمل بها.

اجتماع النسافة بوديرين بأولاد سليمان شرق بوسعادة ديسمبر 1959 حيث اجتمعت وحدات جيش التحرير بقيادة مسؤول المنطقة محمد بن بولعيد، عمر صخري، زلوف عمر، محمد شنوفي، الهاشمي جديدي، زيرق لخذاري، حشاني الشيخ، طيباوي علي، مهيري عمر، تركي خضراوي، رفيق شريف، المبروك أحمد، بن إبراهيم، كانوا في اجتماع نظامي.

اجتماع الكرمة 17 سبتمبر 1961 بجبل بوكيحل حضرته إطارات جيش التحرير بالولاية السّادسة وقيادتها وتحت رئاسة الصاغ الثاني قائد الولاية "محمد شعباني" وحضور كل من:

- عمر صخري مسؤول المنطقة الرابعة.
- سليمان سليماني لكحل مسؤول المنطقة الثالثة.
- مخلوف بن قسيم مسؤول المنطقة الثانية.

- صادق شبشوب ملحق بقيادة الولاية.

وعدد كبير من إطارات ومجاهدي الولاية حوالي 400 مجاهدا أسفرت عن هذا الاجتماع نتائج باهرة في المجالات العسكرية والسياسية والإعلامية منها:

- تدعيم الكفاح في المناطق الصّحراوية بالأسلوب الذي يناسب طبيعة الأرض ومعطيات الجهة
- شن هجومات واسعة النطاق ومكثّفة
- تكييف حركات جيش التحرير بما يتلاءم وقواعد حرب العصابات، والإكثار من الهجومات الفردية والاشتباكات الخاطفة والكمائن والأعمال الفدائية والتخريب....[54].

كما تمّ عقد العديد من اجتماعات أخرى منها: اجتماع الحراية قرب سيدي عقبة ماي 1960 بين الولاية الأولى والولاية السادسة وهو اجتماع تنسيقي بين الولايتين، و كذلك اجتماع غار علي اوعيسى بجبل أحمر خدو 16 مارس 1961 اجتماع للناحية 1 المنطقة 4 من الولاية السادسة[55].

ومن الناحية السياسية فقد تمّ التنبيه لمخاطر تواجد حركة "بلونيس" داخل تراب الولاية والتنسيق والتّعاون من أجل القضاء عليها. ويظهر ذلك من خلال الرّسالة التي أرسلها العقيدان "علي كافي"[56] و"عميروش" إلى كلّ من نائب رئيس مجلس الوزراء ووزير القوّات المسلّحة ووزير الداخلية بالحكومة الجزائرية المؤقتة، إذ جاء فيها: (تشير معلومات بلغت الصاغ ثاني عميروش من طرف كل من سي" محمد بن عبد الرزاق" قائد الولاية السادسة والصاغ أول "سي عمار" المسؤول العسكري في نفس الولاية... أثناء وجود ما يسمى بالوحدات المصالية التي تقدّر بحوالي ثلاث عشرة (13) كتيبة في "أولاد جلال" و"أولاد نايل"...)[57]. وقد كلّفت عملية القضاء النهائي على بقايا تلك الحركة الخيانية الكثير من الطاقات والكثير من الشهداء ولكن التضييق عليها استمر إلى أن تمّ القضاء عليها نهائيا[58].

6- التنسيق الإداري بين جبل أحمر خدو ومنطقة الزيبان من خلال الوثائق والشّهادات الحية:

سعى قادة هذه المنطقة خاصّة العقيد "سي الحواس" والعقيد "محمد شعباني" إلى التنسيق بين مختلف مناطق ونواحي الولاية السّادسة بمختلف الوسائل. ولذلك تم تفعيل كتابة الوثائق الإدارية وضبطها لتكون موحّدة بين مختلف المناطق والنواحي، كما كان مكتب الولاية السادسة التاريخية يقوم بدور تكوين مختلف إطارات جيش التحرير الوطني ومن ثمّ إرسالهم لمختلف مناطق ونواحي الولاية.

وهذا ما يؤكده تقرير الملتقى الجهويّ الثاني لكتابة تاريخ الولاية السّادسة التاريخية حيث ذكر: (مكتب الولاية السادسة هو قمّة إدارة جبهة وجيش التحرير بالولاية السادسة وعبارة عن هيئة للدراسات والتنظيم والتصوّر، ويقوم بعملية التّعليم والتكوين، واستغلال كل المعلومات والتقارير ويحرر خلاصة عنها ويرسلها إلى القيادة العليا للثورة. ويعتبر مدرسة للتكوين العسكريّ والسياسي والإيديولوجي، وكان "سي الحواس" يحرس على تلقين هذا التكوين للشّبان الذين يتداولون على هذا المكتب، ثم يوزّعون على المناطق والنواحي والقسمات كإطارات مؤهّلة)[59]. ومن خلال ما ذكرناه يمكن أن نقسم جوانب التنسيق بين منطقة جبل احمر خدو ومنطقة الزيبان إلى عدة جوانب وهي كالآتي:

أ- في جانب التمويل والتموين: يظهر التنسيق في هذا الجانب من خلال وثائق التموين حيث كانت جميع المبالغ التي تجمع بواسطة الاشتراكات أو يتحصّل عليها عن طريق الزّكاة أو الغرامات أو الضرائب أو التبرّعات والهبات من طرف التجار والحرفيين وميسوري الحال خاصّة في المدن، يدفعها رؤساء اللجان مع تقاريرهم الشّهرية إلى الرقيب الأوّل السّياسيّ للقسمة وهذا يدفعها بدوره مع تقاريره الشّهرية إلى مسؤول

القسمة، ثم إلى مسؤول الناحية الذي يدفعها بدوره رفقة تقاريره الشّهرية إلى مسؤول المنطقة ومن ثمة إلى مسؤول الولاية.

وكانت القسمات خلال الاجتماعات الشّهرية تحدّد احتياجاتها المالية وترفع طلبها إلى الناحية مع تقريرها الشّهريّ، ومجلس الناحية يحدّد في محضر جلسته الشّهرية تلك الاحتياجات حسب الأولويات ويرفعه مع تقاريره الشّهرية إلى المنطقة، ثمّ يدرس هذه الاحتياجات في الاجتماع الذي يضمّ مجلس المنطقة ومسؤولي النواحي، وترفعها المنطقة مع تقاريرها كل شهرين إلى مجلس الولاية، وفي اجتماع مجلس الولاية الذي يحضره مسؤولي المناطق يدفع مسؤول الولاية المبلغ المالي المخصّص لكلّ منطقة إلى مسؤول الأخبار والاتصال، ثمّ إلى مسؤولي المناطق، ثمّ إلى الملازم الأوّل الإخباري الذي يدفعها إلى المرشح الإخباري الذي يسلّمها إلى مسؤول القسمة وهذا الأخير يسلّمها إلى الرقيب الأوّل الإخباري الذي يدفعها إلى رئيس اللجنة ومنه إلى المكتب التجاري.

وهذه الطريقة القانونية في تسليم الأموال. وقد يحدث أحيانا أن تسلم الأموال مباشرة من مسؤول المنطقة إلى مسؤول الناحية، ومنه إلى مسؤول القسمة وهذا حسب الظروف التي تمرّ بها الثّورة، وقد تميّزت وثائق الولاية السّادسة باستعمال اللّغة العربية.

إنّ تفحّصنا لبعض وثائق الولاية السّادسة وخاصّة المنطقة الرّابعة لاحظنا أنّ هذه الوثائق متشابهة خاصّة من حيث الشّكل والمضمون مع وجود اختلافات لابدّ منها بتغير المعطيات. ومثال ذلك وثائق التموين والتقارير الشّهرية والدورية والتي كانت غالبا تحتوي على جداول وبها كافة التفاصيل الخاصّة بتلك العمليات وهذا دليل واضح على أنّ مختلف الكتّاب الذين كانوا يتولون عملية التسجيل كان لهم نفس التّكوين.

ويظهر التنسيق جليا بين المنطقتين من خلال جمع المؤونة وتخزينها حيث يذكر المجاهد "حشاني عربة"[60] أنّه كان يجمع المؤونة أواخر 1957م بسيدي عقبة رفقة "رحمون شريف" و "نذير شريف" و"عيسى سليماني"، تحت إشراف مسؤول اللجنة "سي رابح"، ينقلون المؤونة التي يجمعونها من قرى قرطة أو سريانة إلى حدود جبل أحمر خدو[61]. كما يؤكّد المسبّل "محمد تبينة" أنّه اتّصل به المسؤول السياسي من الناحية الأولى للمنطقة الرّابعة جبل أحمر خدو حمد زهدين عميري السعيد جعلال سنة 1960 لتولى مهمة التموين بمنطقة سيدي عقبة خلفا لوالده الذي استشهد، فأصبح جنان صالح مقانة مركز لجيش التحرير ثم نقل إلى غابة محمد تبينة بالكازما التي قام بحفرها مع عمّه مجيد وهناك كان يقوم بتوفير الخدمات للمجاهدين[62].

لقد أظهر كل من العقيد "سي الحواس" والعقيد "محمد شعباني" قدراتهم التنظيمية خاصّة في الإدارة والتموين، وهذا ما توضّحه الوثائق الخاصّة بالمنطقة التي كانت تحت قيادتهما ومنها السّجلات المختلفة الخاصّة بالمجاهدين والتموين والأسلحة...[63]، وتم توحيد المعلومات بين مختلف الهياكل الأفقية والعمودية بإصدارها نماذج موحّدة للوثائق التي يتعامل بها الجميع، مثل التقارير الشّهرية والسّجلات المختلفة التي تحتوي على البيانات الخاصّة لكل نشاط يتم على مستوى الجهة...[64].

ب- في الجانب الصحي: عملت قيادة الولاية على تكوين المجاهدين في مختلف التخصّصات ثمّ إرسالهم لمختلف النواحي والمناطق ومختلف مراكز الولاية، وعلى سبيل المثال التكوين الطبيّ حيث كان هناك تنسيق بين المراكز الصّحية وتعاون بين نواحي المنطقة الرّابعة والمناطق الأخرى للولاية. وهذا بفضل جهود المجاهد "محمد الشريف خير الدين" الذي كان مسؤول عن القطاع الصحيّ في جهة الغرب جبل

مساعد والمنطقة الثانية للولاية السّادسة، والمجاهد "الطيب الملكمي"[65] الذي كان مسؤول عن الصحة في مركز جبل أحمر خدو في جهة الشرق حيث تؤكّد التقارير عن تبادل للأدوية في العديد من المرّات.

لقد كان من الصّعب إنشاء مرفق صحي في ظل انعدام الشروط الموضوعية لتكوينه "التأطير، الأدوية، تحديد المكان" أمام عدو شرس ومتربّص يراقب كل صغيرة وكبيرة على السّاحة، وصحراء شاسعة ينعدم فيها الغطاء النباتي وقلة الجبال والمرتفعات، ومع ذلك قد يكون من حسن حظ الناحية الصحراوية وجود المجاهد "الطيب ملكمي" الذي كانت له معرفة بالطب التقليدي، ولتحسين كفاءته في التمريض أوفده المجاهد "بلقاسمي محمد بن المسعود" مسؤول فرع الصحراء إلى مركز القيادة بغابة "سيد علي" بالأوراس، ليتلقى تكوينا صحيا على يد الممرض "أبوبكر سالم" عاد على إثرها إلى جبل "أحمر خدو" لتلتحق به كوكبة من الممرضين أمثال "رزيق البشير"، "أحمد قبايلي"، "معمر خرواني" وليكتمل العقد بوجود "محمد الشريف خير الدين" الذي كان لالتحاقه بصفوف المجاهدين الأثر الكبير في تأسيس وتطوير قطاع الصّحة، أين تمّ تشكيل النواة الأولى للمرفق الصّحيّ حيث وزّعوا على مراكز العلاج التي غطّت تقريبا الجهات الأربع للناحية الصحراوية وهي:

جهة الشرق (أحمر خدو): الطيب ملكمي.

جهة الجنوب والوسط (مقران، وادي الجدي): رزيق البشير.

جهة الشمال (القرية السلقة جبال الزّاب): أحمد قبايلي، اعمر خرواني.

جهة الغرب (ادقيفة، جبل امساعد والمنطقة الثانية): محمد الشريف خير الدين[66].

ج- في جانب التدريب والعمليات العسكرية: ويظهر كذلك التنسيق بين منطقة جبل أحمر خدو والزيبان في عمليات تكليف المجاهدين وتحويلهم من منطقة لأخرى في إطار التدريب و تبادل الخبرات أو في إطار الترقية والتعاون وهذا ما يؤكّده المجاهد للمجاهد "محمد هنداوي"[67] الذي بدأ جهاده كمسبل في "غسيرة" بجبل احمر خدو ثم كلفه سي الحواس بناحية في الزيبان حيث يقول: (بدأت النضال كمسبل منذ ماي 1955 بالولاية الأولى التاريخية على يد مسؤول اللجنة "محمد عمّاري"، كلفت بإيصال المؤونة والرسائل والمعلومات للمجاهدين... ألقي علي القبض أواخر السّنة... تمكّنت من الفرار و الالتحاق بصفوف المجاهدين في جبل أحمر خدو مطلع سنة 1956... ثم توجّهت رفقة حسين بن عبد السلام المدعو "بولحية" ثمّ إلى جيش "سي الحواس" في الجبل الأزرق، هذا الأخير رقّاه إلى رتبة عريف أول إخباري بداية 1958 وعيّنه مسؤولا على نواحي "بسكرة وجمورة" (الزيبان) - كما وجّه 150 مجاهد إلى مناطق أخرى من الصّحراء- ... ثمّ توجّه إلى نواحي أولاد جلال وسيدي خالد، بداية 1961 عيّن كملازم سياسي بالناحية الثانية (نواحي الزيبان وامدوكال) لتجنيد الشّباب ودعم الثورة ثمّ أواخر السنة مسؤولا لناحية غرداية إلى غاية الاستقلال)[68].

كما يذكر المجاهد "السعيد جعلالي" أنّه في جوان 1957م عيّن كاتبا لقسمة القنطرة لدى المسؤول زيدان نويصر ثم عيّنه سي الحواس كاتبا لدى المجاهد أحمد بن إبراهيم بالجبل الأزرق في حين أنّ المجاهد زيدان نويصر رقي إلى عريف أوّل من طرف سي الحواس وأرسله بجيش إلى الصحراء بمعينه سي الحواس كاتبا لدى مسعود بن خليف وذهب معه إلى جبل أحمر خدو [69].

وكذلك حدث مع المجاهد "محمد منصوري"[70] الذي طاف وجال من جبل أحمر خدو إلى الزيبان إلى وادي ريغ والصحراء في اطار توسيع رقعة الثورة وهذا ما توضّحه مسيرته النضالية من خلال الشّهادة التي أدلى بها حيث بدأ نضاله بالولاية الأولى ثمّ السادسة كمسبّل مكلّف بجمع المؤونة بجبال حجرة الدهان

نواحي "مشونش" رفقة كل من "لخضر منصوري" و "بشير بوغفيري" و "عبد الحفيظ شاطري" منذ سنة 1955 إلى غاية تجنيده مطلع سنة 1957، عيّن كاتبا لدى "محمّد الشريف عبد السلام" حوالي أربعة أشهر ثم كاتبا لدى مسؤول التموين "محمد لخضر عبدلي".... ثمّ توجّه رفقة "بشير بوغفيري" إلى "حمام زرارة" للالتحاق بجيش سي الحواس في جبل برقوق ليعقد اجتماعا مع الحواس، أرسله هذا الاخير مع مجموعة من المجاهدين إلى الصحراء بعد تعيينه عريفا سياسيّا حيث كلّفه بتجنيد المناضلين في الثّورة.

ثم عين كاتبا لدى "زيان" بمركز " الضاية" ثم كاتبا لدى محمد السبع ثم لدى "علي بن المسعود بجبل قسوم" ثم رافقه كل من "عمار كريد"، "عمار حشية"، "محمد برسولي" إلى "الصحيرة" نواحي "ليوة" ليبيتوا عند المسبّل العمري بن خريبش، عندها سمعوا باستشهاد العقيدين في جبل ثامر، إتّجه بعدها إلى "أم الطيور" ليلتقي بجيش "رمضان السبع" ثم إلى" المغير" في 18 ماي 1958 ثمّ إلى "تندلة" ثم "سيدي خليل" ليقوم بتجنيد الشّباب في صفوف جيش التحرير و تنظيم عمل اللجان الشّعبية بالقرى و المداشر الصّحراوية... ثم إلى بوشقرون ليلتقي "بجلول زاغز" و "عبد الحميد خباش"، أرسلوه إلى "قدور لبصير" "بالحاجب ثم توجّه المجاهد إلى لوطاية ثم إلى واد حوشني، أين صدرت الأوامر من طرف مسؤولي الجيش بعودته للنضال في الصحراء فما كان على المجاهد إلا العودة رفقة "حشاني نصرات" إلى "المغير" ونواحيها لمواصلة التعبئة والنصرة للثورة إلى غاية تحقيق الحرية المنشودة[71].

الخاتمة:

لقد اتخذت عملية التنسيق الإداري والسياسي بين منطقة جبل أحمر خدو ومنطقة الزيبان خلال الثورة التحريرية عدة أشكال وامتدت لجميع المجالات وأظهرت لنا جليا قوة الترابط التاريخي والطبيعي وحتى البشري بينهما وساهمت في نجاح النضال السياسي وحتى العسكري واستمراره. حيث إنّ العلاقة بين منطقة جبل أحمر خدو ومنطقة الزيبان تميزت بترابط كبير وذلك باعتبار أنّ منطقة الزيبان امتداد طبيعي لمنطقة الأوراس وخاصّة لجبل أحمر خدو. ومما زاد هذا الارتباط قوّة هو العلاقات التاريخية والسياسية التي ميّزت المنطقتين خاصّة خلال فترة الاستعمار الفرنسي، ولذلك يمكن الخروج بجملة من النتائج بعد هذه الدراسة ومنها:

- ظهر التنسيق السياسي والإداري بين منطقة جبل أحمر خدو ومنطقة الزيبان قبل تفجير الثورة التحريرية، منذ أن بدأ الوعي السياسي ينتشر بفضل نشاط المفكرين والمثقفين الذين تلقوا علومهم في الخارج أمثال عبد الحميد بن باديس والطيب العقبي والعربي التبسي وغيرهم، حيث كان النضال السياسي يمتد بين المنطقتين من خلال النشاط الذي يقوم به رواد الحركة الوطنية على مستوى القرى والمداشر.
- ساهم الإطار الجغرافي للمنطقة في إنجاح عملية التنسيق السياسي والإداري بين المنطقتين وهذا ما جعل قادة الثورة يعطونها أولوية الأولويات من خلال تكثيف العمليات المختلفة على مستوى تراب المنطقة وخاصة عمليات التموين والتمويل.
- تعتبر منطقة جبل أحمر خدو مركز تدريب لمختلف إطارات الثورة التحريرية وهذا ما أكدته مختلف الشهادات الحية للمجاهدين حيث كانت منطلق أغلب بداياتهم في الجهاد. كما تعتبر منطقة الزيبان خزان للثورة ساهم في تموينها وتمويلها وهذا بالتنسيق بين مختلف النواحي التابعة للمنطقة.
- كما اتضح التنسيق السياسي والإداري بين منطقة جبل أحمر خدو والزيبان خلال الثورة التحريرية وقبيل تفجيرها، وهذا بدليل الاجتماعات التنسيقية التي عقدها قادة المنطقة منذ عهد المنظمة الخاصّة وحتى بعد تفجير الثورة وكذلك بدليل الشّهادات الحيّة للمجاهدين، من خلال عمليات التمويل والتموين والتدريب

الصحي والعسكري والسياسي التي أبرزت مدى التنظيم المحكم للثورة من خلال الوثائق التي كان قادة الثورة يتداولونها فيما بينهم.

- إنّ الارتباط الوثيق الذي كان بين منطقة جبل أحمر خدو والزيبان هو ما جعل العلاقات السياسية تنجح وتستمر وتحقق النتائج المرجوّة منها، فقد ساهمت هذه العلاقات في إعطاء روح متجدّدة للثورة التحريرية و التعجيل في انتشارها في بقية المناطق الصّحراوية و في تحقيق انتصارات متتالية على العدو الفرنسي.

قائمة المصادر والمراجع:

1- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، 1900-1930، ط 1، دار البعث، قسنطينة، 1981 م.

2- أبو القاسم سعد الله، أفكار جامحة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988م.

3- شارل روبير أجرون، الجزائريون المسلمون وفرنسا 1871-1919، تر" م .حاج مسعود "و"ع .بلعربيي"، ج2، دار الرائد للكتاب، الجزائر، 2007م.

4- محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة، ج2، المطبعة العربية، الجزائر، 1971 م.

5- عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره، ج 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1983 م.

6- المكي شباح، مذكرات مناضل أوراسي، مطبعة الكاتب، الجزائر، 1986 م.

7- محمد العيد مطمر، ثورة نوفمبر في الجزائر (1954-1962) أوراس النمامشة، دار الهدى، الجزائر، د س.

8- محمد العيد مطمر، فاتحة النار العقيد مصطفى بن بولعيد سلسلة رجال صدقوا، دار الهدى، الجزائر، 1989 م.

9- محمد الشريف عبد السلام، قبسات من الثورة التحريرية بالأوارس ناحية جبل أحمر خدو، ط1، دار الأورارسية، الجزائر، 2015 م.

10- إنتاج جمعية رواد مسيرة الثورة التحريرية في منطقة الأوراس، شهداء منطقة الأوراس، باتنة الجزائر، 2008 م.

11- علي كافي، مذكرات الرئيس، من المناضل السياسي إلى القائد العسكري، دار القصبة للنشر، الجزائر، 1999 م.

12- عيسى كشيدة، مهندسو الثورة، ترجمة" موسى أشرشور"، منشورات الشهاب، الجزائر، 2003 م.

13- الطيب حميدة فرحات المدعو "زكريا"، مذكرات، قصة الثورة في الصحراء مكائد الاستعمار ومشاكل الثوار كما عاشها الرائد زكريا،(مخطوط).

14- محمد زروال، إشكالية القيادة في الثورة الجزائرية -الولاية الأولى نموذجا، طبعة خاصة وزارة المجاهدين، الجزائر، 2007 م.

15- الهادي احمد درواز، الولاية السادسة التاريخية تنظيم ووقائع 1954-1962، دار هومة، الجزائر.

16- محمد الشريف ولد لحسن، من المقاومة إلى الاستقلال 1830-1962، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2010 م.

17- المنظمة الوطنية للمجاهدين، تقرير الملتقى الجهوي الثاني لكتابة تاريخ الثورة نوفمبر 1954 للولاية السادسة، المنعقد بمدينة بسكرة يومي 5-6 فيفري 1985 م.

18- المنظمة الوطنية للمجاهدين، الملتقى الجهوي الثاني لكتابة تاريخ الثورة للولاية السادسة المخصص لفترة ما بين 20 أوت 1956 إلى نهاية 1958م، المحور الثاني التنظيم الاجتماعي، بسكرة، بدون سنة.

19- المنظمة الوطنية للمجاهدين، تقرير الندوة الولائية لكتابة تاريخ الثورة، محافظة بسكرة، سبتمبر، 1986 م.

20- Sylvie Thenault : Histoire de la guerre d'indépendance Algérienne, Édition El-Maarifa, Algérie, 2010.

الشهادات الحية:

1- شهادة المجاهد مصطفى بوسته مسجلة بتاريخ : 1989/09/07على شريط فيديو ومنشورة بالإنترنت على الرابط : https://fb.watch/erVq7jzys

2- "شهادة المجاهد السعيد جعلال" في إطار تسجيل الشهادات الحية، قام بها المتحف الجهوي للمجاهد – العقيد محمد شعباني – والمنظمة الوطنية للمجاهدين، بسكرة يوم 21 نوفمبر 2019.

3- شهادة حية للمجاهد "محمد هنداوي" تم تسجيلها بمركز الراحة بسكرة يوم 10ديسمبر 2018، وتم نشرها على صفحة المتحف الجهوي للولاية السادسة العقيد شعباني.

4- "شهادة المجاهد السّعيد جعلال" في إطار تسجيل الشّهادات الحية، قام المتحف الجهوي للمجاهد – العقيد محمد شعباني – والمنظمة الوطنية للمجاهدين، بسكرة يوم 21 نوفمبر 2019.
5- "شهادة المجاهد محمد منصوري" في اطار تسجيل الشهادات الحية، قام المتحف الجهوي للمجاهد – العقيد محمد شعباني – والمنظمة الوطنية للمجاهدين، بسكرة ،يوم 31 ديسمبر 2019.
6- شهادة حية للمجاهد "حشاني عربة" تم تسجيلها بمتحف الجهوي للمجاهد – العقيد محمد شعباني – بالتنسيق مع المتحف الوطني للمجاهد و مركز الراحة للمجاهدين – بسكرة ،تسجيل شهادة حية لنضال المجاهد يوم 14 جانفي 2020. وتم نشرها على صفحة المتحف الجهوي للولاية السادسة العقيد شعباني، تاريخ الدخول 2 فيفري 2023.
7- شهادة حيّة للمجاهد "محمد تبينة" التموين خلال الثورة التحريرية بسيدي عقبة ، شهادة حية لنضال المجاهد وتمّ نشرها على صفحة اليوتيوب على الرابط https://www.youtube.com/watch?v=sSmYJgZI-MY ، تاريخ الدخول 2 فيفري 2023

المجلات والجرائد:

1- لخميسي فريح، المقاومة السياسية في الزيبان (1919- 1954م) ، مجلة الإنسان و المجتمع، العدد 08، ديسمبر 2013.
2 - الطيب العقبي، فكرة حرة، جريدة صدى الصحراء ، العدد 03، 12/17 / 1927.
3- عباس كحول، الشباح المكي تجربة مناضل شيوعي في الحركة الوطنية الجزائرية، مجلة هيردوت للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 5، الجزائر، د س
4- محمد الطاهر عزوي، الإعداد السياسي والعسكري للثورة في الأوراس، مجلة أوّل نوفمبر، ع 53، 1981.
5- محمد شعباني، مهزلة المهازل، مجلة صدى الجبال، ع 2، الولاية السادسة التاريخية، 1961.
6- شهادة المجاهد شنوفي محمد، مجلة أول نوفمبر، العدد 91/90 ، مارس، أفريل 1988.

الرسائل الجامعية:

1- عباس كحول، دور الزاوية الرحمانية في مقاومة الاحتلال الفرنسي بالزاب الشرقي1849-1859م، ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر2، 2012م.
2- أحمد مريوش، الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، معهد التاريخ ، جامعة باتنة، 1991-1992.
3- أمينة عمراوي، دور المنطقة الأولى (أوراس النمامشة) في الثورة التحريرية 1954-1956م، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في تخصص التاريخ المعاصر، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2012-2013.
4- نصر الدين مصمودي، دور ومواقف العقيد محمد شعباني في الثورة ومطلع الاستقلال، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ المعاصر تخصص المقاومة والثورة التحريرية، جامعة الجزائر، 2009-2010.

الهوامش:

(1) أبو القاسم سعد الله: ولد سنة 1930 بمدينة قمار بولاية الوادي، حفظ القرآن الكريم، درس بجامع الزيتونة 1947 حتى 1954، كما درس بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في القاهرة، وحاز على شهادة الماجستير في التاريخ والعلوم السياسية سنة 1962، انتقل بعدها سعد الله إلى الولايات المتحدة وحصل على شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر سنة 1965، توفي سنة 2013.

(2) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية 1900-1930، ط 1، دار البعث، قسنطينة،1981م، ص 36.

(3) لخميسي فريح: المقاومة السياسية في الزيبان (1919- 1954م)، مجلة الإنسان والمجتمع، العدد 08، ديسمبر 2013، ص 399.

(4) شارل روبير أجرون، الجزائريون المسلمون وفرنسا 1871-1919، تر: م .حاج مسعود، وع. بلعربيي، ج2 ، دار الرائد للكتاب، الجزائر، 2118، ص 826.

(5) أبو القاسم سعد الله، أفكار جامحة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988، ص95. **وينظر**: محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة، ج2 ، المطبعة العربية، الجزائر، 1971، ص109.

(6) الطيب العقبي، فكرة حرة، جريدة صدى الصحراء، العدد 03، 1927/12/17.

(7) أبو القاسم سعد الله، أفكار جامحة، مرجع سابق، ص95.

(8) عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره، ج 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1983، ص 59.
(9) لخميسي فريح، المقاومة السياسية في الزيبان، مرجع سابق، ص 399.
(10) لخميسي فريح، المقاومة السياسية في الزيبان، المرجع نفسه، ص 401.
(11) مكي الشباح، مذكرات مناضل أوراسي، مطبعة الكاتب، الجزائر، 1986، ص 05.
(12) عباس كحول، الشباح المكي تجربة مناضل شيوعي في الحركة الوطنية الجزائرية، مجلة هيردوت للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 5، 2021، ص213.
(13) مكي الشباح، مصدر سابق، ص 29.
(14) مكي الشباح، المصدر نفسه، ص 33-34.
(15) عباس كحول، الشباح المكي تجربة مناضل شيوعي في الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ص215.
(16) عباس كحول، دور الزاوية الرحمانية في مقاومة الاحتلال الفرنسي بالزاب الشرقي 1849-1859م، ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر 2، 2012م، ص81.
(17) محمد الطاهر عزوي، الأعداد السياسي والعسكري للثورة في الأوراس، مجلة أول نوفمبر، ع 53، 1981، ص 38.
(18) محمد العيد مطمر، ثورة نوفمبر في الجزائر (1954-1962) أوراس النمامشة أو فاتحة النار، دار الهدى، الجزائر، د س، ص 70.
(19) محمد الطاهر عزوري، مرجع سابق، ص38-39.
(20) محمد العيد مطمر، ثورة نوفمبر في الجزائر، المرجع السابق، 70.
(21) أحمد مريوش، الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، معهد التاريخ، جامعة باتنة 1991-1992، ص 80.
(22) حسين برحايل، من مواليد 1918 بقرية شناورة دوار زلاطو دائرة تكوت ولاية باتنة، عضو بالمنظمة الخاصة (L'O.S)، قاد فوج هجومات ليلة أول نوفمبر 1954 وإستشهد يوم1955/07/27 في معركة تافسور (معركة الكلب) بالقرب من ششار ولاية خنشلة.
(23) محمد الشريف عبد السلام، قبسات من الثورة التحريرية بالأوارس ناحية جبل أحمر خدو، ط1، دار الأوراسية، الجزائر، 2015، ص 335.
(24) محمد العيد مطمر، فاتحة النار العقيد مصطفى بن بولعيد سلسلة رجال صدقوا، دار الهدى، الجزائر، 1989، ص83 .
(25) مكي الشباح، مصدر سابق، ص 130.
(26) ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 253.
(27) Delartigu: monographie de l'aure, Constantin, 1904 ,p 47.
(28) إسماعيل العربي، الصحراء الكبرى وشواطئها، د.ط، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص 142-143.
(29) عباس كحول، مرجع سابق، ص 17.
(30) ANAT "Agence Nationale d'Aménagement du Territoire", projet d'étude d'aménagement de la wilaya de Biskra, (1986).
(31) ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 253.
(32) محمد بوضياف، ولد في 23 جوان 1919 بالمسيلة من عائلة كبيرة معروفة في المنطقة، زاول دراسته بالمسيلة، وبعد الحرب العالمية الثانية ناضل في صفوف حركة الانتصار للحريات الديمقراطية وأصبح مسؤولا عن الشمال القسنطيني في المنظمة الخاصة، شارك في اجتماع 22 وفي التحضير للثورة، عين في اللجنة الثورية للوحدة والعمل والوفد الخارجي للثورة، اعتقل يوم 22 أكتوبر 1956، وأطلق سراحه في 19 مارس 1962 برفقة إخوانه المعتقلين.
(33) عيسى كشيدة، مهندسو الثورة، ترجمة "موسى أشرشور"، منشورات الشهاب، الجزائر، 2003، ص 100.
(34) عاشور زيان، ولد سنة 1919م بأولاد حركات دائرة أولاد جلال ولاية بسكرة، حفظ القرآن الكريم، انخرط في حزب الشّعب الجزائري سنة 1945، تم اعتقاله عدة مرات بسبب نشاطه، استشهد سنة 1956.
(35) الطيب حميدة فرحات المدعو "زكريا"، مذكرات، قصة الثورة في الصحراء مكائد الاستعمار ومشاكل الثوار كما عاشها الرائد زكريا، (مخطوط). **ينظر**: لخميسي فريح، المقاومة السياسية في الزيبان، مرجع سابق، ص 410.

(36) سي مصطفى بوستة، أحد أركان قيادة الثورة الذي اعتمد عليهم سي مصطفى بن بولعيد (شيحاني بشير، عباس لغرور، عاجل عجول، مدور عزوي، مصطفى بوستة).

(37) شهادة المجاهد مصطفى بوسته مسجلة بتاريخ: 1989/09/07على شريط فيديو ومنشورة بالإنترنت على الرابط: https://fb.watch/erVq7jzys

(38) محمد زروال، إشكالية القيادة في الثورة الجزائرية - الولاية الأولى نموذجا، طبعة خاصة وزارة المجاهدين، الجزائر، 2007م، ص481.

(39) أمينة عمراوي، دور المنطقة الأولى (أوراس النمامشة) في الثورة التحريرية 1954-1956م، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في تخصص التاريخ المعاصر، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2012-2013، ص51.

(40) المنظمة الوطنية للمجاهدين: تقرير الندوة الولائية لكتابة تاريخ الثورة، محافظة بسكرة، سبتمبر، 1986، ص 14.

(41) شارل ديغول: ولد في مدينة ليل بالشمال الفرنسي سنة 1890، شارك في الحرب العالمية الأولى، استنجد به الفرنسيون لإنقاذ الوضع في الجزائر واستقال 1969، توفي سنة 1970م. **ينظر**: عبد القادر خليفي، سياسة ديغول الجزائرية من خلال مذكراته، تر: سموحي فوق العادة، أحمد عويدات، ط5، منشورات عويدات، بيروت، 2006.

(42) محمد شعباني، مهزلة المهازل، مجلة صدى الجبال، ع 2، الولاية السادسة التاريخية، 1961.

(43) نصر الدين مصمودي، دور ومواقف العقيد محمد شعباني في الثورة ومطلع الاستقلال، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ المعاصر تخصص المقاومة والثورة التحريرية، جامعة الجزائر، 2009-2010، ص 56.

(44) إنتاج جمعية رواد مسيرة الثورة التحريرية في منطقة الأوراس، شهداء منطقة الأوراس، باتنة الجزائر، 2008، ص 93-95.

(45) سي الحواس: عينه مصطفى بن بولعيد لقيادة إقليم بسكرة، ومد إنغراس الثورة إلى أولاد نايل وواد ريغ وورقلة، عين في أفريل 1957م على رأس قيادة الولاية السادسة التاريخية، استشهد في معركة جبل ثامر في 29مارس1959، **ينظر** محمد الشريف ولد لحسن، من المقاومة إلى الاستقلال 1830-1962، دار القصبة للنشر، الجزائر 2010، ص 258.

(46) إنتاج جمعية رواد مسيرة الثورة التحريرية في منطقة الأوراس، مرجع نفسه، ص 354- 355.

(47) فرحات الطيب حميدة، مذكرات قصة الثورة في الصحراء مكائد الاستعمار ومشاكل الثوار كما عاشها الرائد زكريا، مخطوط، ص 2، **وينظر**: نصر الدين مصمودي: دور ومواقف العقيد محمد شعباني، مرجع سابق، ص60.

(48)-الحسين بن عبد الباقي: من مواليد 1914 ببلدة تكوت ولاية باتنة، انتقلت أسرته إلى قرية بانيان بمدينة مشونش، ناضل في حزب الشعب، عضو المنظمة الخاصة، نائب "الحسين برحايل"، أخر ترقية له في الثورة رتبة ضابط ثان (نقيب) قائد للمنطقة الأولى الولاية الأوراس سنة 1959، استشهد في 25 ماي 1960 بجهة سفيان ناحية نقاوس باتنة.

(49) نصر الدين مصمودي، دور ومواقف العقيد محمد شعباني، مرجع سابق، ص61.

(50) المنظمة الوطنية للمجاهدين، تقرير الملتقى الجهوي الثاني لكتابة تاريخ الثورة نوفمبر 1954 للولاية السادسة، المنعقد بمدينة بسكرة يومي 5-6 فيفري 1985.

(51) الطيب فرحات حميدة، مصدر سابق، ص18.

(52) السعيد جعلال: هو من مواليد 10 مارس 1937 بجمورة - بسكرة، درس بمعهد عبد الحميد بن باديس بقسنطينة للسنة الدراسية 1954 – 1955 ، التحق بالثورة كمسبل سنة 1956 ثم كمجاهد سنة 1957 بجبل احمر خدو ثم الزيبان.

(53) "شهادة المجاهد السعيد جعلال" في إطار تسجيل الشهادات الحية، قام بها المتحف الجهوي للمجاهد – العقيد محمد شعباني – والمنظمة الوطنية للمجاهدين، بسكرة يوم 21 نوفمبر 2019.

(54) المنظمة الوطنية للمجاهدين، تقرير الملتقى الجهويّ الثاني لكتابة تاريخ الثورة نوفمبر 1954 للولاية السادسة، مصدر سابق.

(55) المنظمة الوطنية للمجاهدين، تقرير الملتقى الجهوي الثاني لكتابة تاريخ الثورة، المصدر نفسه.

(56) علي كافي: من مواليد 1928 بالحروش (قسنطينة)، التحق بصفوف جيش التحرير في بداية 1955، كان واحدا من المحضرين لهجومات 20 أوت 1955، حضر مؤتمر الصومام 1956، في ربيع 1957 عين عقيدا على رأس الولاية الثانية، شارك في اجتماع العقداء العشرة في 1959، أصبح عضوا في مكتب المجلس الوطني للثورة، ثم ممثلا في سبتمبر 1957 بالقاهرة والجامعة العربية.

(57) علي كافي: مذكرات الرئيس، من المناضل السياسي إلى القائد العسكري، دار القصبة للنشر، الجزائر، 1999، ص: 143.

(58) Sylvie Thenault, Histoire de la guerre d'indépendance Algérienne, Édition El-Maarifa, ALGERIE, 2010, p 115.

(59) المنظمة الوطنية للمجاهدين، الملتقى الجهوي الثاني لكتابة تاريخ الثورة للولاية السادسة المخصص لفترة ما بين 20أوت 1956 إلى نهاية 1958م، المحور الثاني التنظيم الاجتماعي، بسكرة، بدون سنة، بدون أرقام للصفحات.

(60) المجاهد "حشاني عربة" من مواليد سنة 1940 بسيدي عقبة – بسكرة، بدأ نضاله كمسبل مكلف بجمع المؤونة أواخر سنة 1957، جند المجاهد مطلع سنة 1958 على يد محمد مني.

(61) شهادة حية للمجاهد "حشاني عربة" تم تسجيلها بمتحف الجهوي للمجاهد – العقيد محمد شعباني – بالتنسيق مع المتحف الوطني للمجاهد ومركز الراحة للمجاهدين – بسكرة، تسجيل شهادة حية لنضال المجاهد يوم 14 جانفي 2020، وتم نشرها على صفحة المتحف الجهوي للولاية السادسة العقيد شعباني.

(62) شهادة حيّة للمجاهد "محمد تبينة" التموين خلال الثورة التحريرية بسيدي عقبة، شهادة حية لنضال المجاهد وتم نشرها على صفحة اليوتيوب على الرابط https://www.youtube.com/watch?v=sSmYJgZI-MY تاريخ الدخول 2 فيفري 2023م.

(63) المنظمة الوطنية للمجاهدين، تقرير الملتقى الجهوي الثاني لكتابة تاريخ الثورة نوفمبر 1954 للولاية السادسة، المنعقد بمدينة بسكرة يومي 5-6 فيفري 1985.

(64) الهادي أحمد درواز، الولاية السادسة التاريخية تنظيم ووقائع 1954-1962، دار هومة، الجزائر، ص 105.

(65) الطيب ملكمي بن بلقاسم بن علي وشعباني الصافية من مواليد سنة 1929 بقرية بانيان بلدية مشونش ولاية بسكرة حاليا، من عرش بني ملكم، أحد الأعراش الهامة بجبل أحمر خدو، وهو من عائلة اشتهرت بالطب التقليدي في منطقة الأوراس وبسكرة، وهو من مفجري الثورة التحريرية بمنطقة أحمر خدو والزيبان، توفي في جويلية 2020 م.

(66) شهادة المجاهد شنوفي محمد، مجلة أول نوفمبر، العدد 91/90، مارس، آفريل 1988، **وينظر** كذلك: الملتقى الجهوي المقدم للملتقى الثاني لتاريخ الثورة، ولاية بسكرة 1985.

(67) احمد هنداوي من مواليد سنة 1935 بغسيرة باتنة، ابن عمار ومباركة عماري، درس إلى غاية حصوله على الشهادة الأهلية، بدأ نضاله كمسبل منذ ماي 1955 بالولاية الأولى التاريخية

(68) شهادة حية للمجاهد "محمد هنداوي" تم تسجيلها بمركز الراحة بسكرة يوم 10 ديسمبر 2018، وتم نشرها على صفحة المتحف الجهوي للولاية السادسة العقيد شعباني.

(69) "شهادة المجاهد السعيد جعلال" في إطار تسجيل الشهادات الحية، قام المتحف الجهوي للمجاهد – العقيد محمد شعباني – والمنظمة الوطنية للمجاهدين، بسكرة يوم 21 نوفمبر 2019.

(70) محمد منصوري و هو من مواليد سنة 1938 بمشونش - بسكرة، درس في مدرسة التربية و التعليم بمشونش ثم التحق بمعهد عبد الحميد بن باديس بقسنطينة سنة 1952، اضطر إلى التوقف عن الدراسة بعد التحاق والده و أخيه بصفوف جيش التحرير سنة 1955م.

(71) "شهادة المجاهد محمد منصوري" في إطار تسجيل الشهادات الحية، قام المتحف الجهوي للمجاهد – العقيد محمد شعباني – والمنظمة الوطنية للمجاهدين، بسكرة، يوم 31 ديسمبر 2019.

مجلة الإحياء، المجلد 24، العدد: 34، جانفي 2024، ص - ص: 447-458
الترقيم الدولي: 4350-1112 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2406-2588

دراسة نقدية للعمارة الدينية بالمغرب الأوسط "من خلال كتاب المسالك للبكري"

A critical study of religious architecture in the Maghreb region through the book "Al Masalik" by Al Bakri

د/ الوردي طرطاق
Louardi TERTAG
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة1
مخبر دراسات في التاريخ والثقافة والمجتمع
louardi.tertag@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2023/05/11 تاريخ القبول: 2024/01/31

الملخص:
لعبت كتب الرحلة والجغرافية دورا كبيرا وبالغ الأهمية في تاريخ المغرب الأوسط في مختلف مجالاته؛ السياسية والاقتصادية والاجتماعية ولم تنس الجانب الحضاري والثقافي لها، وذلك منذ القرون الهجرية الأولى.
ومن اهم الكتب، كتاب المسالك لأبو عبيد الله البكري، الذي عد هو الأخر مصدرا مهما لتاريخ المغرب الأوسط في القرن الخامس الهجري، فإنه لم يغفل جانب من الوصف للعمارة الدينية، فكلما تطرق إلى مدينة ما فلا يفوتها إلا وقد وصف عمرانها الديني. فكيف كان وصف البكري للعمارة الدينية بالمغرب الأوسط؟
الكلمات المفتاحية: البكري؛ المغرب الأوسط؛ الرحالة؛ الجغرافية؛ العمارة الدينية.

Abstract:
Les livres du voyage et de la géographie ont joué un rôle très important dans l'histoire du maghreb dans divers domaines. Politiques. Économiques et sociaux.et n'ont pas oublié son aspect culturel depuis les premiers siècles du hijri.
L'un des ouvrages les plus importants, le livre Abou obei dallah elbakri, qui est l'une des sources les plus importantes de l'histoire du moyen Maghreb au ve siècle, où il n'a pas oublié une partie de la description de l'architecture religieuse, chaque fois qu'il aborde une ville, ne manque pas, il a seulement décrit son architecture religieuse. Comment était la description d'elbakri de L'architecture religieuse au moyen Maghreb?
Key words: Elbakri; moyen-maghreb; géographie et randonneur ; architecture religieuse.

مقدّمة:

كوّن المسلمون حضارة خاصة بهم التي هي مجموع إنجازات وإبداعات الإنسان، وتعتبر العمارة الإسلامية نتاجا جليلا وثمينا للدين الإسلامي حيث تأخذ الطابع الإسلامي الذي يميزها عن غيرها. وتم بناء المدن في كل أرض نشر بها الإسلام وصولا إلى المغرب الأوسط الذي أخذ نصيبه هو الآخر من هذا العمران.

وتكمن أهمية الدراسة في إبراز القيمة الحضارية والتاريخية التي يتميز بها والتي جعلته محط اهتمام العديد من الرحالة والجغرافيين منذ القرون الهجرية الأولى، ومن أشهر هؤلاء الجغرافيين الذين ذاع صيتهم في القرن الخامس الهجري نذكر أبا عبيد الله البكري (405 هـ/1014م) في مؤلفه الكبير "المسالك والممالك".

حيث استرسل الكلام فيه عن العمارة الإسلامية في المغرب الأوسط. ومنه نستنتج الدور الذي لعبته في تكوين حضارة وثقافة المنطقة، ولعل ما يهم أكثر هو رصيد البكري حول العمارة الدينية خلال وصفه لبنائها على اختلاف أنواعها.

الهدف من الدراسة هو تحقيق لما جاء في كتاب البكري الذي استوطن الأندلس، جامعا للمادة العلمية بالاعتماد على مؤلفات الجغرافيين والمؤرخين السابقين، والتجار الذين زاروا تلك الأقاليم، دون أن يتنقل إليها، ولذا جاءت هذه الدراسة البحثية من أجل التحقيق فيما جاء في كتاب البكري من معلومات حول العمارة الدينية في المغرب الأوسط.

فما مدى تطابق المعلومات التي جاءت في كتاب المسالك للبكري مع المؤلفات التي سبقته وعاصرته والمؤلفات التي جاءت بعده؟

ومن هذا المنطلق سنناقش هذه الإشكالية من خلال هاته الورقة البحثية.

أولا: التعريف بكتاب البكري

يعتبر كتاب البكري "المسالك والممالك" سنة (460هـ/1068م)، من أهم كتب الرحلة، وذلك لما احتواه من قيمة علمية بحيث اعتبر قمة الإنتاج الجغرافي الأندلسي، لم يقتصر فيه على ذكر أخبار الأندلس فحسب، بل وخصص جزءًا منه لبلاد المغرب الإسلامي حيث اعتبر مصدرا أساسيا للفترة التي عاشها، اكتسى الكتاب أهمية بالغة بفضل المصادر التي اعتمد عليها والمنهج المتبع فيه.

وقد ظهر في الأندلس في القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي علم من أعلام الجغرافيين المسلمين هو عبد الله بن عبد العزيز البكري، صاحب كتاب "المسالك والممالك" غير أن هذا المؤلف لم يدون في هذا الكتاب الكبير نتائج أسفاره ورحلاته وإنما اعتمد على ما جمعه من الآثار العلمية التي خلفها من سبقوه[1].

فهو يحتوي على الكثير من المعلومات التاريخية وهو يعتبر أولى الجغرافيين في الأندلس، وللبكري العديد من المؤلفات والكتب منها كتاب المسالك والممالك الذي طبع جزء منه باسم "المغرب في ذكر إفريقيا والمغرب"، فهو يعتبر مصدرا أساسيا للفترة التي عاشها خاصة في بداية الدولة المرابطية في المغرب، فالبكري لم يكتب كتابه هذا واصفا لرحلة قام بها أو مشاهدات قام بها أو اطلع عليها فهو لم يزر المغرب أبدا بل اعتمد على المعلومات التي حصل عليها في الأندلس، فقد قسم البكري كتابه المغرب إلى ثلاثة أجزاء:

أ- وصفه للمنطقة الواقعة بين مصر وبرقة، وتتضمن وصفا للواحات المغربية.

ب- بلاد إفريقية وقد أشار إليها البكري كوحدة إفريقية طولها من برقة شرقا إلى طنجة الخضراء غربا واسم طنجة موريطانيا وعرضها من البحر إلى الرمال التي هي أولا بلاد السودان وهي جبال ورمال العظيمة متصلة من الغرب إلى الشرق.

ج- بلاد السودان فذكر منها مدنها المشهورة والمسافات بينها وما فيها من الغرائب وسير أهلها وقد بين البكري لنا أن الرمال هي الحد الفاصل بين بلاد الإسلام في إفريقية والمغرب وبين بلاد السودان ثم ذكر

مدينة زويلة وأنّها أول حد بلاد السودان ووصف الصحراء المحيطة بها وفي غرب الإقليم ذكر مدينة نور وهي آخر بلاد السودان[2].

يُعد كتاب المسالك والممالك قمة أعمال البكري في مجال المؤلفات الجغرافية. وهو إن كان كتاب جغرافية، لكنه يحتوي أيضا على بعض المعلومات التاريخية. وقد نشر البارون ديسلان الجزء الخاص بجغرافية الشمال الإفريقي. كما حقق الدكتور عبد الرحمن علي الحجي نصا آخر يتعلق بـجغرافية الأندلس وأوروبا من هذا الكتاب، اعتمد البكري في كتابه هذا على مصادر مختلفة، منها القديمة مثل كتب بطليموس، ومنها إسلامية مثل كتب المسعودي وابن رستم، ومحمد بن يوسف الوراق، كما استفاد من بعض معاصريه من المؤرخين والجغرافيين، مثل ابن حيان وابن عبد البر[3].

على الرغم من أن أبا عبيد البكري لم يغادر الأندلس، إلا أنه جمع بالاعتماد على مؤلفات الجغرافيين والمؤرخين الذين سبقوه، والتجار الذين سبقوه، والتجار الذين اجتمع بهم مادة علمية جغرافية وتاريخية ذات أهمية كبرى قد لا نجد كثيرا منها في مؤلفات الجغرافيين الآخرين[4].

وفي أثناء حديث البكري ووصفه لمدن المغرب الأوسط، وصف كذلك عمرانه الديني فذكر وجود المساجد وبنائها، وذكر وجود بعض الكنائس في بعض المدن منه، كانت قبل انتشار الإسلام، وغيرها من الوصف المختلف، مع ذكره لبعض تفاصيلها الأخرى ومواقعها وهذا ما سنناقشه.

ثانيا المدن الساحلية

1- ذكر مدينة بونة: يقول البكري عنها: ".... ويطل على بونة جبل زغوغ وهو كثير الثلج والبرد، ومن العجائب أن فيه مسجدا لا ينزل عليه شيء من ذلك الثلج وإن عم الجبل كله"[5].

أما بالنسبة لابن حوقل[6] فقد وصف بونة في مختلف مجالاتها إلا مجالها الديني فإنه لم يذكر هذا الجبل ولا هذا المسجد الذي عليه. كذلك المقدسي[7] لم يتطرق له في ذكره لبونة. ربما يرجع ذلك إلى عدم وجود هذا المسجد من أساسه في تلك الفترة.

أما الإدريسي[8] فإنه يذكر اسم الجبل الذي ذكره البكري زغوغ باسم يدوغ وأنه بجانب بونة لكنه لم يذكر وجود المسجد عليه.

أما صاحب الاستبصار فيتفق مع وصف البكري ويزيد عنه القليل من الوصف حيث ذكر أنه يطل على مدينة بونة جبل زغوغ وهو كثير الثلج والبرد، وذكر أن عليه مسجد لا ينزل عليه شيء من ذلك الثلج أو البرد حيث يبقى في وسطه كأنه شامة واعتبرها من العجائب[9].

كذلك ياقوت الحموي[10] هو الأخر يصف بونة ويذكر حتى الجبل الذي يطل عليها باسم زغوغ مثلما ذكره البكري، ولكنه لا يذكر المسجد الذي عليه. ليأتي الحسن الوزان[11] لاحقا ويصفها دون ذكر لهذا الجبل أو المسجد.

أما مارمول كربخال فيذكر أن الرومان هم من بنوها شرقي المكان الذي توجد فيه اليوم بعيدا عنه بمسافة قليلة على نهر يدوغ. وأن دور المدينة متقنة البناء، وبها مسجد فخم وبجانبه مدرسة يتعلم فيها شرع محمد[12]. إذن هو أطلق اسم يدوغ على نهر وليس على جبل وكذلك ذكر أن بالمدينة مسجد فخم، ولكننا لا نعلم إن كان هذا هو المسجد نفسه الذي تحدث عنه أبو عبيد الله البكري وأكد عليه صاحب الاستبصار أو لا.

2- مدينة تنس: فيقول عنها البكري: "... وبها مسجد جامع"[13]. وابن حوقل[14] اتفق مع وصف البكري، ولم يذكر الإسطخري[15] في وصفه لمدينة تنس أن لها مسجدا جامعا.

أما صاحب الاستبصار[16] والحموي[17] فإنهما يرويان نفس رواية البكري ونقلاها عنه ليأتي ابن سعيد بعدهما ويصف لنا مدينة تنس ولكنه لا يتطرق لذكر أن لها مسجدا جامعا[18]، وكذلك من بعده الحسن الوزان[19].

ما نلاحظه أن الإسطخري هو من رحالة القرن الرابع الهجري لم يذكر أن بمدينة تنس مسجدا جامعا ولا نعلم سبب ذلك ربما للإيجاز على عكس ابن حوقل الذي ذكره، أما في القرن السادس الهجري يذكر صاحب الاستبصار والحموي أن بها مسجدا جامعا نقلا عن البكري.

هذا يدل على أن البكري كان صادقا في نقله للأوصاف. وهذا ما جعلهما ينقلان عنه روايته نفسها، أما من أتى بعدهم في القرن السابع الهجري إلى العاشر الهجري كذلك لم يتطرقوا إلى وجود مسجد جامع بالمدينة، وقد يعود ذلك إلى السبب نفسه الذي ذكرناه سابقا.

3- مرسي الدجاج: يصفها البكري بقوله: "... ومدينة مرسي الدجاج، قد أحاط بها البحر من ثلاث نواح وقد ضرب بسور من الضفة الغربية إلى الضفة الشرقية، ومن هناك يدخل إليها أسواقها، ومسجد جامعها داخل ذلك السور وله باب واحد.."[20].

تطرق العديد من الرحالة إلى وصف مدينة مرسي الدجاج وذلك للأهمية البالغة التي حظيت بها في العصر الإسلامي وموقعها الاستراتيجي على غرار البكري، أمّا من اتفق مع رواية البكري عن وجود مسجد جامع داخل سورها وله باب واحد فقط هو ياقوت الحموي[21] فقط.

أما ابن حوقل[22] وصاحب الاستبصار[23] وأبو الفداء[24] تحدثوا عن المدينة ولم يذكروا وجود مسجد جامع بها.

4- جزائر بني مزغنى: يصفها البكري بقوله: "... ولها أسواق و مسجد جامع، وكانت بمدينة بني مزغنة كنيسة عظيمة بقي منها جدار مدير من الشرق إلى الغرب، وهو اليوم قبلة الشريعة للعيدين مفصص كثير النقوش والصور"[25].

لم يذكر ابن حوقل[26] والإسطخري[27] والمقدسي[28] أثناء وصفهم لجزائر بني مزغنة أنّ بها مسجد جامع أو حتّى الكنيسة التي ذكر وجودها البكري.

إن ما ذكرناهم سابقا هم رحالة القرن الرابع، أي قبل البكري وسبقوه، لذلك لا يمكن أن نشكك في رواية البكري حينها، لأنّه ربما لم يكن هناك بناء لهذا المسجد من أساسه.

أما بالنسبة لصاحب الاستبصار فيذكر أنّه كانت بمدينة بني مزغناي كنيسة عظيمة وأنّ بنيانها عجيب، بقي منه جدار كثير النقوش والصور[29]. إذن هو يذكر نفس رواية البكري عن وجود الكنيسة ولكن لا يذكر المسجد الجامع بها.

هو الأخر - ياقوت الحموي- يصف عمران المدينة نقلا عن البكري ويذكر أنّ لها أسواقا ومسجدا جامعا[30]، ولا يذكر الكنيسة التي ذكرها البكرى رغم أنه نقل عنه.

ليأتي في القرون اللاحقة كل من أبي الفداء[31] والعبدري[32] والقلقشندي[33] وأخيرا الحسن الوزان[34]، ولا يذكرون لا وجود مسجد جامع ولا كنيسة بالمدينة في وصفهم لها.

كما وجدت أثار إسلامية بالقرب من مسجد كتشاوة، وجدها الفرنسيون عندما حولوا المسجد إلى كنيسة واضطروا إلى الحفر بالقرب من جدرانه واعتقد هؤلاء بأنّ المسجد شيد على أنقاض مسجد أخر، وربما يعود إلى عهد الإمارة العلوية أو عهد الدولة الزيرية، لأنّ بلكين أعاد بناء المدينة ولا يمكن أن يكون قد أعاد بناءها بدون بناء مساجد لها لأنّ الذين شيدوا مدنا قبله أو بعده اهتموا في البداية ببناء المساجد كما فعل عقبة بن نافع في القيروان وعبد الرحمن بن رستم في تيهرت[35].

كما وجدت أثار لمسجد آخر عندما قام الفرنسيون ببناء المسرح الوطني ومخططه العمراني أكبر من مسجد المرابطين، ولعله هو المسجد الذي أشار إليه البكري عند تعرضه لمدينة الجزائر.

قد تم التعرض لهذا المسجد في أحداث الجزائر خلال سنة 1365/1364 وقيل بأنّه مقابل لإحدى عيون جزائر بني مزغنة[36].

5- مدينة وهران: يتحدث عنها البكري بقوله: "ومدينة وهران حصينة ذات مياه سائحة وأرجاء ماء وبساتين ولها مسجد جامع"[37].

بالنسبة للمصادر التي وصفت مدينة وهران من ابن حوقل[38] وصاحب الاستبصار[39]، ثم أبي الفداء[40] العبدري[41]، فلم يذكروا قط وجود مسجد جامع بالمدينة مثلما ذكره البكرى ولا نعلم سبب ذلك.

أما الحسن الوزان الذي أتى في الفترة المتأخرة فذكر أن بها من البنايات والمؤسسات ما تتميز به كل مدينة متحضرة، من مساجد ومدارس[42].

قد يرجع عدم ذكر المصادر الأولى لمساجد مدينة وهران حسب رأينا إلى تركيزهم جلهم على جوانبها الاقتصادية التجارية بدرجة الأولى، وبالتالي أهملوا هذا الجانب، وهناك من ذكرها بإيجاز بسيط جدا مثل العبدري، إذن لا نعلم إن كانت رواية البكري صحيحة أم لا.

أما ما أتى به الحسن الوزان وهو أن بها مساجد ومتحضرة فهناك احتمالين، الأول: أن قول البكري صحيح وتطور بها العمران بأنواعه، فمن غير المعقول أن تكون هناك مدينة إسلامية من دون مسجد، فقد كان هو أول شيء يبنى باعتباره النواة الأولى لعمارة أي مدينة إسلامية ومنه تكون الانطلاقة، أما الثاني: فلربما تطور عمران المساجد بطريقة أفضل في عهد الوزان وهوما لفت انتباهه لذكره عكس ما كان عليه في القرون الهجرية الأولى.

6- ذكر مدينة تلمسان وما والاها من المغرب: وصفها البكري بقوله: "... وهي مدينة مسورة في سفح جبل شجرة الجوز..... وبها بقية من النصارى إلى وقتنا هذا ولهم بها كنيسة معمورة.... وهذه المدينة تلمسان قاعدة المغرب الأوسط لها مساجد ومسجد جامع"[43].

ابن حوقل[44] يصف المدينة ولكن لا يذكر أن بها مساجد وكذلك هو الأخر صاحب الاستبصار[45] رغم أن هذا الأخير ينقل عن البكري في أغلب روايته وأيضا الحموي[46] لا يذكر أنّ بها مساجد. ونجهل سبب ذلك دائما.

وكذلك لم يذكر كل من الزهري[47] في وصفه لمدينة تلمسان وأبي الفداء[48] أيضا أنّ بها مساجد أو مسجد جامع، أما العبدري وهو من رحالة القرن الثامن الهجري فيذكر أنّ بها جامعا عجيبا مليحا متسعا[49]، كذلك الحسن الوزان يذكر أنّه توجد بتلمسان مساجد عديدة جميلة مصانة، لها أئمة وخطباء[50].

انتشرت المساجد عبر أحياء المدينة، منذ أن دخلها الفاتحون في النصف الثاني من القرن الأول الهجري، السابع الميلادي، ويبدو أنّ أقدم مسجد فيها هو المسجد الذي اعتنى به الأدارسة[51].

المسجد الجامع بأكدير: يعود تاريخ تأسيسه، إلى ما قبل استيلاء الأدارسة على مدينة تلمسان بقيادة ادرس الأكبر سنة (174هـ- 790م) الذين أعادوا بناءه ورمموه أكثر من مرة، في عهد كل من إدريس الأول وابنه إدريس الثاني، وزينوه ووسعوه، وأضافوا له المنبر والمحراب، وكذلك قام السلطان يغمراسن بترميمه وبناء مئذنته، ولا تزال بعض أثاره قائمة في مدينة تلمسان[52].

وقد قيل عنها إن هارون الرشيد لما وصله خبر استيلاء إدريس الأول على المدينة وبنى بها أول مسجد للدولة الإدريسية، صرّح بأنّها: باب إفريقيا ومن ولج الباب استولى على الدار"[53].

احتفظت لنا تلمسان القديمة (بومارية) بأطلال قليلة جدا، تعود إلى عهد الرومان، بقايا من سور كان يحيط بها وأحجار ملقاة هنا وهناك استعمل بعضها في تشييد الجزء الأسفل من الصومعة التي أمر ببنائها "يغمراسن بن زيان" العبد الوادي في القرن الثالث عشر والتي لا تزال قائمة تناطح السماء إلى يومنا هذا بجانب ما بقي من أثار المسجد الذي بناه المولى إدريس بن عبد الله، رحمه الله، في صفر سنة (174هـ)[54].

مسجد الأعظم بتاكرارت: شيد هذا المسجد يوسف بن تاشفين المرابطي، أثناء بنائه لمدينة تاكرارت سنة (473هـ 1080م)، وأعاد بناءه - فيما يبدو - ابنه علي بن يوسف سنة (530هـ- 1135م)، وأدخل عليه المهندسون والمعماريون مسحة فنية أندلسية، حتى صار تحفة معمارية رائعة، ولا شك أنّ الذين أشرفوا على بنائه ، قد انتقاهم علي بن يوسف من بلاد الأندلس، وتدل على إعادة بنائه في عهد هذا الأخير الكتابة الموجودة على المحراب[55]: "بسم الله الرحمان الرحيم، وصلى الله على محمد وعلى أله و سلم، هذا مما أمر بعمله الأمير الأجل... أيده الله وأعز نصره وأدام دولته، وكان إتمامه على يد الفقيه الأجل القاضي الأوصل أبي الحسن على بن عبد الرحمان بن علي أدام الله عزهم، فتح في شهر جمادي الأخير عام ثلاثين وخمسمائة"[56].

يعد الجامع الكبير تحفة معمارية لا مثيل لها بالمغرب قاطبة وتتمثل روعته في العناصر التالية:

- الرواق المركزي الذي يتألف من ثلاثة عناصر معمارية رفيعة الطراز: المحراب وقبته الأمامية المشيدان في العصر المرابطي وبتأثير أندلسي، وقبة الثريا التي أضافها يغمراسن بن زيان ...
- يحمل قوس المحراب المفصص، سبع عشرة حشوة بها زخارف نباتية وكتابات بالخط الكوفي ولم يأت العدد (17) عفويا: إنه يشير إلى عدد الركعات بالصلوات المفروضة، ومما يزيد في روعة الأداء أن أبدع الفنان في هذا الإطار وكتب "بسم الله" بالخط الكوفي على شكل ورقة.
- وأما القبة الأمامية فهي مخرمة وتعد آية في الإتقان، إن عرف البناء كيف ينتقل من مربع القاعدة إلى مثمن رفع من فوقه العناصر المهيكلة والمزخرفة في آن واحد للقبة.
- عند رفع يغمراسن بن زيان مئذنة المسجد قرر إضافة قبة ثالثة بالرواق المركزي لقاعة الصلاة، تدلت منها ثريا ضخمة مصنوعة من الخشب والنحاس الأصفر عليها 360 شمعة[57].

إذن البكري أشار إلى وجود مساجد بتلمسان ومسجد جامع ولا نعرف أي مسجد جامع يقصده هل المسجد الذي بناه الأدارسة أو هو المسجد الذي شيده المرابطون والرأي الأقرب هو المسجد المرابطي كونه زامن الدولة المرابطية، أما مسجد الأدارسة فربما يكون من بين المساجد التي ذكر وجودها بالمدينة، وما لاحظناه أنه كل المصادر والمراجع التي اطلعنا عليها التي تحدثت على مدينة تلمسان لم تذكر قط وجود الكنيسة التي ذكرها البكري.

أ- أسلن: يقول عنها البكري: "مدينة أسلن وهي شرقي أرشقول .... بها جامع"[58]، أما ابن حوقل[59] فلا يذكر ذلك ربما لأنه لم يكن قد بني في فترته. كذلك صاحب الاستبصار[60] لا يذكر شيئا عن هذا الجامع في حديثه عن المدينة رغم أنه ينقل في الغالب على البكري كما ذكرنا سابقا وكذلك هو الأمر بالنسبة للحسن الوزان[61] الذي يذكر اسم المدينة ويصفها بقصر أسلي ولا يذكر وجود جامع بها.

أما المراجع التي اطلعنا عليها الخاصة بتاريخ المنطقة فقد أهملت الحديث عنها تقريبا كليا وحتى إن ذكرت فهي لا تذكر شيئا من عمرانها الديني.

ب- فكان: يتحدث عنها البكري بقوله: "وعلى مرحلتين من أسلن مدينة فكان... وعلى أسفل مدينة فكان سور طوب وبها جامع"[62].

أما صاحب الاستبصار[63] فلا يتفق مع رواية البكري بحيث يذكر المدينة ولكن لا يذكر شيئا عن إن كان بها جامع أم لا، وكذلك الحال بالنسبة للمراجع.

ج- ندرومة: يصفها البكري بقوله: "... ومدينة ندرومة هي طرف في جبل تاجرا.... وساحلها وادي ماسين وهو نهر كثير الثمار، وله مرسى مأمون وعليه حصنان ورباط حسن مقصود يتبرك به، إذا سرق أحد فيه أو أوتى بفاحشة لم تتأخر عقوبته، قد تعارفوا ذلك من بركته وحسن صنع الله فيه، ومدينة ندرومه (لها سور ومساجد وجامع)"[64].

أما صاحب الاستبصار[65] فيصفها بنفس وصف البكري وأن بها رباطا يتبرك به ولكنه لا يذكر أن بها مساجد وجامعا مثلما ذكره البكري، وفي وصف الحسن الوزان[66] لها لا نجد فيه ذكرا لا لرباط[67] ولا لمساجد أو جامع بها.

نستنتج من خلال ما تطرقنا إليه في هذا المبحث حول العمران الديني لمدن المغرب الأوسط من خلال وصف البكري لها واعتمادا على مصادر أخر وكذا مراجع، أنّ البكري تحدث على أغلب هاته المدن وذكر وجود مساجد بها.

هذا يدل على انتشار الإسلام الواسع بالمنطقة والاهتمام بإنشاء المساجد في كل مدينة إسلامية، وكذلك ذكره لوجود ما وصفه بالمسجد الجامع خاصة بجزائر بني مزغنة وتلمسان كما ذكر وجود رباط بمدينة ندرومة، أما بالنسبة للمصادر الأخرى فهناك من أكدت نفس الوصف وأغلبها لم تذكر المساجد ووجودها ربما إهمالا منها للجانب الديني أو للإيجاز فقط.

ثالثا: المدن الداخلية

1- مدينة الغدير: يقول في ذكرها البكري: "... وبمدينة الغدير جامع"[68]، وصاحب الاستبصار[69] كان له نفس وصف البكري على باقي عمران المدينة ولكنه لا يذكر أن بها جامعا ولا ندري سبب ذلك، أما بقية المصادر الأخرى لم تتطرق إلى ذكرها و من هنا لا نعلم إن كان بها فعلا جامعا أم لا.

2- ميلة: يتحدث عنها البكري بقوله: "... وبها جامع... ولمدينة ميلة باب شرقي يعرف بباب الروس (وعلى مقربة منه جامعها وهو ملاصق لدار الإمارة)"[70].

نفس الأمر كذلك لا يذكر كل من الحموي[71] وصاحب الاستبصار[72] ولا الحسن الوزان [73]لاحقا وجود جامع بمدينة ميلة وقد يعتبر هذا تقصيرا من هؤلاء لأن مدينة ميلة مشهورة بجامعها الذي بناه أبو المهاجر دينار حين وصوله إليها وفتحها، بناه سنة (59هـ)، فهو أعرق مساجد الجزائر على الإطلاق.

كما بقي مسجد القصبة الذي شيده أبو المهاجر على أنقاض القلعة القديمة ومن أحسن ما بقي منها من الحصينات القصبة[74].

فيما يتعلق بالأبواب فإن مدينة ميلة كغيرها من مدن المغرب الإسلامي في العصور الوسطى تحتوي على مجموعة من الأبواب منها باب شرقي يعرف بباب الرؤوس كان يحاذي دار الإمارات...، وهو غير بعيد عن المسجد الذي يبدوا أنه لم يكن بمركز المدينة مثل بقية المدن الإسلامية الأخرى حيث يكون المسجد عادة بمركز المدينة قريبا من الأسواق التجارية[75] وهذا ما يؤكد وصف البكري للمدينة.

3- تيهرت: يروي لنا البكري رواية مطولة حولها و هي كالآتي: "... وذكر محمد بن يوسف أن عبد الرحمان بن رستم كان خليفة لأبي الخطاب عبد الأعلى بن السماح بن عبيد بن حرملة أيام تغلبه على إفريقية فلما قتل محمد بن الأشعث الخزاعي أبا الخطاب، وذلك في صفر سنة أربع وأربعين ومائة، هرب عبد الرحمان بأهله وما خف من ماله وترك القيروان، فاجتمعت إليه الإباضية واتفقوا على تقديمه وبنيان مدينة

تجمعهم، فنزلوا موضع تيهرت اليوم وهو غيضة أشبه، ونزل عبد الرحمان منه موضعا مربعا لا شعرى فيه .... وأدركتهم صلاة الجمعة فصلى بهم هناك، فلما انقضت الصلاة ثارت صيحة عظيمة على أسد ظهري في الشعرى فأخذ حيا وأتى به إلى الموضع الذي صلوا فيه وقتل هناك، فقال عبد الرحمان بن رستم: هذا بلد لا يفرقه سفك دم ولا حرب أبدا، وابتدوا من تلك الساعة فبنوا في ذلك الموضع مسجدا وقطعوا خشبة من تلك الشعرى، فهو كذلك إلى اليوم وهو مسجد جامعها وهو من أربعة بلاطات"[76]، هنا البكري يتحدث على المسجد الموجود في تيهرت القديمة التي بنيت أول مرة.

ويذكر كذلك ابن الصغير المالكي أثناء حديثة على عدل عبد الرحمان بن رستم انتشار المساجد بتيهرت أنّ هناك مسجدا للقرويين ورحبتهم، ومسجدا للبصريين، ومسجدا للكوفيين[77]، كما يذكرها اليعقوبي[78] أيضا في وصفه ولكن لا يصف أنّ بها مسجدا أو جامعا.

وكذلك نفس الشيء بالنسبة للإسطخري[79]، أما ابن حوقل فيذكر أنهما مدينتان كبيرتان إحداهما قديمة والأخرى محدثة والقديمة عليها سورا وهي على جبل غير عال وبها الكثير من النّاس وفيها جامعا والمحدثة مدينة أيضا فيها جامع كتاهرت القديمة وإمام وخطيب[80].

إذن ابن حوقل هنا يذكر وجود جامعين في تاهرت القديمة والحديثة ويذكر أنّ بجامع الحديثة إمام وخطيب وهو ما لم يذكره لنا البكري.

أما المقدسي فيذكر أنّ بها جامعين على ثلثي البلد وأنّهما قد بنيا بالحجارة والجيل قريبان من الأسواق[81].

أما الحموي[82] فهو ينقل نفس الرواية عن البكري، لكن صاحب الاستبصار[83] لا يذكر وجود مسجد بها أثناء وصفه لها وكذلك أبو الفداء[84].

أما تخطيط تاهرت فقد جرى على النحو الذي اتبع في بناء المدن الإسلامية الكبرى، بحيث تساعد على ذلك انصهار أفراد المجتمع وامتزاجهم وعدم التفرقة بين عناصرهم، فاختط الإباضية المسجد الجامع من أربع بلاطات واستعانوا في بنائه بأخشاب الشعراء المنتشر في المنطقة[85].

إذن أغلب الروايات جاءت لتؤكد وصف البكري الذي مفاده وجود جامع بالمدينة وكذلك هو الأمر بالنسبة لمواصفاته.

4- تهوذا: يقول البكري عنها: "... تهوذا تعرف بمدينة السحر وهي مدينة أهلة... وبها جامع جليل ومساجد كثيرة"[86].

لا يذكر كل من ياقوت الحموي[87] وصاحب الاستبصار[88] أنّ بها جامع أو مساجد أثناء وصفهم للمدينة، أما باقي المصادر كما ذكرنا سابقا أشارت إليها فقط دون وصفها.

5- باديس: يصفها البكري بقوله: "... ومنها إلى مدينة باديس مرحلة... وبمدينة باديس حصنان فيهما جامع..."[89].

أمّا الحموي[90] فلا يذكر شيء عن هذا الجامع في حديثه عنها ونفس الشيء بالنسبة لصاحب الاستبصار[91] وأبو الفداء[92]، ولا نعلم سبب عدم ذكرهم، إذا كان تقصيرا وعدم الاهتمام بهذا الجانب أو أنّ الجامع زال وخرب في فتراتهم. هذا يبقى مجرد احتمال فقط.

خاتمة:

وأخيرا نستخلص أنّ:

- البكري قد اهتم اهتماما كبيرا بذكر العمران الديني للمدن الساحلية والداخلية للمغرب الأوسط من مساجد وأربطة وغيرها، بحيث لا يمر في وصفه لمدينة إلاّ وقد ذكر إن كان بها مسجدا أو جامعا أو مساجد كثيرة، وهذا ما لم نجده عند غيره من المصادر الأخرى أغلبها، ولا نعلم سبب عدم اهتمامهم بهذا الجانب كما ذكرنا سابقا.
- إن كل ما جاء في كتاب البكري حول العمارة الدينية هناك بعض المدن والأقاليم اختلف حولها مع بعض المؤرخين الذين سبقوه، أو الذين من بعده، حول وجودها من عدمه، وهذا راجع إلى عدم زيارته للمواقع التي وردت له عنها معلومات من التجار أو غيرهم، أما ناقصة أو أنّ المعلومة المنقولة للمؤرخ غير دقيقة أو خاطئة لسبب ما.
- وعليه يفتح الباب للباحثين من أجل التحقيق والتدقيق مع الزيارات الميدانية للمواقع من أجل إثبات ما جاء في كتابات الرحالة والجغرافيين سواء البكري أو غيره في مجال العمارة والعمران بصفة خاصة ومختلف الآثار عامة، ووضع خريطة أثرية في هذا المجال

قائمة المصادر والمراجع:

أولا المصادر

- ابن سعيد المغربي (ت 685هـ -1286م)، كتاب الجغرافيا، تح: إسماعيل عربي، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1970م.
- أبو عبد الله الشريف الإدريسي (ت710هـ -1310م)، المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الأفاق، طبع بمطبع بريل، ليدن المحروسة.
- أبي العباس أحمد القلقشندي (821هـ-1418م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، المطبعة الأميرية، القاهرة، ج 5، 1915م.
- الحسن بن محمد الوزان (962هـ-1554م)، وصف إفريقيا، تح: محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط2، 1983م.
- عماد الدين إسماعيل أبي الفداء (732هـ -1331م)، تقويم البلدان، دار صادر، بيروت.
- مؤلف مجهول، كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، وصف مكة والمدينة ومصر وبلاد المغرب، نشر وتوزيع، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985م.
- محمد العبدري البلنسي (ت700هـ -1300م)، الرحلة المغربية، تق: سعد بوفلاقة، منشورات بونة للبحوث والدراسات، الجزائر، ط1، 2007م.
- أبو عبيد الله البكري (487هـ -1094م)، المسالك والممالك، تح: أندريان فانليون وأندري فيري، دار الغرب الإسلامي، 1992م.
- أبو القاسم ابن حوقل (ت 367هـ -977م)، كتاب المسالك والممالك، طبع بمطبع بريل، ليدن المحروسة، د.ط، 1872م.
- مارمول كربخال (978هـ -1600م)، إفريقيا، تح: محمد حجي وآخرون، دار المعرفة، الرباط، ج3، 1989م.
- محمد بن أحمد المقدسي (336هـ -991م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1991م.
- ياقوت الحموي (626هـ -1229م)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت.

ثانيا: المراجع

- أنور محمود زناتي، مصادر تاريخ المغرب والأندلس (المصادر، المراجع، الدوريات)، دار سحر للنشر، ط 1، 2008م.
- عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني (دراسة سياسية، عمرانية، اجتماعية، ثقافية)، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، ج1، 2002م.

- محمد الأمين بلغيث، الربط بالمغرب الإسلامي ودورها في عصر المرابطين والموحدين، رسالة لنيل درجة الماجيستير في التاريخ الإسلامي، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1987م.
- محمد بن عمرو الطمار، تلمسان عبر العصور – دورها في سياسة وحضارة الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، د. ط، الجزائر، 1984م.
- محمد عيسى الحريري، الدولة الرستمية بالمغرب الإسلامي (حضارتها وعلاقتها الخارجية بالمغرب والأندلس)، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط 3، 1987م.
- مختار حساني، موسوعة تاريخ وثقافة المدن الجزائرية، دار الحكمة، الجزائر، ج3، 2007م.
- زكي محمد حسن، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، دار الرائد العربي، لبنان، 1981م.
- نصر الدين براهامي، تلمسان الذاكرة، منشورات ثالة، الجزائر، 2007م.

الهوامش:

[1]- زكي محمد حسن، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، دار الرائد العربي، د.ط، لبنان، 1981م، ص45.
[2]- المرجع نفسه، ص ص11-12.
[3]- أنور محمود زناتي، مصادر تاريخ المغرب والأندلس (المصادر، المراجع، الدوريات)، دار سحر للنشر، ط 1، دمن، 2008 م، ص22.
[4]- المرجع نفسه، ص 72- 73.
[5]- أبو عبيد الله البكري (487هـ -1094م)، المسالك والممالك، تح: أندريان فانليون وأندري فيري، دار الغرب الإسلامي، 1992م، ص 717.
[6]- أبى القاسم ابن حوقل (ت 367هـ -977م)، كتاب المسالك والممالك، طبع بمطبع بريل، ليدن المحروسة، د.ط، 1872م، ص 51.
[7]- محمد بن أحمد المقدسي (336هـ -991م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1991م، ص 104.
[8]- أبو عبد الله الشريف الإدريسي (ت710هـ -1310م)، المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الأفاق، طبع بمطبع بريل، ليدن المحروسة، د.ط، 1823م، ص 117.
[9]- مؤلف مجهول، كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، وصف مكة والمدينة ومصر وبلاد المغرب، نشر وتوزيع، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985م، ص 127.
[10]- ياقوت الحموي (626هـ -1229م)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ص 512.
[11]- الحسن بن محمد الوزان (962هـ-1554م)، وصف إفريقيا، تح: محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط2، 1983م، ص 61.
[12]- مارمول كربخال (978هـ -1600م)، إفريقيا، تح: محمد حجي وآخرون، دار المعرفة، الرباط، ج3، 1989م، ص 7-8.
[13]- أبو عبيد الله البكري، المصدر السابق، ص 726.
[14]- أبو القاسم ابن حوقل، المصدر السابق، ص 89.
[15]- أبو القاسم الاسطخري، المصدر السابق، ص 19.
[16]- مؤلف مجهول، الاستبصار، المصدر السابق، ص 133.
[17]- ياقوت الحموي، المصدر السابق، ص 48.
[18]- ابن سعيد المغربي (ت 685هـ -1286م)، كتاب الجغرافيا، تح: إسماعيل عربي، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1970م، ص 142.
[19]- الحسن بن محمد الوزان، المصدر السابق، ص 35.
[20]- أبو عبيد الله البكري، المصدر السابق، ص 730.
[21]- ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج 5، ص 106.
[22]- أبو القاسم ابن حوقل، صورة الأرض، المصدر السابق، ص 77.

[23]- مؤلف مجهول، الاستبصار، المصدر السابق، ص 131.
[24]- عماد الدين إسماعيل أبي الفداء (732هـ -1331م)، تقويم البلدان، دار صادر، بيروت، د.ط، 1850م، ص147.
[25]- أبو عبيد الله البكري، المصدر السابق، ص732.
[26]- أبي القاسم ابن حوقل، المصدر السابق، ص 77، 78.
[27]- أبو القاسم الاسطخري، المصدر السابق، ص 19.
[28]- محمد بن أحمد المقدسي، المصدر السابق، ص 104.
[29]- مؤلف مجهول، الاستبصار، المصدر السابق، ص 132.
[30]- ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج 2، ص 132.
[31]- عماد الدين إسماعيل أبي الفداء، المصدر السابق، ص147.
[32]- محمد العبدري (ت700هـ -1300م)، الرحلة المغربية، تق: سعد بوفلاقة، منشورات بونة للبحوث والدراسات، الجزائر، ط1، 2007م، ص 49.
[33]- أبي العباس أحمد القلقشندي (821هـ -1418م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، المطبعة الأميرية، القاهرة، د.ط، ج5، 1915م، ص 109.
[34]- الحسن بن محمد الوزان، المصدر السابق، ص 37.
[35]- مختار حسناني، المرجع السابق، ج1، ص12.
[36]- المرجع نفسه، ص 12-13.
[37]- أبو عبيد الله البكري، المصدر السابق، ص 738.
[38]- أبو القاسم ابن حوقل، المصدر السابق، ص 52-53.
[39]- مؤلف مجهول، الاستبصار، المصدر السابق، ص 133- 134.
[40]- عماد الدين إسماعيل أبي الفداء، المصدر السابق، ص 124.
[41]- محمد العبدري، المصدر السابق، ص 211.
[42]- الحسن بن محمد الوزان، المصدر السابق، ص 30.
[43]- أبو عبيد الله البكري، المصدر السابق، ص 745- 746.
[44]- أبي القاسم ابن حوقل، المصدر السابق، ص 63.
[45]- مؤلف مجهول، الاستبصار، المصدر السابق، ص 176- 177.
[46]- يا قوت الحموي، المصدر السابق، ج2، ص 44.
[47]- أبو بكر الزهري، المصدر السابق، ص 113، 114.
[48]- عماد الدين إسماعيل أبي الفداء، المصدر السابق، ص 123.
[49]- محمد العبدري، المصدر السابق، ص27.
[50]- الحسن بن محمد الوزان، المصدر السابق، ص19.
[51]- عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني (دراسة سياسية، عمرانية، اجتماعية، ثقافية)، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، ج1، 2002م، ص 145.
[52]- المرجع نفسه، ص 145- 146.
[53]- نصر الدين براهامي، تلمسان الذاكرة، منشورات ثالة، الجزائر، 2007م، ص 10.
[54]- محمد بن عمرو الطمار، تلمسان عبر العصور – دورها في سياسة وحضارة الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984م، ص 10.
[55]- عبد العزيز فيلالي، المرجع السابق، ص146.
[56]- المرجع نفسه، ص146.
[57]- نصر الدين براهامي، المرجع السابق، ص 156.
[58]- أبو عبيد الله البكري، المصدر السابق، ص 748.
[59]- أبو القاسم ابن حوقل، المصدر السابق، ص 53.

[60]- مؤلف مجهول: الاستبصار، المصدر السابق، ص 134.
[61]- الحسن بن محمد الوزان، المصدر السابق، ص 12.
[62]- أبو عبد الله البكري، المصدر السابق، ص 749.
[63]- مؤلف مجهول، الاستبصار، المصدر السابق، ص 135.
[64]- أبو عبيد الله البكري، المصدر السابق، ص 750.
[65]- مؤلف مجهول، الاستبصار، المصدر السابق، ص 135.
[66]- الحسن بن محمد الوزان، المصدر السابق، ص 13- 14.
[67]- الرباط، هو الإقامة على جهاد العدو بالحرب ورباط الخيل وإعدادها فيقال: (فلان له رباط من الخيل) أي الحصن أو المكان الذي يرابط فيه الجند، انظر: محمد الأمين بلغيث، الربط بالمغرب الإسلامي ودورها في عصر المرابطين والموحدين، رسالة لنيل درجة الماجيستير في التاريخ الإسلامي، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1987م، ص 34.
[68]- أبو عبيد الله البكري، المصدر السابق، ص 724.
[69]- مؤلف مجهول، الاستبصار، المصدر السابق، ص 167.
[70]- أبو عبيد الله البكري، المصدر السابق، ص 729.
[71]- ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج 5، ص 244.
[72]- مؤلف مجهول، الاستبصار، المصدر السابق، ص166.
[73]- الحسن بن محمد الوزان، المصدر السابق، ص 60.
[74]- مختار حساني، موسوعة تاريخ وثقافة المدن الجزائرية، دار الحكمة، الجزائر، د.ط، ج3، 2007م، ص 156.
[75]- المرجع نفسه، ص 159.
[76]- أبو عبيد الله البكري، المصدر السابق، ص 735-736.
[77]- ابن الصغير المالكي، أخبار الأئمة الرستميين، تح وتع: محمد ناصر وإبراهيم بحاز، نسخ هذا الكتاب بالإقامة الجامعية علي منجلي 4، 2010 م، ص 32.
[78]- أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، المصدر السابق، ص 192.
[79]- أبو القاسم، إبراهيم الاسطخري، المصدر السابق، ص 20.
[80]- أبو القاسم ابن حوقل، المصدر السابق، ص 60.
[81]- محمد بن أحمد المقدسي، المصدر السابق، ص 105.
[82]- ياقوت المحموي، المصدر السابق، ج 2، ص 09.
[83]- مؤلف مجهول، الاستبصار، المصدر السابق، ص 178.
[84]- عماد الدين إسماعيل أبي الفداء، المصدر السابق، ص 124.
[85]- محمد عيسى الحريري، الدولة الرستمية بالمغرب الإسلامي (حضارتها وعلاقتها الخارجية بالمغرب والأندلس)، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط 3، 1987م، ص 98-99.
[86]- أبو عبيد الله البكري، المصدر السابق، ص 740.
[87]- ياقوت الحموي، المصدر السابق، ص 64.
[88]- مؤلف مجهول، المصدر السابق، ص 184.
[89]- أبو عبيد الله البكري، المصدر السابق، ص 743.
[90]- ياقوت الحموي، المصدر السابق، ص 317.
[91]- مؤلف مجهول، المصدر السابق، ص 185
[92]- عماد الدين إسماعيل أبي الفداء، المصدر السابق، ص 123- 124.

- Gaid, m. (1978). *chronique des beys de constantine.* Alger: OPU.
- Ibn Al-Antari, M. S. (2009). *Unique Forgotten In The Event That The Turks Enter The Country Of Constantine And Seize Their Homelands.* Algeria: knowledge world (in Ar).
- Johnson Geraldine, A. (2005). *RENAISSANCE ART: A Very Short Introduction.* New York: Oxford University Press Inc.
- Judy, M. H. (2007). *Arab Islamic architecture: its specificities, innovations, and aesthetics.* Amman: Dar Al Maysara (in Ar)
- Khalfallah, S., & others. (2014). *Hajj Ahmed Bay bin Muhammad Al-Sharif.* Constantine: National Public Museum of Traditional Arts and Cultural Expressions (in Ar).
- Mahdi, I. (1993). *Masterpieces Of Art In Islamic Decoration.* Cairo: Ibn Sina Library (in Ar).
- Marzouk, A. A. (1965). *Islamic Art: Its History and Characteristics.* Baghdad: Asaad Press (in Ar).
- Mercier, E. (1903). *Histoire de Constantine.* CONSTANTINE: J. MARLE ET F. BIRON; IMPRIMEURS-EDITEURS.
- Mohammed, B. S. (2008). *Wall Art: Material, Purpose, Themes.* Cairo: World of Books (in Ar).
- Murray, P., & Murray, L. (1996). *The Oxford Companion to Christian Art and Architecture.* New York: Oxford University Press Inc.
- Qadah, S. (2006). Mural photography techniques and their utilization in the implementation of murals derived from the Saudi folklore units. Umm Al-Qura University, Saudi Arabia (in Ar).
- Redjel, T. (2016). *Hajj Ahmed Bey palace...* Constantine: Publications Raja Constantine (in Ar).
- Régis, L. (1880). *Constantine : voyages et séjours.* PARIS: GALMANN LÉVY.
- Researchers, g. o. (1999). *The International Arabic Encyclopedia* (2 ed., Vol. 8). Encyclopedia works institution for publication and distribution (in Ar).
- Rizk, A. M. (2000). *glossary of architecture terms.* Egypt: Madbouly Library (in Ar).
- Rizki, N. (2015). Stucco decoration in the buildings of the Middle Maghreb and Andalusia BC 7-8 AH / 13-14 AD. *PhD thesis on archeology and the ocean.* Tlemcen, University of Tlemcen (in Ar).
- Schlosser, W. (2007). *Constantine, the days of Ahmed Bey.* (A. A.-E. Dodo, Trans.) Algeria: Ministry of Culture (in Ar).
- Sharaf, F. (2002). *Sculpture and reproduction art.* Cairo: Cairo Book House for publication and distribution (in Ar).

- The artist used some codes and signals to identify the drawn landmark, such as drawing a shrine inside a mosque and writing the name "Hussein" above it as an indication of the Imam Hussein Mosque in Cairo, and drawing many swords and guns behind each other as an indication of a weapons and guns factory built by Muhammad Ali Pasha during his rule of Egypt, and other codes.

Conclusion

In conclusion, we can say that Haj Ahmed Bey worked on constructing a palace that rivaled the most famous and magnificent palaces of that era. He imported the finest materials and hired the best builders and artists. He brought in the artist Haj Yousef, who specialized in decorating the palace walls with watercolor frescoes. It was a masterstroke, as he produced artistic paintings that adorned the various walls of the palace with various decorative elements such as botanical, geometric, and calligraphic designs. The most beautiful and magnificent of these were the drawings that depicted some of the cities that Haj Ahmed Bey had visited, especially since this type of decoration was not well-known in Algeria. However, it is important to note that a significant portion of these gypsum "fresco" decorations and drawings have been damaged. Despite preserving their shape and color for nearly two centuries, it is necessary to take care of this unique type of decoration and to maintain and restore it according to the scientific and artistic conditions that would preserve its artistic, historical, and archaeological value. After all, this palace embodies an important historical era in the history of Algeria.

Références

- Adly, H. M. (2011). *Decorations and sculpture in statues and monuments of Islamic architecture.* Cairo: Dar Al-Kitab Al-Hadith (in Ar).
- Ahmed, A.-R. A. (2006). *Islamic Arts Until The Fatimid Era.* Cairo: Dar al-Hariri for printing (in Ar).
- Al-Rubai, I. A. (2006). *The Murals Of The Umayyad Mosque an Analytical Study.* Cairo: Zahraa Al-Sharq Library (in Ar).
- Boumahla, T. (2010). *Constantine, the fortress of Africa.* Algeria: Knowledge House (in Ar).
- Dahdouh, A. (2010). Constantine city during the Ottoman era. *PhD dissertation in Islamic archaeology.* University of Algiers 02, Algeria (in Ar).
- Dahdouh, A. (2015). Islamic monuments in Constantine during the Ottoman period. (M. o. Endowments, Ed.) *Journal of Islamic Culture, 11*(11), pp. 69-114 (in Ar)
- FÉRAUD, C. (1877). *VISITE AU PALAIS DE CONSTANTINE.* PARIS: LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie.
- Filali, A. (2017). *Total Constantine history.* Ain Melilla: Dar Al-Huda (in Ar).

In addition to the two paintings studied, Ahmed bey's palace is adorned with many other paintings that depict his journey to Hajj, starting from the city of Constantine, passing through many cities such as Algiers, Tunisia, Libya, and finally arriving in Mecca and Medina. The artist demonstrated great skill and craftsmanship in depicting each city with its unique natural features and architectural character. Moreover, the artist highlighted the most important and famous landmarks in each city so that the viewer can easily recognize the cities through their landmarks. The artist also wrote the names of the landmarks and cities, and drew symbols that indicate a specific city or landmark, which we found during our study.

9- Results of the study

- The amount of space covered by frescoes in Ahmed Bey Palace, where a large part of the palace walls were painted with frescoes, indicates the Bey's love and inclination towards this type of decoration.
- The diversity of decorative themes executed in frescoes, where the artist resorted to all decorative themes such as geometric, botanical, calligraphic, human, animal, and even the decoration of architectural elements and architectural drawings.
- The drawings of the cities that were painted in frescoes in Ahmed Bey Palace embody his visit to various countries and cities during his pilgrimage, starting from Constantine, his seat of government, and reaching the Holy Land, passing through many countries such as Tunisia, Libya, and Egypt.
- The artist used a diverse range of colors in coloring the floors of the drawings and landmarks, especially in the Cairo and Alexandria paintings, which made them eye-catching and attracted all visitors to the palace. The artist's intelligence in using dark orange as a background for his paintings made the coloring of the landmarks with any other color makes them prominent and clear.
- Most of the paintings on the walls of the palace were kept in their original form and color for a period of about two centuries, which indicates the professionalism of the artist in preparing the primary materials for painting and his accuracy in using the measuring tools in the correct way, except for some drawings that were damaged due to natural or human factors.
- The drawings of landmarks and architecture were characterized by a high degree of accuracy, where the artist drew each city according to its urban character in that period, highlighting the most important landmarks in each city in a professional manner that indicates the skill of this artist.
- There was a great match between the landmarks drawn in the painting and their shape in reality, especially when referring to the description of these landmarks during that period when Ahmed Bey visited them.

The city of Alexandria is one of the cities depicted on the walls of Ahmed bey's palace. Among the landmarks shown in the painting is the Column of Pompey, which was built on a hill and is depicted on the far right of the painting. The column represents the location where the Serapeum temple was built during the Ptolemaic era, and it is one of the most famous historical landmarks in Alexandria to this day. In addition to the Column of Pompey, the majority of the painting represents the eastern harbor in its semi-circular shape, with a prominent castle and its large walls, which is the Qaitbay Castle. The painting also depicts the Abu al-Abbas al-Mursi Mosque with its finely detailed domes and multi-tiered minaret, as well as the Imam Al-Bawisri Mosque, which faces the Abu al-Abbas al-Mursi Mosque and has a similar architectural design.

The painting also depicts the windmills installed at the seaside, with the inscription "Arhawan al-Rih" written in Naskh script in front of them. These windmills are a representation of the Mandara and Montaza windmills that were built by Muhammad Ali Pasha. The light blue sea is illustrated with a fleet of ships of different sizes and multiple sails, colored in black and white. Additionally, some small boats are also depicted. The painting also shows the Alexandria lighthouse with a colorful flag in white, featuring a crescent, and a palm oasis on the coast with dark blue color. The phrase "Iskandar" is written above the painting to indicate the name of the city. Overall, the painting shows the city of Alexandria in a cohesive group of buildings characterized by many windows, perforated shutters, doors, and multiple floors, with flags and banners flying atop the buildings. The painting also shows windmills near the coast, and numerous commercial and military ships belonging to the fleet.



Figure03 represents a series of images showing different aspects of the Alexandria drawing in Ahmed Bey's palace.

color some windows and domes, and the use of black to color the large doors. The painting features a great number of domes and minarets, which vary in shape, including the bulbous, rectangular, cylindrical, and polygonal styles.

Additionally, the painting shows a variety of balconies and lintels, which all end with crescents and finials. This diversity depicted in the painting reflects the various architectural styles left behind by the different conflicts and dynasties that ruled Egypt. The most striking feature of this painting is the way the buildings are attached to each other, with many different types of windows, ranging from small rectangular ones to larger vertical ones, and simple double-leaf doors. The domes are also depicted in various sizes without much detail. The buildings are separated by drawings of trees, while the smaller structures are shown in the foreground, facing the Nile. Some buildings are depicted with multiple stories.

It is noteworthy that the artist did not only draw the domes, but also depicted the tiled roofs in many of the landmarks, as seen in the buildings on the opposite bank of the Nile, which are depicted in similar shapes. Above the painting, there is a strip of flowers depicted in a sequence with their leaves and stems, and folded and twisted curtains hanging from colorful blue and white ropes. The dominant orange color in the painting gives it a radiance and clarity, making it visually striking. Additionally, there are some inscriptions written in the Naskh script on some of the buildings, especially the famous ones such as "Qal'at Awlad Isma'il""قلعة أولاد إسماعيل" "Sultan Hassan"السلطان حسن" "Hasanin"حسنين" and "Ancient Egypt" "مصر العتيق".

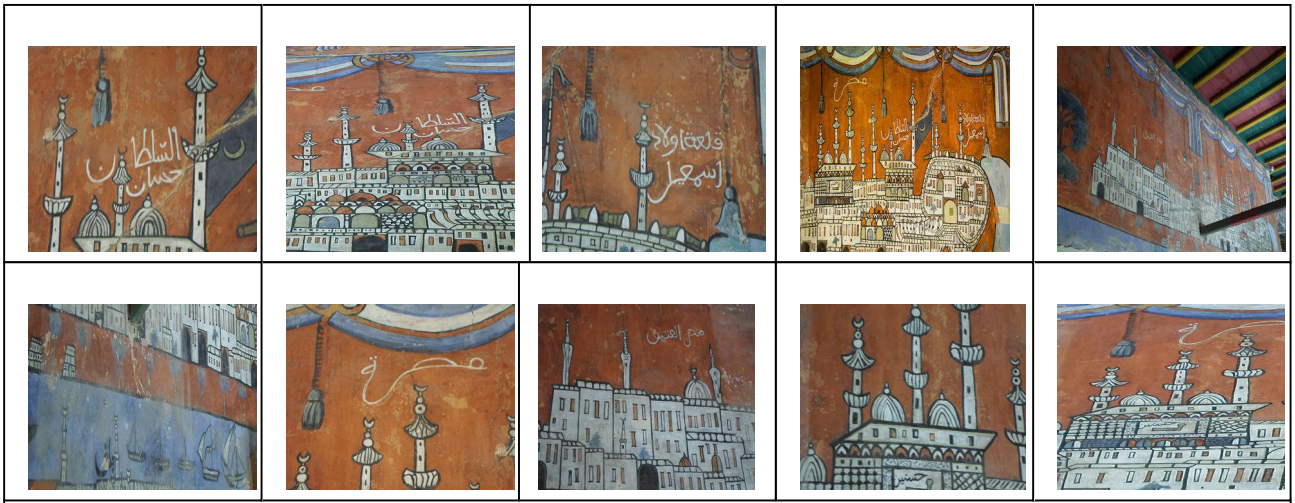


Figure 02 represents a series of images showing different aspects of the Cairo drawing in the palace of Ahmed Bey.

built a factory for weapons and cannons. Perhaps the drawn swords and cannons represent this factory.

On the left side of the Citadel of Ismail's sons, another monument is depicted with the name of Sultan Hassan. It consists of several harmonious buildings drawn in the same style as the previous ones, with a massive structure featuring multistory pencil-shaped minarets and many domes of different sizes, suggesting that this monument represents a large mosque with several annexes. This leads us to the hypothesis that this painting represents the Mosque, Madrasa, and Mausoleum of Sultan Hassan in Cairo, especially considering its proximity to the Citadel of Saladin. Moreover, there is a significant resemblance between the realistic image of this monument and the drawing, both in terms of its shape, minarets, and domes, and in terms of its prominence among the buildings, To the left of this painting, another monument is depicted, consisting of several buildings. In the center of these buildings stands a prominent mosque with several doors, featuring three pencil-shaped minarets and two domes of different sizes. In the middle of the mosque, a tomb is depicted with the name "Hasanin" written above it, surrounded by latticed windows, indicating that it represents a mausoleum enclosed by Mashrabiya screens. It is likely that this drawing is a variation of the Imam Hussein Mosque in Cairo. Comparing the real image of the monument with the drawing, we find a significant similarity, especially in terms of the shape and number of minarets and domes, as well as the presence of the tomb of Imam Hussein in the mosque.

Adjacent to the mosque on the left-hand side of the painting, there is a drawing of another large mosque with numerous minarets and domes drawn in the same style as the previous one. We believe this drawing to be a representation of Al-Azhar Mosque, which is one of the most famous mosques in the Islamic world. Following this section, there is a drawing of a city with the words "Ancient Egypt" written above it. This city is one of the neighborhoods located to the south of Cairo, and its landmarks are depicted clearly, comprising a collection of buildings that are stacked and arranged. The smaller buildings are shown in the foreground, while the larger ones are drawn in the background. Some minarets and domes are visible behind these buildings.

This city includes many of the Coptic structures in Cairo, in addition to the oldest mosque in Africa, which is the Amr Ibn Al-As Mosque. In addition, the Nile River is depicted in blue, surrounding the entire painting from the far right and extending beyond it. Small and medium-sized boats with and without sails float on the river.

The area between the landmarks and the river is filled with rows of trees along the banks of the Nile, In general, this painting is shaped like a ship, with the dark orange color used to depict the ground, while white is used to color the landmarks, and black is used to draw their borders. Some colors stand out, such as the use of dark orange to

8- The artistic and descriptive study of the architectural drawings and elements in the palace

The walls of the Ahmed Bey Palace are decorated with a multitude of murals, with decorative themes ranging from botanical, geometric, calligraphic, human, and animal motifs, as well as some symbols. However, the most widespread murals are those of landmarks and architectural elements, which cover a vast area of the palace's walls. There are different stories and sources about the idea of drawing these landmarks. Some attribute these murals to Ahmed Bey's desire to depict his pilgrimage journey by drawing the most important cities he passed through, including Mecca and Medina. Others believe that these murals were the idea of the artist Hajj Yousef, who traveled to Egypt and learned from the most skilled painters in this field. Meanwhile, another group sees the idea behind these murals as external influences, and that this type of art spread in many Ottoman palaces during that period, and Hajj Yousef copied these murals while putting his own personal touch on them. Despite the different opinions and perspectives, it is certain that these murals are archaeological treasures and highly sophisticated works of art. As soon as a visitor enters the palace, they find these murals covering the walls of the main entrance arcade overlooking the palm garden.

8.1- Cairo City Painting

The painting depicts the city of Cairo, starting from the right wall of the main entrance arcade overlooking the Palm Garden in a way that makes it seem like a ship floating on the surface of the sea. The painting starts with the "Ismail's sons castle", as documented above it, where the castle is depicted as the stern of the ship, confirming its nature as a fortified castle with its surrounding walls, and the presence of four towers equipped with cannons, directed in different directions, The buildings in the drawing appear in a harmonious form, with highlighted windows and some doors, in addition to many domes and two minarets, which are likely to symbolize a mosque. The drawing also includes many drawn swords behind some of the buildings, which may represent a market or a weapons factory, or indicate a large number of soldiers and guards.

Based on this drawing, we can conclude that the most likely hypothesis is that this castle is a representation of the Citadel of Saladin in Cairo, due to the similarity between them in the general features, such as the prominence of the minarets and even the drawing style that suggests to the viewer that this castle is built on top of a mountain, which coincides with the Citadel of Saladin, which is built on top of the Mokattam Mountain, In addition, this castle is depicted with a flag flying in the center of which is a crescent, which may symbolize the seat of government. This supports our hypothesis if we know that Muhammad Ali Pasha used this castle as his seat of government during his reign. Moreover, he was known for his great interest in building a strong army, as he



7.1- Founder of the palace

Ahmad bin Muhammad Al-Sharif bin Ahmad Bey Al-Qoli was born in 1784 in Constantine. His father was Turkish, and his mother was Algerian, originally from Biskra (Redjel, 2016, p. 15). Ahmad memorized the Quran and learned Arabic grammar, horse riding, and combat. He performed the Hajj pilgrimage when he was young and

held various administrative positions until he eventually reached the position of Bey, (Touali, 2012, p. 16).

Ahmad Bey was the last Bey of Constantine to rule over the eastern province from August 1826 to October 1837, (VAYSSETTES, Histoire de Constantine sous la domination turque de 1517 à 1837, 2002, p. 228) he succeeded Bey Muhammad Manamini bin Khan (Gaid, 1978, p. 88), whose rule was known for the deterioration of law and order and the oppression inflicted by the Turkish authorities,(Ibn Al-Antari, 2009, p. 90).

Therefore, it became necessary to appoint a strict and capable man, and Hussein Pasha appointed Hajj Ahmad for the task (Vayssett, 2010, p. 243)During his rule, the city of Constantine was embellished and turned into a large construction site for about four years (Boumahla, 2010, p. 95)However, when the French colonialism entered Constantine on October 13, 1837, Ahmad Bey fled south with his knights and fought against the French in different areas in the eastern region of Algeria until he was forced to surrender in June 1848 (Filali, 2017, p. 228)He was then exiled to Algiers, where he died in August 1850 and was buried in the cemetery of Abdel Rahman El-Tha'alibi (Khalfallah & others, 2014, p. 70).

- The fragile ground on which the artist leans on when painting on high walls, as well as poor lighting conditions.
- The artist had to hold the painting brush in an extended arm for hours at a time, leading to famous artists complaining of back pain while painting on walls, not to mention the drops of paint that can fall into their eyes during the process.(Johnson Geraldine, 2005, p. 10).

7- The Palace of Ahmad Bey

The Palace of Ahmad Bey, also known as Dar El Bey,(VAYSSETTES, Hanina, la vierge de Constantine, 1873 , p. 21) took ten years to build from 1826 to 1835. It is located next to the Souk El Ghzel Mosque and is surrounded by four streets: Al-Quds Street from the south side, and Sayyaf Muhammad Street from the West, and Boulqab Mustafa Street from the north and Rue du 12 Mai 1956 to the east. It is also adjacent to the Sidi El Houas Square to the south, (Dahdouh, Constantine city during the Ottoman era, 2010, pp. 394-395) Ahmad Bey's desire to build a residence worthy of his position was the main reason for the construction of this palace. He commissioned the Italian merchant Schiaffino to import columns, marble slabs, ceramic tiles, and other materials from Italy, (Mercier, 1903, p. 380) More than a thousand white marble columns were imported from Italy (Régis, 1880, p. 130).

The columns were imported through the port of Bona and transported by mules and camels to Constantine (FÉRAUD, 1877 , p. 05), The palace consists of four wings arranged in a sloping square, with the exterior of two wings dedicated to horse stables. In the center of the palace, there are three separate square gardens, one of which contains a marble basin with a diameter of 10 feet that was brought from Tunisia in 1835 (Schlosser, 2007, p. 75).

The Palace of Ahmad Bey is considered one of the most luxurious and magnificent Ottoman palaces in Algeria. It covers an area of 5,609 square meters, with three floors on the eastern side and two floors on the western side. The main entrance is located on the southern side and leads to a courtyard that surrounds the palm garden. On the eastern side, there is a wing dedicated to Fatma, and on the western side, there is the orange garden and the harem section consisting of five halls and rooms for servants. The palace also includes a section for fish breeding, a laundry section, a court section, Fatima's room, Aisha's room, and the Bey's headquarters. In total, the palace has 22 rooms and four courtyards, including the palm and orange gardens. (Dahdouh, Islamic monuments in Constantine during the Ottoman period, 2015, pp. 97-98).

week. This results in the coarse particles settling on the bottom, while the lime paste floats to the surface, which is the material used in the mortar for the fresco. The lime paste remains usable for only four months.

- ✓ Prepare the base coat mortar, which consists of sifted lime (lime paste) and clean sand that has been sifted using a sieve with an opening size of 1.5 mm. Mix the lime and sand in a ratio of 1:2 (lime:sand), then apply the base coat mortar to the wall and let it dry for three weeks. Wash the wall after applying the base coat to ensure that it is free of impurities and salts.
- ✓ Form the finishing coat mortar, which is the surface directly painted on by mixing the sifted lime and pure white sand that is free of impurities and dust, after washing it thoroughly with water and drying it. Mix the lime paste and sand in a ratio of 1:2 (lime paste:sand) until it becomes a mortar that covers the surface to be painted on. It is possible to cover the wall with four layers of mortar, each layer being at least 2.5-3 cm thick, with each layer applied on top of the previous one before it dries to ensure good adhesion. Then, let the mortar dry for about eight hours.
- ✓ After preparing the surface and allowing it to dry, the design is transferred to the wall using a transparent sheet with the design drawn on it in natural size. The design is then pierced or punctured with a pin or a special tracing wheel, and the sheet is placed on the designated area. Then, a bag filled with colored earth is rubbed over the sheet to allow the color to seep through the holes. This method is called "pouncing." Another method is to tap on the holes with a thin iron or wooden tool to leave an impression on the mortar. (Qadah, 2006, p. 88)
- ✓ After transferring the design, the coloring process can begin. The surface of the mortar should be firm but reasonably damp, not too soft that it makes it difficult for the artist to paint on, nor too dry that the color cannot penetrate the surface. Therefore, it is recommended to moisten the wall with water before applying the finishing coat mortar. It is also important to consider the size of the transparent sheet, making sure it covers the area that can be completed in one day of work. The design should also have subtle transitions without clear dividing lines that would spoil the overall appearance of the painting. The lines should be within the boundaries of the elements to avoid visible divisions.(Qadah, 2006, p. 88)

6.2- Difficulties faced by artists when performing frescoes

- ➢ Drawing bold lines quickly with paint and racing against time before the plaster dries.
- ➢ The artist must be extremely accurate when painting, as there is no way to correct mistakes on the wall painting, while also considering the transparency of the colors, especially with water-based paints.

are on one level, free from the mechanical spirit that dominates decorations made by molds. Most of the decorations that are used by this method are calligraphic. (Shehata, 2008, p. 63)

B. Molding technique

The molding technique is used in creating gypsum decorations by making molds from gypsum or clay that have protruding designs that are opposite of the desired final decorations. When these molds are affixed to the wall and gypsum is poured inside, the gypsum takes the shape of the mold to produce accurate and detailed final decorations. Gypsum molds come in various sizes and shapes that are suitable for the space and desired design.(Judy, 2007, p. 84)

C. The perforation method

This method is limited to the decoration of dome and minaret windows. For windows, a mold is usually made for a repeated pattern of many units according to demand, so they appear on the walls as evenly aligned and similar. If the pattern is not repeated, the artist has to create a single model to break it while extracting the desired window. This is the positive model, and this method follows the previous casting method, but with decorative elements created by perforation.

6- The concept of fresco

"Fresco" is an Italian word that means "fresh," and it is a method of painting on walls that was mainly practiced in Italy from the 14th to the 19th century. One of the main reasons for resorting to this type of mural is its magnificent appearance, reasonable cost, and long-lasting duration. To create a fresco painting, a wall is prepared with one or more layers of rough gypsum, which represents the surface on which the artist applies a drawing with a red pigment called "sinopia." This serves as a draft for the mural before transferring its designs. Then, the lime gypsum is applied over the area to be worked on, provided that this paint is new and wet, to execute the painting on it with watercolors before it dries. Therefore, the artist prepares the area that can be completed in a day, i.e., before the gypsum dries. (Murray & Murray, 1996, pp. 189-190).

6.1 The steps to execute a fresco

- ✓ Prepare the wall to be painted by washing and cleaning it thoroughly.
- ✓ Prepare the lime, which is the most important material in preparing the surface, by burning calcium carbonate ("lime carbonate") at a temperature of approximately 800°C to 1000°C to produce alive lime.
- ✓ Extinguish the lime by spraying it with water, producing the slaked lime, which is used to prepare the mortar for the fresco and to prepare the colors.
- ✓ Extract the lime paste by placing a quantity of it in a basin submerged in water, stirring it, and leaving it to settle while changing the water several times for about a

5- The plaster

Gypsum is a mineral that is widely distributed and occurs in thick layers in sedimentary rocks along with salt and evaporite deposits. It comes in two main varieties: a shiny white crystalline form and a reddish rock-like form. Gypsum is abundant in nature and is known as selenite when it is in its raw form, and as transparent stone or gypsum when it is crystallized (Adly H. M., 2011, p. 75), Gypsum is also used as a layer of plaster to cover the surfaces of interior walls and building ceilings, making them more resistant to air and giving them a smoother surface finish. Plastering is the process of applying the gypsum layer to these walls, and when it is applied to exterior walls it is referred to as rendering.(researchers, 1999, p. 398)

5.1- The history of plaster use

Gypsum has been used throughout history by ancient civilizations for casting natural parts of the human body. For example, the Egyptians and Greeks used it to create masks and casts of human faces and bodies. In Egypt, gypsum was used to cast a mask for the deceased so that the soul could recognize its body upon returning. In Mesopotamia, gypsum was used to cover mud and stone buildings and was then decorated with carved plant and geometric motifs. Muslims also used gypsum in the decoration of mosques and palaces, covering walls and ceilings with botanical, geometric, and linear elements, and coloring them with multiple colors,(Sharaf, 2002, p. 79)Islamic architecture has been known to use gypsum in construction and decoration since the Umayyad period, as seen in the western palace of Al-Hirah in the 2nd century AH/8th century CE. Its use continued in the Abbasid era during the 3rd century AH/9th century CE, as seen in places such as the city of Samarra in Iraq and Ibn Tulun Mosque in Egypt, (Rizk, 2000, p. 64)Indeed, the use of gypsum in decorating religious and civic buildings in Samarra was so widespread that gypsum decoration became a hallmark of this Abbasid capital (Zaki, Islamic Art In Egypt: From The Arab Conquest To The End Of The Tulunid Era, 2017, p. 57)fterwards, this industry spread to North Africa, as seen in the Qarawiyyin Mosque in Fez, Morocco, during the 6th century AH/12th century CE. From there, it spread to Andalusia, where it reached new heights of precision and perfection in the facades of the Alhambra Palace in Granada during the 7th century AH/13th century CE. Islamic architecture is full of magnificent examples of gypsum decoration, including Kufic calligraphy, botanical motifs, and geometric designs.(Rizk, 2000, p. 64)

5.2- The most important industrial methods for using gypsum in wall decoration:

A. Direct carving on the walls

This method is performed by directly carving on the gypsum after emptying and smoothing the wall surfaces. Then, it is refined by sculpting after the gypsum has dried. The design here is flat and summarized in a way that decorative shapes appear as if they

4- The art of photography in Islam

Regarding the depiction of inanimate objects such as plants, mountains, trees, buildings, and geometric shapes, there is a clear and explicit ruling in Islam that it is permissible and there is no harm in doing so. However, when it comes to the depiction of human and animal figures, there is a difference of opinion among scholars. For example, Ahmed Abdel-Razzaq Ahmed divides these differences between forbidden, disliked, and allowed depictions, where he sees that some depictions are permissible according to Islamic teachings, (Ahmed, 2006, p. 40) Similarly, Zakī Muḥammad Ḥasan believes that the prohibition of depiction came at the dawn of Islam out of fear of using it as a means of worship or seeking intercession with God. However, later on, many scholars have issued fatwas stating that scientific depiction does not contradict the teachings of the Islamic religion (Zaki, Arts of Islam, 1948, p. 164), and the simplicity and avoidance of luxury that prevailed in the early days of Islam did not encourage the carving of statues or painting of images, (Zaki, In Islamic Arts, 2012, p. 28).

However, we see the prohibition of human and animal depiction in Islam, as there are seventeen hadiths narrated about the prohibition of depiction, and the artist who creates such images is threatened with severe punishment on the Day of Judgment, as in the hadith narrated by Abdullah ibn Mas'ud that the Prophet, peace be upon him, said: "The most severely punished people on the Day of Resurrection will be the image-makers." (Narrated by Bukhari, 5950; Muslim, 2109). However, the ruling of prohibition of depiction is lifted in cases where the head is erased, as stated by the Prophet (peace be upon him) in the hadith: "The picture that has a head is like a living being." (Reported by Al-Bukhari and Muslim). These and other hadiths confirm the prohibition of depiction in Islamic teachings, not just its dislike.

These hadiths and others confirm the prohibition of image-making in Islamic religion, not just its disapproval. However, the prohibition is lifted in the case of headless images, as the Prophet, peace be upon him, said, "The image is only prohibited if it has a head." (Narrated by Ahmad, 4/554) Abu Dawud, At-Tirmidhi, and An-Nasa'i also narrated with a good chain of transmission from Abu Hurayrah that the Messenger of Allah, peace be upon him, said, "Jibril came to me yesterday and said, 'I was prevented from entering upon you because there were statues at the door, and in the house there was a curtain with images on it, and there was a dog in the house. So, cut off the head of the statue at the door so that it will be like a tree, and cut the curtain into two parts to make two pillows to sit on, and let the dog go out, that's why human or animal imagery has not reached the same level of sophistication and mastery in the art of Muslim photographers, unlike Arabic calligraphy and Arabesque art.

hadiths warn of severe punishment for those who engage in such practices, as they are considered a form of idolatry that may lead to the worship of the image itself.

2.4- Calligraphic Decorations

Islamic civilization was distinguished from other civilizations by many characteristics, including its unique decorative element, the Arabic calligraphy. It represents a complete artistic work with various elements. Countless examples of calligraphic decorations can be seen on the entrances, windows, domes, minarets, and other architectural elements. They take various artistic forms and styles, some of which are ornamental and others are static. Arabic calligraphy has more than a hundred known styles, the most commonly used of which are Kufic, Thuluth, Naskh, Ijazah, Tawqi, Signature, and Persian calligraphy.(Waziri, 2000, p. 97).

3- The Concept of Mural Art

Mural art is a form of visual art executed on walls or ceilings using various types of coverings to create a sense of distance, movement, texture, shape, and visual imagery, as well as a sense of extensions resulting from the formation of these elements. It also serves the construction needs of architecture and is one of the aspects of cultural heritage. Therefore, mural paintings represent one of the oldest and most sophisticated traditions in the history of humanity and art. They have proven to be an excellent medium for conveying ideas, and have served as a means for the first humans to express their thoughts and emotions. (Al-Rubai, 2006, p. 34)

Mural art is one of the fields of visual arts, which involves painting on walls for various purposes. It may be representational or symbolic, or purely aesthetic. Generally, mural art is associated with the human psyche and is used to express deeper emotions and ideas that draw upon a variety of motivations and references. Religious themes have played a prominent role in mural art, with religious figures and iconography being a major subject matter. Mural art has been an influential and powerful means of expression, serving as a reflection of the times and a vehicle for social and political commentary.(Mohammed, 2008, p. 09).

Therefore, it can be said that mural art is one of the oldest and most profound forms of art that has been used by primitive humans as a means of communication with their peers or to express their innermost feelings through such engravings drawn on cave walls. This art form has evolved over time and has been used by various civilizations and cultures for different purposes and interpretations, as well as using different materials. Humans have used mural art to decorate, embellish, and beautify the walls of their homes, palaces, and other buildings with drawings that carry aesthetic, symbolic, and religious meanings. These artworks were executed on various materials, such as stone, marble, wood, and plaster.

plant-based ornamentation is considered one of the most prominent features that illustrate the Muslim artist's departure from representing nature and imitating it. This is in response to the religious beliefs and guidelines, and in their creativity, Muslim artists reached a level of excellence that had not been reached before. To the extent that this type of Islamic ornamentation has been given various names such as "Arabesque," "Arabic Riqq," or "Arabic Turuq." The artist used plant elements as decorative elements far removed from their original form. Therefore, we see only curved or twisted lines from branches and twigs, connected to each other, forming shapes with limitless possibilities (Rizki, 2015, p. 84).

2.2- geometric ornamentation

In Islamic art, geometric ornamentation is another prominent feature that reflects the Muslim artist's innovative spirit. It is presented in a beautiful artistic form that was not seen before. The Muslim artist did not invent geometric shapes but excelled in dividing these known shapes, creating various ornamentations that demonstrate their mastery of geometry, (Marzouk, 1965, p. 185). Geometric ornamentation has become a fundamental element of Islamic ornamentation. Muslim artists did not only focus on simple geometric shapes such as triangles, squares, rhombuses, pentagons, and hexagons but also excelled in creating complex geometric compositions with multi-sided star shapes. Muslim artists mastered this type of ornamentation and focused on innovation and complexity in their designs. These intricate geometric patterns are often repeated and interlaced to create mesmerizing and intricate designs. (Zaki, in Islamic arts, 1938, pp. 29-32)

2.3- Human and animal ornamentation

During the early Islamic period, the depiction of human and animal figures in art was strictly forbidden for fear of a return to pre-Islamic idol worship. However, such depictions became increasingly prevalent in Persia and India, and later in Egypt and Syria during the Fatimid and Ayyubid eras, as well as in other Islamic societies. In some regions, such depictions were confined to specific areas. For example, in the Fatimid period, decorative motifs in pigeon houses featured birds and other animals. In the Andalusian region, human and animal figures adorned palace ceilings, depicting princes returning from hunting trips with their meticulously drawn horses on a background of gold. Nonetheless, the use of human and animal figures in Islamic architecture remained relatively rare and was gradually replaced with plant-based and geometric ornamentation that better aligned with Islamic values and principles. (Mahdi, 1993, pp. 25-26). However, this type of ornamentation cannot be attributed to Islam, as there are numerous authentic hadiths that prohibit the depiction of living beings. Such

as how closely they match actual landmarks. Additionally, we will examine the most important codes used by the artist to identify these landmarks.

study hypotheses

Through the previous inquiries, the following hypotheses can be drawn:

- The two paintings were characterized by a high degree of accuracy in drawing, due to the painter's experience and skill, as well as the high quality of the materials used in both the composition of the drawing surface and the colors used.
- There is a significant similarity between the drawn features and the real features that belong to that era.
- The artist used some codes in his drawings to indicate certain features or places.

Objectives of the study

- To appreciate the various Islamic monuments in Algeria that belong to different historical eras.
- To study the Ottoman architectural ornamentation in the city of Constantine.
- To highlight the beauty of fresco painting on gypsum with watercolors.

Study methodology

The research methodology adopted in this study includes the historical and descriptive-analytical methods. This involves collecting and analyzing information sources and subjecting them to study, in addition to describing and analyzing the drawings in detail. Through this methodology, researchers can comprehensively analyze the paintings and understand the historical and artistic context in which these artworks were created.

1- Islamic ornamentation

Islamic ornamentation refers to the decorative motifs used in architecture and art, whether they are carved in gypsum, stone, wood, marble, or other materials. Islamic ornamentation in architecture and art has been given special and continuous attention, resulting in high quality, precision, and diversity. Muslim artists put continuous effort into this field when they carved wood, carved doors, crafted metals, drilled stones, engraved gypsum, painted ceramics, worked with marble, and other various techniques. These efforts have led to an exceptional level of craftsmanship and beauty in Islamic ornamentation(Rizk, 2000, p. 131).

2- Islamic ornamentation elements

2.1- Plant-based ornamentation

Plant-based ornamentation refers to any decorative ornamentation that is based on plant elements, such as stems, leaves, flowers, and fruits. These ornamentations can take on various shapes and forms, whether they are naturalistic or abstracted from nature in a way that departs from their original form, (Adly H. M., 2011, p. 135). In Islamic art,

Introduction

After achieving stability within the Islamic Caliphate and expanding their territory through numerous conquests outside of the Arabian Peninsula, Muslims became interested in architecture and its arts. This was particularly evident as they reached the Levant and Persia and became enamored with the prevailing architectural style in these regions. During the Umayyad period, Muslims developed a unique style and art that combined indigenous Arabic art with the art of the lands they conquered, all while adhering to Sharia law. They built mosques, palaces, and houses with an Islamic character and adorned them with architectural decorations featuring Islamic elements. The Muslims excelled in the art of tiling, which became known as "tawriq," and they also distinguished themselves by using Arabic calligraphy to decorate walls, ceilings, and columns. This artistic evolution continued during the Abbasid Caliphate, which saw a period of renaissance and prosperity. Islamic decorative arts continued to evolve with each subsequent caliphate, culminating in the distinctive Ottoman style. Ottoman rulers, governors, and dignitaries throughout the empire were particularly interested in constructing and decorating architectural structures, especially palaces.

Algeria was among the countries that were under Ottoman rule, and its rulers cared deeply about constructing and decorating palaces, such as the private palace of Hajj Ahmed Bey in the capital, Constantine. The palace wasembellished with various precious materials like ceramics, marble, and alabaster. All decorative elements were executed in geometric, botanical, calligraphic, animal, and human motifs and were applied to different materials such as marble, ceramics, wood, and plaster. The latter was utilized to create highly distinctive decorative elements directly carved into the walls, in addition to the techniques of molding and engraving. However, the most prominent technique used in decorating the palace was painting the walls with watercolors, also known as frescoes. Most of the palace walls were adorned with stunningly beautiful drawings, such as botanical, geometric, calligraphic, animal, and human motifs, as well as architectural landmarks and features.

These landmarks and features were depicted by the artist, Hajj Yusuf, who illustrated Ahmad Bey's pilgrimage journey by drawing the most prominent cities and stations that he passed through. These paintings and drawings were among the most beautiful and prominent architectural decorations applied in the palace, captivating and impressing visitors with their stunning beauty. This was especially true given the artist's exquisite style of drawing and his careful selection of appropriate colors. Through this paper, we aim to study two models of these drawings, namely the ones depicting Cairo and Alexandria, and shed light on their most prominent features and characteristics, as well

El-ihyaa journal, Volume: 24, Issue: 34, January 2024, p-p: 475 – 492
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

Murals of Ahmed Bey Palace in Constantine: drawings of the city of Cairo and Alexandria as a model

جداريات قصر أحمد باي بقسنطينة من خلال لوحتي مدينة القاهرة والإسكندرية

Razika GHOUARI
رزيقة غواري
Constantine University 02
HIPASO Laboratory
razika.ghouari@univ-constantine2.dz

Received in : 18/04/2023 Accepted in: 06/06/2023

Abstract :

The art of mural painting dates back to ancient times where primitive humans used cave walls to express their thoughts. Over time, this art form evolved into architectural ornamentation used to decorate the walls of palaces and homes. These decorations were executed on various materials such as stone, wood, marble, and gypsum. The Ottomans widely used the fresco technique in their decorations, including Ahmed Bey, who built a palace in the city of Constantine, the capital of the Eastern Province under his rule. He worked on decorating it with the best and most exquisite materials and ornaments, making it a unique architectural masterpiece in Algeria, rich in various architectural ornamentation elements, including the fresco technique, which we have attempted to elaborate on in our paper by studying a model of mural paintings that represent the drawing of cities. We attempted to understand their meanings and significance, and found that they covered a large part of the palace walls and were characterized by a high degree of precision.

Key words: Architectural ornamentation; gypsum; fresco; Palace of Ahmed Bey; Constantine.

الملخص

يعد فن الرسومات الجدارية من أقدم الأمور التي اهتم بها الإنسان منذ القدم حيث استعمل الإنسان البدائي جدران الكهوف للتعبير عن ما يدور في خاطره، وبمرور الأزمنة تطور هذا الفن فأصبح ما يعرف بالزخارف العمائرية التي لجأ لها الإنسان لتجميل جدران قصوره ومنازله، حيث نفذت هذه الزخارف على مواد متنوعة كالجص الذي نقش عليه بالحفر البارز والغائر والمائل ورسم عليه بالألوان المائية أو يعرف بالفريسكو هذا الأسلوب الذي ذاع استعماله عند العثمانيين من قبل السلاطين والأغوات والدايات والبايات، وأحمد باي كغيره من الحكام شيد قصرا في مدينة قسنطينة عاصمة بايلك الشرق، وعمل على تزيينه بأنفس المواد وأجملها وأروع الزخارف فجعله تحفة معمارية غنية بمختلف العناصر الزخرفة المعمارية بما في ذلك استعمال أسلوب الفريسكو، والذي حاولنا أن نعرج عليه في ورقتنا هذه من خلال دراسة نموذجي لوحتي مدينة القاهرة والإسكندرية المرسومة بالقصر سعيا منا لإبراز سماتها ومعرفة دلالاتها، حيث وجدنها تغطي جزء كبير من جدران القصر إضافة إلى تميزها بدرجة عالية من الدقة والإبداع وغنية بالرموز والدلالات.

الكلمات المفتاحية: الزخارف العمائرية؛ الجص؛ الفريسكو؛ قصر أحمد باي؛ قسنطينة.

Technology and Science Education.
Mark A, Howard C (2009). How to Study. Psychol. Sci. 20(4):516-522
Martínez-Otero, V. (2007). Los adolescentes ante el estudio. Causas y consecuencias del rendimiento académico. Madrid: Fundamentos.
Mohan, R (2016). Measurement, Evaluation and Assessment in Education (1st ed). PHI Learning Private Limited. Delhi-110092.
Mayes, R. (2016). Student motivation and ownership in learning, Journal of Education and Practice, 7(24), 39-44.
Mahammadi, M., & Yeganeh, T. (2008). The role of libraries in promoting the teaching and research mission of universities. The Journal of Academic Librarianship, 34(5), 414-416.
Nonis, S. and Hudson, G. (2006). Academic performance of college students: Influence of time spent studying and working. Journal of Education for Business, January/February 151-159.
Nordquist, R. (2011). Guide to Grammar and Writing: Taking Lecture Notes. Capital Community. College Foundation.
Nilson, L. B. (2010). Teaching at its best: A research-based resource for college instructors (3rd ed.). Jossey-Bass.
Newport, C. (2016). Deep Work: Rules for Focused Success in a Distracted World, Grand Central Publishing.
Newport, C. (2006). How to become a straight-A student: The unconventional strategies real college students use to score high while studying less. Broadway Books.
Newport, C. (2016). Deep work: Rules for focused success in a distracted world, Grand Central Publishing.
Proctor, B. E., Prevatt, F., Adams, K., Reaser, A., & Petscher, Y. (2006). Study skills profiles of normal-achieving and academically struggling college students. The Journal of College Student Development

Eriksen, K. & Strommer, D. (1991). Adaptation to university: A study of patterns of adjustment in the first year of college. Journal of Higher Education, 62(2), 192-221.

Eyal, N. (2019). Indistractable: How to Control Your Attention and Choose Your Life, Bloomsbury Publishing.

Ellis, A., & Knaus, W. (2018). Overcoming procrastination: A practical guide to achieving your goals. New York, NY: New Harbinger Publications. (p. 57)

Estela Mara.B. (2018). Ensuring Equal Access to Educational Resources for All Learners, Journal of Higher Education, 45(2), 87-93.

Eyal, N. (2019). Indistractable: How to control your attention and choose your life. BenBella Books.

Frank, T. (2015). 10 steps to earning awesome grades (while studying less), College Info Geek

Frank, T. (2015). 10 Steps to Earning Awesome Grades (While Studying Less), CreateSpace Independent Publishing Platform.

Foote, S. (n.d.). Shelby Foote Quotes. Retrieved from: https://www.brainyquote.com

Goodfellow, R., & Lea, M. R. (2013). Literacy in the digital university: Critical perspectives on learning, scholarship, and technology. Routledge.

Gould, J. (2012). Study Skills for Students with Dyslexia: Support for Specific Learning Differences (SpLDs). SAGE Publications Ltd. p. 35.

Greenland, K., & Wong, S. (2012). A guide to conducting a systematic literature review of information systems research

Hattie, J., & Purdie, N. (1994). The efficacy of diagnostic and formative evaluations: A meta-analysis. Review of Educational Research, 64(3), 31-42.

Harris, M. (2008). The principles of effective time management for balance, productivity, and success. The Journal of Individual Psychology, 64(1), 21-30.

Hattie, J. (2012). Visible learning for teachers: Maximizing impact on learning. Routledge.

Hayden, C. (2018). The library is more than just a place to find information. Retrieved from: https://www.insidehighered.com

Jackson, S. A., & Csikszentmihalyi, M. (1999). Flow in sports: The keys to optimal experiences and performances. Champaign, IL: Human Kinetics. (p. 92)

Järvelä, S. (2011). Helping students to regulate their learning: A review of intervention studies. Psicothema, 23(3), 397-402.

Joseph, R. (2010). The procrastination equation: How to stop putting things off and start getting stuff done. Random House Canada.

Johnson, R. B. (2013). A concise guide to mixed methods research. Sage publications. p. 127.

Kuh, G. D. (1990). The impact of college on students. San Francisco: Jossey-Bass.

Kothari, C. R. (2004). Research methodology: Methods and techniques. New Age International.

Kiewra, K. J., DuBois, N. F., Christian, D., McShane, A., Meyerhoffer, M., & Roskelley, D. (2019) Note-taking functions and techniques: A review of the literature. The Journal of Educational Research, 112(2), 149-161.

Magulod, G. C. (2018). Learning styles, study habits and academic performance of Filipino University students in applied science courses: Implications for instruction. Journal of

References

Allen, D. (2001). Getting things done: The art of stress-free productivity. Penguin

Achunine, C. T. (2004). Time management and administration. In S. S. Ayodele (Ed.), Management principles and practices in developing nations (pp. 186-196). Malthouse Press Limited.

Arendale, D. R. (2010). Team study groups: A way to improve student retention and achievement. Journal of Developmental Education, 34(2), 14-15.

Bäckström, M., Björklund, F., & Johansson, G. (2015). Structuring time in everyday life: The relation between daily activities, well-being, and personality traits. Health and Well-Being, 7(1), 1-21

Borich, G. D. (1988). Effective teaching methods for exceptional children. Holt, Rinehart and Winston. p. 174.

Brookhart, S. M. (2011). Educational Assessment Knowledge and Skills for Teachers, Educational Measurement: Issues and Practice, 30(1), 3-12.

Black, P., & William, D. (1998). Inside the black box: Raising standards through classroom assessment. GL Assessment.

Benedict, R. (2014). The science of employee engagement: Understand what drives your employees and boost your company's bottom line. Pearson Education.

Benedict, M. (2014). Get Productive! Boosting Your Productivity and Getting Things Done, London Infinite Ideas Ltd.

Bailey, C. (2016). The Productivity Project: Accomplishing More by Managing Your Time, Attention, and Energy. Crown Business. Page 91.

Barkley, E. F., Cross, K. P., & Major, C. H. (2016). Collaborative learning techniques: A handbook.

Baldwin, R., Tietje, B., & Stoltz, P. (2016). Connecting college students to success: Overcoming barriers to student engagement and persistence. Routledge. p. 68

Claessens, B. J. C., van Eerde, W., Rutte, C. G., & Roe, R. A. (2007), A review of the time management literature. Personnel Review, 36(2), 255-276.

Crede, M. and Kuncel, N. (2008). Study habits meta-analysis, Perspectives on Psychological Science in Press, Vol. 3 (6), 425-453.

Clear, J. (2018). Atomic Habits: An Easy & Proven Way to Build Good Habits & Break Bad Ones. Penguin.

Cottrell, S. (2013). The Study Skills Handbook. Palgrave Macmillan. p. 44.

Calongne, C. M., & Martirosian, D. M. (2017). Online sources as tools for academic research, learning, and information access. International Journal of Distance Education and e-Learning, 5(1), 29-41.

Dweck, C. S. (2016). The role of teachers in fostering students' mindset. In International Handbook of Student Experience in Elementary and Secondary School (pp. 31-48). Springer.

David J. (2017). Building a Great University: One Strategy at a Time. Rowman & Littlefield.

Conclusion

In each educational level in general and at a university level in particular, there are always those students who draw the attention through their remarkable academic eminence, they always have the upper hand securing high scores, this is intriguing because in almost all cases these students seem to act differently from the rest, the researchers looked up and questioned their habits of study, do they really defer from the rest of the students; in terms of taking notes and put into practice what they wrote, do they use their time more efficiently and perform better strategies, does nowadays biggest phenomenon "procrastination" have its way to them and somehow affect their learning experience as much as the other students, and what sources of knowledge they rely the most on to enhance their learning compered to their peers. All these points were raised during this study and surrounded by an in-depth literature through the relevant information that relied on previous studies done in this field. The latter proved these habits to be great practices that would contribute and lead to substantial academic achievement.

The study hypothesized first the existing habits of study among all students and then placed a second hypothesis, which proclaimed high academic performance students to have a better implementation of these effective study habits when compared to the rest of students. The data were collected using a quantitative approach; hence the researchers used a questionnaire as their data gathering tool to highlight the dissimilarities between the two groups.

The findings of the study endorse statistical differences in how each group reacts to each habit of study; for instance, students with high academic performance exhibited a high interest in revising notes after they took them, a high persistence to study, and a more resistance to procrastination.

It can be concluded that among the four study habits, only three can be considered to have a contribution to the academic achievement of students.

The researchers use another independent "sample Test" for all eighteen items mentioned in this study in Table 8 to show more data and present the specific ones that indicate a significant difference in favor of students with HCGPA compared to their peers with ACGPA, the items are 05, 06, 09, 11, 14, 15, 17, 18.

Through what was previously presented and by addressing the hypotheses of the study, the researchers were able to confirm the first and second hypotheses, as it was found that the sample participants had in fact an above-average level of attachment towards study habits. It means they somehow understand that a good study habit can alter and exert influence on their academic achievement during the learning process. Afterward, the researchers carried out their investigation and demonstrated existing variances between students with average CGPA and those with High CGPA in terms of the effective study habits they practiced. The finding statistically approved that the latter group of students were performing better in the following study habits: Note taking, time management strategies, and procrastination while the results of the last habit "educational sources" seemed to have no significant difference between the two groups.

Limitations of the Study:

As with any research, the present study's accomplishments are unavoidably limited and subject to potential flaws that would probably pave the way for further investigations.

Initially, the factor of study habits is not the only one that has an influence on academic achievement; that is beyond question; there are many other factors treated in other research papers and studies and even spooked about in detail in several books, wherefore the researchers had to point out that this factors may interfere with the reliability and validity of the study.

In addition to that, the researchers have no influence over the students' responses; some of them answered thoughtfully in a positive way, whereas others responded quickly, which may affect their choice and therefore compromise the validity of the results. In addition, some students refused to respond to the questionnaire, which reduced the sample size the researchers intended to target.

Moreover, some respondents did not answer critical questions, that compelled the researchers to decline their entire questionnaire, which also affected the sample size intended to be studied.

indicates a strong will of students with HCGPA, they are maybe more active, more determent, more engaging, they value their time, and the time spent in general, that is impressive because defeating procrastination is a key element to success academically and socially, Steel (2007) stated that students who often indulge in procrastination, may resulting in negative effects on their academic performance and well-being.

Table 06 : Dimension 4 educational source

	Mean score	Standard deviation
HCGPA	2.800	0.304
ACGPA	2.677	0.304

The fourth dimension is educational source., The scale is shown to be slightly in favor of students with a HCGPA, with a mean score (2.800) and a standard deviation (0.304), compared to the mean score (2.677) and a standard deviation (0.304) of students with ACGPA. Though these differences do not seem to have significance or effect, that is what the t test for two independent samples is showing, as it shows that the p-value≥ 0.05 and the calculated t (1.305) is less than the observed t (1.97), then it can be deduced that statistically speaking, educational sources have no effect on students' achievement in this study. However, that does not mean that access to various academic sources have no benefits for the students, at the contrary "Students who engage with a diverse range of educational materials are more likely to develop critical thinking skills and gain a deeper understanding of complex concepts". Hmelo-Silver et al. (2007), for instance Hattie (2009) conducted research in which he concluded that student learning and academic success are significantly impacted by the expertise and feedback provided by teachers.

Another study conducted by He and Zhu (2015) concluded that students' comprehension of as well as achievement in academic subjects improved when they used online sources such as lecture videos, discussion forums, and interactive simulations. Martin and Nicolas (2011) discovered that student achievement increases when they have access to materials from libraries, including databases, books, and journals. With that being said, the scale indication means that students from both groups are not engaging in this habit dimension, they must be notified and reminded of the educational resources' value.

Table 04 : Dimension 2 time management

	Mean score	Standard deviation
HCGPA	3.1041	0.4723
ACGPA	2.597	0.3662

The second dimension is time management, the scale is shown to be in favor of students with a HCGPA also , with the Mean score (3.1041) and the standard deviation (0.4723), compared to the mean score (2.597) and a standard deviation (0.3662) of students with ACGPA, these differences are observable and also proven even further by the (t) test for two independent samples, as it showed that p-value$\leq$ 0.05 and the calculated t (5.882) is greater than the observed t (1.97) at the significance level of (0.05), this likewise indicates that students with HCGPA have more control over their time and know to how to organize it effectively, which would help and lead eventually to achieve a high achievement since a good time management strategies can improve academic performance and reduce stress levels among students, Lee and Yin (2018) stated that "Planning ahead and prioritizing tasks can also help students make the most of their time and ensure that they are able to complete assignments and study effectively." - Barkley et al. (2016).

Table 05 : Dimension 3 procrastination

	Mean score	Standard deviation
HCGPA	2.953	0.74374
ACGPA	1.5888	0.78852

The third dimension is procrastination , the scale is shown to be in favor of students with a HCGPA , with the Mean score (2.953) and the standard deviation (0.74374), compared to the mean score (1.5888) and a standard deviation (0.78852) of students with ACGPA, these differences are observable and also proven even further by the (t) test for two independent samples, as it showed that p-value$\leq$ 0.05 and the calculated t (7.874) is greater than the observed t (1.97) at the significance level of (0.05), therefore, in addition to the two previous dimensions of note-taking and time management, procrastination also indicates statistically a substantial distinction between these three study habits with regard to the students' academic achievement, the results of the procrastination scale

management, procrastination, and educational sources. Afterwards, analyzed the results of the answers at each level of the four dimensions using percentages, mean average, p-value, and other statical measurements.

The second hypothesis states that there is statistically a substantial distinction between the respondents' study habits and their academic achievement. The researchers use the mean, standard deviations, and independent sample tests to confirm or deny the truthfulness of their hypothesis.

We also noticed the differences between the average scores of the four dimensions in the two sample groups.

Table 03 : *Dimension 1: note taking average scores*

	Mean score	Standard deviation
HCGPA	3.660	0.435
ACGPA	3.145	0.749

The first dimension is note-taking, the scale is shown to be in favor of students with a HCGPA, with a mean score (3.660) and the standard deviation (0.435), compared to the mean score (3.145) and a standard deviation (0.749) of students with ACGPA, these differences are observable and proven even further by the (t) test for two independent samples, as it showed that the p-value$\leq$ 0.05 and the calculated t (3.348) is greater than the observed t (1.97) at the significance level of (0.05), this indicates that students with HCGPA take notes more effectively than those with ACGPA, and perhaps it is due to how important the practice itself for these students, noting taking is essential for the process of learning and there are a lot of studies provide evidence for its positive impact on students achievement. For instance, Kiewra et al stated that the practice of taking notes motivates students to interact with the material more profoundly and to make associations between various concepts, which can lead to enhanced comprehension and retention (2019). Another study by Rawson and Kintsch (2005) concludes that "note-taking can be a powerful tool for developing critical thinking skills, as it requires students to actively process and synthesize information."

Table 01: The three levels of measurements for the mean average of the respondents

High	Average	Low	Level
4 - 2.67	**2.66 - 1.34**	**1.33 - 1**	Mean Average

Findings:

The researchers' first hypothesis stated that there is an average level of adherence towards effective study habits among the respondents. In order to identify the level of interest in these habits, the average total score of the questionnaire respondents was calculated along with the standard deviation.

Table 02: *level of interest in study habits*

Average mean	Standard deviation	Observed t	Calculated t
2.62	0.43	1.97	3.226

The results fall under an average mean of 2.62 and a standard deviation of 0.43, which indicated an ordinary to above-average interest in effective study habits among the respondents. Now to ensure the differences are statistically significant and not due to chance, the researchers compared the findings of the mean with the t value. The differences were noticeable: the p-value is ≤ 0.05 and the calculated t (3.226) is greater than the observed t (1.97), thus it can be said that there is an ordinary level of adherence towards affective study habits among students. It indicates that the students are not largely interested in practicing effective study habits due to various reasons like for instance, the absence of motivation. Some learners may not see the importance of studying and may be unwilling to put up the necessary work to check their study habits or even to look forward to building good ones. On top of that, students in the university have typically a substantial workload and may feel stressed out, making it difficult to prioritize learning and develop effective study habits. However, it is worth mentioning that other reasons may take part in this as well. The researchers went further in their analysis to add more details to the findings.

The questions of effective study habits consisted mainly of 18 questions. To improve the clarity of the findings, the researchers labeled them in four dimensions; each dimension represents a habit in such a way: note taking, time

The procedure of handling the data followed the suggestion of using the primary data method since the study opted for investigating variables that are not being ranged and studied the same way the researchers intended to measure them, thus a questionnaire made of 21 questions divided into 2 parts: the first part represented 3 basic questions about age, gender, and the CGPA, the second part represented questions about effective study habits.

160 copies of the questionnaire were made and distributed to the sample groups: 3, 6, 8, and 9. The questionnaire was delivered to the teachers of the target classes at the same time and informed them of the sampling method used in this study to prevent it from shifting to voluntary sampling. After 3 hours, the researchers took back the questionnaires and checked them one by one to calculate the valid number of responses and to ditch the uncompleted ones. The total number of questionnaires accepted was 132, which was more than sufficient to proceed with the data analysis.

Data Analytical Procedures:

The researchers classified the questionnaire data into two groups, primarily the first group representing all students with a high CGPA and the second group representing students with an average CGPA, then reentered the responses from the questionnaire into Google Forms to simplify the process of construing the data, therewith exporting it to Excel and decoding it in SPSS Version 24. Statistical techniques were used such percentages, mean, standard deviation, Cronbach's Alpha coefficient, and a T-test for one total sample and another for two separate samples to calculate the differences.

As for the questionnaire, the researchers chose to use a 4-point scale Likert questionnaire for interpreting the effective study habits; high value equals 4 points and the low value equals 1 point; the selected options were often (4), sometimes (3), rarely (2), and never (1). However, there are 4 questions from the Likert scale that do not follow the same choice of options mentioned, but they have the same order of value mentioned before. All questions are adjusted to indicate a positive state. Moreover, three levels of measurements were used for the mean average of the responses and described in table 01.

from a larger population and is used to draw conclusions about the population as a whole. Samples are used when it is not practical or possible to study an entire population, and they must be selected in such a way as to minimize the chance of bias or error" (Johnson, 2013, p. 127).

The population target in the present study was second-year students (L2) from the Department of English; the total number of individuals is 386. The researchers applied Richard Geiger's formula to calculate the sample size.

$$n = \frac{\left(\frac{z}{d}\right)^2 \; x\,(P)^2}{1+\frac{1}{N}\left[\left(\frac{z}{d}\right)^2 x(P)^2-1\right]}$$

With a 95% confidence level and a 7% margin of error, the correct sample size found was 131 students. Subsequently, the researchers adopted a cluster sampling technique because they presupposed it to be the best fit for the purpose of this study and because it granted more accessibility to the sample population. Kothari (2004) the clustering approach can, however, make the sampling procedure relatively easier and increase the efficiency of fieldwork. (P16)

The second-year students were already divided by the administration into nine existing groups; hence, nine pieces of paper were prepared, and on each one is a number representing one group. After that, they were pleated and placed inside a small box. The researchers shook the box and drew a number each time without returning the drawn number back. As a result, the sample groups that were supposed to represent the population were groups 3, 6, 8, and 9.

Data collection Procedures:

The systematic method of collecting, organizing, and analyzing data for a research inquiry is referred to as the data collection procedure. It requires choosing feasible data collection methods, developing data collection instruments, and putting the data collection process into action. There are two types of data to consider before outlining the study; Kothari (2004) stated that primary and secondary data differ from each other. The main data are those that are obtained for the very first time by the researcher himself or herself and hence have an origin nature. Secondary data, on the other hand, are those that have already been acquired by others and have gone through a statistical process.

and the manner in which they were sampled. The researchers outline the research design that was adopted for the purposes of this study as well as the justifications behind it. The instrument used for data collection is also explained, as well as the procedures followed to carry out this investigation. The researchers also describe the data analysis methodologies employed. And finally, the validity and reliability of this study was checked.

Choice of Method:

A research method is commonly conceived as the process of collecting or producing data. Research methods are classified mainly as quantitative, for instance, conducting an investigation through surveys or questionnaires, and as qualitative like preparing interviews with the target individuals and creating focus groups. It could also be a combination of both these types in mixed-methods research. However, selecting a suitable method for the study is empirical owing to the fact that the researchers have to consider and correlate between the objectives of the study, the type of data intended to be collected, and the given time frame, all three together. Therefore, the current work attempted to observe and describe the patterns of the respondents through deductive reasoning. The researchers used a descriptive method to present these patterns and analyze the findings; in this case the quantitative approach is the most suitable to address the topic.

Research Questions and Hypotheses:

The intention built upon this study is to observe and explore study habits of two groups, knowing that the respondents had different CGPAs. The first question investigated the note-taking habits of students with HAP and AAP. The second question tried to find out whether or not students with this grade variance employ different time management strategies. The third question's motive was to fathom how both groups of students cope with procrastination. And last question is meant to know what educational sources each group favors. The researchers claimed that there are distinctive differences in study habits that may affect the academic performance of students. Thus, the answers collected from the research questions would provide a better understanding of this inquiry.

Population and Sampling Techniques:

The population sample is one of the necessary items in any research project because it defines the scope of the research and helps the researcher generalize the findings to a larger group. "It is a group of individuals that have been selected

Statement of the problem:

All students enrolled in the department of English language and literature have somehow similar opportunities to learn and gain what is necessary to enhance their knowledge about what concerns their field of study; they take similar courses from their teachers and have an equal chance to access the same platforms, services, and other educational materials; they are surrounded by the same conditions; and what goes on for one student goes on for all. However, some students seem to struggle to achieve a good grade, while others perform much better and successfully attain one.

The researchers make an observation of this phenomenon and tag it as a problem worth further investigation. Kothari (2004) stated that "There are two types of research problems, viz., those which relate to states of nature and those which relate to relationships between variables. At the very outset, the researcher must single out the problem he wants to study" (P12). The researchers raise a request to the department's administration to check the last-year CGPA of second-year students, the target population. The data showed that only 8% of students achieved a grade on a ranged scale between 14 and 16; the interpretation of this scale in no francophone countries is "A+, A-" and described as "Very Good-Highest Honors".

Objectives of the study:

This investigation is an attempt to exhibit and identify second-year students' behavioral routines of study, particularly in note-taking, time management strategies, procrastination, and the exploration of academic sources. It seeks to establish differences between students with high and average CGPAs and how each group performs these habits, hence comparing the results of the two groups and pursuing the findings in quest of any observable differences.

Research Design:

Rajasekar (2013) describes methodology as a methodical approach to solving a problem. It is the scientific study of how research should be conducted. Fundamentally, research methodology refers to the procedures that researchers adopt to describe, clarify, and predict phenomena. It is also referred to as the investigation of how new information is acquired. It seeks to provide a research work plan. Therefore, this chapter provides an overview of the research procedures employed during the investigation. It contains information about the participants, such as the research design for the study, who the participants were,

Maier (2009) conducted a study on 327 undergraduate students from a German university. The respondents were asked to fill out a questionnaire about the strategies they used to study and the grades they achieved during their semester. The findings demonstrated a positive connection between the learning practices and academic achievement. In particular, the researchers noticed that students who achieved a higher grade than those with lower grades harnessed more self-regulated learning techniques, such as goal-setting, planning, scheduling, and evaluation. Students in courses requiring greater levels of cognitive processing showed especially significant relationships between self-regulated learning practices and academic success.

Therefore, the relationship between the practices students use to study and their academic performance was proven to be positive. Another study conducted by Bäckström, Björklund, and Johansson (2015). The purpose of this research was to determine whether or not there is a relationship between self-discipline, time management, and academic achievement among college students. In the research, there were a total of 414 undergraduate students participating from a Swedish university.

These students were asked to complete questionnaires that assessed their time management abilities, self-discipline, and academic achievement. According to the findings, good academic performance was highly connected with both better time management strategies and self-discipline. In particular, students who claimed to have better time management strategies and greater levels of self-discipline got higher marks overall and were more likely to finish their courses on time.

However, some researchers and academics argue that academic performance is the primary indicator of a quality learning experience in every school setting, particularly in higher institutions (Magulod, 2018), others have come to the conclusion that it is not the impact of one element or two but a combination of these many aspects that might explain students' academic performance (Proctor et al, 2006). Hence, the current study is trying to focus on the four habits that have been mentioned previously, which are: note-taking, time management strategies, procrastination, and access to educational sources. These are what interest the researchers to find out about.

تهدف الدراسة الحالية إلى التحقيق في عادات الدراسة الآتية تدوين الملاحظات، استراتيجيات إدارة الوقت، المماطلة، والتفاعل مع المصادر الأكاديمية والتي يستخدمها طلاب السنة الثانية من قسم اللغة الإنجليزية بجامعة باتنة 2، تفترض هذه الدراسة أن الطلاب الذين حققوا معدل سنوي مرتفع هم من يمارسون العادات الدراسية الفعالة بشكل أكثر كفاءة من زملائهم الطلاب الذين تحصلوا عل معدل سنوي متوسط، للتحقق من هذه الفرضية استخدم الباحثون البحث الكمي لإجراء الدراسة، حيث تم تصميم استبيان بمقياس ليكرت عل سلم أربع درجات وتوزيعه على 150 طالبا باستعمال تقنية التوزيع العشوائي، كما قام الباحثون أيضا باستعمال اختبار (ت) لتحليل وتقييم نتائج مجموعتي الطلاب متفوقي ومتوسطي المعدل، خلصت نتيجة البحث إلى وجود فروق ذات دلالة احصائية تثبت تأثير عادات الدراسة الفعالة عل الأداء الأكاديمي الجيد بين عينتي البحث.

الكلمات المفتاحية: العادات الدراسية؛ الأداء الأكاديمي؛ طلبة السنة الأولى

Introduction:

The overture to academic success and effective studying is learning how to study smarter, not harder. This becomes more and more evident as we advance in our education. An hour or two of studying a day is usually sufficient to make it through high school with satisfactory grades, but when college arrives, there aren't enough hours in the day to get all the studying in if we don't know how to study smarter. While some students are able to breeze through school with minimal effort, which is the exception, the vast majority of successful students achieve their success by developing and applying effective study habits.

Significance of the study:

The significance of investigating study habits in our department of English is immense, and it has many benefits because academic success is an instrumental aspect of the academic lives of students and their surroundings. Therefore, identifying these proper study habits not only helps in loading students' knowledge but also assists them in achieving better grades and improving their chances of success in their chosen field. Moreover, it serves as a reminder to the teachers to spread and address the issue with their students and draws more of their attention to the usefulness of the effective study habits used by students who secured a high grade, which may help the students with average achievements to focus more on adjusting their own habits.

Theoretical perspective:

The investigation of study habits and their contribution to high academic achievement is a key topic that has been probed by several researchers. Some of the hypotheses implemented tried to articulate the linkage between these habits and academic success both theoretically and statistically; each study has its own approach, objective, and therefore variables. For instance, Pekrun, Elliot, and

El-ihyaa journal, Volume: 24, Issue: 34, January 2024, p-p: 459 – 474
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

Investigating Study Habits Contributing To High Academic Level
بحث في عادات الدراسة التي تساهم في رفع المستوى الأكاديمي

Dr/ Noreddine BENTAYEB [1] **Pr/ Mohammed KHANCHALI**
نور الدين بن الطيب **محمد خنشالي**
Departement of English - University Batna 2
n.bentayeb@univ-batna2.dz m.khanchali@univ-batna2.dz

Received in: 20/10/2023 **Accepted in: 31/01/2024**

Abstract

Study habits are an indispensable part of the learning process; they can affect students' academic achievement in a way that may enhance or hinder it. A habit is essentially a practice or an activity performed systematically without the need to think about it or find any difficulty in retaining it. Effective study habits require a good mindset and the determination to create or develop an existing one. The current work aimed to investigate the following study habits: note-taking, time management strategies, procrastination, and the exploration of educational sources, used by second-year students in the department of English at Batna 2 University.

The study revolved around the assumption that students who achieved a high CGPA (cumulative grade point average) were practicing effective study habits more efficiently compared to their peers with an average CGPA. To test and track this assumption, the researchers conducted a quantitative research design. A 4-point Likert scale questionnaire was designed and distributed to 132 students using a random sampling technique, along with a T-test to analyze and evaluate whether the two groups were significantly different from each other. The dataset revealed statistical differences between the studied groups.

Keywords: Study habits; Academic performance; first year students.

ملخص

تعد عادات الدراسة جزءا مهما من عملية التعلم حيث يمكنها أن تساهم بشكل فعلي أما في تعزيز التحصيل الأكاديمي أو إعاقته، تعتبر العادة أي ممارسة أو نشاط يتم تنفيذه بشكل تلقائي دون الحاجة إلى التفكير فيه أو إيجاد أي صعوبة في الحفاظ عل نسق تنفيذه، يترتب تطبيق أو تطوير عادات دراسة فعالة تفكيرا حسنا وعزيمة ثابتة.

[1] - Correspondent author.

In the name of God the Merciful

Index

Titre	Page
- Investigating Study Habits Contributing To High Academic Level **Bentayeb Noreddine - Khanchali Mohammed** Departement of English - University Batna 2	**459**
- Murals of Ahmed Bey Palace in Constantine **Razika Ghouari -** Constantine University 02	**475**

ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

ASSOCIATE EDITORS

Abdelhalim Gaba (Umm Al Qura University, Makkah)

Abdelmadjid Birem (Umm Al Qura University, Makkah)

Badrane Benlahcene (Khalifa Bin Hamad University – Qatar)

Abdelhak Hamiche (Khalifa Bin Hamad University – Qatar)

Abdelazize Dakhane (Sharjah university – Emirates)

Rachid Kahoues (Abdul Malik Al Saadi University – Morocco)

Rahima Aissani (Al Ain University, UAE)

Abdelkader Bekhouche (Qatar University)

Hamid Ait Oulahyane (Ministry of Education – Morocco)

Hichem Elarabi (Najran University - Saudi Arabia)

Ahmed Aisawi (University of Batna1)

Hattim Bey (Prince Abdel Qader University – Constantine)

Abdelkrim Hamdi (University of Batna1)

Badreddine Zawaka (University of Batna1)

Abderrezak Belaagrouz (Farhat Abbas University – Setif)

Aicha Gherabli (University of Batna1)

Abdelkader Benharzallah (University of Batna1)

Hanifi Helaili (Sidi Bel Abbes 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 24 – Part One- Issue 34

Rajeb 1445 A. H – January 2024 A.D

Editorial address:

EL Ihyaa Journal

Faculty of Islamic Sciences

Batna (1) University, Algeria.

Phone: +21333253396

Fax: +21333253395

Link to the magazine page on the ASJP:

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

The link to submit articles to the magazine is:

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

Email for correspondence: elihyaarevue@gmail.com

EL IHYAA

A Peer - Reviewed Annual Scientific Journal
Published by the Faculty of Islamic Sciences
Batna (1) University. Algeria.





Vol 24 - Part One - Issue 34
Rajeb 1445 A.H - January 2024 A.D

I.S.S.N: 1112-4350
E.I.S.S.N: 2588-2406